

Jan Patocka, une pensée de la dissidence : phénoménologie et politique

Mathieu Cochereau

▶ **To cite this version:**

Mathieu Cochereau. Jan Patocka, une pensée de la dissidence : phénoménologie et politique. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2019. Français. NNT : 2019PA01H228 . tel-03212039

HAL Id: tel-03212039
https://theses.hal.science/tel-03212039

Submitted on 29 Apr 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UNIVERSITE PARIS I PANTHÉON SORBONNE
UFR de Philosophie

THÈSE

Pour l'obtention du grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS I PANTHEON-SORBONNE

Discipline : Philosophie

par Mathieu Cochereau

le 30 novembre 2019

JAN PATOČKA, UNE PENSÉE DE LA DISSIDENCE

Phénoménologie et politique

Directeur de thèse : Monsieur le Professeur Renaud BARBARAS

JURY

Renaud BARBARAS, Professeur à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Jocelyn BENOIST, Professeur à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Nathalie FROGNEUX, Professeure à l'Université Catholique de Louvain
Karel NOVOTNÝ, Professeur à l'Université Charles de Prague
Judith REVEL, Professeure à l'Université Paris 10 Nanterre

RÉSUMÉ

Nous faisons l'hypothèse que le concept de Dissidence permet d'éclairer et d'unifier la philosophie de Jan Patočka.

Nous avons voulu comprendre la philosophie comme un mouvement de transcendance qui permet d'interroger en retour la communauté dont elle s'est séparée. Dans notre première partie, cette dissidence est comprise comme une posture par laquelle toute réduction du sens se trouve déjouée. Ce mouvement de la philosophie assume son origine socratique, étant entendu que cela n'implique aucun monde transcendant comme le montre le « Platonisme négatif ».

Cette posture nous amène à interroger les fondements mêmes de la phénoménologie pour repenser l'enracinement paradoxal de l'homme dans le monde, ce qui implique d'élever la dissidence à la puissance du concept. C'est pourquoi la Dissidence sera comprise, dans notre deuxième partie, comme l'événement par lequel l'homme est mis à part de la totalité et, en vertu de cette séparation, produit un monde naturel. Nous envisageons la Dissidence d'un point de vue cosmologique (expulsion hors du tout), anthropologique (rapport de l'homme au monde) et phénoménologique (manière dont l'homme fait apparaître ce dont il a été expulsé).

Ainsi, la Dissidence signifie une structure commune à l'homme et au monde par laquelle nous pouvons saisir l'action de l'homme face à tout système qui voudrait faire du monde la mesure de l'homme. Notre dernière partie entend donc montrer que l'acte dissident, loin d'être l'expression d'une toute-puissance humaine, exhibe plutôt sa problématique fragilité et la contingence irréfragable du monde naturel.

Mots clés : Patočka, Dissidence, phénoménologie, cosmologie, philosophie politique

ABSTRACT

We assume that the concept of Dissidence is helpful in order to unify and enlighten about the philosophy of Jan Patočka.

We have considered philosophy as a movement of transcendence which is helpful to question the community from which it has been separated. The first part of our doctoral disssertation is about philosophy as a posture which prevents from any reduction of meaning. Philosophy as a movement comes from Socrates and Plato, as far as the essay "Negative Platonism" has shown there is no transcendent world.

From this posture, we have to question the basis of phenomenology in order to rethink the paradoxical rootedness of human beings into the world, which implies to rise dissidence to the power of a concept. The second part of our work will therefore show that Dissidence is an event by which human beings are separated and, through this process of separation, are able to generate a natural world. Our inquiry explores three meanings of Dissidence : a cosmological one (expulsion from the totality), an anthopological one (the way human beings have something to do with the world) and, at last, a phenomenological one (the way the world appears to human beings who have been expelled).

Dissidence means a common framework for human beings and the world. Thus, one can understand how dissidents can act against any system which intends to make human beings the measure of the world. Our last part shows that a dissident act is not at all omnipotent but rather highlights the paradoxical weakness of humans and the undeniable contingency of the natural world.

Keywords : Patočka, Dissidence, phenomenology, cosmology, political theory

Remerciements

Je tiens d'abord à remercier mon directeur de recherche, M. Renaud Barbaras pour son soutien constant, ses conseils, mais aussi ses interrogations et sa confiance qui m'ont permis de penser en toute liberté depuis une dizaine d'années et mon mémoire de Master 2. Ce travail reprend et développe des questions qui n'ont cessé de se creuser. L'enseignement de M. Renaud Barbaras et surtout les désaccords ou les divergences de lecture que j'ai pu avoir avec lui ont été un terreau fertile pour ma réflexion.

J'ai pu, à l'occasion d'un séjour à Prague, rencontrer des spécialistes ou des proches de Patočka : je remercie M. Karel Novotný pour l'attention qu'il a porté à mon travail, M. Ondřej Švec pour ses remarques éclairantes sur le rapport entre la pensée de Jan Patočka et celle d'Hannah Arendt, et surtout M. Jan Sokol pour l'entretien qu'il m'a accordé le 4 avril 2018. Je tiens, en outre, à remercier M. Jocelyn Benoist, Mme Nathalie Frogneux ainsi que Mme Judith Revel d'avoir accepté de siéger dans mon jury.

Je remercie la première qui m'a fait connaître Jan Patočka, ma professeur de khâgne, Nathalie Chouchan, et qui a m'a fait voir ce que « philosopher » veut dire. Son enseignement fut pour moi une source d'inspiration.

Ma reconnaissance va également à mes proches qui ont accepté de relire certains passages ou tout simplement ont eu la patience de me supporter pendant ces longues années : Laurie Buso, Raphaëlle Cazal, Milène Danel, Hélène Parent, Benjamin Riado et Jonathan Usai.

Enfin, ce travail n'aurait jamais pu exister sans les discussions que j'ai pu avoir avec Étienne Tassin qui est un des rares à avoir tenté de penser ensemble phénoménologie et politique, de manière forcément hérétique. Son œuvre et sa personne ont une place fondamentale dans mes recherches. Je me souviens de ses mots lors d'une discussion de décembre 2017 : « Ton hypothèse est risquée mais elle me plaît bien ! » J'espère qu'il n'aurait pas été déçu du résultat. Je voudrais naturellement lui dédier cette thèse.

À la mémoire d'Étienne Tassin

La philosophie a à jouer un certain rôle par rapport à la politique, elle n'a pas à jouer de rôle dans la politique.

Michel Foucault, « Leçon du 2 mars 1983 »,
Le gouvernement de soi et des autres.

ABRÉVIATIONS UTILISÉES POUR LES ŒUVRES DE JAN PATOČKA

AT : *L'art et le temps*

BCLW : *Body, Community, Language, World*

CS1 : *La Crise du sens*, tome 1

CS2 : *La crise du sens,* tome 2

EAE : *L'Europe après l'Europe*

EH : *Éternité et historicité*

EHPH : *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* EHPH

EO : *L'écrivain, son « objet »*

IEB : *L'idée de l'Europe en Bohème*

IPH : *Introduction à la phénoménologie de Husserl*

LS : *Liberté et sacrifice*

MNCPP : *Le monde naturel comme problème philosophique*

MNMEH : *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*

PE : *Platon et l'Europe*

PP : *Papiers phénoménologiques*

QP : *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*

SOMMAIRE

INTRODUCTION....p. 13

PREMIÈRE PARTIE : LA GENÈSE D'UNE DISSIDENCE....p. 27

CHAPITRE I : LA TRANSCENDANCE SANS TRANSCENDANT....p. 30
I- La position paradoxale de la philosophie....p. 30
a) La philosophie comme arrachement....p. 30
b) La philosophie comme mouvement de séparation du monde....p. 34
c) Se maintenir dans la transcendance....p. 38
II- L'arrachement historique....p. 42
a) Le rapport au passé est un rapport avec la transcendance....p. 42
b) Histoire et liberté....p. 45
III- L'héroïsme de la philosophie et la nécessité d'une conversion....p. 50
a) Rompre les attaches avec le quotidien....p. 50
b) L'héroïsme de la conversion....p. 53

CHAPITRE II : PHILOSOPHER PAR GROS TEMPS....p. 58
I- La foi dans l'individu et les dangers de la crise spirituelle....p. 59
a) Le sujet et la foi : Husserl avec Masaryk....p. 59
b) La position de l'individu....p. 62
c) La phénoménologie et la crise spirituelle....p. 66
II- Sortir de la crise : remonter au fondement du sens par l'acte dissident qu'est la philosophie....p. 70
a) Le plaidoyer pour la subjectivité et la genèse du sens....p. 70
b) Le sens, œuvre commune et socio-historique....p. 72
c) Une phénoménologie du langage....p. 75
III- Vers une conception transhistorique de la dissidence....p. 80
a) Le sens dissident de la phénoménologie....p. 80
b) La posture dissidente....p. 84

CHAPITRE III : LA DISSIDENCE DE SOCRATE....p. 88
I- Un singulier savoir....p. 88

a) La position de Socrate....p. 88
b) Socrate ou l'impossible possession du sens....p. 91
c) Socrate avant la métaphysique....p. 95
II- Le soi socratique et le soin de l'âme....p. 98
a) Le mouvement de l'éveil à soi....p. 98
b) La transformation de soi....p. 101
c) L'*agôn* de Socrate....p. 104
III- Repenser la subjectivité....p. 107
a) Le problème de la métaphysique : Heidegger avec Socrate....p. 107
b) Repenser le sujet par la transcendance....p. 110
c) Une conception agonistique du sujet....p. 113

CHAPITRE IV : L'EXPÉRIENCE DE LA DISSIDENCE....p. 118
I- Dissidence dans la métaphysique....p. 118
a) La philosophie de l'amplitude ou l'appel de la liberté....p. 118
b) L'idée ou la vie dans la dissidence....p. 121
c) Le refoulement de la dissidence....p. 123
II- L'expérience de la dissidence....p. 128
a) L'expérience de l'arrachement....p. 128
b) Le *chôrismos* et la distanciation active....p. 132
c) La dissidence de l'Idée....p. 134
III- Le drame de la surcivilisation....p. 138
a) La dialectique interne à la surcivilisation et ce que peut la philosophie....p. 138
b) Le drame interne de l'histoire....p. 142
c) Dissidence dans la surcivilisation....p. 145

DEUXIÈME PARTIE : D'UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DISSIDENTE À LA DISSIDENCE PHÉNOMÉNOLOGIQUE....p. 149

CHAPITRE V : PHÉNOMÉNOLOGIE DISSIDENTE ET DESTITUTION DE LA SUBJECTIVITÉ....p. 152
I- Une phénoménologie dissidente....p. 152
a) Le cartésianisme de la phénoménologie....p. 152
b) Le tournant subjectiviste....p. 155

c) Le pas de côté de Patočka....p. 158
II- La destitution de la subjectivité : le problème du temps et de l'espace....p. 162
a) Le *nunc stans*....p. 162
b) Le rapport du sujet à l'espace....p. 167
III- L'intersubjectivité et le monde....p. 173
a) Le problème de l'intersubjectivité....p. 173
b) De l'intersubjectivité au monde commun....p. 177

CHAPITRE VI : LA DISSIDENCE COSMOLOGIQUE....p. 182
I- Le monde comme totalité....p. 182
a) La désanthropologisation le monde....p. 182
b) Le monde comme *physis*....p. 185
c) Le monde comme proto-mouvement....p. 189
II- La Dissidence du monde....p. 191
a) Séparation et individuation des étants....p. 191
b) La séparation spécifique de l'homme....p. 194
c) La mise à part réfléchissante : l'homme, miroir du monde....p. 198
III- La Dissidence de l'*époché*....p. 203
a) Le passage indu de l'*époché* à la réduction : par-delà Husserl et Fink....p. 203
b) L'*époché* radicalisée....p. 206
c) L'*époché* ou le geste dissident....p. 210

CHAPITRE VII : LA DISSIDENCE ANTHROPOLOGIQUE....p. 215
I- La structure de la perception....p. 215
a) De la scission du champ phénoménal à la nécessité de libérer l'apparaître....p. 215
b) Le champ phénoménal et la découverte de soi....p. 217
c) Le sujet praxique ou la relecture de la *Befindlichkeit* heideggerienne....p. 221
II- Le corps et le mouvement : mise à part et devenir soi....p. 224
a) Le moi comme horizon et la structure dissidente de la perception....p. 224
b) *Praxis* et exploration....p. 227
c) Le « saut dans l'être » ou la résolution de la mise à part....p. 231
III- La déhiscence de l'existence humaine....p. 234
a) L'influence de Heidegger et de Fink....p. 234
b) Consonance et dissonance....p. 237

c) « L'homme, ce néoténique »....p. 240

CHAPITRE VIII : LA DISSIDENCE PHÉNOMÉNOLOGIQUE ET L'UNITÉ DES TROIS MOUVEMENTS DE L'EXISTENCE....p. 246
I- De l'expulsion originaire à l'enracinement....p. 247
a) Le proto-mouvement instinctif....p. 247
b) L'accueil et la vie lacunaire....p. 250
c) Interpellation et mise à part....p. 253
II- Le deuxième mouvement ou l'aménagement du monde....p. 258
a) La transformation du monde en monde naturel....p. 258
b) L'aliénation du deuxième mouvement : le risque de se perdre....p. 261
c) Du travail à l'œuvre : pour une lecture hérétique du deuxième mouvement de l'existence....p. 265
III- La percée et la Dissidence phénoménologique....p. 270
a) La rupture de la percée....p. 270
b) L'approfondissement des mouvements....p. 273
c) La Dissidence phénoménologique ou la mise à part révélée à elle-même....p. 277

TROISIÈME PARTIE : VIVRE DANS LA DISSIDENCE....p. 283

CHAPITRE IX : LE PRINCIPE EUROPÉEN ET SON DESTIN....p. 286
I- L'Europe ou le privilège de la question....p. 286
a) Le principe Europe comme principe dissident....p. 286
b) L'émergence de la philosophie....p. 289
c) L'Europe, entre soin de l'âme et conquête du monde....p. 293
II- La dialectique de la Dissidence....p. 296
a) Le principe Europe et sa transformation....p. 296
b) Les trois mouvements de l'existence et l'époque de la technique....p. 299
c) L'Ennui, la perte du chez-soi et le *Gestell*....p. 303
III- Les problèmes de la post-Europe....p. 307
a) Subjectivité et souveraineté....p. 307
b) Les conséquences sociales de la catastrophe européenne....p. 310
c) La post-Europe et l'oubli du soin de l'âme....p. 313

Chapitre X : Le soin de l'âme ou le mouvement de la Dissidence.....p. 317
I- De l'âme fermée à l'âme ouverte : découvrir ce qui, en nous, diffère.....p. 317
a) L'âme fermée.....p. 317
b) L'âme ouverte.....p. 320
c) Le mouvement de la philosophie.....p. 324
II- La Dissidence du soin de l'âme.....p. 327
a) Âme et éternité.....p. 327
b) Le mouvement de l'âme dissidente.....p. 330
c) L'âme dissidente et le courage d'être soi.....p. 334
III- Le sacrifice comme acte dissident.....p. 338
a) La brèche dans la manifestation.....p. 338
b) La Dissidence du sacrifice.....p. 343
c) Sacrifice et pluralité.....p. 348

Chapitre XI : Phénoménologie de la Dissidence. L'espace de la cité.....p. 353
I- L'épreuve de la politique.....p. 354
a) De l'hétéronomie à l'autonomie.....p. 354
b) Philosophie et politique.....p. 358
c) La politique comme mouvement humain.....p. 365
II- Phénoménologie de l'espace politique : affronter la Dissidence.....p. 371
a) Fonder la Dissidence.....p. 371
b) Politique de l'apparaître.....p. 376
c) La cité comme espace polémique.....p. 382

Chapitre XII : Encore une fois Socrate. Le rôle du philosophe dans la cité.....p. 389
I- Le soin de l'âme dans la communauté.....p. 389
a) Socrate et la cité.....p. 389
b) Le courage de la vérité.....p. 393
c) Éduquer à la Dissidence.....p. 397
II- Le penser agissant.....p. 401
a) Le philosophe et l'opposition.....p. 401
b) Antigone et la cité de la nuit.....p. 406
c) La Dissidence, par-delà pensée et action.....p. 411

III- Dissidence phénoménologique, dissidence politique.....p. 416
a) Solidarité et coresponsabilité.....p. 416
b) La Dissidence et le droit : se placer en position d'extériorité.....p. 421
c) Vivre dans la vérité : Dissidence et ébranlement .....p. 426

CONCLUSION.....p. 434

ANNEXES.....p. 442
ANNEXE 1 : Jan Patočka, « On the Matter of *The Plastic People of the Universe* and *DG 307* ».....p. 443
ANNEXE 2 : Jan Patočka, « Au sujet des *Plastic People of the Universe* et de *DG 307* », traduction française.....p. 446
ANNEXE 3 : « Entretien avec Jan Sokol à Prague le 4 avril 2018 ».....p. 449

BIBLIOGRAPHIE.....p. 459

INDEX NOMINUM.....p. 471

INTRODUCTION

> Pour être pertinente, une pensée philosophique, quelle qu'elle soit, doit prendre position sur la ligne du front[1].

Dans le texte que Ricœur consacre à la mort de Jan Patočka dans *Le Monde* du 15 mars 1977, le philosophe français qualifie son homologue tchèque de « philosophe-résistant » et entend montrer que la philosophie phénoménologique est ce qui a pu conduire ce disciple de Husserl à la défense des droits civiques et « ce que le manifeste de la Charte 77 doit lui-même à la pensée dont Patočka se réclamait[2] ». La réflexion sur la conscience prend un tour particulier dans la situation historique concrète que fut celle des philosophes de l'Est. Contre la réification de la conscience ou un matérialisme dialectique qui était la caution d'idéologies totalitaires, le retour à la subjectivité et la lecture de Husserl sont déjà une marque d'indépendance d'esprit et peuvent expliquer la réception de la phénoménologie en Europe centrale et de l'Est comme l'ont bien montré Michael Gubser et Aviezer Tucker[3]. Il est alors tentant, comme le fait Ricœur, de présenter l'activité de porte-parole de la Charte 77 qu'assura Jan Patočka comme la conclusion à la fois philosophique et politique de sa vie, de sorte que l'action serait la traduction finale d'une pensée engagée. Pourtant, celui qui voudrait plonger dans l'œuvre du phénoménologue tchèque, pour y trouver une philosophie politique, devra se résoudre à abdiquer une telle ambition. Si certains textes, comme les *Essais hérétiques*, ont bien une dimension politique, force est de constater que quelque chose qui se rapprocherait d'une théorie des pouvoirs ou d'un art de gouverner n'existe pas. De deux choses l'une : soit il faut opérer une césure complète entre l'engagement personnel et la réflexion philosophique, soit le lien entre la pensée et l'action est plus complexe qu'il n'y paraît. Si nous ne ne trouvons pas de philosophie politique au sens classique du terme chez Patočka, nous sommes néanmoins face à une œuvre qui ne cesse d'interroger le mode d'appartenance de l'homme au monde, notamment à travers la question du monde naturel. Il s'agit alors de se demander s'il y a un motif particulier dans l'œuvre du philosophe qui permette de comprendre l'engagement tardif pour la Charte 77. Autrement dit, nous nous demandons s'il y a un élément commun entre la pensée de Patočka et son

1 Jan Patočka, « Entretien avec Jan Patočka sur la philosophie et les philosophes », trad. fr. E. Abrams, *in* Marc Richir et Étienne Tassin (dir.), *Jan Patočka : philosophie, phénoménologie, politique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, p. 31.
2 Paul Ricœur, « Jan Patočka, le philosophe-résistant », *in Lectures 1*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 69.
3 Voir notamment l'introduction de l'ouvrage de Michael Gubser. La phénoménologie husserlienne, par la réduction eidétique, permettrait de tenir à distance l'idée d'une soumission du monde à l'homme. Mais, ajoute Gubser, « l'analyse eidétique a également un deuxième avantage : l'analyse des essences garantit l'autonomie de l'esprit humain en libérant les hommes des chaînes du donné. » Nous traduisons depuis l'anglais : « But eidetic analysis had a second and inverse payoff as well : the analysis of essences secured human spiritual autonomy by freeing men form the prison house of the factual. » Michael Gubser, *The Far Reaches*, Stanford, Stanford University Press, 2014, p. 7. On se reportera également à Aviezer Tucker, qui montre que la phénoménologie est une manière de faire de la philosophie en prenant un autre point de départ que le marxisme. Voir Aviezer Tucker, *The Philosophy and Politics of Czech Dissidence from Patočka to Havel*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2000, en particulier p. 9-11.

action. L'hypothèse que nous avons retenue est la suivante : la notion de dissidence est une clef d'explication de l'œuvre.

Le terme de dissidence prête d'emblée à confusion dans la mesure où l'on est immédiatement ramené au contexte historique des années 1960-1970. Après le Printemps de Prague, le régime communiste se durcit et entraîne par conséquent le refoulement de certaines voix divergentes qui avaient cru pouvoir s'exprimer publiquement avec les promesses du « socialisme à visage humain » portées par les réformateurs, au premier rang desquels Alexander Dubček. C'est notamment avec la publication en 1973 de *L'archipel du Goulag* par Alexandre Soljenitsyne que l'Occident prend conscience de la spécificité de l'opposition dans des régimes totalitaires où il n'y a pas de place légale prévue pour faire entendre d'autres voix. Le dissident est ainsi celui qui porte une parole libre et qui dénonce les dérives d'un pouvoir qui s'arroge, par le moyen de l'idéologie, le monopole de la vérité. Si l'on s'en tient à cette définition de la dissidence, il paraît suspect de faire de l'œuvre de Patočka une œuvre dissidente. Cela tiendrait de l'hypothèse de lecture rapide, pour ne pas dire superficielle, dans la mesure où cela consisterait à ne retenir que les derniers textes de l'auteur où précisément il dénonce un certain nombre de faits inacceptables[4], notamment après la signature des accords d'Helsinki en 1975. Jan Sokol va même jusqu'à dire, dans un entretien qu'il nous a accordé, qu'il y a comme une simplicité de l'esprit ici : « c'est un peu à la mode de dire que le philosophe est dissident par définition[5]. » En ce sens, même Socrate ne serait pas un dissident dans la mesure où il a accepté sa peine. Il faudrait donc distinguer d'une part l'autonomie de l'esprit ou les actions personnelles en vue de préserver sa liberté et la dissidence proprement dite comme expression publique et politique (la Charte 77 en est un exemple). Alors que, d'un côté, le penseur cherche à convaincre et donc à rallier à sa cause les autres, le dissident, d'un autre côté, se sépare de la communauté au nom de la lutte qu'il mène, il s'expose à être dans une certaine solitude. Apparaissent ainsi deux modes différents : d'une part, la recherche intellectuelle qui peut lutter pour son autonomie et, de l'autre, la dissidence politique. Ces objections mentionnées, il faut néanmoins acter d'un certain nombre de thèmes qui, chez Patočka, laissent penser que le rapport à la question de la dissidence est plus complexe – ce pour quoi Karel Novotný parle d'un « moment dissident[6] » à propos de l'accent mis par l'auteur sur la capacité humaine de distanciation du donné. En effet, on trouve dans la distinction de l'*épochè* et de la réduction transcendantale l'indice que, chez Patočka, la liberté est d'abord une possibilité inscrite en l'homme de se désengager de ce qui apparaît pour l'interroger. Or, nous faisons l'hypothèse qu'il y a ici de quoi fonder un concept de Dissidence qui ne

4 Voir notamment « Quatre inédits de Jan Patočka », trad. fr. E. Abrams, *in L'universel dans un monde post-occidental*, *Esprit*, n° 352, Paris, février 2009.
5 « Entretien avec Jan Sokol », *in* « Annexes », p. 450.
6 Karel Novotný, *La Genèse d'une hérésie*, Paris, Vrin, 2012, p. 180.

soit pas directement politique. Si l'on se tourne maintenant vers une définition plus large du terme de Dissidence qui signifierait alors toute prise de distance par rapport au monde, l'hypothèse de lecture qui est la nôtre change de dimension. Nous n'avons pas voulu ici expliquer l'engagement politique de Patočka à partir de sa philosophie, ni même explorer philosophiquement le phénomène que constitua le mouvement dissident en Tchécoslovaquie. On trouvera dans la littérature anglophone de quoi comprendre, d'une part, les motivations philosophiques qui ont poussé Patočka à s'engager[7] et, d'autre part, le phénomène de la dissidence politique[8]. Notre but n'est donc pas de faire un travail d'historien.

Il faut en premier lieu opérer, en phénoménologue, une *épochè* concernant le sens politique de la dissidence afin de porter celle-ci au rang de concept – c'est pourquoi nous distinguerons la dissidence comme phénomène culturel et politique de la Dissidence comme ce concept que nous avons voulu forger afin d'expliquer la philosophie de Jan Patočka. Il s'agit, à cette fin, de revenir à un sens premier ou originaire. Comme en témoigne le participe présent (*dissidens*) du verbe latin, la dissidence est avant tout une action. Le terme « dissident » vient du verbe *dissidere*, être séparé, éloigné[9]. Dans son *Dictionnaire historique de la langue française*, Alain Rey fait remarquer que le terme a d'abord été introduit dans le domaine de la médecine (avant 1560). On parlait alors de « parties dissidentes et desjointes », les adjectifs « dissidentes » et « desjointes » étant synonymes. Être dissident signifie alors être séparé d'un corps. Mais cette séparation est une manière de poser à la fois une distinction et une appartenance : le membre dissident devient indépendant du corps dont il a été arraché mais, par le même mouvement, cet arrachement témoigne d'une relation particulière. En effet, se poser à côté d'un tout c'est, d'une part, s'affirmer comme tel mais, d'autre part, révéler le tout dont la partie a été prélevée. Nous sommes ici face à une opération qui concerne l'apparaître : ce qui se découvre doit avoir expulsé l'instance qui précisément le découvre. D'où l'ambiguïté du terme découvrir en français : à la fois trouver quelque chose de nouveau et enlever, arracher. *Le trésor de la langue française* fait remonter à 1752 l'usage du terme « dissident » dans le vocabulaire religieux : le dissident est celui qui n'est pas d'accord avec une religion et décide de s'en séparer[10].

7 On se reportera notamment aux ouvrages d'Aviezer Tucker, *The Philosophy and Politics of Czech Dissidence from Patočka to Havel, op. cit*., et d'Edward F. Findlay, *Caring for the Soul in a Postmoderne Age*, Albany, State University of New York Press, 2002. Le lecteur francophone pourra consulter l'ouvrage d'Alexandra Laignel-Lavastine, *Esprits d'Europe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2010.

8 Nous pensons surtout à l'excellent livre de l'historien américain Jonathan Bolton, *Worlds of Dissent*, Cambridge, Harvard University Press, 2012.

9 Voir l'article « dissident », *in* Alain Rey (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, édition de 2016.

10 Voir les actes du colloque de Strasbourg du 5-6 février 1982 et notamment la discussion entre Roland Crahay et Bernard Roussel, *in* Marc Lienhard (dir.), *Les Dissidents du XVI^e siècle, entre l'Humanisme et le Catholicisme*, Baden-Baden, Verlag Valentin Koerner, 1983. On se reportera notamment à la discussion entre Roland Crahay (« Le non-conformisme religieux du XVI^e siècle entre l'humanisme et les Églises : Réflexions historiographiques ») et Bernard Roussel (« Désigner et décrire les dissidents : Quelques suggestions à la suite de l'exposé de R. Crahay »).

D'où un sens proche des termes « hérétiques », « schismatiques » ou encore « apostats ». Au XX^e siècle, le terme « dissident » prend le sens de l'opposition spécifique à l'intérieur des régimes totalitaires – en particulier dans le contexte soviétique. Ce terme a d'abord été rejeté par Václav Havel parce que, d'une part, il s'agit bien souvent d'un terme de la presse occidentale pour désigner les opposants eux-mêmes, de sorte que le dissident apprend bien souvent par les autres qu'il en est un, et, d'autre part, parce que le terme de « dissident » implique, par son étymologie même, une scission, un refus de la société. Or, affirme Havel « les « dissidents » ne se considèrent pas comme des scissionnistes pour la bonne raison qu'ils n'ont jamais fait scission d'avec quoi que ce soit[11] ». Au contraire, ceux qui sont nommés dissidents sont bien souvent ceux qui ont voulu rester eux-mêmes et ont rejeté l'hypocrisie généralisée et l'idéologie du régime. Loin d'être une scission, la dissidence serait ici une fidélité à soi qui d'ailleurs ne condamne pas à la solitude : le phénomène du samizdat et de sa diffusion est à ce égard révélatrice de la constitution d'une communauté dissidente ou d'un « shadow world » pour reprendre l'expression de Jonathan Bolton. Pourtant, ce terme s'est imposé et Havel lui-même a fini par l'accepter. Même si le dissident est fidèle à lui-même, il y a au fondement de son mode de vie un choix : rester fidèle à lui-même et ne pas suivre les manœuvres destinées à faciliter la vie quotidienne. Il y a bien ici une séparation d'avec la majorité des autres hommes, mais cela se fait au nom de la fidélité à soi ou de « la vie dans la vérité » par opposition à « la vie dans le mensonge » qu'est l'idéologie. L'autonomie de l'esprit n'est donc pas sans rapport avec la dissidence en son sens politique même si elle n'est pas un engagement politique ordinaire. Ainsi, dans son article « Désir d'être », Michel Masłowski défend l'idée que « les « dissidents », les « hérétiques » au sens le plus authentique du mot – c'est-à-dire des personnes qui n'étaient pas d'accord avec les opinions obligatoires [...] – étaient surtout les héros de la conscience, de la fidélité à soi. Des don Quichotte face aux moulins à vent d'un État totalitaire[12] ». C'est pourquoi la phénoménologie a pu influencer la dissidence : le retour à soi suppose une déprise de la quotidienneté ininterrogée, ou encore de ce que Patočka appelle le « monde naturel ». On voit que des phénomènes assez différents se trouvent classés sous le même terme : le démembrement, le schisme religieux et l'opposition politique dans un contexte totalitaire. L'extraction d'une partie hors du tout qui révèle, par là-même, ce tout dont elle provient est le point commun de ces usages par-delà la diversité des situations. La question est alors de savoir comment une partie peut s'extraire du tout dont elle provient : c'est parce que la communauté d'origine n'était plus viable ou, en tout cas, vivait sur le fondement du mensonge que l'individu s'en sépare et non par caprice personnel.

11 Václav Havel, « Le pouvoir des sans-pouvoir », trad. fr. D. Kahn, *in Essais politiques*, textes réunis par R. Errera et J. Vladislav, Paris, Calmann-Lévy, 1989, p. 110.
12 Michel Masłowski, « Désir d'être », *in* Chantal Delsol, Michel Masłowski et Joanna Nowicki (dir.), *Dissidences*, Paris, PUF, coll. « Politique d'aujourd'hui », 2005, p. 2.

Sensible aux contradictions des discours dominants, le dissident est celui qui refuse de faire semblant. Ainsi, il peut recouvrir des situations extrêmement différentes, même dans un contexte totalitaire. Qu'y a-t-il de commun entre le catholique Václav Benda, le dramaturge Václav Havel et le groupe de rock underground *The Plastic People of the Universe* ou encore le poète Ivan Martin Jirous si ce n'est une même volonté de demeurer fidèle à soi-même qui est empêchée par le monde officiel du pouvoir ? En face de ce dernier se constitue donc un « shadow world », un monde souterrain qui refuse l'arbitraire. On pourrait donc dire que l'indépendance de l'esprit est le choix que font les dissidents malgré leurs divergences. Il y a, à chaque fois, une même volonté de déprise ou d'extraction au profit de la libre interrogation.

*

La philosophie de Jan Patočka se trouve traversée en totalité par un même souci de ne pas réduire le sens du monde à *un* sens humain. Depuis les « Remarques sur la position de la philosophie » (1934) jusqu'à « L'homme spirituel et l'intellectuel » (1975) en passant par son *Introduction à la philosophie de Husserl* (1964), une même exigence se dégage de ne pas soumettre le monde à des normes humaines. Dans le même temps, l'homme vit bien dans un monde humain en ce sens que les choses qui apparaissent ont un sens pour lui, de même que les mots qu'il utilise. Il existe néanmoins d'une manière différente des autres étants dans la mesure où il a un rapport avec la temporalité et peut se projeter dans l'avenir, vers ses possibles. En cela, il n'est pas rivé au donné – ce en quoi Karel Novotný insiste sur l'importance de la liberté chez Patočka. Il y a donc dans le monde un être qui diffère sans pour autant posséder un savoir absolu sur les choses qui le placerait dans une position de surplomb et tendrait à confondre savoir et idéologie. C'est à la fois la place de l'homme et le rôle du savoir que Patočka pense sur le mode d'une non-adéquation au donné. Le concept de Dissidence tel que nous avons tenté de le construire dans notre travail témoigne de la mise en avant de ce mouvement particulier qu'est l'existence humaine : à la fois dans le monde et en dehors du monde. Si la philosophie de Patočka n'est pas dissidente au sens politique, en tout cas pas avant les derniers textes où il présente et défend la Charte 77, d'une part, il y a un geste philosophique inaugural dès les premiers écrits qui témoigne d'une nécessité d'une autonomie de l'esprit et, d'autre part, ce que pense Patočka peut se comprendre à travers l'appartenance-séparation que nous avons nommée Dissidence.

Une pensée n'est pas nécessairement politique par ce qu'elle dit, mais elle peut l'être par la manière dont elle le dit. On rejoint ici un autre sens de l'hérésie ou de la libre pensée en ce que penser en dehors de l'idéologie est déjà une première manière de faire dissidence, sans faire encore

état des points précis sur lesquels on ne s'accorde pas. Nous reprenons ici les analyses d'Ernest Léonard Fortin qui, dans son étude sur la dissidence au Moyen-Âge, montre que la philosophie en tant que libre interrogation constitue une dissidence par rapport à la vie de la cité, ce qui signifie qu'une pensée peut être politique indépendamment de son contenu. Une philosophie peut être politique, et en l'occurence dissidente, par son *mode* « quel que soit son contenu et même si elle ne traite que de matière purement spéculative[13] ». Toute philosophie authentique, en ce qu'elle interroge et donc dérange ce qui est institué, possède une force dissidente. En cela, le mode dissident est comparable à une ligne de fuite deleuzienne ou à une déterritorialisation. On peut retenir cette définition que donnent Deleuze et Guattari dans l'*Anti-Œdipe* : « Se déterritorialiser, c'est quitter une habitude, une sédentarité. Plus clairement, c'est échapper à une aliénation, à des processus de subjectivation précis[14]. » Le mode philosophique par lequel une pensée interroge le monde naturel implique qu'elle le frappe de contingence ou, en tout cas, s'étonne de ce que l'on prend pour argent comptant. En prenant pour objet le monde naturel, Jan Patočka s'inscrit dans un certain mode philosophique qu'il fait bien sûr d'abord remonter à Husserl et Heidegger pour son versant phénoménologique, mais dont on se rend bien vite compte qu'il remonte à Socrate et à son savoir inscient. La vie philosophique possède ainsi un mode dissident qui la place dans une position d'extériorité par rapport à la communauté qui, en retour, permet d'interroger celle-ci. C'est pourquoi le philosophe est un danger pour la cité dont il faut se libérer. Le projet platonicien d'une cité où les philosophe pourront vivre exprime la volonté d'inscrire dans la durée le mode de vie philosophique en même temps qu'il dit la difficulté à se maintenir dans cette position. La philosophie est en effet d'abord une question de posture ou plutôt de *position* car elle n'est ni tout à fait du monde ni tout à fait hors du monde – c'est là l'intuition de Patočka en 1934, intuition qu'il ne cessera de creuser tout au long de son œuvre. Cette position d'extériorité révélante peut être comprise comme une position dissidente dans la mesure où elle suppose une expulsion qui interroge en retour ce dont on a été expulsé – au même sens que les « parties dissidentes et desjointes ». Mais s'il y a extériorité ou expulsion, c'est surtout en raison d'une volonté d'échapper à toute explication réductrice, de s'extirper de tout système d'emprise. Comme le taon qui pique le cheval, le philosophe ainsi défini par sa position empêche la cité, drapée dans son monde naturel, de s'endormir. C'est pourquoi au XVII^{e} siècle, les libertins qui protestaient contre l'Église au nom d'une pensée critique se réclamaient des Anciens, à savoir des philosophes antiques, contre les dogmes de l'Église ou les systèmes philosophiques. Ainsi, on aurait d'un côté une pensée systématique et une pensée

13 Ernest Léonard Fortin, *Dissidence et philosophie au Moyen-Âge, Dante et ses antécédents*, Montréal, Bellarmin, Paris, Vrin, 1981, p. 19.
14 Gilles Deleuze et Felix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *Capitalisme et schizophrénie*, tome 1, Les éditions de minuit,1972, p. 162.

dissidente ou hérétique de laquelle se réclamaient les libertins. Dans *Les dissidences de la philosophie à l'âge classique*, Jean-Michel Gros écrit que « vivre en philosophe, mourir en philosophe, philosopher à l'imitation des Anciens, sont autant de gestes de défi vis-à-vis d'une religion à vocation hégémonique[15] ». Il peut paraître étonnant que la philosophie antique, qui a donné naissance avec Platon et Aristote à la métaphysique, système par excellence de réduction du monde, puisse en même temps servir de point d'appui pour un autre chemin. Tout se passe comme si la philosophie était victime d'une ambiguïté dont elle ne parviendrait pas à se défaire, à savoir son intention initiale d'interrogation sans limite et, à l'opposé, sa tendance à trouver refuge dans les réponses qu'elle apporte. Nul autre que Socrate n'illustre mieux cette contradiction : à la fois contradicteur permanent et occasion pour Platon de donner une explication du monde. Si les libertins du XVII^{e} siècle peuvent se réclamer de Socrate, c'est dans la mesure où il y a autre chose que Platon chez lui : la philosophie est une manière de vivre avant d'être un ensemble de normes ou une métaphysique. De cette ambiguïté découlent des chemins divergents quant au rôle que peut assumer le philosophe dans la cité : conseiller du Prince, quand il ne se rêve pas despote éclairé, ou bien personnage à la marge, figure insoumise. D'un côté, il y a une possibilité de réguler le monde, d'affirmer des principes, et, de l'autre côté, on se trouve plutôt face à une vie qui a choisi de loger dans le négatif, qui fait du *non*, de la contestation qui se nourrit de l'insatisfaction à l'égard de toute réponse simpliste, un moteur pour l'investigation qui ne semble pas pouvoir s'achever. Deux définitions de la philosophie apparaissent : la philosophie peut prescrire et sauver en voulant comprendre le monde et agir en son dedans, mais elle peut également refuser de prescrire et se placer dans une situation de critique permanente de ce qui est institué par les hommes. La vie « en philosophe » des libertins semble résolument s'inscrire dans le second chemin, celui de Socrate, le chemin de la négation. La philosophie de Jan Patočka, en prenant très souvent l'exemple de Socrate, peut passer pour une philosophie du *non* et, à ce titre, doit comprise comme une pensée dissidente. En effet, tout le problème de l'exploration patočkienne du monde naturel consiste à le comprendre sans le réduire. Qu'il s'agisse d'une critique de la métaphysique, des systèmes économiques comme le capitalisme et le socialisme, ou encore de la critique de la réduction transcendantale, à chaque fois Patočka semble s'extraire de toute explication réductrice en faisant un pas de côté qui permet, en retour, de faire apparaître ces explications du monde. C'est pourquoi l'œuvre de Patočka semble jalonnée d'expériences de pensée négative, qui permettent de se désengager du donné, de ce qui est immédiatement là, pour comprendre l'existence humaine comme dépassement de ce donné ou irréductible au niveau des faits. La position de la philosophie met ainsi en évidence la non-adéquation de l'homme au monde, le jeu entre celui-là et celui-ci.

15 Jean-Michel Gros, *Les dissidences de la philosophie à l'âge classique*, Paris, Honoré Champion, 2009, p. 71.

La position dissidente du philosophe doit néanmoins être motivée par un certain rapport de l'homme au monde, à savoir une appartenance qui n'est pourtant pas un enfermement. S'il y a un monde naturel ou un monde de la vie dans lequel nos mots et nos usages font sens, il y a également des situations où ils n'ont plus de sens. C'est pourquoi tout monde naturel n'est jamais qu'*un* monde naturel parmi d'autres, de sorte que chaque communauté hérite de certains automatismes ou habitudes qui la singularisent. Confronter les mondes naturels, c'est se rendre compte de leur contingence, de leur fragilité. Mais, ainsi, on comprend que chaque monde naturel est une tentative de *faire monde*, c'est-à-dire de rendre la vie possible. Le concept de Dissidence que nous avons tenté de construire ici n'est pas qu'une question de posture philosophique ou de mode de vie par lequel l'institué est toujours destitué, il permet également de comprendre l'appartenance-séparation de l'homme au monde. Autrement dit, il s'est agi d'interroger la posture et l'action du philosophe tout autant que celle de l'homme. S'il y a quelque chose comme une possibilité de se détacher du donné, de s'extraire du factuel, c'est que l'homme n'existe pas sur le même mode que l'étant – ce en quoi Patočka est fidèle aux leçons de Husserl et surtout de Heidegger. On retrouve, d'une part, la possibilité de mettre à distance l'empirique pour comprendre la manière dont les choses apparaissent et, d'autre part, la remise en question du sujet comme substrat ou intériorité : on retombe en tout cas sur l'idée heideggerienne qu'il y a un être qui est sur le mode de son propre accomplir, qui n'existe pas sur le même mode que les autres étants. Nous avons donc également voulu montrer que la Dissidence permettait de saisir le mode spécifique d'inscription de l'homme dans le monde, de sorte que si une posture dissidente est possible c'est dans l'exacte mesure où celui qui pense le monde ne coïncide pas totalement avec lui. Il ne s'agit donc pas simplement de contester toute forme de savoir qui ne s'interrogerait pas sur ses propres fondements, et d'avoir une démarche négative, nous avons aussi voulu construire un concept qui permettait de comprendre positivement l'existence humaine. Penser une existence qui diffère est une gageure pour la philosophie tant que l'on comprend celle-ci comme métaphysique, car l'on aura alors tendance à penser le sujet comme un substrat, comme un *hypokemeinon* qui possède un certain nombre de qualités. Comprendre ainsi l'existence revient à passer à côté de ce qui semble en faire la spécificité, à savoir sa capacité de prendre champ sur le donné, de se dessaisir des faits et d'interroger le donné. Or, un être qui serait déterminé par ses qualités ou par son état matériel ne différerait pas des étants. D'où l'importance du mouvement dans la phénoménologie patočkienne : en définissant le sujet comme être en mouvement, on a alors les moyens de penser le sujet dans sa différ*a*nce, en ce qu'il est un être qui se projette vers des possibles et est ainsi toujours « en chemin » (*unterwegs*) pour reprendre le mot de Heidegger. S'il y a chez Patočka une phénoménologie qui n'est pas orthodoxe et peut à cet égard être qualifiée de dissidente c'est parce que ce qui est visé par là c'est une compréhension de l'existence humaine en tant que

Dissidence. La difficulté qui a été la nôtre a donc été de saisir l'articulation entre, d'une part, le geste patočkien de retour à une posture philosophique qui remonte à Socrate et qui peut expliquer son engagement tardif et, d'autre part, sa phénoménologie proprement dite, en tant qu'elle essaie non pas de construire un système mais de comprendre l'existence humaine en tant que mouvement. Il nous a semblé qu'il y avait une unité profonde dans la philosophie patočkienne, unité qui pouvait être ressaisie au travers du concept de Dissidence qu'il a, pour ce faire, fallu construire. Contrairement à l'*Aufhebung* hégélienne, il n'y a pas de réconciliation heureuse en vue dans la manière dont Patočka envisage l'existence humaine. L'homme est séparé du monde parce qu'il est un mouvement qui possède sa propre autonomie, ce qui signifie tout autant que l'existence lui pose problème en ce qu'elle n'est pas assignée à des buts simplement vitaux. L'existence est un problème dont le monde naturel sera la solution : les hommes doivent construire des mondes dans lesquels ils trouveront les moyens artificiels de poursuivre leur existence. Mais cette artificialité de l'existence qui provient d'une situation tout à fait particulière à l'intérieur du vivant, que nous nommerons néoténie, passe la plupart du temps pour *naturelle* au sens de non-interrogée et donc se présente sous les atours de la nécessité. La phénoménologie du mouvement entend mettre au jour la séparation originaire ou expulsion hors du monde dont procède l'homme – séparation sans retour qui permet en même temps de prendre en vue ce dont on a été expulsé, à savoir le monde, non comme ensemble d'étants mais comme totalité de tout ce qui est, scène de l'apparaître. Ainsi, la phénoménologie patočkienne serait comme le développement de l'intuition d'un texte des années 1950, « Le « point de départ subjectif » et la biologie objective de l'homme », où Patočka écrit : « Le *rapport* humain à la totalité signifie qu'il y a chez l'homme une incomplétude essentielle, une révolte contre la totalité, une dissension avec elle[16]. » Même si nous verrons qu'il faut prendre ce texte avec beaucoup de précautions, dans la mesure où il faut le replacer dans le cadre du platonisme négatif (qui est antérieur à la redéfinition de la phénoménologie dans les années 1960), il n'en demeure pas moins que ce texte peut servir de fil conducteur. Toute la phénoménologie de Patočka semble ainsi travaillée par une pensée de la séparation, de la dissension – ce que nous avons nommé Dissidence. Le tragique de l'existence réside dans cette Dissidence car si l'homme est expulsé, il y a néanmoins toujours le besoin de faire monde, si artificiel soit-il, et le risque de prendre ce monde contingent pour le seul monde possible. De là, une volonté hégémonique du monde naturel qui ne s'interroge pas sur ses propres fondements et de là également la volonté de maîtrise de la science moderne qui fonctionne comme un monde naturel tant qu'elle n'opère pas d'*épochè* à son propre égard. C'est pourquoi il n'est pas question de réconciliation de l'Esprit avec lui-même mais bien plutôt de mettre au jour la problématicité de

16 Jan Patočka, « Le « point de départ subjectif » et la biologie objective de l'homme », *in Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. fr. E. Abrams, Dordrecht, Kluwer, 1988, désormais abrégé MNMEH, p. 175.

l'existence humaine sans pouvoir la résoudre.

*

De nombreuses interprétations de la philosophie de Jan Patočka ont été publiées et notamment ces dernières années en langue française. Cet attrait pour la phénoménologie tchèque doit être pour nous l'occasion de penser ensemble deux domaines qui semblent pourtant séparés, la phénoménologie elle-même et la philosophie que l'on pourrait dire politique au sens large du terme en tant qu'elle interroge les institutions humaines et les dispositifs de pouvoir. Notre modeste entreprise entend tenir ensemble deux exigences : à la fois phénoménologique et politique. D'une part, il nous a semblé que la philosophie patočkienne en tant que phénoménologie dynamique possède une autonomie propre que nul ne saurait aujourd'hui contester et qui la place parmi les grands continuateurs de Husserl – même si cette continuité est hérétique, ce qui ne surprendra pas. D'autre part, cette pensée de l'appartenance de l'homme au monde affronte la question politique, au moins à partir de la théorie des trois mouvements de l'existence et des *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* qui vont jusqu'à penser ensemble, dans une unité véritablement une, la philosophie et la politique, comme s'il s'agissait là d'une même entreprise déstabilisatrice de nos croyances quotidiennes. De même que nous avons distingué la philosophie comme intuition socratique de la métaphysique, de même nous pouvons distinguer *la* politique comme mise en question des institutions *du* politique comme gestion et distribution des pouvoirs. Si la philosophie comme mouvement dissident et la politique ont pour but l'autonomie de l'homme – qui se fait au prix de la tranquillité du quotidien –, la métaphysique et le politique se situent plutôt du côté d'une certaine hétéronomie au sens où le monde n'y est pas interrogé mais plutôt dominé par une instance à qui l'on délègue la clef d'explication (raison, sujet, Dieu, etc.). Nous avons eu pour ambition de ne pas séparer l'exploration phénoménologique et le questionnement politique. C'est pourquoi nous avons fait appel, quand cela paraissait opportun, à des références extérieures à la phénoménologie classique et dont Patočka nous semble assurément proche, qu'il s'agisse de Claude Lefort, de Cornelius Castoriadis ou encore d'Étienne Tassin. Cette démarche, si elle n'appartient pas à l'orthodoxie phénoménologique, est néanmoins fidèle à l'approche de Patočka qui, dans les *Essais hérétiques*, n'hésite pas à mobiliser Arendt au même rang que Husserl et Heidegger. De plus, nous avons replacé les écrits de Patočka dans le contexte de la dissidence tchèque que les textes de Havel, Benda ou encore Kosík nous ont permis de saisir. Si ce travail n'a pas pour ambition d'être une reconstitution fidèle du mouvement dissident, il y a néanmoins puisé ce qu'il y jugeait nécessaire pour faire avancer la réflexion. Enfin, cette dichotomie entre la réflexion purement

phénoménologique et le questionnement politique a recoupé deux traditions dans la littérature secondaire sur Patočka. Le monde académique français (ou plus largement continental) a l'habitude de traiter Patočka d'abord comme un phénoménologue. De nombreux ouvrages sont parus et permettent, chacun à leur manière, de donner une clef d'interprétation de l'œuvre. Plusieurs de ces commentaires ont nourri notre lecture et l'ont stimulée même si, ici ou là, quelques désaccords ou divergences ont pu surgir. On pensera d'abord aux ouvrages de Renaud Barbaras et à son interprétation phénoménologique, dynamique et cosmologique de la séparation du sujet[17]. Les travaux de Marion Bernard ont également été d'une grande aide pour comprendre la question du monde et ceux d'Émilie Tardivel celle de la liberté[18]. On retiendra évidemment aussi les interprétations de Karel Novotný et de Filip Karfík[19]. Tous ces travaux explorent phénoménologiquement la philosophie de Jan Patočka mais laissent de côté sa dimension proprement politique. Dans la mesure où nulle clef d'interprétation ne peut prétendre épuiser son sujet, il ne s'est pas agi pour nous de le regretter mais bien plutôt de prendre acte d'une certaine finitude herméneutique – propre à ce que Gadamer nomme le « cercle herméneutique ». À l'inverse, la littérature anglaise ou américaine nous a surpris par l'importance qu'elle accordait à la dimension politique, voire éthique, de l'œuvre de Patočka. Aviezer Tucker met notamment l'accent sur le lien entre la pensée de Patočka et la pensée politique de Havel alors que l'ouvrage d'Edward F. Findlay met en lumière la modernité de la pensée de Patočka et du soin de l'âme[20]. Les travaux historiques de Michael Gubser et Jonathan Bolton ont été d'inestimables guides dont on ne saurait trouver d'équivalent en langue française et qui ont permis de contextualiser le rôle de Patočka dans le mouvement dissident tchèque[21]. Mais cette littérature anglophone semble passer cette fois-ci au second plan l'importance du travail phénoménologique de Patočka, de sorte que si l'on comprend bien quel rôle a pu avoir Patočka pour la dissidence tchèque, on perd de vue le concept de Dissidence en son sens phénoménologique, à savoir une pensée de l'homme en tant qu'il est au monde sans être tout à fait du monde ou participant de son mouvement. C'est donc à la fois d'une tradition continentale et d'une tradition anglophone que nous nous sommes inspirés ici. Les textes de Francesco Tava et d'Étienne Tassin font figure d'exception en ce qu'ils tentent précisément de réunir ces deux dimensions, à la fois la phénoménologie et la politique[22]. Notre hypothèse de travail

17 Voir notamment *Le mouvement de l'existence,* Chatou, La Transparence, 2007 et *L'ouverture du monde*, Chatou, La Transparence, 2011.

18 On se reportera à Marion Bernard, *Patočka et l'unité polémique du monde,* Louvain, Peeters Publishers, 2016 et à Émilie Tardivel, *La liberté au principe*, Paris, Vrin, 2011.

19 Nous pensons notamment à Karel Novotný, *La genèse d'une hérésie*, *op. cit.*, et à Filip Karfík, *Unendlichwerden durch die Endlichkeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2008.

20 Voir notamment Aviezer Tucker, *The Philosophy and Politics of Czech Dissidence from Patočka to Havel*, *op. cit*., et Edward F. Findlay, *Caring for the Soul, op. cit*.

21 On se reportera à Michael Gubser, *The Far Reaches*, *op. cit.*, et à Jonathan Bolton, *Worlds of Dissent*, *op. cit.*

22 Nous songeons ici à Francesco Tava, *The Risk of Freedom*, trad. anglaise J. Ledlie, Londres et New York, Rowman

ne saurait être purement phénoménologique en ce qu'elle n'oublie pas l'importance de la vie à plusieurs dans la cité et son rapport aux pouvoirs. Mais elle n'est pas non plus strictement politique parce que ce qui nous a guidé c'est une interrogation sur la manière dont l'humain vivait au monde et dont il se rapportait à ce dont il avait été expulsé. Cette hypothèse est donc une ellipse à double foyer que nous avons tenté de suivre autant que faire se peut. La difficulté aura été de faire tenir ensemble la dissidence en tant que positionnement politique et la Dissidence en tant que manière d'être au monde. Si nous n'avons pas toujours réussi à faire coïncider les deux foyers au sein de la même ellipse, c'est, davantage qu'une difficulté personnelle, l'indice des problèmes auxquels Patočka s'est lui-même confronté tout au long de son œuvre.

*

L'ordre chronologique des textes nous a tout autant guidé que leur thématique dans la mesure où ce jeu entre l'homme et le monde semble être ce qui a travaillé Patočka depuis les « Remarques sur la position de la philosophie » jusqu'aux *Essais hérétiques*. Nous avons distingué trois moments importants dans l'oeuvre du penseur tchèque qui sont en même temps trois moments d'une pensée de la Dissidence. Dans un premier temps, les textes des années 1930 jusqu'au « Platonisme négatif » témoignent d'une intuition, celle de la nécessité de penser une transcendance qui ne soit pas reconduite à une figure étante. L'existence humaine est ainsi pensée comme un mouvement de dépassement du donné qui pose les jalons d'une existence dissidente au sens où un vivant est capable de s'affranchir du factuel. Mais cette position trop centrée sur la dimension unilatérale du mouvement de dépassement du donné sera abandonnée dans les années 1950 au profit d'une replongée dans la phénoménologie du corps propre, de la cosmologie et de l'élaboration de la théorie des trois mouvements de l'existence. À l'intérieur de la phénoménologie dissidente de Patočka apparaît progressivement la nécessité de penser la Dissidence de l'existence humaine, c'est-à-dire une existence qui s'est séparée du monde sans pour autant l'avoir quitté. Enfin, les textes des années 1970 s'interrogent sur la possibilité de fonder cette dimension dissidente de l'existence, ce qui est un véritable défi dans la mesure où le propre d'un mouvement de séparation est d'être passager. Or, fonder la Dissidence revient à se demander s'il est possible d'avoir des institutions qui, en leur sein, permettent une prise de distance constante, une dés-institutionnalisation permanente.

Dans la première partie, nous entendons faire la genèse de la Dissidence dans les textes de Patočka. Cette genèse débute de manière magistrale et programmatique par la définition de la

& Littlefield, 2016, et à Étienne Tassin, en particulier *Le maléfice de la vie à plusieurs*, Montrouge, Bayard, 2012, et « La question du sol ; monde naturel et communauté politique », *in* Marc Richir et Étienne Tassin (dir.), *Jan Patočka : philosophie, phénoménologie, politique*, *op. cit.*.

philosophie comme dedans et en dehors du monde, c'est-à-dire comme interrogeant le monde sans pour autant en faire partie au même titre que les sciences positives car elle ne délivre pas de savoir certain. La philosophie apparaît ainsi comme un héroïsme paradoxal, pour ne pas dire précaire, en ce qu'elle pose des questions sans apporter de salut aux hommes. Le deuxième chapitre, « Philosopher par gros temps », s'interroge alors sur la possibilité de faire de la philosophie, c'est-à-dire de s'ancrer dans une position qui sépare inéluctablement le philosophe des hommes du quotidien, dans le contexte particulier des années 1930. À la manière de la *Krisis* de Husserl, Patočka fait de la crise spirituelle de son temps l'occasion pour la phénoménologie de s'affirmer comme pensée du monde naturel et nous essaierons de montrer en quoi cette réflexion sur le monde naturel a pu influencer les dissidents tchèques dans le contexte d'un système totalitaire qui dénie à la conscience toute autonomie. La conscience comprise comme puissance de faire du sens est donc une certaine puissance de distanciation du donné et des opinions. Le troisième chapitre sera consacré à la figure de Socrate qui, chez Patočka, prend la forme d'une figure tutélaire de la philosophie, illustration d'une certaine dissidence de l'esprit, définissant la philosophie comme destruction des systèmes, loin d'être le fondateur de la métaphysique occidentale. Enfin, le chapitre IV montrera que la relecture de Platon par Patočka tente une première fondation de ce qu'est la Dissidence en son sens phénoménologique en ce qu'elle réfléchit à ce qui fait le propre d'un être qui, sans être rivé au donné, a la possibilité de le dépasser et faire l'expérience du *chôrismos*.

Devant la dimension unilatérale ou trop exclusivement orientée sur le dépassement du donné, la deuxième partie de notre thèse a pour but de comprendre ce que phénoménologiquement signifie la Dissidence, c'est-à-dire en quoi ce qui apparaît à l'homme est le fait d'une séparation originaire de la totalité. Nous partirons de la manière dont Patočka prend ses distances à l'égard de la phénoménologie husserlienne en destituant la subjectivité de toute dimension constitutive pour être attentif à son rapport corporel au monde, de sorte qu'on assiste à un basculement des qualités traditionnellement attribuées à l'homme vers le monde lui-même compris comme totalité mondaine. À partir de là, nous explorerons trois dimensions de l'existence humaine comprise comme Dissidence ou séparation. D'abord, il s'agira, dans le chapitre VI, de comprendre que la redéfinition du monde comme cadre préalable de toute apparition, qui nous conduira à interroger l'expulsion elle-même qui donne naissance à l'humanité comme telle, implique de penser à nouveaux frais l'*épochè* afin de la radicaliser. Dans « La Dissidence anthropologique », nous nous intéresserons alors à la dimension néoténique de l'existence humaine, c'est-à-dire aux conséquences de l'arrachement au mouvement du monde : le monde naturel sera alors compris comme monde artificiel et contingent, *micro-cosmos* permettant à l'existence humaine de développer ses potentialités. Enfin, le dernier chapitre montrera que l'expulsion hors du tout et l'artificialité de la

vie conduisent à une triplicité des mouvements de l'existence que nous devrons néanmoins penser ensemble, dans une même unité. Ainsi, c'est par une exploration progressive que l'humanité passe de la l'ancrage à la percée et non pas par une rupture d'avec la vie quotidienne car, en raison de l'expulsion cosmologique, c'est l'existence humaine en son intégralité qu'il faut penser comme Dissidence.

Dans la dernière partie, nous nous attacherons à comprendre comment sortir de la dimension extatique du troisième mouvement de l'existence. Il s'agit de savoir s'il est possible vivre de manière durable dans une existence déracinée, c'est-à-dire une existence véritablement humaine. Fonder la Dissidence revient à se demander comment ancrer dans la durée la Dissidence de l'existence. Si la première partie se concentre sur le mode de questionnement dissident et si la deuxième partie s'interroge sur la Dissidence qu'est l'existence elle-même, la dernière partie de cette thèse a pour ambition de faire d'un geste une institution dés-instituante qui permette de juger les modalités concrètes sous lesquelles les hommes vivent. Ainsi, le chapitre IX montrera comment l'Europe en tant que principe a pu incarner cette institution de la Dissidence avant de la défigurer en domination du monde – défiguration qui a été à l'origine de sa perte. Mais cela ne signifie pas que l'essentiel de l'Europe soit perdu car, dans le chapitre X, nous verrons que le soin de l'âme est ce qui peut encore nous parler et permet de comprendre l'action concrète des dissidents. Ces actions que Patočka nomme « sacrifices » sont la preuve que le plan du donné n'est pas tout et qu'il y a des principes pour lesquels il vaut la peine de mourir. En regard de la situation présente de Patočka, celle de la guerre froide du monde posteuropéen, la *polis* grecque aura une place importante. Le chapitre XI tentera de faire de la cité décrite par Patočka le lieu même de la fondation de la Dissidence de l'existence au sens où, loin que la pluralité soit un obstacle, elle semble plutôt être la condition d'une existence authentique. Enfin, dans le dernier chapitre nous tenterons de comprendre en quoi cette référence à la cité peut servir de norme ou de principe au XX^{e} siècle : la Dissidence qu'est l'existence peut être réactivée lorsque l'homme tombe sous la coupe des choses par le moyen de l'idéologie.

PREMIERE PARTIE :
LA GENÈSE D'UNE DISSIDENCE

Dès ses premiers textes et au moins jusqu'au « Platonisme négatif », Patočka réfléchit à la position de la philosophie dans un monde en crise, c'est-à-dire un monde dans lequel le sens est toujours déjà scellé, soit qu'il s'agisse du monde naturel (monde de la vie) où la vie est ininterrogée, soit qu'il s'agisse du monde de la science où l'ensemble des étants est réduit à une nature mathématisée, quantifiable et par conséquent manipulable. En regard de ces deux mondes, la philosophie apparaît comme une langue étrangère, inassimilable à un intérêt pratique immédiat. C'est pourquoi se poser la question du sens de la philosophie revient à se demander quelle est sa place et si cette place se situe dans la même dimension que les disciplines mondaines. Ce lieu paradoxal d'où parle celui qui interroge philosophiquement le monde ne se situe sur aucun territoire, il n'est rien de positif mais est comme transi de négativité en ce qu'il est comme un monde à l'envers ou plutôt la mise à l'envers du monde. Par conséquent, Patočka comprend la philosophie en un sens éminemment socratique, il s'agit d'une tournure prise sur ce qui apparaît – tournure qui permet de révéler le monde d'une manière inédite. Ainsi, la philosophie est d'abord une affaire de posture à l'égard de la manifestation : non pas s'en tenir à ce qui apparaît mais, comme par un retournement, se loger dans l'interrogation et remonter à la condition de cette apparition. En cela, la philosophie est une question bien plus qu'une réponse. Cette définition traditionnelle de la philosophie engage Patočka dès 1934 et ses « Remarques sur la position de la philosophie » à comprendre la posture du philosophe comme une posture dissidente en ce sens que celui qui interroge doit d'abord se déprendre de ce que les autres prennent pour allant de soi et doit, ensuite, affronter une certaine solitude dans la mesure où il désoriente la manière habituelle de voir le monde. Ainsi, nous nous proposons de faire une genèse de la dissidence en laquelle consiste la philosophie dans les textes du premier Patočka. La dissidence est une séparation qui permet en retour d'avoir une vue nouvelle sur ce qui se manifeste, mais cela suppose un effort de la part de celui qui pense – effort consistant à se méfier de tout système d'explication du monde. En devenant un marginal, un clown ou encore un déshérité, le philosophe acquiert une position d'extériorité qui le place dans une situation paradoxale : à la fois dans le monde et en dehors du monde, il déstabilise les certitudes de ses compatriotes. La dissidence est donc avant tout une affaire de posture ou de prise de position. Mais se trouve fragilisée, dès les premiers textes, toute philosophie que l'on pourrait nommer « métaphysique » en tant qu'elle expliquerait le monde au travers d'un ou de concepts ayant la prétention d'épuiser le sens de la manifestation.

Par son coup d'envoi magistral que sont les « Remarques sur la position de la philosophie », Patočka se situe d'emblée à mi-chemin de Husserl, par sa volonté de remonter aux conditions de la manifestation, et de Heidegger, par son refus de comprendre le sujet par l'idée d'un substrat. Dans un premier temps, la philosophie apparaît comme ce qui permet de faire l'expérience d'un plus-haut

ou d'une transcendance sans que cela implique une figure positive : l'expérience d'une transcendance sans transcendant semble être ce qui caractérise la philosophie. Cette posture peut être qualifiée de dissidente en ce qu'elle refuse de subordonner le monde à la figure d'un étant et refuse, par là-même, les explications réductrices du monde – c'est pourquoi la philosophie est à la fois dans et en dehors du monde. Ainsi, la dissidence est une posture qui déjoue toute réduction du sens et fait apparaître l'espace d'une libre interrogation. Mais cela suppose de s'écarter du monde pour le prendre pour thème et a pour condition un sorte de conversion spirituelle. Dans le deuxième chapitre, nous verrons en quoi la phénoménologie elle-même devra être comprise comme dissidente dans la mesure où elle entend remonter, par la conscience, à la formation du sens. Mais, en mettant l'accent sur la liberté et non sur la raison (comme Husserl), Patočka opère déjà une sorte de décentrement de la phénoménologie qui conduit à penser celle-ci dans ses conséquences pratiques : si la phénoménologie interroge les phénomènes et montre la contingence du monde naturel, elle devient alors une arme dissidente : elle permet de critiquer et de déconstruire toute réduction de ce qui apparaît à un sens unique. On comprend alors pourquoi la figure de Socrate occupe une telle place chez Patočka. Dans le chapitre III, « La dissidence de Socrate », nous montrerons que ce dernier fonctionne comme un symbole de la philosophie et permet de repenser, notamment dans *Éternité et historicité*, la subjectivité, non pas comme une conscience mais comme une confrontation infinie avec la possibilité d'être soi-même ou de succomber à un sens prescrit à l'avance. Ainsi, on s'achemine progressivement vers l'idée que la dissidence n'est pas simplement ce qui qualifie la posture de celui qui prend de la distance par rapport à ce qui apparaît mais ce qui caractérise l'humain en tant qu'il y a en lui un manque fondamental qu'exprime à notre avis la notion de *chôrismos* telle qu'elle est travaillée par Patočka notamment dans le « Platonisme négatif ». Ainsi, la dissidence serait initialement une posture avant de qualifier l'existence humaine en sa dimension d'arrachement au donné.

CHAPITRE I : LA TRANSCENDANCE SANS TRANSCENDANT

> [...] ce n'est pas un savoir qui, à l'exemple des autres, puisse aucunement se formuler en propositions ; mais, résultat de l'établissement d'un commerce répété avec ce qui est la matière même de ce savoir, résultat d'une existence qu'on partage avec elle, soudainement, comme s'allume une lumière lorsque bondit la flamme, ce savoir se produit dans l'âme et, désormais, il s'y nourrit tout seul lui-même[23].

Même si la philosophie de Patočka sera amenée à évoluer et à se préciser, il est possible d'identifier un geste philosophique dès les premiers textes qui, pour ainsi dire, ne bougera plus : la philosophie est un mouvement de transcendance qui ne conduit pas dans un ailleurs réconfortant mais expose l'homme à sa finitude problématique. Or, cette position ne peut être que le fait d'un être qui ne se trouve pas comme une chose dans la nature, qui se rapporte d'une manière spécifique à ce qui l'entoure et qui produit sur lui un effet (en cela, l'homme est un être historique). Pourtant, assumer cette finitude (qui s'exprime à travers l'histoire ou la philosophie) ne va pas de soi et nécessite une prise de position qui est de l'ordre de la conversion. Ainsi, à la position paradoxale de la philosophie répond une posture singulière de l'homme dans le monde. Nous ferons ici l'hypothèse que l'article « Remarques sur la position de la philosophie » est un texte programmatique et inaugural au sens où il lance un mouvement de pensée qui ne cessera de se creuser et développe des intuitions qui fonctionnent comme autant de clefs de lecture pour l'œuvre. Ainsi, la philosophie, en tant qu'elle met en évidence la position précaire de l'homme (être du monde mais pouvant en même temps le transcender), apparaît liée à un certain motif dissident qui s'illustre notamment par son idée de liberté comme transcendance, dépassement du monde naturel tout autant que des constructions objectives. En tant que mouvement de transcendance qui libère de toute positivité, la philosophie s'identifie à un geste dissident, un pas de côté par rapport à ce qui apparaît qui permet en retour de s'interroger.

I- La position paradoxale de la philosophie

a) La philosophie comme arrachement

Dès 1934, on peut identifier un certain geste d'arrachement au donné qui caractérise la philosophie comme posture dissidente, pas de côté par rapport au quotidien, « percée de l'extra-temporel au sein du temps[24] ». Les « Remarques sur la position de la philosophie » reviennent à

23 Platon, *Lettre VII*, 341 c-d, trad. fr. L. Robin, *in Œuvres complètes*, tome 2, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1950, p. 1208.

24 Jan Patočka, « Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde », *in Liberté et sacrifice*, trad. fr. E. Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, désormais abrégé LS, p. 13.

l'origine grecque de la philosophie pour éclairer la situation présente. Si à Athènes l'apparition de la philosophie a inauguré un nouveau rapport au monde, cela ne signifie pas que nous en disposerions comme d'un outil à notre service : la philosophie est comme consubstantiellement menacée, en danger de disparaître. C'est pourquoi la réflexion de Patočka se présente comme une anamnèse se proposant de redécouvrir ce que philosopher veut dire. Or, cette anamnèse va nous porter dans une position bien singulière parce que la philosophie n'est pas du monde sans pour autant être en dehors du monde. Définir la philosophie c'est déjà en faire : il n'y a pas ici d'alternative entre la *praxis* et la *theôria*. Contre une définition intellectualiste de la philosophie, on doit comprendre celle-ci comme « expérience philosophique, processus malaisé qu'aucun individu ne peut revendiquer pour soi, mais qui est l'oeuvre d'une filiation de grands[25] ». La philosophie n'est pas de l'ordre de l'avoir : ce n'est pas une certitude dont on puisse disposer mais une expérience[26] qu'il faut vivre. Opérer l'anamnèse, faire de la philosophie, c'est revenir « aux choses mêmes », s'installer dans l'acte et dans la posture de celui qui interroge ce qui va de soi[27] : le geste philosophique suppose une séparation d'avec le monde et les certitudes naïves. Or, cela correspond au sens premier du mot « dissident » dans la langue française du XVI[e] siècle, à savoir la séparation, dans le domaine médical, d'un membre de son corps. La philosophie est dissidente en ce qu'elle s'arrache à l'immédiateté de la vie.

La connaissance philosophique se distingue des autres connaissances par sa dimension de transcendance. Il ne peut y avoir de transcendance que sur le fond de quelque chose que l'on dépasse, d'une immanence. En cela, la philosophie n'est pas sans rapport, comme le rappelle Patočka, avec une certaine grandeur. Mais au regard de ce geste étonnant qu'elle est, la philosophie ne court-elle pas le risque de n'être qu'un divertissement élitiste ? D'un point de vue social, ne faut-il pas dire que la philosophie est un luxe ou une occupation pour ceux qui n'ont pas à se soucier de leur pain quotidien ? Le philosophe n'est-il pas celui qui a mieux à faire que de travailler et n'est-il pas celui qui peut s'enorgueillir précisément d'un savoir dominateur, d'être au-dessus de la mêlée ? Il y a bien, comme le montre Renaud Barbaras, une dimension aristocratique dans la philosophie dans la mesure où elle est le fait des grands et sa signification « n'est à la portée que d'une minorité

25 *Ibid.*, p. 14.

26 La notion d'expérience jouera un rôle déterminant dans « Le platonisme négatif » où Patočka opposera l'expérience que nous faisons et l'expérience que nous sommes.

27 À cet égard, Renaud Barbaras écrit : « Le geste est ici éminemment phénoménologique : l'idée de la philosophie (son essence) réside dans son sens, et ce sens est ce qui se donne dans une certaine expérience, comme effectuation d'une visée. Cela signifie qu'il n'y a pas d'accès à la philosophie autre qu'intérieur, par reprise ou réactivation de cette expérience. En d'autres termes, comprendre ce qu'est la philosophie, c'est en *faire*, c'est-à-dire reprendre l'attention qui l'anime. À bien y penser, ce trait singularise la philosophie par rapport aux autres disciplines, positives en particulier. En effet, celles-ci ne se définissent pas par une expérience ou une attitude vis-à-vis du monde, mais par un objet, un secteur du monde. [...] Au contraire, dès lors que la philosophie relève d'une expérience, c'est-à-dire d'un certain rapport au monde, elle devient éminemment inaccessible sur le terrain du monde, qui est celui de l'extériorité ; on ne peut y accéder que de l'intérieur, par reprise ou traversée de cette expérience. », Renaud Barbaras, « L'héroïsme de la philosophie dans le monde » , *i n* Nathalie Frogneux (dir.), *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, Argenteuil, Le Cercle Herméneutique Éditeur, 2012, p. 88.

d'élus ou de privilégiés qui la pratiquent[28] » : le savoir philosophique implique une certaine position qui suppose de s'être débarrassé des peines et des nécessités de la vie. Les dissidents politique de la République tchèque ont d'ailleurs été considérés comme des ennemis du peuple par la propagande en raison de l'élitisme supposé de leur dimension intellectuelle[29]. D'où la tentation de faire du philosophe celui qui fuit devant la réalité, une belle âme qui aurait perdu le contact avec le monde tel qu'il est – pour le premier ouvrier venu, le philosophe peut passer pour un clown ou un déshérité. Ainsi, le risque de la philosophie est double : elle peut se ridiculiser en tant que savoir inutile (Thalès n'est-il pas l'objet du persiflage moqueur d'une fille de Thrace alors que son savoir lui a fait oublier où il marchait et l'a fait tomber dans un puits ?) mais elle peut également, et par le même geste, passer pour un savoir qui n'apprend rien sur le monde, un savoir qui n'en est pas un. Le philosophe sera soit celui qui fait rire à ses dépens, soit celui qui fuit le monde. Cette double image du philosophe conforte du point de vue des hommes du monde, l'impression d'élitisme en même temps que le rire devient la forme de défense immédiate à l'égard de cet homme qui, décidément, n'est pas comme les autres. C'est là l'ambiguïté de l'aristocratisme du philosophe. Poser une question c'est mettre devant soi un phénomène, déraciner et couper de son sol naturel un étant pour l'appréhender sous un jour nouveau. Mais ce geste de distanciation peut être ressenti comme une attaque par ceux qui ne comprennent pas l'intérêt de cette mise à distance. Le philosophe et l'homme du monde s'opposent comme une déterritoralisation et une territorialisation au sens de Deleuze : celui qui quitte le monde des habitudes s'exile du territoire de l'évidence, de la ritournelle[30] qui rythme les gestes du quotidien. Mais cette déterritorialisation n'est pas sans conséquence car elle fait violence à ceux qui restent dans le territoire et peut être ressentie comme un mépris. C'est la raison pour laquelle le monde peut alors riposter contre le philosophe. « Si le philosophe se distancie à l'égard du monde, le monde riposte en tournant sa *haine* contre le philosophe. Du point de vue du « monde », la philosophie est perversité et fraude[31] », elle est une tromperie et un loisir de nantis. Ce qui importe ici ce n'est pas tant la délimitation entre le monde et la philosophie mais le contact, la ligne de crête entre les deux qui est l'objet d'une lutte et de tensions[32]. La frontière du monde, qui est

28 *Loc. cit.*

29 Voir notamment Jonathan Bolton, *Worlds of Dissent*, *op. cit.*, p. 86.

30 « En un sens général, on appelle ritournelle tout ensemble de matières d'expression qui trace un territoire, et qui se développe en motifs territoriaux, en paysages territoriaux (il y a des ritournelles motrices, gestuelles, optoqies, etc.). », Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, *Capitalisme et schizophrénie*, tome 2, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 397. On peut ici faire un parallèle entre le territoire deleuzien et ce que Patočka nommera monde naturel ou ce que Husserl appelle monde de la vie (*Lebenswelt*) parce que dans ces mondes le territoire est toujours déjà borné à l'avance et répond aux besoins de la vie, au rythme de la ritournelle.

31 Jan Patočka, « Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde », *in* LS, p. 15.

32 À cet égard, Marion Bernard écrit justement : « Le *problème* du monde – et du philosophe – n'est pas celui d'une simple séparation dualiste entre deux plans : sans quoi il n'y aurait pas de tension. Au contraire, tout manifeste la porosité entre les différents niveaux. En réalité, le philosophe et le non-philosophe semblent aussi bien, l'un comme l'autre, avoir un pied « de l'autre côté ». » Marion Bernard, *Patočka et l'unité polémique du monde*, *op. cit.*, p. 24-25.

ici synonyme de territoire, d'ensemble des habitudes, dresse une zone de contact entre deux espaces. Alors que l'espace de l'homme quotidien est un espace qu'il faut défendre sous peine de perdre toute validité (c'est une question de vie ou de mort pour le monde de riposter), l'espace du philosophe apparaît comme un espace au sens métaphorique seulement parce que celui qui interroge ne se réfugie pas dans des certitudes qui seraient comme un nouveau territoire. De sorte que l'on est face à une guerre tout à fait paradoxale car elle ne concerne pas deux territoires ou deux ensembles de ritournelles (où l'on comprendrait alors en quoi deux systèmes pourraient s'opposer, qu'il suffise de songer à la guerre froide qui voit deux idéologies s'affronter), elle est une guerre de défense car seul le monde (en tant qu'il est le seul territoire ici) attaque en raison du sentiment qu'il a d'être menacé. Mais ce sentiment s'explique par une incompréhension : le monde ne peut pas comprendre une logique qui n'est pas territoriale, qui ne se situe pas dans la positivité ou le monde naturel. En raison de cette différence, les assauts du monde demeurent sans effet : « Toutes ces critiques sont vaines pour la simple raison que, même en passant tout l'univers en revue, elle demeurent impuissantes à mettre la main sur la philosophie – leur cible s'y révèle introuvable[33]. » La philosophie est ainsi comparable à ce que Deleuze et Guattari appellent des « lignes de fuite », c'est-à-dire des sorties de territoire qui inventent quelque chose de nouveau, qui pensent autrement que selon la ritournelle. Mais cette comparaison avec la ligne de fuite vaut autant pour ce que fait la philosophie que pour le risque qu'elle court : en ce qu'elle est une expérience et non un contenu positif, la philosophie est bien fuite en dehors du territoire mais en même temps, du point de vue du monde, cette ligne de fuite n'est pas comprise comme expérience mais comme certitude et attaque d'un autre territoire, d'où l'idée que le philosophe peut passer pour un simple destructeur. De même, dans *Mille Plateaux*, Deleuze et Guattari montrent qu'un des risques majeurs des lignes de fuite est leur possible réinvestissement au sein de processus de territorialisation : elles sont toujours au bord de retomber sur le plan du territoire et donc de ne plus être de simples échappées créatrices[34]. Or, c'est bien ainsi que le monde interprète la ligne de fuite qu'est la philosophie – d'où le fait qu'il lui déclare la guerre. En tant que ligne de fuite, la philosophie échappe à la logique du monde, elle est une voie dissidente en regard du monde naturel.

33 Jan Patočka, « Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde », *in* LS, p. 15.

34 « Mais il y a encore un quatrième danger, et sans doute est-ce celui qui nous intéresse le plus, parce qu'il concerne les lignes de fuite elles-mêmes. Nous avons beau présenter ces lignes comme une sorte de mutation, de création, se traçant non pas dans l'imagination, mais dans le tissu même de la réalité sociale, nous avons beau leur donner le mouvement de la flèche et la vitesse d'un absolu, – ce serait trop simple de croire qu'elles ne craignent et n'affrontent d'autre risque que celui de se faire rattraper quand même, de se faire colmater, ligaturer, renouer, reterritorialiser. [...] Voilà précisément le quatrième danger : que la ligne de fuite franchisse le mur, qu'elle sorte des trous noirs, mais que, au lieu de se connecter avec d'autres lignes et d'augmenter les valences à chaque fois, *elle ne tourne en destruction, abolition pure et simple, passion d'abolition*. », Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 279-280.

b) La philosophie comme mouvement de séparation du monde

Le terme de « dissidence » paraît adapté pour décrire l'expérience qu'est la philosophie dans la mesure où la dissidence signifie le mouvement par lequel quelque chose se sépare de ce qui était auparavant son milieu (un membre se détachant d'un corps, un croyant affichant sa foi en une autre religion que celle de l'État, un intellectuel exprimant une opinion autre qu'officielle dans un régime totalitaire). De même que définir la philosophie c'est en faire, être dissident c'est *faire* dissidence. Il ne s'agit donc pas d'une position ou d'un territoire que l'on construirait en face d'un autre mais d'un mouvement. Cette dimension de mouvement échappe pourtant au regard mondain qui est incapable de saisir ce qu'est la philosophie. À chaque fois que le monde utilise la philosophie, celle-ci devient doctrine ou idéologie (reterritorialisation). C'est le sens de ce qu'affirme Patočka quand il écrit :

> Les thèses à travers lesquelles le monde interprète la philosophie – les divers matérialismes, positivismes, économismes, psychologismes, psychiatrismes, sociologismes, théologismes, etc. – se fondent toutes sur la supposition erronée selon laquelle il serait possible d'engager un débat avec la philosophie sur le sol du monde. Le philosophe ne peut accepter cette position – s'y ranger, ce serait admettre la possibilité que la philosophie dépende d'un quelconque fait intramondain et, partant, la condamner en tant que compréhension de la totalité[35].

Si la philosophie ne peut pas être utilisée sur le terrain du monde, c'est avant tout parce qu'elle procède d'une logique radicalement autre. Elle est une puissance d'arrachement, un geste de distanciation et non un contenu théorique. En dehors du monde, philosopher c'est s'arracher aux certitudes, interroger sans relâche ce que l'on prend comme allant de soi. À l'intérieur du monde, philosopher c'est proposer des systèmes d'explication du réel, des schèmes permettant de ranger les étants dans diverses catégories. L'acte véritable qu'est la philosophie est comparable à l'*épochè* phénoménologique et l'on peut d'ores et déjà avoir l'intuition que cette *épochè* ne pourra ni se résorber ni trouver sa justification dans une conscience transcendantale, dans le territoire de la subjectivité. C'est pourquoi Renaud Barbaras écrit : « Dès 1934, Patočka propose une caractérisation de la philosophie qui ne bougera pour ainsi dire plus[36]. » Si le philosophe ne peut accepter d'être le servant du monde – s'il ne peut se changer en sophiste –, la conséquence est donc bien la riposte du monde qui ne saurait tolérer l'expérience destructrice de la philosophie. Le problème de ces deux côtés est un problème de traduction, il n'y a pas de commune mesure pour les faire communiquer : le monde et le philosophe ne parlent pas la même langue. Alors que la philosophie détruit les certitudes par une prise de distance, le monde s'ancre dans la positivité. Comme il n'y a pas de traduction possible, en termes positifs, de cette distanciation, l'incompréhension règne entre le monde et la philosophie. Rappelant la célèbre formule de Platon,

35 Jan Patočka, « Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde », *in* LS, p. 16.
36 Renaud Barbaras, « L'héroïsme de la philosophie dans le monde », *in* Nathalie Frogneux (dir.), *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, *op. cit.*, p. 95.

dans la *Lettre VII*, selon laquelle la philosophie n'est pas un savoir qui puisse se formuler en propositions, Patočka en conclut que « l e *silence* devient [...] une modalité de la réponse philosophique[37] ». « Silence » devient alors le nom du langage que l'homme du monde ne peut pas comprendre. La philosophie est, comme le dit Platon, *arrhèton* ou, pour reprendre Aristote, *aneu logou* : elle est une expérience qui ne peut se formuler dans la positivité du langage, elle est intraduisible ou indicible[38]. Mais cette absence de traduction est constitutive de l'expérience philosophique qui est alors frappée du sceau de l'étrangeté et ne peut apparaître que comme une inversion de toutes les valeurs mondaines – d'où la reprise par Patočka de la fameuse formule de Hegel : « *Philosophie ist die verkehrte Welt*[39] ». Tout est retourné à l'envers par la philosophie. Cette inversion ne renvoie pas tant à un autre territoire qu'à une profondeur au sein du monde, en sorte que la philosophie ne serait pas une fuite vers un ailleurs, elle n'aurait pas pour but de nous faire quitter le monde. Au contraire, en mettant le monde à l'envers, le philosophe en exhibe les présupposés, il déterritorialise sans pour autant reterritorialiser : la philosophie est à la fois dans et en dehors du monde. Loin de détruire le monde ou de le dévaloriser, la philosophie le révèle. Si le philosophe parcourt les espaces du monde sans figer son mouvement en un système d'explication positif, le monde ne peut comprendre cette expérience et la réifie en un ensemble de doctrines[40]. Le caractère doctrinaire de la philosophie est comme « le cadavre sans âme duquel l'esprit s'est envolé » pour reprendre une expression d'Eugen Fink[41].

Le sens de l'expérience philosophique consiste à maintenir une différence des plans de l'existence qui suppose un *dépassement* de la quotidienneté, une transcendance – ce qui rapproche la philosophie de la religion. Mais cette transcendance est bien spécifique car il s'agit en même temps d'une expérience, ce qui suppose donc une certaine empiricité, un donné. Ce donné est par là-même dépassé, renvoyé à autre chose que lui-même. En faisant l'expérience de la transcendance, le

37 Jan Patočka, « Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde », *in* LS, p. 17.

38 À cet égard, Arendt écrit : « L'expérience philosophique de l'éternel, *arrhèton* (« indicible ») selon Platon, *aneu logou* (« sans parole ») pour Aristote, et plus tard conceptualisée par le paradoxal *nunc stans*, ne peut se produire qu'en dehors du domaine des affaires humaines, en dehors de la pluralité des hommes : c'est ce que nous enseigne, dans la *République* la parabole de la Caverne, où le philosophe, s'étant délivré des liens qui l'enchaînaient à ses compagnons, s'éloigne en parfaite « singularité », si je puis dire, car nul ne l'escorte, nul ne le suit. » Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. fr. G. Fradier, Paris, Pocket, 1994, édition utilisée : 2006, p. 56.

39 Jan Patočka, « Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde », *in* LS, p. 17.

40 C'est la raison pour laquelle Patočka affirme que « la majeure partie de ce que les manuels présentent sous l'étiquette de « philosophie » n'est pas autre chose que la réponse du monde à l'appel à la clarté radicale et au courage de la pensée lancé par la philosophie. » *Ibid*., p. 18.

41 Dans les années 1930, Fink utilise la même distinction que Patočka pour mettre en avant le geste en lequel consisterait la phénoménologie husserlienne. Fink écrit en effet : « Ce qui continue alors de s'appeler doctrine est le cadavre sans âme duquel l'esprit s'est envolé ; car le seul *problème* est l'esprit d'une philosophie, son essence propre. La « doctrine » qui n'est pas sans cesse mue par le problème *se fige* ; ce qui était la gangue de l'existence externe devient une étreinte mortelle. Lorsque la doctrine cesse d'être un « moyen » et devient une fin en soi – chez le maître par souci de l' « œuvre de sa vie », chez le disciple par l'esprit partisan – le plus grand danger surgit pour la philosophie : l'*orthodoxie* et sans sa suite l'obédience, l'école et la propagande. » Eugen Fink, « Le développement de la phénoménologie d'Edmund Husserl, *in Proximité et distance*, trad. fr. J. Kessler, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, p. 48.

philosophe dévoile le présupposé de ce qui se déroule dans le monde : les étants supposent une totalité, les territoires ne peuvent se constituer que sur le fondement d'une totalité que l'on ne saurait vraiment quitter. Alors que la religion suppose un autre territoire au-delà du territoire du monde (autre territoire qui la fonde et la justifie), la transcendance philosophique échappe, en tant que ligne de fuite, à toute territorialisation. Mais sur le terrain du monde, la philosophie rencontre un autre rival, la science – qui vise l'explication des choses du monde et possède l'avantage de pouvoir démontrer ce qu'elle avance. Tout se passe donc comme si la philosophie se trouvait coincée entre deux territoires et c'est la raison pour laquelle elle nous semble comparable à la ligne de fuite deleuzienne : elle n'est pas un espace plein, elle est le jeu entre les espaces, la pierre d'achoppement entre les territoires, « l'expression d'un décalage essentiel[42] ». Depuis le monde, la philosophie ne peut que donner l'impression de perdre sur les deux tableaux : contre la religion car elle ne donne pas de certitude apaisante ou salvatrice et contre la science car elle ne démontre pas ce qu'elle avance. La religion et la science sont des systèmes positifs qui visent à proposer une explication du monde et, malgré leur opposition, elles se rejoignent. Ainsi, les « Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde » apparaissent comme une réflexion sur l'espace paradoxal de la philosophie. Dans un premier temps, on est tenté de comprendre la philosophie comme une frontière entre deux territoires opposés, l'un transcendant, l'autre immanent. Mais cet entre-deux apparaît à un second niveau de spatialité si l'on considère autrement la science et la religion : dans la mesure où la religion explique le monde par un autre territoire, un au-delà, elle quitte bien le plan de l'étant (contrairement à la science) mais « elle biffe la transcendance au bénéfice du transcendant[43] », c'est-à-dire qu'elle passe à côté de l'expérience qu'est la philosophie et, finalement, devient l'étude d'un super-étant (Dieu). Par conséquent, la religion se trouve encore du côté du monde, dans l'étant et la positivité – fût-elle positivité d'un autre monde[44]. On aboutit à la paradoxale conclusion que ce qui est en dehors du monde n'est pas l'autre du dedans, il en est au contraire une autre modalité. L'opposition n'est donc pas entre science et religion mais bien plutôt entre d'un côté la science *et* la religion et de l'autre la philosophie. C'est pourquoi l'attaque contre la philosophie est une attaque coordonnée : « Séparées de la philosophie, et la science et la religion se retournent contre elle, devenant des instruments du viol de l'homme par un ersatz mimétique de l'aspiration vers la vérité[45]. » La science et la religion sont des ersatz mimétiques de la philosophie,

42 Renaud Barbaras, « L'héroïsme de la philosophie dans le monde », *in* Natalie Frogneux (dir.), *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, *op. cit.*, p. 101.

43 Jan Patočka, « Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde », *in* LS, p. 18.

44 Lorsque Jésus affirme que « mon royaume n'est pas de ce monde » (Jean, 18:36), il emploie encore le vocabulaire du monde, il possède un royaume, il est un roi. Par conséquent, il agit encore selon les lois du monde. En affirmant que son royaume n'est pas de ce monde, Jésus affirme au contraire que son royaume est bien de *ce* monde, au sens du monde de la positivité.

45 Jan Patočka, « Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde », *in* LS, p. 19.

c'est-à-dire des traductions mondaines, des reterritorialisations. En s'ancrant dans la positivité, la science et la religion se figent en théories et en dogmes, ce sont donc des propositions, des systèmes et non des expériences. La différence est bien de nature avec la philosophie qui est une expérience ou une ligne de fuite. Avec la science, la philosophie partage bien une aspiration vers la vérité, elle est aussi une vérité, mais contrairement à elle, la philosophie rapporte sa connaissance à la totalité, la met donc à distance et l'interroge (elle quitte le monde). Avec la religion, la philosophie partage bien une impulsion qui la porte en dehors du monde, mais contrairement à elle, la philosophie ne se réfugie pas dans un ailleurs qui serait source de commandements ou de règles de vie (elle ne peut donc pas quitter le monde *stricto sensu*). La philosophie est donc bien dans et en dehors du monde et c'est la raison pour laquelle elle constitue l'autre de la science *et* de la religion.

Opposer la philosophie à la science et à la religion est banal, de même que de faire de la philosophie une connaissance de la totalité. Ce qui est en revanche plus original et qui annonce certes le « Platonisme négatif[46] » mais également l'*épochè* sans réduction des années 1970, c'est l'idée d'une transcendance sans transcendant. Si le philosophe met à distance le monde mais ne peut pas adosser ce monde à une positivité, on pressent alors que la subjectivité ne saurait constituer le monde. La transcendance patočkienne est donc tout à fait paradoxale, elle est une expérience ou une épreuve, elle n'est pas un autre monde et Marion Bernard a raison de noter que « [d]ès les années 1930, Patočka procède bien déjà à un travail de désubstantialisation de la transcendance[47] ». Par conséquent, il n'y aura pas de constitution du monde, pas de fondement sur lequel se reposer[48]. Il y aurait donc une certaine tonalité dissidente dans ce coup d'envoi magistral de la philosophie patočkienne que sont les « Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde » qui consisterait dans le mouvement qu'est l'expérience philosophique, dans son geste bien plus que dans son contenu. La philosophie, en tant que déterritorialisation, se placerait alors au niveau zéro de la spatialité et fonctionnerait comme un arrachement continué – et le terme dissident qui vient de participe présent du latin *dis-sidere* met précisément l'accent sur l'activité du processus (et non sur son état). Et c'est sur le fondement de cette attitude, de cette dimension en l'homme, que pourra émerger la liberté au sens de liberté de jugement ou liberté politique. Ainsi, la tonalité dissidente devient ici la condition de possibilité de la liberté. Il n'y aurait pas d'être libre s'il n'y avait pas d'abord des lignes de fuite entre les territoires. Pour le dire autrement, ce n'est pas parce que

46 Émile Tardivel note justement : « Aussi, le texte de 1934 préfigure-t-il de façon évidente *Le platonisme négatif*, où la métaphysique est pensée comme un savoir in-scient et la liberté humaine, placée au fondement de ce savoir. » Émilie Tardivel, *La liberté au principe*, *op. cit*., p. 28.

47 Marion Bernard, *Patočka et l'unité polémique du monde*, *op. cit.*, p. 35.

48 Comme le dit Renaud Barbaras : « refuser un autre monde, c'est nier l'existence d'une puissance sur laquelle la vie serait susceptible de s'appuyer. » Renaud Barbaras, « L'héroïsme de la philosophie dans le monde » , *i n* Nathalie Frogneux (dir.), *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, *op. cit.*, p. 105.

l'homme est libre qu'il peut se séparer mais c'est parce qu'il y a d'abord une séparation que l'homme peut être libre. La notion de dissidence devient la condition de la liberté, loin que la liberté soit la condition de la dissidence.

c) Se maintenir dans la transcendance

En raison de l'opposition entre le monde (qui comprend donc la religion) et la philosophie, le conflit entre les deux est bien paradoxal, c'est un conflit sans contact parce que pour qu'il y ait conflit, il faudrait qu'il y ait une frontière qui départage deux territoires. Or, la philosophie n'étant pas un territoire, le monde doit en produire un pour elle, ce que Patočka nomme « la projection mondaine de la philosophie[49] », c'est-à-dire un ralentissement de la vie, un obstacle posé sur le chemin de l'expansion créatrice de la vie naïve. Les héros et les poètes symbolisent la puissance de la vie naïve, l'emprise de l'homme sur le monde, fût-ce sous le joug des dieux. Or, du point de vue de cette puissance, la philosophie qui est symbolisée par Socrate (première apparition du personnage chez Patočka) ne peut être qu'une menace car elle proclame que la vie est ignorante, que l'homme ne sait pas là même où il croit savoir. Il y a donc d'une certaine manière deux Socrate, le Socrate philosophique qui est invisible pour le monde car il ne parle pas son langage, et la projection mondaine de Socrate qui est l'objet de toutes les invectives de la part des Athéniens. Non seulement la philosophie, dans sa projection mondaine, est un ralentissement de la vie mais elle se caractérise aussi par son intellectualisme – c'est d'ailleurs la raison de la critique qu'adresse Nietzsche à Socrate. Cet intellectualisme est la face mondaine de la philosophie, ce n'est pas ce qu'est la philosophie en tant qu'expérience. Le conflit du monde et de la philosophie ne peut alors apparaître que comme une drôle de guerre où le monde combat quelque chose qu'il a lui-même créé parce que ce qu'il combat ce n'est pas la philosophie : « Le philosophe est comme un obstacle que la vie aurait mis sur le chemin du héros, pour freiner son essor vers la liberté souveraine qu'il revendique[50]. » Mais il faudrait plutôt dire que c'est la vie dans le monde qui est un frein, qui fige en positivité la connaissance (sous la forme de la science) et la transcendance (sous la forme de la religion). Il y a donc bien ici un décalage essentiel dans le conflit entre le point de vue philosophique et le point de vue mondain[51]. La guerre n'aura pas lieu.

Ce décalage est illustré par le procès de Socrate. Si c'est dans un premier temps par rapport à

49 Jan Patočka, « Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde », *in* LS, p. 19.
50 *Ibid.*, p. 20.
51 À propos du Socrate des « Remarques sur la position de la philosophie », Étienne Tassin écrit : « Entre le refus de la communauté et son assujettissement à elle, la vie de Socrate résume le conflit que la philosophie doit savoir assumer, cette vie dans la problématicité qui seule peut rendre la pensée digne du monde et élever le monde à la dignité de la pensée. » Étienne Tassin, « La question du sol ; monde naturel et communauté politique », *in* Marc Richir et Étienne Tassin (dir.), *Jan Patočka : philosophie, phénoménologie, politique*, *op. cit.*, p. 169.

l'âge des héros et des poètes que la philosophie peut apparaître comme un ralentissement de la vie, pour autant la philosophie n'a pas commerce avec ces héros et ces poètes, elle se situe dans une autre temporalité. Socrate n'est pas un personnage d'Homère, il vit à l'époque des hommes. Par conséquent, le conflit décrit par Patočka n'est pas le spectacle d'une vie créatrice et débordante qui s'opposerait à une philosophie décadente. Le ralentissement de la vie serait plutôt du côté des accusateurs de Socrate, des non-philosophes qui sont enchaînés à leurs opinions et certitudes. Le territoire des non-philosophes est celui de l'opinion qui se rêve encore territoire des héros et des poètes. Par conséquent, «[l]e combat mené contre l' « intellectualisme » de la philosophie est un malentendu qui, sans être délibéré, n'en obéit pas moins à une finalité[52] ». Le monde combat la philosophie parce qu'il croit y trouver une décadence pour la vie elle-même, une menace. Mais la philosophie apparaît comme telle parce qu'elle montre l'absurdité de la croyance en la souveraineté de la vie. Si le monde craint le philosophe c'est parce que celui-ci dévoile que la puissance des hommes n'est pas véritable et que leur savoir n'est qu'opinion. Ainsi, la philosophie exhibe la finalité même de la vie, le fait que celle-ci ne peut pas être maîtresse d'elle-même alors même qu'elle le croit. Socrate est condamné parce que « la philosophie met le doigt sur le moment essentiel qu'est la finitude de la vie[53] » : il dévoile que le monde naturel est contingent. S'il y a donc malentendu, il y a pourtant une finalité claire de la part de la vie : se défendre contre la philosophie qui dévoile la non-toute-puissance de l'homme, sa finitude. Par conséquent, Socrate ne pouvait pas ne pas succomber aux attaques du monde. C'est parce que Socrate montre qu'il n'y a pas de salut dans un autre territoire et qu'il n'y a pas de vérités rassurantes qu'il s'attire les foudres du monde. En restant dans la positivité, la vie séjourne auprès des choses et demeure dans l'inconscience de sa propre création. Mais si le monde naturel ou monde de la vie est bien une création humaine (qui n'est jamais création pure parce que tout homme s'insère toujours déjà dans un monde naturel), il faut par là-même concéder qu'il possède une dimension contingente. En biffant la transcendance au profit d'un transcendant, la vie naïve se réfugie donc dans un ailleurs et ne peut pas assumer sa propre finitude. Tout se passe donc comme si la vie ne pouvait projeter sa propre souveraineté qu'en dehors d'elle-même, ne pouvant pas l'assumer dans sa contingence. Les dieux ou les idéologies sont de telles formes de projections mondaines : les hommes y placent la puissance et la souveraineté en tant que cela donne sens au monde. Mais ce geste est en réalité une manière pour l'homme de sauvegarder la souveraineté, de la mettre à distance de sa finitude et donc de sa contingence : « La vie suit son cours naïf aussi longtemps qu'elle projette sa souveraineté interne là-devant soi en tant que réalité mondaine[54]. » En plaçant dans les dieux ou dans l'idéologie sa souveraineté, l'homme

52 Jan Patočka, « Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde », *in* LS, p. 21.
53 *Loc. cit.*
54 *Ibid.*, p. 22.

s'empêche de l'interroger, il en fait une toute-puissance alors que sa souveraineté est transie de contingence – ce que révèle Socrate. Nous pourrions ici distinguer, avec Marion Bernard, une transcendance qui est une force centrifuge et qui place au-devant d'elle la souveraineté (vie naïve) et une transcendance qui est une force centripète et qui accepte cette souveraineté dans sa contingence, ce qu'on appelle alors finitude humaine[55].

Le philosophe opère une révolution car, s'il assume la souveraineté, il en exhibe en même temps la contingence, voire la fragilité. Par conséquent, la philosophie ne peut pas promettre de salut : elle n'est pas une réponse mais une question. Elle apparaît ainsi comme une possibilité insigne de l'homme, un courage par lequel la vie s'assume elle-même et comprend que la divinité n'est pas à l'extérieur de nous mais au dedans, que le sens du monde n'est pas imposé mais qu'il est le résultat de notre monde naturel et donc de notre activité :

> Sauf erreur de notre part, il est par ailleurs dans la logique de l'*idée* de la philosophie que l'activité même du philosophe ne soit pas comprise comme récompense divine. Le philosophe ne peut pas dire aux hommes : philosophez et vous serez sauvés. Que l'on fonde le salut ou sur le mérite ou sur le principe de la grâce, la philosophie ne sauve pas. Elle est simplement la vocation individuelle et, partant, la nécessité intérieure de certains hommes[56].

La philosophie ne peut pas sauver car elle exige de ne pas se reterritorialiser. Elle est donc plutôt une possibilité inscrite en l'homme de dépasser l'état présent, d'opérer comme une percée en dehors du monde qui est en même temps transie par une fragilité intrinsèque, celle de la contingence du monde naturel que le philosophe dévoile. La souveraineté philosophique est donc paradoxale car, d'une part, elle ne promet aucun salut et, d'autre part, elle est traversée de contingence. C'est la raison pour laquelle le philosophe n'est pas un prophète ou un héros, il est un mode particulier de transcendance, un être qui fait exister la différence des plans. Le thème platonicien de la transcendance, se mêle à l'exigence aristotélicienne de redescente dans la caverne parce que le philosophe est en même temps un être du monde. Nous sommes donc fondé à dire que la philosophie dévoile la profondeur de l'existence humaine, sa dimension, parce qu'elle opère une percée de l'intérieur du monde. Mais ce mouvement suppose une certaine violence – raison pour laquelle tous les hommes ne la pratiquent pas et qu'elle peut apparaître comme élitiste ou aristocratique. Mais dans la mesure où Patočka montre qu'elle est une possibilité insigne inscrite en tout homme, la philosophie est, comme le montre Renaud Barbaras, éminemment démocratique[57] :

55 « Il faut donc distinguer un mouvement vital de transcendance centrifuge – partant d'un centre unitaire pour se disperser – et un mouvement de transcendance centripète : la vie se transcendant vers la transcendance elle-même, qu'elle la reconnaisse comme la sienne propre ou comme un plus haut. » Marion Bernard*, Patočka et l'unité polémique du monde*, *op. cit*., p. 40.

56 Jan Patočka, « Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde », *in* LS, p. 23.

57 « Mais, en vérité, cette position est éminemment démocratique, dès lors que l'expérience dont il s'agit ne repose pas sur une situation d'exception ou sur une révélation : l'expérience n'y a pas le sens passif d'une réception, mais celui, actif, d'une attitude et d'un engagement. C'est donc une expérience que, par principe, chacun peut faire, car elle a

elle n'est pas réservée à une élite de naissance. La transcendance est donc la vocation de certains hommes, elle est la marque d'un plus haut, d'une puissance qui dépasse le donné, inscrite au cœur même de l'homme.

Le sujet est comme transi d'une force qui le pousse toujours au-delà de lui-même. La question est alors de savoir si nous sommes capables de la prendre en vue, de l'assumer ou bien si nous l'esquivons et la reconduisons à des figures positives (dieux, idéologies, scientisme). Il semble bien que ce texte de 1934 possède une tonalité dissidente étant entendu que dissidence signifie ici un mouvement de dépassement du donné qui ne conduit pas ailleurs que dans le monde. C'est un arrachement paradoxal à l'image de la position de la philosophie dans et en dehors du monde. La dissidence est elle aussi un mouvement de séparation ou d'arrachement. Pourtant, la conséquence de ce mouvement est de révéler cela même dont la chose s'est détachée. En faisant dissidence de la communauté à laquelle il appartient, le philosophe, loin d'enseigner des vérités rassurante, exhibe les présupposés de cette même communauté. « Dissidence » serait donc le nom d'une possibilité en l'homme de dépassement du donné qui peut prendre la forme de la philosophie. Avec cette possibilité insigne, Patočka montre donc que l'homme est lui aussi dans le monde et en dehors du monde, il occupe une place paradoxale. Si la philosophie est dissidente et si l'homme est capable de philosopher, c'est parce que l'homme est un être dissident, même si la plupart du temps cette possibilité est esquivée. Les « Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde » dressent donc un programme pour la philosophie patočkienne qui sert de guide pour qui veut se repérer dans l'œuvre. On y trouve en effet, à l'état embryonnaire, les grands motifs qui traversent l'œuvre de Patočka : plus-haut, mouvement de percée, rôle central de Socrate, inscription paradoxale de l'homme dans le monde, préfiguration du *chôrismos*, critique d'une certaine forme de souveraineté, contingence du sens. Surtout, la philosophie est comprise comme mouvement et non comme doctrine, c'est-à-dire que la philosophie ne peut être un arrachement continué au monde que dans la mesure où le philosophe fait l'expérience de la transcendance, se dépasse lui-même dans l'effort de son geste. Comme le dit Fink dans son article de 1948 « La philosophie comme dépassement de la « naïveté » » : « Sans l'effort d'un philosopher propre il n'y a pas de chemin dans la philosophie. La philosophie est en tout premier lieu philosopher : non pas un résultat du savoir, mais un mouvement spirituel[58]. »

précisément le sens d'un faire. » Renaud Barbaras, « L'héroïsme de la philosophie dans le monde » , *i n* Nathalie Frogneux (dir.), *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, *op. cit.*, p. 89.

58 Eugen Fink, « La philosophie comme dépassement de la « naïveté » », *in Proximité et distance*, *op. cit.*, p. 79.

II- L'arrachement historique

a) Le rapport au passé est un rapport avec la transcendance

S'il y a une possibilité de transcender le donné, c'est que l'homme n'est pas dans le monde comme une chose. Le rapport de l'homme au monde doit donc nous amener à revoir l'opposition traditionnelle du sujet et de l'objet, et c'est la raison pour laquelle le monde peut nous interpeller et pour laquelle nous pouvons prendre de la distance. L'histoire va permettre à Patočka de comprendre comment l'être que je suis peut se rapporter à autre chose que lui-même. Comme la philosophie, l'histoire peut être ramenée à sa projection mondaine et être considérée comme une science – comparable en cela aux sciences de la nature – qui étudierait objectivement les actions humaines. Mais on confond alors l'objet et la méthode : l'histoire devient historiographie. Prendre l'histoire pour un ensemble de processus régis par des lois objectives revient à considérer le passé comme un objet physique qu'il serait possible de quantifier et de mesurer afin d'en dégager des constantes – vision de l'histoire que Patočka juge en 1935 assez répandue et qui est la conséquence d'une certaine philosophie métaphysique qui a tendance à voir en l'homme une substance : « L'anthropologie moderne, que jalonnent les noms de Descartes, Hobbes, Spinoza et Locke, est caractérisée par un processus de naturalisation de la conception traditionnelle de l'homme[59]. » Dans les « Quelques remarques sur le concept d' « histoire universelle » », Patočka conclut que ce processus de naturalisation a eu pour conséquence de faire de l'homme un élément de la nature. Ainsi, l'histoire serait un processus naturel comparable aux autres. C'est pourquoi en 1934 déjà, dans les « Quelques remarques sur les concepts d'histoire et d'historiographie », on pouvait lire qu'un tel concept d'histoire représentait « l'apogée du dogme moderne de la toute-puissance de la raison, de la panarchie du *logos*[60] ». À travers sa critique de l'intellectualisme dont la panarchie du *logos* est le symptôme, Patočka veut montrer qu'il n'est pas possible ni même souhaitable de comprendre l'histoire comme un ensemble de faits neutralisés puis analysés par une intelligence cherchant désespérément dans l'objectivisme son illusoire panacée. L'histoire n'est pas objet de contemplation mais elle est bien plutôt ce dont nous émergeons : comment comprendre sinon l'effet que peut avoir sur nous le passé ? L'étude du passé nous amène donc à revoir ce que l'on entend par réel, à le comprendre comme ce qui nous interpelle et nous intéresse. Le passé serait l'illustration de la puissance d'arrachement humaine, de cette différence dans l'étant qu'est le *Dasein*. Pour comprendre ce qu'est l'homme, il faut donc s'intéresser à ce qu'il fait, à sa dimension praxique. Ainsi, le passé ne saurait être un objet devant moi, il n'est pas comme les neiges d'antan mais il m'interpelle. Le physicien étudie bien un être neutralisé (la matière n'a pas d'effet sur lui) mais

59 Jan Patočka, « Quelques remarques sur le concept d' « histoire universelle » » , *in L'Europe après l'Europe*, trad. fr. E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 2007, désormais abrégé EAE, p. 157.
60 Jan Patočka, « Quelques remarques sur les concepts d'histoire et d'historiographie », *in* EAE, p. 139.

lorsqu'il s'agit d'histoire : « nous ne pouvons pas ne pas admirer et mépriser, aimer et haïr ; nous comprenons donc ces choses tout autrement, nous les appréhendons autrement[61]. » Et c'est la raison pour laquelle, en connaisseur de Dilthey, Patočka invite à faire la distinction entre explication et compréhension, science de la nature et science de l'esprit. L'intérêt des textes de 1934 et 1935 sur l'histoire est de montrer que l'homme est toujours en situation, qu'il n'est pas en face du monde ou partie du monde mais inséré dans une situation à laquelle il peut s'arracher. Ces textes permettent également pour la première fois de présenter une synthèse originale entre la conscience d'horizon husserlienne et l'analytique existentiale heideggerienne.

L'histoire est à la fois ce qui nous détermine et le lieu où nous pouvons faire preuve de liberté car l'histoire montre à la fois un certain déterminisme (nous héritons toujours d'un monde), et une possibilité de nouveauté (nul ne peut prévoir l'action à venir) : « Nous sommes donc déterminés par l'histoire ; l'histoire est une puissance objective qui nous échappe. D'un autre côté, c'est nous qui maintenons à chaque instant cette puissance en vie[62]. » Autrement dit, l'histoire est à la fois le monde naturel dans lequel l'homme s'initie à la vie, suit les règles qu'il découvre, et l'occasion pour la puissance d'arrachement qu'il est de se manifester. Ainsi, l'historien n'est pas un physicien : il doit avoir un certain rapport avec la totalité, une compréhension globale, parce que dans l'histoire il y va du plus-haut ou de la transcendance. Si l'on en reste à une simple description neutralisée, on passera à côté de la facticité de l'homme dont l'existence sera réduite à une série causale dont chaque moment implique la nécessité du suivant. L'homme peut se comprendre lui-même parce qu'il est en mesure de se voir comme un être des possibles : alors que l'animal a une existence toujours déjà bornée, dont les possibilités sont toujours déjà déterminées par l'environnement qui est le sien, l'homme émerge dans le monde comme celui qui dépasse et transcende le donné, le déjà-là pour se projeter vers l'avenir. Il apparaît que l'histoire au sens fort ici joue le même rôle que la philosophie : elle est ce qui manifeste le décalage essentiel de l'homme avec le donné. Les hommes ne vivent pas tant parmi les choses qui sont là-devant que dans les connexions entre les choses. Le marteau qui est sur l'établi n'a de sens qu'en tant qu'il participe, pour reprendre le terme d'*Être et Temps*, de la *Zuhandenheit*, de sa possibilité de servir à quelque chose. Cette connexion entre les choses, que l'on peut nommer « situation », implique donc que nulle part l'homme (compris comme *Dasein*) ne peut faire abstraction des possibles : l'homme « est placé dans une connexion ou dans une totalité de connexions centrée sur la possibilité qu'il a d'en faire quelque chose[63] ». Mais s'il est placé dans cette totalité de connexions c'est parce qu'il y a d'abord un ancrage dans le monde qui le détermine, et c'est en cela que Patočka pouvait dire que l'histoire détermine l'homme en même temps que celui-

61 *Ibid.*, p. 144.
62 *Ibid.*, p. 145.
63 *Ibid.*, p. 148.

ci détermine celle-là. Or, une telle conception de l'homme comme être des possibles marque une première distance par rapport à la phénoménologie husserlienne et un rapprochement à l'égard de Heidegger, c'est pourquoi Karel Novotný parle d'une « genèse d'une hérésie[64] ». Dans le paragraphe 9 d'*Être et Temps*, Heidegger dégage deux conséquences de la définition du *Dasein* comme être des possibles. D'abord le *Dasein* ne se confond pas avec un simple étant qui est toujours déjà ce qu'il est, *Vorhandenheit*, ou avec l'animalité, rajoute Patočka, dont l'environnement est borné par des solutions toutes prêtes. L'histoire intellectualiste ou objectiviste (que Patočka nommera « superficielle » en 1935) serait en ce sens une étude du passé en tant que *Vorhandenheit*. Ensuite, et c'est le plus important, le *Dasein* se présente toujours sous telle ou telle guise qui est comme sa possibilité : le *Dasein* n'est pas une substance, il est projection et en avant de lui-même – ce qui a pour conséquence une responsabilité absolue[65]. Patočka reprend cette définition du *Dasein* en l'adossant à la notion d'historicité. Le monde est monde possible mais toujours historiquement déterminé, il n'est pas une création *ex nihilo*, c'est pourquoi nous pouvons dire qu'il y a comme une co-création du monde et de l'homme : le monde n'est humain que parce que l'homme est mondain.

Cette notion de possible héritée de Heidegger est immédiatement adossée à la notion husserlienne d'horizon. Il n'est de *Dasein* que sur fond d'une connexion de possibles mais cette connexion doit être comprise comme un horizon[66] : « La possibilité définit un horizon dans lequel les choses deviennent pour nous ce qu'elles sont[67]. » Et Patočka de définir le monde, dans une formule réunissant Heidegger et Husserl, comme « l'horizon dans lequel nous nous mouvons toujours déjà, pour autant que nous sommes en tant qu'hommes, que nous projetons les possibilités de notre existence[68] ». Le monde en tant qu'horizon est donc ce dont je ne peux me débarrasser et qui est ouvert par le *Dasein* en tant qu'être des possibles. Patočka fait dépendre la notion de monde

64 « Nous parlerons donc ici de la genèse d'une hérésie, celle de la distance prise vis-à-vis de la philosophie de Husserl, dans et malgré la proximité, dans ce que Patočka pense sous le titre de « philosophie de l'histoire ». » Karel Novotný, *La Genèse d'une hérésie*, *op. cit.*, p. 105.

65 Heidegger écrit : « Le *Dasein* est chaque fois sa possibilité, il ne l' « a » pas sans plus de manière qualitative, comme quelque chose de sous-la-main. Et c'est parce que le *Dasein* est à chaque fois essentiellement sa possibilité que cet étant peut se « choisir » lui-même en son être, se gagner ou bien se perdre, ou ne se gagner jamais, ou se gagner seulement « en apparence ». » Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006, désormais abrégé SuZ, p. 42, *Être et Temps*, trad. fr. E. Martineau, Authentica, 1985, désormais abrégé ET, p. 54.

66 Au paragraphe 27 des *Ideen I*, Husserl s'attache à dégager la notion d'horizon en prenant soin de la distinguer de l'intuition du champ de perception. À ma table de travail, je perçois le crayon à l'aide duquel j'écris, je perçois un peu moins nettement les contours de ma feuille de papier et je n'ai plus qu'une vague perception du ciel que j'entrevois par la fenêtre : il y a donc des objets qui sont là et que je sais être là mais que je ne perçois pas directement, ces objets font partie de mon champ d'intuition. Il y a donc un ensemble d'objets co-présents qui sont comme au bord de ma perception. Et Husserl décrit alors ainsi l'horizon : « Ce qui est actuellement perçu et plus ou moins clairement co-présent et déterminé (ou du moins déterminé par quelque côté) est pour une part traversée, pour une part environné par un *horizon obscurément conscient de la réalité indéterminé*. [...] L'environnement indéterminé s'étend d'ailleurs à l'infini. Cet horizon brumeux, incapable à jamais d'une totale détermination, est nécessairement là. » Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1985, désormais abrégées *Ideen I*, p. 89.

67 Jan Patočka, « Quelques remarques sur les concepts d'histoire et d'historiographie », *in* EAE, p. 149.

68 *Loc. cit.*

de celle de possible, comme si Heidegger avait pris le dessus sur Husserl. Le monde naturel n'existe que parce qu'il y a fondamentalement un être qui se projette dans des possibles. Mais s'il peut se projeter c'est parce qu'il est un être qui diffère, il est la différence comme être. Dans « L'esprit et les deux couches fondamentales de l'intentionnalité », de nouveau, Patočka fera se rejoindre Heidegger et Husserl en distinguant deux types d'intentionnalité, celle d'acte (qui rend les objets présents à l'*ego*) et celle d'horizon qui est un vécu qui déborde l'activité présente de ce même *ego*. Or, parmi les formes de l'intentionnalité d'horizon, la tonalité affective occupe une place importante : l'horizon de la conscience n'est pas un espace neutre ou un vécu objectif, il est à comprendre sur le mode du proche et du lointain. Mais si une chose peut être proche ou lointaine c'est qu'elle n'est pas en face de moi comme un étant, elle est toujours déjà comme investie par mon appréhension. Dans la colère, les objets qui m'environnent n'ont pas la même tonalité affective que dans la joie. « Quand nous nous sentons par exemple vivement contrariés, cette disposition d'humeur se manifeste d'abord à travers les choses vers lesquelles nous sommes activement tournés et qui perdent soudain tout intérêt[69] », c'est-à-dire que la disposition d'humeur nous présente le monde d'une manière toujours déjà orientée, comme la *Befindlichkeit* heideggerienne. D'ailleurs, Patočka définit ensuite l'intentionnalité en la reliant à la notion de contexte qui suppose que ce qui est autour du *Dasein* est un ensemble de possibilités données pour se projeter : « L'intentionnalité d'horizon déploie devant nous un contexte dans lequel nous vivons en permanence et à l'intérieur duquel seul les objets peuvent devenir ce qu'ils sont pour nous[70]. » Il n'est d'horizon que pour un être qui vit dans des possibilités. Cette notion de possibilité sera également reprise en 1935 dans les « Quelques remarques sur le concept d'« histoire universelle » » à travers la notion davantage bergsonienne d'énergie créatrice. Patočka affirme que « [l]e processus historique consiste en la transmission d'une impulsion créatrice[71] », ce qui suppose un effort conscient, une volonté de se projeter. Le monde historique est le monde de nos intérêts, de notre *praxis*. Dans l'histoire, il s'agit d'une volonté humaine de faire du sens, d'une vie dans les possibles – ce qui revient à transmettre une impulsion vitale, une énergie créatrice qui permet de dépasser le plan du donné (transcender le plan mondain). C'est pourquoi « [l]'énergie créatrice est un réservoir de possibilités, l'ensemble des potentialités qui se proposent, en récompense de ses efforts, à celui qui y travaille[72] ».

b) Histoire et liberté

Si l'homme est un être de possibles qui peut transmettre une énergie créatrice, cela ne veut

69 Jan Patočka, « L'esprit et les deux couches fondamentales de l'intentionnalité », trad. fr. E. Abrams, *in Cahiers philosophiques*, nº 50, Centre national de documentation pédagogique, mars 1992, p. 29.
70 *Ibid.*, p. 32.
71 Jan Patočka, « Quelques remarques sur le concept d' « histoire universelle » », *in* EAE, p. 159.
72 *Ibid.*, p. 162.

pourtant pas dire que partout il actualise son historicité. De même que dans les « Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde », tout le monde n'est pas philosophe car cela suppose une prise de décision et un certain courage, de même l'homme n'affronte pas toujours le possible qu'il est et peut succomber au déterminisme historique. Mais cette caractérisation historique de l'homme l'engage également en tant qu'être avec autrui, membre d'une communauté. La situation dans laquelle nous vivons n'est pas constituée simplement par des choses mais également et surtout par d'autres *Dasein* :

> Notre être-au-monde est un être dans le monde des hommes, l'homme est un *zôon politikon*, c'est lui qui prend le plus de place dans la vie de ses semblables. Jusqu'en notre fond le plus intime, nous sommes codéterminés par le milieu, le style, la mode, les égards pour les autres, en bref, par ce qu'aucun d'entre nous n'est à lui seul et qui pourtant a trait aux « autres », à l'opinion publique, à ce qui a cour d'une manière habituelle, aux convenances[73].

On voit bien ici que la tonalité heideggerienne affleure dans la thématisation du *Dasein* comme être-avec-autrui. Dès le paragraphe 9 d'*Être et Temps*, Heidegger définit la quotidienneté comme médiocrité (*Durchsmittlichkeit*). De prime abord et le plus souvent, je ne suis pas vraiment moi-même : lorsque je parle ce n'est pas tant « je » qui s'exprime que quelque chose comme un anonymat sans sujet, un « On » (*das « Man »*). Dans la vie de tous les jours, je ne suis donc pas vraiment moi-même en vertu du *Mitdasein*, mais ce sont toujours les autres qui agissent au travers de mes comportements de sorte qu'on ne peut pas dire que j'agis mais plutôt que *je suis agi*. Patočka reprend bien ici cette idée avec toutes les caractéristiques de la quotidienneté heideggerienne : au milieu patočkien correspond le monde ambiant (« *Umwelt*[74] ») de Heidegger, au style et à la mode correspond l'emprise d'autrui (« *Botmäßigkeit* der Anderen[75] »), et à l'opinion publique correspond la publicité (« Offentlichkeit[76] »). Le risque est alors, en tant qu'être-avec-autrui, que notre vie quotidienne devienne « dominée par une puissance impersonnelle qui nous détermine à notre insu, sans protestation de notre part[77] ». La question qui se pose est alors de savoir si cette quotidienneté est une fatalité. Mais si l'histoire est le lieu de l'énergie créatrice, l'historicité jouera le même rôle que la philosophie dans le monde naturel : en tant qu'être historique l'homme peut prendre une distance avec ce qu'il est et se dégager du nivellement quotidien.

Patočka est ici influencé par Heidegger non seulement au point de vue de la quotidienneté mais également par la résolution du *Dasein* qui va permettre de passer d'un mode de vie inauthentique à un mode de vie authentique, c'est-à-dire historique. Néanmoins, comme le fait

73 Jan Patočka, « Quelques remarques sur les concepts d'histoire et d'historiographie », *in* EAE, p. 149-150.
74 Martin Heidegger, SuZ, p. 119, ET p. 103. Heidegger parle d' « *umweltlichen* Begegnens ».
75 Martin Heidegger, SuZ p. 126, ET p. 107.
76 Martin Heidegger, SuZ p. 127, ET p. 108.
77 Jan Patočka, « Quelques remarques sur les concepts d'histoire et d'historiographie », *in* EAE, p. 150.

justement remarquer Karel Novotný[78], l'originalité de Patočka consiste à adosser cette authenticité non pas à la confrontation résolue avec la mort mais à la confrontation à un plus-haut ou à une transcendance. La proximité avec les « Remarques sur la position de la philosophie » est évidente dans la mesure où le problème de l'histoire est ramené à la question de savoir s'il nous est possible « de nous arracher à l'impersonnalité, à la demi-mort de la « quotidienneté », où nous nous sommes perdus, pour acquérir une vie nouvelle[79] ». La vie historique est donc un autre moyen comparable à la vie philosophique pour s'arracher au monde. On pourrait dire que philosophie et histoire apparaissent comme deux possibilités pour l'homme de vivre librement, de s'arracher à ce qui va de soi pour accomplir l'énergie créatrice. Mais cette liberté n'est pas une sortie hors du monde, elle reste dans le monde et occupe cette position si singulière, dans et en dehors du monde. La fin de l'article sur l'histoire et l'historiographie est sans appel, la liberté est résolution : « par l'acte de décider, l'homme dépasse ainsi le monde sans le quitter[80]. » Mais l'on pourrait en dire tout autant de la philosophie. Tout se passe donc comme si l'historicité de l'homme rejouait le drame de la philosophie en tant qu'expérience. Dans l'histoire, il est question d'une décision, celle de savoir si l'homme va succomber aux puissances qui gouvernent sa vie ou bien s'il va les regarder en face. Il faut ici remplacer la mort heideggerienne par l'expérience d'un plus-haut mais dans les deux cas il s'agit d'accéder à une dimension authentique de mon être. Le paragraphe 60 d'*Être et Temps* montre que la résolution (*Entschlossenheit*) est un existential et qu'elle se confond avec l'authenticité elle-même, elle est une « ouverture insigne, attestée dans le *Dasein* lui-même par sa conscience[81] ». La version patočkienne de la résolution est la décision qui est « l'acceptation d'un destin que, sans doute, l'homme ne choisit pas arbitrairement [...] mais qu'il est par toute son essence – essence qui n'est pas *donnée*, mais créée et, en ce sens, choisie par nous[82] ». Patočka est ici tout à la fois proche et à distance de Heidegger dans la mesure où la vie authentique est adossée à une historicité qui ne fait pas quitter le monde et n'est plus liée à l'angoisse ou à la mort. On décale ainsi la résolution heideggerienne vers le monde parce qu'elle est la prise en considération de notre capacité à faire du sens au sein du monde. La vie nouvelle à laquelle accède l'être historique est une vie libre, c'est-à-dire dans et en dehors du monde – ce que l'article de 1935 sur le concept d' « histoire universelle » nomme « histoire profonde ». Il faut ajouter que la vie en commun n'est pas, comme chez Heidegger, d'emblée discréditée car Patočka définit l'homme comme un *zôon politikon* et l'œuvre

78 Voir Karel Novotný, *La Genèse d'une hérésie*, *op. cit.*, p. 109. On peut lire à la même page : « Dans cette prise de position proche de celle de Heidegger – dont le nom ne sera cité que dans les toutes dernières lignes de ce texte de 1934, mais dont la pensée y est omniprésente – Patočka nous semble marquer une différence vis-à-vis de Husserl. »
79 Jan Patočka, « Quelques remarques sur les concepts d'histoire et d'historiographie », *in* EAE, p. 150.
80 *Ibid.*, p. 152.
81 Martin Heidegger, SuZ p. 296, ET p. 212.
82 Jan Patočka, « Quelques remarques sur les concepts d'histoire et d'historiographie », *in* EAE, p. 152.

tardive du penseur tchèque fera bien de la politique une dimension authentique de l'existence.

En prenant à son compte l'énergie historique, l'homme fait advenir des possibilités nouvelles qui sont autant de dimensions pour le monde lui-même. Dans les « Quelques remarques sur le concept d' « histoire universelle » », Patočka montre que la naissance de la philosophie est l'émergence d'une nouvelle possibilité pour l'homme dans le monde, la possibilité de vivre non seulement avec les singularités mais encore dans la totalité comme le montraient déjà les « Remarques sur la position de la philosophie ». Les possibilités spirituelles sont donc diverses et la philosophie semble être ici le symbole même de cet arrachement au cœur du monde que peut effectuer l'homme. Une philosophie historique reviendrait alors à reconnaître en quoi consiste l'historicité : « L'essence de l'historicité réside pour nous dans la vie en mouvement avec ses possibilités dont l'assemblage, la concomitance fait le monde[83]. » Affirmer que l'homme est un être historique c'est donc comprendre que l'homme est un être qui diffère du reste du monde (c'est pourquoi il est en mouvement) et dont la différence rend possible l'évolution et les changements du monde. Parce que la philosophie dévoile cette différence qu'est l'homme et interroge les fondements non seulement des changements du monde mais également se demande pourquoi le monde peut changer (pourquoi les mondes naturels sont contingents), il faut dire que la philosophie est foncièrement historique et n'est pas une contemplation en dehors du temps. La philosophie est historique parce qu'en tant que mouvement de transcendance, elle est à même de s'interroger sur le fait que le sens que l'homme donne au monde puisse changer (qu'il soit donc historique). Philosopher fait apparaître la contingence de l'histoire et par là-même l'absolu qui est en l'homme. Comme le disait déjà Patočka : « N'ayant pas pour tâche de réaliser le commandement extérieur d'un dieu, il ne reste à l'homme qu'à prendre en charge sa propre liberté[84]. » Il faut donc conclure que les textes de 1934 et 1935 sur l'historicité rejouent sur un autre plan le texte de 1934 sur la position de la philosophie : l'homme se caractérise par une essentielle décision, il peut succomber aux forces historiques ou bien les prendre en charge. Il est comme une trame tendue entre deux possibilités.

L'existence authentique apparaît comme une lutte engagée contre le donné pour le dépasser parce que l'existence n'est pas un simple fait empirique. Au fondement de l'individu il y a un choix que la philosophie de l'histoire pourrait saisir. L'histoire n'est donc pas une discipline objective, elle suppose de remonter à ce qui fait le propre de l'individualité. Le sens de la vie émerge alors des différentes luttes ou prises de positions et non de l'extérieur, il est de l'ordre d'une conquête : « il est réalisé : la vie même, ce mouvement qui revient à soi, est une continuelle mise à l'épreuve de soi, du

83 Jan Patočka, « Quelques remarques sur le concept d' « histoire universelle » », *in* EAE, p. 169.
84 Jan Patočka, « Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde », *in* LS, p. 24.

sens que nous plaçons en nous-mêmes[85]. » Cette question du sens est d'ailleurs l'objet du *Monde naturel* qui se demande comment revivifier ce sens qui est le propre de l'individu dans une époque en crise. L'existence du moi ne doit donc pas être comprise comme un *fait* mais comme une *œuvre active*. Et d'ailleurs, ce qui qualifie les actions d'un moi n'est pas de l'ordre d'une définition des qualités qu'un substrat posséderait en tant que tel : « l'héroïsme, la sainteté, la sagesse, l'inspiration artistique, mais aussi l'honnêteté, la modestie ne sont pas de simples états passifs, mais des états où l'on *se maintient* en opposant une résistance aux penchants contraires[86]. » C'est cette même dimension de maintien que tente de dégager la philosophie en en appelant justement à l'héroïsme. Mais en même temps, si ces qualités sont des efforts ou des actions en un sens éminent (car cette action définit le moi, fait le moi), elles supposent un choix qui me définit (me positionne dans le monde) et conjointement qui doit être maintenu. Par conséquent, cela signifie que si je peux me maintenir dans l'héroïsme, je peux tout aussi bien m'abaisser à une vie dont je ne serais plus l'auteur, une vie où j'abdiquerais ma liberté et où je me contenterais de jouer le rôle qui m'est assigné par la société. La vérité du moi ne peut donc pas être abordée par un historicisme qui pécherait par excès d'objectivisme, c'est une vérité « subjective », de l'ordre de l'engagement actif du moi dans le monde : « La vérité n'est pas une règle objective, mais une exigence par laquelle nous sommes liés sans condition à l'impératif de notre propre vie intérieure[87]. » La vérité subjective implique un certain devoir envers soi-même et c'est ce devoir que la philosophie d'une part met en avant et d'autre part actualise. L'héroïsme n'est donc pas une passion par laquelle les hommes accompliraient l'histoire sans s'en rendre compte comme le voudrait Hegel. L'histoire n'est pas l'histoire de l'esprit dont les hommes seraient les jouets. Il faut se tenir à distance d'une vision trop téléologique de l'histoire car le sens est d'abord l'affaire des individus eux-mêmes dans leur manière d'être au monde. L'héroïsme serait alors la capacité à assumer la position dissidente de l'homme dans le monde : il n'est pas, il a à être.

Vie philosophique et vie historique sont deux modalités de la dissidence en laquelle consiste le mouvement humain d'arrachement au donné (sans que ce mouvement ne se fige dans un transcendant). Ce sont deux manières de renouveler la vie, de transcender le donné sans fuir vers un ailleurs. Si Karel Novotný a raison de dire que la liberté historique est liée à l'idée du renouveau de la vie, « conçu comme passage du train-train quotidien de la « vie pure et simple » à l'état vigile, c'est-à-dire l'authenticité de l'existence que nous sommes sommés d'assumer dans sa finitude conflictuelle[88] », il faudrait ajouter que ce renouveau de la vie peut également être effectué par le

85 Jan Patočka, « Sur la philosophie de l'histoire », *in* EAE, p. 183.
86 *Ibid.*, p. 184.
87 *Ibid.*, p. 185.
88 Karel Novotný, *La Genèse d'une hérésie*, *op. cit.*, p. 104-105.

philosophe qui, lui aussi, assume la finitude et la comprend comme possibilité d'interroger le sens. Le mouvement d'arrachement continué qui était celui de la philosophie prend donc également le nom d'histoire et préfigure le troisième mouvement de l'existence humaine, vie dans la vérité qui assume la finitude. Mais, de même que la philosophie ne promettait pas de salut, il ne faut pas voir dans l'action historique le fait d'un héros au sens courant qui viendrait résoudre les problèmes du monde. L'homme historique n'est pas un prophète ou un homme providentiel, il est plutôt celui qui s'éveille à la différence des plans de l'existence et à la possibilité qu'a l'homme de faire dissidence par rapport au donné. Le philosophe et l'homme historique sont des êtres qui occupent une singulière place dans le monde mais par là-même peuvent vivre en contact avec la totalité. La vie philosophique comme la vie historique se définissent par une certaine violence face à la vie naïve ou quotidienne, elles nécessitent une révolution ou plutôt une conversion.

III- L'héroïsme de la philosophie et la nécessité d'une conversion

a) Rompre les attaches avec le quotidien

La résolution par laquelle le *Dasein* décide de ne pas succomber place la décision au centre de son approche du monde. Celui-ci n'est pas un ensemble d'objets ou même un horizon que le *Dasein* recevrait passivement mais la guise en laquelle le monde se montre est toujours le résultat d'un choix fondamental, celui de la soumission ou de l'affrontement – d'où l'héroïsme du *Dasein qui* opère la résolution et que Patočka nommera plus tard « *vie dans la vérité*[89] ». Cette résolution va jouer le rôle de pivot dans l'existence parce qu'elle marque le point de passage vers une vie d'un autre ordre – vie qu'on peut nommer « authentique ». La découverte de la finitude humaine n'a pas pour conséquence une échappée vers un système métaphysique mais elle est l'affrontement de ce qui est en jeu dans le monde. Par conséquent, une telle résolution ne peut être qu'une invitation à l'action ou, du moins, à une philosophie engagée *dans* le monde, même si le lexique utilisé par Patočka peut prendre une coloration religieuse en caractérisant la résolution de véritable conversion. Dans « L'esprit et les deux couches fondamentales de l'intentionnalité », Patočka montre que si la disposition d'humeur me présente l'horizon d'une certaine façon, il y a bien une décision à l'origine de cette humeur et je peux précisément dépasser la disposition d'humeur, la transcender. « En interprétant la situation, l'on s'efforce de surmonter la disposition d'humeur. Mais on peut aussi s'y abandonner passivement, la laisser se répandre sur l'ensemble du vécu[90] », il y a donc bien un choix fondamental ici entre l'abaissement et le dépassement. C'est en ce sens que Karel Novotný peut écrire que « l'esprit n'est pas là où nous nous laissons absorber par la tonalité affective des humeurs

89 Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, trad. fr. E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 1983, désormais abrégé PE, p. 114.
90 Jan Patočka, « L'esprit et les deux couches fondamentales de l'intentionnalité », *in Cahiers philosophiques, op. cit.*, p. 29.

instantanées, il consiste plutôt en une « explication avec la situation » (*Auseinandersetzung mit der Situation*[91]) ». Tout se passe donc comme si la vie pouvait se renouveler elle-même. Tous les textes des années 1934-1936 reprennent cette idée : le *Dasein* peut rompre avec le monde tel qu'il le comprenait et adopter une nouvelle position à son égard. Autrement dit, à la position originale de la philosophie dans et en dehors du monde correspond un engagement qui place le *Dasein* également dans et en dehors du monde. Or, cette place singulière est ce qui permet de transcender le donné, de rompre les chaînes de la quotidienneté pour accéder à une vue de la totalité. Les termes utilisés par Patočka font écho à certaines pages des *Essais hérétiques* où la vie se renouvelle, notamment à travers la solidarité des ébranlés[92]. Mais dans les années 1930, la révélation est une affaire solitaire.

Il y a en l'homme cette possibilité de ne pas simplement suivre ce que l'on reproduit machinalement, les ritournelles du territoire, mais cela suppose d'abord une prise de position, c'est-à-dire l'interrogation en direction de la tradition. La vie nouvelle ne peut apparaître qu'à condition que le monde n'aille plus de soi – sinon on ne comprend pas bien ce qui motiverait le changement d'attitude. Si les « Remarques sur la position de la philosophie » affrontaient la question de la motivation de l'*épochè*, ou de la justification de l'attitude philosophique, en montrant qu'il y a une part d'absolu en nous, une souveraineté qui nous permet de transcender le donné, cette transcendance va en même temps rendre possible une véritable rupture. Autrement dit, ce n'est pas parce que l'homme rompt avec la tradition qu'il est un être différent mais c'est parce qu'il est fondamentalement différence ou dissidence qu'il peut rompre avec la tradition et adopter une vie nouvelle. La différence d'attitude est une différence de rapport au monde. Alors que dans l'abaissement, le *Dasein* est rivé aux choses, pris dans un mouvement centrifuge qui le disperse parmi les étants et les singularités du monde, dans la résolution il se concentre et fait face à la totalité, c'est-à-dire qu'il peut interroger non pas telle ou telle chose mais le fait qu'il y ait un monde. Cela suppose un mouvement opposé à l'abaissement, un mouvement centripète par lequel le *Dasein* se réapproprie la situation dans laquelle il se trouve dans un effort véritable et une conversion qui révèle le monde. Ainsi, l'expérience qu'est la philosophie est un « mouvement à la fois de volonté et de pensée, dont l'essentiel consiste à se concentrer – mais jamais d'une manière abstraite – sur le secret des choses[93] ». Cela revient à opérer une révolution, un mouvement du sujet sur lui-même lui permettant d'appréhender le monde autrement : « La personne expérimente alors quelque chose d'extraordinaire, des écailles semblent lui tomber des yeux et elle se retrouve seule devant un infini

91 Karel Novotný, *La Genèse d'une hérésie*, *op. cit.*, p. 20.
92 Voir notamment Jan Patočka, « Les guerres du XX^e siècle et le XX^e siècle en tant que guerre », *in Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad. fr. E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 2007, désormais abrégé EHPH, p. 207 *sqq*.
93 Jan Patočka, « Existe-t-il un canon définitif de la vie philosophique ? », *in Travaux du IX^e congrès international de philosophie*, tome 10, 1937, p. 188.

qui l'englobe, un infini qu'elle s'efforce d'embrasser du regard tout en en faisant partie[94]. » L'image des écailles reviendra très souvent dans l'oeuvre de Patočka et occupera une place importante dans les *Essais hérétiques*. On voit déjà que cette image signifie une sorte d'ébranlement personnel, de saisissement de soi qui est une révolution sur place, une illumination qui trace un chemin car cette chute d'écailles n'est pas une révélation qu'il s'agirait d'avoir une fois pour toutes. Au contraire, ce mouvement du *Dasein* doit être compris en regard de la position de la philosophie, c'est-à-dire qu'il est un mouvement continu de transcendance au sein du monde. Il ne s'agit donc pas de quitter le monde mais de le pénétrer plus profondément et, par là, de le révéler. La résolution fonctionne comme un moment, mais le paradoxe ici est que ce moment doit être répété à chaque instant pour pouvoir se maintenir hors de l'abaissement dans les singularités. Cette résolution est donc à la fois temporelle (elle arrive à un instant *t*) et intemporelle (elle ébranle le *Dasein* et le transforme en le mettant en rapport avec un plus-haut) : elle est bien percée de l'extra-temporel au sein du temps. On peut donc dire que la résolution est elle aussi dans et en dehors du monde et si elle peut être temporelle et intemporelle c'est parce qu'elle initie le *Dasein* au plus-haut qui se trouve en lui. Même si la philosophie ne semble pas être l'unique voie d'accès à cette transcendance (Patočka précise que l'art, la sagesse pratique, la religion sont d'autres voies possibles de « se vivre pleinement[95] »), il n'en demeure pas moins que la philosophie est l'activité privilégiée pour devenir un être spirituel. En ce sens, l'apparition de la philosophie est comme l'émergence d'un savoir d'un type radicalement nouveau qui diffère du savoir quotidien et qui doit demeurer indépendant du savoir religieux (sous peine de faire basculer la transcendance du côté du transcendant). La fin de « L'esprit et les deux couches fondamentales de l'intentionnalité » met l'accent sur le rôle du langage pour la philosophie. Celle-ci naît « à l'instant où Socrate proclame le *logos* la norme de la vie philosophique, à l'instant où il fait du *logos* la règle de la clarté universelle qui est le *telos* immanent de la philosophie[96] ». Ce rôle du langage sera repris dans le *Monde naturel comme problème philosophique* car le langage n'est au fond rien d'autre que le monde naturel, le monde d'où je proviens, dans lequel je me constitue et qu'en même temps je peux interroger. C'est par le langage que le philosophe peut appréhender la totalité et interroger l'ensemble de nos habitudes. Pourtant, le langage est en même temps toujours voué à l'échec car il ne pourra jamais dire la totalité, les mots seront toujours inadéquats dans la mesure où ils sont des singularités. Néanmoins, le langage est ce

94 Jan Patočka, « L'esprit et les deux couches fondamentales de l'intentionnalité », *in Cahiers philosophiques, op. cit.*, p. 33.
95 *Ibid.*, p. 34. À cet égard, Patočka changera de position car les *Essais hérétiques* affirmeront que le mythe, la religion et la poésie parlent avant la problématicité, contrairement à la philosophie et à la politique qui s'y installent. Voir Jan Patočka, « Gloses », *in* EHPH, p. 222.
96 Jan Patočka, « L'esprit et les deux couches fondamentales de l'intentionnalité », *in Cahiers philosophiques, op. cit.*, p. 34-35.

qui permet de faire du sens et d'interroger le sens du monde naturel : c'est dans les mots que circule le sens et que le sujet peut interpréter ce qu'il voit. Le langage traduit bien la position dans et en dehors du monde du philosophe parce que c'est bien dans les mots que je pense, c'est toujours au travers des mots que je peux appréhender ce qui se présente à moi. Mais le langage est en même temps ce qui permet de mettre le monde naturel en perspective dans la mesure où c'est dans le langage que les questions peuvent se poser. Ainsi, l'ironie socratique apparaît comme la forme langagière de la résolution. Elle n'est pas la création de nouveaux mots ni une vision mystique du langage (la religion peut utiliser le langage comme symbole du transcendant, parole magique) mais elle est une tournure nouvelle prise sur les mots, une prise de distance dans les mots eux-mêmes. La vie nouvelle suppose donc bien une sorte de révolution ou de métamorphose, mais celle-ci n'est pas une échappée hors du monde.

b) L'héroïsme de la conversion

Si le *Dasein* peut faire le choix entre l'abaissement et la résolution, l'expérience qu'il fait dans ce choix est décisive. Ce mouvement ne peut pas venir de l'extérieur mais doit être expérimenté par la libre décision du *Dasein*. Ainsi, le philosophe ne peut pas donner des commandements ou délivrer un sens qui pourrait sauver, il ne peut qu'en appeler à la décision de chacun. Par conséquent, la résolution patočkienne doit être entendue comme « la possibilité qu'a chacun, en vertu de sa propre décision, ou bien de prendre en charge ou bien d'esquiver son destin[97] ». C'est là une affaire avant tout individuelle, mais cette résolution individuelle implique également un rapport aux autres, car celui qui s'interroge sur le sens du monde ne peut plus demeurer indifférent à l'égard de la quotidienneté dans laquelle les autres sont et il ne peut s'empêcher de les inciter à se réveiller, à leur montrer que des écailles peuvent tomber de leurs yeux. Pourtant la décision est le fait du *Dasein* lui-même, il est une expérience fondamentale. Et c'est la raison pour laquelle cette expérience ne peut pas être faite par quelqu'un d'autre, elle suppose une implication personnelle. Ce que le philosophe montre ce n'est donc pas la vérité mais la capacité de tout homme de pouvoir se tourner vers l'authenticité, de se découvrir lui-même comme pouvant interroger le monde, de devenir lui-même. Si la philosophie renvoie à la « possibilité qu'a l'homme, non seulement de paraître, mais encore d'*être*[98] », personne d'autre que moi ne peut se mettre à ma place. C'est pourquoi la philosophie se définit comme un appel à l'homme héroïque : elle est un appel et non un commandement, elle ne peut qu'en appeler à la résolution mais ne peut la réaliser pour autrui. Mais cela suppose de redéfinir ce que l'on entend par héroïsme. Étant donné que le philosophe ne peut

97 Jan Patočka, « Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde », *in* LS, p. 24.
98 *Ibid.*, p. 24-25.

pas sauver et que l'homme historique n'est pas un homme providentiel, l'héroïsme ne peut pas signifier la qualité de celui qui est un surhomme pouvant sauver le monde. Le héros patočkien est un héros en un sens bien plus modeste : il est celui qui est capable non seulement de paraître mais aussi d'être, c'est-à-dire de se maintenir dans la différence qu'il est, dans et en dehors du monde. Le héros est celui qui assume la finitude humaine :

> L'héroïsme n'est pas une passion aveugle, amour ou vengeance, ambition ou volonté de puissance. Loin de là, il implique une clarté sereine sur la totalité de la vie et, chez celui qui en est capable, la conscience que cette manière d'agir est *pour lui* une nécessité, la seule modalité possible de son existence au monde[99].

L' « héroïsme » ne désigne pas ici la qualité du héros mythique (dont justement le philosophe se distingue) qui s'élance et étend sa vie aussi loin qu'il le peut. Le héros-philosophe n'est pas un homme qui brave tous les dangers, ce n'est pas quelqu'un qui risque sa vie pour des idées, c'est bien plutôt celui qui comprend ce dont il y va dans la vie humaine : il est celui qui a compris la part divine en l'homme, sa fragile souveraineté. L'héroïsme est une vie autonome où l'esprit lutte avec le monde dans lequel il est sans le quitter : « Cette vie autonome est la divinité en lutte avec son propre péril interne[100]. » Contrairement au héros mythique, le héros-philosophe ne prend pas ses commandements auprès d'une divinité extérieure. La divinité n'est qu'une projection de notre souveraineté : « On ne peut pas s'en remettre aux dieux parce que l'absolu n'est pas en dehors, mais au-dedans de nous[101]. » L'héroïsme aurait alors à voir avec une prise de conscience de la finitude. En cela, son action est bien plus modeste que celle d'un Achille. Mais elle est en même temps plus riche en ce qu'elle ne se disperse pas ailleurs qu'elle-même. Elle ne s'absorbe pas dans des passions et n'est pas d'un autre monde : « Ce qui se manifeste dans cette foi n'est pas le commandement transcendant de la divinité, mais le principe de l'homme, placé dans une situation historique[102]. » Celui qui en appelle à l'héroïsme en appelle donc également à la finitude de l'intérieur même du monde, dans sa situation historique. Si la philosophie permet de prendre de la distance par rapport au monde ce n'est donc pas pour le quitter, mais pour le dévoiler comme la totalité qu'il est. Mais cela suppose une sorte de conversion. Cette conversion vers la finitude n'est pas à entendre en un sens religieux, mais plutôt comme ce qui me permet de me tourner vers ma propre finitude, divinité qui n'est nulle part d'autre qu'en moi. En 1934, Fink écrit un texte qui présente également l'engagement philosophique comme une conversion. Dans « Que veut la phénoménologie d'Edmund Husserl ? », il écrit en effet que si nous voulons accéder à la phénoménologie il faut effectuer « une

99 *Ibid.*, p. 25.
100 Jan Patočka, « Des deux manières de concevoir le sens de la philosophie », trad. fr. E. Abrams, *in Jan Patočka and the European Heritage*, Bucarest, *Studia Phaenomenologica*, VII, 2007, p. 87.
101 Jan Patočka, « Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde », *in* LS, p. 23.
102 *Ibid.,* p. 25.

conversion (*Umkehr*) radicale *de tout notre être-le-là*, une modification de cette forme de vie qui fonde tout comportement *pré-scientifique immédiat* vis-à-vis du monde et des choses, comme toute attitude de connaissance *scientifique* et *philosophique traditionnelle*[103] ». Il y a ici une *épochè* qui est à la fois ce qui me fait entrer en philosophie et en laquelle la philosophie tout entière consiste. C'est en cela que réside sa radicalité : lorsqu'il « s'émerveille devant un mystère d'une profondeur inouïe, que seuls de longs efforts ont pu amener à révéler[104] », le philosophe s'éveille à la « révélation originaire du monde[105] ».

La conversion patočkienne ne donne pas de réponse toute faite sur le mystère du monde mais place l'homme au cœur de celui-ci. Si « [l]e philosophe ne peut pas dire aux hommes : philosophez et vous serez sauvés[106] » c'est avant tout parce qu'il ne dispose pas de règles de vie. Il n'y a pas de norme de vie philosophique : il n'y a pas de chemin tout tracé pour qui veut devenir philosophe. On comprend d'autant mieux cela dans la mesure où l'appel à la philosophie de l'héroïsme suppose une conversion intérieure, une décision personnelle. Or, le héros-philosophe est celui qui trouve en lui l'autonomie de la pensée, qui découvre que le divin n'est pas hors de lui. S'il ne peut pas y avoir de modèle de vie philosophique, c'est également parce que la philosophie est une conversion qui ne peut jamais être achevée. Autrement dit, philosopher c'est initier un mouvement qu'on n'aura jamais fini d'accomplir. En cela, on peut dire qu'il est impossible d'objectiver ce que fait le philosophe, de l'enfermer dans des dogmes ou de faire de la vie d'un philosophe un idéal de vie. Ce serait comprendre le mouvement qu'est la philosophie de l'extérieur. Dans un court mais néanmoins remarquable texte de 1937, « Existe-t-il un canon définitif de la vie philosophique ? », Patočka se demande s'il y a des canons, des modèles, de la vie philosophique. Pour répondre à cette question, il faut d'abord définir ce qu'est la philosophie. Or, la philosophie n'est pas tant un ensemble de doctrines qu'une attitude. C'est en cela que « poser le problème de la philosophie, c'est déjà philosopher[107] ». Par conséquent, il ne sera pas possible de prodiguer un modèle à suivre car proposer des critères reviendrait à objectiver le mouvement qu'est la philosophie et non plus l'aborder comme l'expérience qu'elle est. Dès lors que l'on cherche à définir la philosophie de manière figée on passe donc à côté de sa dimension la plus propre. C'est en proposant une caractérisation de la philosophie comme mouvement et en comprenant ce mouvement non pas comme transcendance pure et simple mais comme transcendance à l'intérieur du monde que l'on

103 Eugen Fink, « Que veut la phénoménologie d'Edmund Husserl ? », *in De la phénoménologie*, trad. fr. D. Franck, Paris, Éditions de minuit, 1974, p. 178.
104 Jan Patočka, « Des deux manières de concevoir le sens de la philosophie », *in Jan Patočka and the European Heritage*, *op. cit*., p. 74.
105 Jan Patočka, « L'esprit et les deux couches fondamentales de l'intentionnalité », *op. cit.*, p. 34.
106 Jan Patočka, « Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde », *in* LS, p. 23.
107 Jan Patočka, « Existe-t-il un canon définitif de la vie philosophique ? », *in Travaux du IX^e congrès international de philosophie, op. cit.*, p. 187.

peut affirmer que la philosophie telle que Patočka la comprend est une fondamentale dissidence. Celui qui fait dissidence, par son geste même, révèle ce dont il s'est séparé au travers d'une prise de position nouvelle par rapport au monde. Par là, on peut voir un geste qui annonce la dissidence socratique (laquelle parcourt l'œuvre de Patočka) et qui suppose un acte de conversion. Selon Karel Novotný et Jan Sokol, cette conversion, qui pousse à vivre dans la vérité, « porte en elle dès ses premières formulations certains traits de la dissidence ou « hérésie » socratique[108] ». La philosophie est elle aussi à la fois une posture et la révélation du monde depuis lequel le philosophe prend son impulsion sans pour autant le quitter. Ainsi, la position de l'homme dans le monde et celle de la philosophie se répondent et se superposent : de même que l'homme est un être différ*a*nt (comprenons : faisant dissidence) du reste des étants[109], de même la philosophie vient recueillir cette différence pour l'amener à la conscience.

La conversion véritable pour entrer en philosophie est une conversion vers la transcendance. Mais il s'agit là d'un mouvement qui est essentiellement inachevé : ce que découvrent les philosophes dans la diversité de leurs doctrines, c'est quelque chose qui dépasse le donné. Ce plus-haut ne doit pas être confondu avec la diversité des explications positives. La transcendance et la conversion peuvent bien prendre des sens différents dans l'histoire de la philosophie, pourtant tous les penseurs découvrent « des articulations du monde cachées aux yeux de l'existence banale[110] ». C'est en ce mouvement inachevé par principe que consiste la philosophie. Il ne faut pas voir dans cet inachèvement un défaut, mais la marque même de la position de la philosophie dans et en dehors du monde, la trace d'un plus-haut au sein d'un être fini. C'est pourquoi Patočka affirme que « la vie philosophique est une ἀτελές ἐνέργεια dont le τέλος nous échappe[111] » : c'est un mouvement sans fin, une puissance que l'on ne peut cesser d'actualiser et qui ne prodigue aucune vérité. Tel est le paradoxe de cette définition de la philosophie : il n'y a pas de vérité, il n'y a que du mouvement. Si l'être qui fait différence dans l'étant avait une recette pour différer, en quoi diffèrerait-il encore de ce dont il se sépare ? En faisant de la distanciation le cœur du *Dasein* et de la philosophie une expérience sans modèle, Patočka montre que le *Dasein* n'est pas de l'ordre de la substance, et qu'il est bien plutôt quelque chose comme un mouvement. On trouve pour la première fois, dans ce texte de 1937, une définition de la philosophie comme mouvement et l'idée que le mouvement est sans

108 Karel Novotný et Jan Sokol, « Patočka, penseur d'une dissidence philosophique et politique », *in* Chantal Delsol, Michel Masłowski et Joanna Nowicki (dir.), *Dissidences*, *op. cit.*, p. 21-22.
109 On se trouve ici assez proche de la phénoménologie finkéenne. En effet, dans « La philosophie comme dépassement de la naïveté », Fink affirme : « *Nous sommes cette différence même*. L'homme est cet étant qui ne se contente pas d'être, n'est pas simplement rapporté aux choses par des expériences, mais qui toujours *comprend* quelque chose comme l'*être.* », *in Proximité et distance*, *op. cit.*, p. 89.
110 Jan Patočka, « Existe-t-il un canon définitif de la vie philosophique ? », *in Travaux du IX^e congrès international de philosophie, op. cit.*, p. 189.
111 *Ibid.*, p. 189.

telos. Or, c'est précisément cette idée de mouvement qui fera l'objet d'un examen systématique de Patočka dans les années 1960 et qui lui permettra de proposer une phénoménologie asubjective tout à fait originale mettant en évidence la dissidence en laquelle le sujet consiste.

Nous avons voulu montrer dans ce chapitre que la philosophie, dès 1934, était comprise comme un mouvement de dépassement du donné au sein du monde, expérience qui implique une position particulière de la part de celui qui l'opère. Prenant appui sur la phénoménologie de Husserl et de Heidegger, Patočka comprend le sujet comme un être des possibles ouvert sur le monde – ce dont la dimension historique est l'expression. L'héroïsme de la philosophie consisterait alors à se défaire de l'illusion qu'une vérité viendrait nous dévoiler le secret du monde et que des systèmes philosophiques pourraient expliquer ce dont il y va dans la vie. Le philosophe n'est qu'un héros précaire mais en cette précarité luit la conscience de sa finitude. On pressent alors que le cœur de la phénoménologie va se trouver ébranlé, à savoir d'un côté la subjectivité transcendantale husserlienne qui tend à objectiver le sujet et de l'autre le formalisme de l'analytique existentiale de Heidegger qui tend à oublier l'inscription profonde de l'homme dans le monde (à l'aide de son corps). Le cœur de cette définition de la philosophie réside selon nous dans la notion de dissidence qui permet de nommer le mouvement de dépassement qui existe à l'intérieur même du monde. C'est parce qu'il y a ce mouvement de séparation et de rupture au sein du monde, parce que le monde peut ne pas aller de soi, que quelque chose comme un être libre peut émerger et des actes libres se déployer. Loin d'être la conséquence d'un être libre, la dissidence est logée au cœur du *Dasein* comme cela même qui est la condition de possibilité de la liberté. La dissidence signifie donc la différence active qu'est l'homme et nous pouvons déjà faire l'hypothèse que cette définition battra en brèche la subjectivité en tant qu'instance donnant sens au monde.

CHAPITRE II : PHILOSOPHER PAR GROS TEMPS

> Le cœur serré, nous voyons notre nation avancer vers le précipice de l'avenir, nous l'entendons marteler de ses pas le métal incandescent de son destin. Mais à l'oreille de l'âme, le son de cette marche se transforme en la musique du paradis spirituel conçu par l'esprit européen dans ses plus audacieuses envolées[112].

Nous avons établi que la philosophie (tout autant que l'histoire) représente une possibilité insigne pour l'homme de s'écarter de la déchéance. Mais de quoi exactement faut-il se dégager par l'acte de philosopher ? *Le monde naturel comme problème philosophique* et les écrits qui se situent dans son sillage insistent tous sur l'urgence de la philosophie parce que l'humanité vit un temps de crise, déjà analysé par la *Krisis* de Husserl. L'engagement que Patočka appelait de ses vœux par la philosophie de l'héroïsme s'avère de plus en plus pressant. Il pourrait sembler étonnant de considérer les réflexions de Husserl et celles de Patočka sur le monde de la vie (L*ebenswelt*) comme dissidentes ou produisant en tout cas un certain effet et engageant le penseur[113]. Mais il ne faut pas entendre ici l'engagement comme la nécessité pour un penseur de défendre une position politique ou de faire valoir des idées par ses écrits. Par engagement, nous entendrons plutôt un certain rapport au monde. *Le monde naturel comme problème philosophique* s'interroge sur l'enracinement de l'homme et la manière dont le monde se manifeste à lui. À travers la notion de monde de la vie, Husserl entendait déjà décrire la manière dont une conscience est originellement au monde en remontant au fondement des constructions objectives de la science qui viennent oblitérer la couche naïve de la vie. Par son geste même déjà Husserl en venait à une « pressante adjuration adressée aux hommes de culture de retrouver dans un retour à la raison critique le principe de leur responsabilité personnelle[114] ». Ce geste est bien entendu repris par Patočka mais nous voudrions surtout montrer qu'il s'opère dans les années trente un infléchissement de la phénoménologie chez le penseur tchèque qui pourra être compris comme un infléchissement dissident, c'est-à-dire une prise de position au sein même de la phénoménologie qui met l'accent sur la posture individuelle et la liberté de l'homme. D'autres textes comme « La conception de la crise spirituelle de l'humanité européenne chez Masaryk et Husserl » et « L'idée de la culture et son actualité aujourd'hui » plaident pour une vision pratique de la philosophie et mettent en avant l'importance de l'engagement individuel du philosophe. On opérerait un écart par rapport à Husserl dans la mesure où il s'agit de s'intéresser à

112 Jan Patočka, « La culture tchèque en Europe », *in L'idée de l'Europe en Bohème*, trad. fr. E. Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, désormais abrégé IEB, p. 172.
113 Une partie de ces analyses est parue dans l'article « Aux origines de la dissidence : *Le monde naturel comme problème philosophique* », *in Études phénoménologiques*, nº 3, Louvain, Peeters Publishers, 2019, p. 85-105.
114 Paul Ricœur, « Jan Patočka, le philosophe résistant », *in Lectures 1*, *op. cit.*, p. 69.

une conscience non pas simplement en tant qu'elle contemple le monde mais en tant qu'elle y agit. Ce n'est pas simplement la rationalité qui est en crise mais plus profondément la liberté même de l'homme. En réduisant le monde à une somme de forces et à un naturalisme mathématique, les sciences modernes ont produit une crise du sens : d'un côté, l'homme peut avoir l'impression d'être libre et d'être un sujet autonome, responsable de sa propre pensée, de l'autre il n'est qu'un rouage ou une force particulière dans un ensemble de forces qu'il ne maîtrise pas et qu'il peut à peine comprendre. En 1934 la philosophie de l'héroïsme était était synonyme de prise de conscience mais cette possibilité devient de plus en plus précaire : si l'homme peut prendre conscience de sa situation, il risque surtout, dans un mouvement inverse, d'abandonner cette liberté et de s'aliéner volontairement. Dans cette situation de crise, c'est la capacité à se dégager d'un sens imposé qui se trouve mise en danger et ainsi la dimension dissidente de l'homme qu'avaient mis au jour les « Remarques sur la position de la philosophie ». Nous pouvons alors nous demander en quoi la phénoménologie peut nous aider. En insistant sur l'individu comme lieu de la résolution, Patočka affirme une certaine puissance de distanciation qui peut être salutaire en temps de crise spirituelle. Ce recentrement permet alors d'explorer la manière dont nous nous mouvons dans le monde naturel et les raisons pour lesquelles l'objectivisme des sciences de la nature a produit une perte des repères. Enfin, il s'agira de se demander en quoi *Le monde naturel comme problème philosophique* a pu inspirer les dissidents politiques tchèques.

I- La foi dans l'individu et les dangers de la crise spirituelle

a) Le sujet et la foi : Husserl avec Masaryk

La crise de la modernité, déjà diagnostiquée par Husserl et Masaryk, se caractérise par une perte des repères et des valeurs de l'existence. Cette crise est d'autant plus profonde qu'elle n'advient pas dans la société de façon occasionnelle, elle n'est pas un fait contingent mais est plutôt consubstantielle à la modernité elle-même. Cela s'illustre, selon Masaryk, par exemple par le recul de l'intérêt pour la religion, ce qui entraîne des relations sociales moins ténues qu'auparavant (d'où la tendance moderne au suicide qui est un symptôme de la crise, également diagnostiquée par Durkheim). Mais cette crise s'illustre également sur le plan scientifique : les sciences, en travaillant à une reconstruction intellectuelle ou mathématique de la nature, en viennent à s'éloigner du monde de l'intuition immédiate. Quelle place l'homme peut-il encore adopter dans ce monde en crise ? Doit-il capituler devant les puissances objectives et devenir un étant comme les autres ou bien peut-il encore en appeler à une philosophie de l'héroïsme ? Dans les « Remarques sur la position de la philosophie », c'est à partir de la subjectivité résolue que l'on pouvait se tenir à distance de la science et de la religion. Cette subjectivité est le pivot de la réflexion husserlienne dans la mesure

où c'est en faisant retour vers l'activité de la conscience constituante que l'on va pouvoir remonter à l'origine de la formation des sciences et comprendre en quoi la rationalité se fonde sur le monde de la vie. L'issue à la crise serait donc subjective et rationnelle : « En bref, la solution husserlienne de la crise est un renouveau de l'idée européenne à partir de l'esprit de la théorie radicale[115]. » Ce renouveau consiste à remonter au fondement du sens, c'est-à-dire à la subjectivité transcendantale. Si nous avons parlé d'une philosophie de l'héroïsme fondée sur la résolution ou la décision, cela suppose bien qu'il faut maintenir quelque chose du sujet, ne serait-ce qu'un acte qui permettrait de sortir de la crise, c'est la raison pour laquelle Patočka va privilégier la vision husserlienne alors que Masaryk ne voit pas en quoi le subjectivisme permet de renouveler le *cogito* cartésien, il échoue en raison d'un certain préjugé religieux, « [l]e subjectivisme radical le rebute donc au même titre qu'un blasphème, dans la mesure où il place le sujet au-dessus de Dieu[116] ». En se fondant sur Dieu, on ferait la même erreur que dans le texte de 1934, c'est-à-dire que l'on sortirait du monde au profit d'un transcendant. Cela ne résoudrait en rien la crise : on sortirait bien d'une vision de l'homme dominée par la science et la rationalité mais ce serait pour retomber sous la domination de dogmes transcendants. Le subjectivisme renouvelé de Husserl permettrait au contraire de s'enraciner dans l'acte du sujet, de comprendre comment la science rationnelle a pu s'édifier et d'en trouver le fondement oublié dans le monde de la vie[117] . Néanmoins, on note déjà un écart par rapport à Husserl car Patočka est loin de partager sa confiance dans la rationalité : la solution de celui-là se fonde sur le présupposé de la science moderne. En remontant au monde de la vie, on se met certes en position de réfléchir à l'origine de la crise mais n'est-ce pas là un acte trop théorique, une pensée motivée par une volonté de contemplation ? Tout se passe comme si, pour Husserl, il suffisait de reprendre la rationalité européenne, d'en remonter la téléologie pour résoudre la crise de la modernité. Ne faut-il pas plutôt dire que « l'optimisme intellectuel de Husserl ne peut suffire[118] » ? La notion de foi telle que Masaryk a pu la penser doit être ici mobilisée car il s'agit d'un acte de positionnement personnel semblable à la résolution rendue nécessaire par la philosophie de l'héroïsme au sens où elle serait un acte d'abord d'engagement dans le monde. Patočka écrit :

> Mais la philosophie de Masaryk n'en propose pas moins à notre considération un problème aussi profond que sérieux : c'est le problème de la foi. Il est certain que la foi ne peut être comprise à la manière de Husserl ; la foi religieuse ne peut être simplement une métaphysique pour le peuple. La foi au sens d'une confiance absolue n'est pas une position

115 Jan Patočka, « La conception de la crise spirituelle de l'humanité européenne chez Masaryk et Husserl », *in La Crise du sens*, tome 1, trad. fr. E. Abrams, Bruxelles, Ousia, 1985, désormais abrégé CS1, p. 24.
116 *Ibid.*, p. 33.
117 Voir notamment Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1989, désormais abrégé *Krisis*, p. 58 : « Ainsi, *dès Galilée* commence la substitution d'une nature idéalisée à la nature pré-scientifique donnée par l'intuition. »
118 Jan Patočka, « La conception de la crise spirituelle de l'humanité européenne chez Masaryk et Husserl », *in* CS1, p. 37.

> théorique, mais plutôt pratique ; elle est l'affaire d'une décision personnelle qui ne repose pas sur des raisonnements ni ne découle d'aucune théorie, mais nous y conduit plutôt et s'explique dans des vues spécifiques sur la totalité du monde[119].

Il s'agit ici de prendre un écart par rapport à la confiance husserlienne en la raison et à sa dimension essentiellement théorique. En montrant que la foi est d'abord pratique, Patočka semble donc la mettre au même niveau que la résolution ou la décision du *Dasein* historique. Il n'est pas ici question de religion *stricto sensu*, ce que Patočka retient de la foi masarykienne c'est avant tout l'idée que la sortie de la crise réside dans un choix ou une décision qui repose sur une conviction. Ce choix a déjà été caractérisé comme affrontement de la finitude en 1934. Il faudrait ajouter à la méditation de Husserl sur le monde naturel un engagement personnel de la part du penseur qui le sorte d'une position purement théorique. La foi va permettre de regarder le monde en totalité : se défaire des présupposés de la science (mais aussi des facilités de la religion) nécessite un acte qui ne peut, par définition, être de même nature que la science elle-même. D'ailleurs, l'*épochè* elle-même n'est-elle pas un acte extra-rationnel qui nous place devant la totalité par l'étonnement du sujet ? Cette alliance de la foi masarykienne et du subjectivisme husserlien semble importante parce qu'elle marque un écart, si minimal soit-il, avec la phénoménologie de Husserl mais surtout parce qu'elle permet de comprendre l'inflexion opérée sur la phénoménologie par Patočka comme une inflexion pratique. Nous pouvons ici parler d'un motif dissident : la philosophie est le fait d'un être qui se met à l'écart de la communauté (par sa prise de distance et son interrogation spécifique) mais cette mise à l'écart repose sur un acte personnel, sur une décision qui par là-même découvre le monde comme ce qu'il est. Par conséquent, la foi devient la forme patočkienne de la résolution. Encore faut-il s'entendre : la foi ne désigne rien de religieux car la dialectique propre à la divinité a montré que celle-ci n'est rien d'autre que la manifestation extérieure de notre propre souveraineté. La foi signifie plutôt la possibilité insigne de l'homme de découvrir un plus-haut en lui et d'en assumer les conséquences (la mise à l'écart de la communauté). La foi est un engagement dans le monde, elle n'est pas une conscience religieuse et une fuite hors du monde. Elle vient redoubler ou recueillir l'appel à la philosophie de l'héroïsme. Or, celui qui se sépare de la communauté doit se fonder, s'il veut réussir, sur une confiance en son acte, sur une volonté personnelle inébranlable pour résister à la chute (qu'elle soit comprise sur le mode de la *Verfallenheit* heideggerienne ou bien sur celui, patočkien, de la vie dans le mensonge) – confiance qu'on nommera foi. Mais il faudrait presque parler d'une foi athée dans la mesure où il n'est pas question d'affirmer un ordre transcendant ou un dogme particulier. La foi est l'expérience de la transcendance sans transcendant qui nécessite une décision de refuser de se considérer soi-même soit comme un objet régi par le

119 *Ibid.*, p. 36.

déterminisme des sciences de la nature soit comme individu appartenant à un ensemble de traditions que l'on ne peut interroger. L'acte du sujet qui réfléchit à la crise spirituelle suppose un engagement personnel qui le met, *de facto*, en marge de la société, en position d'extériorité. Cet arrachement au quotidien fait de l'individualité un principe fondamental dans la mesure où il faut un certain courage pour s'extraire de la crise et la faire paraître. La philosophie comporte donc une dimension pratique avant même d'être théorique : c'est une mise à distance du sens naïvement accepté. Par cette inflexion de la phénoménologie husserlienne et par cette influence de Masaryk, il nous semble bien que la philosophie s'identifie à une sorte de dissidence, séparation du monde naïvement accepté pour interroger le monde comme tel (séparation qui n'est donc pas abandon mais engagement).

b) La position de l'individu

La philosophie de Patočka repose sur un certain individualisme qui implique la position active de l'individu dans le monde. D'ailleurs, c'est en tant que la philosophie est un idéal de l'individu que, dans « L'idée de la culture tchèque et son actualité aujourd'hui », Patočka en appelle à un renouveau de la culture tchèque. Or, au moment où ce texte est écrit, en 1938, l'Europe voit plutôt la montée en puissance d'idéologies qui remettent en question l'individu : le socialisme marxiste et le national-socialisme. Cette montée en puissance n'est pas sans rapport avec la crise de la modernité : l'homme, ne trouvant plus de réponse en lui, n'a d'autre choix que de se fonder sur les lois de l'histoire ou les lois de la race. Si l'homme deviendra bien sa propre fin chez Marx lorsque les préjugés bourgeois auront été supprimés, il n'en demeure pas moins que tant que cet idéal n'est pas atteint l'homme doit s'aliéner sa propre individualité pour se penser comme part d'un tout qui le dépasse, être tant charnel que social. Dans ce contexte, tout écrivain qui garde une certaine autonomie de pensée peut être suspecté d'être un ennemi de classe et un dilettante qui n'a pas compris le sens de l'histoire. On se retrouve dans la même situation qu'en 1934 lorsque le philosophe était vu par l'ouvrier comme un homme élitiste, à l'abri des tourments du monde. Mais si, dans la doctrine marxiste, la culture possède néanmoins une valeur, dans le national-socialisme le problème est aggravé car elle devient l' « *expression* de la substance organique de la collectivité nationale naturellement donnée et l'asservit sans appel aux conjonctures et aux buts politiques[120] ». On comprend alors que l'acte de l'individu est la seule solution pour résister au collectivisme ou à l'organicisme qui – conséquences de la crise – en viennent à faire de l'homme une force dans la réalisation de l'histoire, c'est-à-dire en viennent à supprimer purement et simplement le sentiment de liberté. Le collectivisme revient au fond à réaliser un monde entièrement régi par des lois où les

120 Jan Patočka, « L'idée de la culture et son actualité aujourd'hui », *in* IEB, p. 177.

hommes ne sont que des forces soumises à ces mêmes lois. Par là, c'est le monde de la vie qui se trouve anéanti car l'idéologie supprime toute dimension privée du monde et mobilise constamment les individus comme le montre bien Arendt dans *Les origines du totalitarisme* : les idéologies totalitaires provoquent une perte de monde car la différence entre vie privée et vie publique s'effondre, l'individu ne peut se fier à personne et dans sa propre individualité le jugement autonome s'efface. Par le terme de « désolation » Arendt veut montrer qu'en perdant le monde, l'homme se perd lui-même[121]. On peut dire que les idéologies totalitaires sont filles de la crise en ce qu'elles réalisent sur un certain plan l'ambition du monde scientifique : la destruction du monde de la vie et la perte des repères quotidiens qui mènent à la désolation. L'appel à l'individu apparaît comme renouveau du monde de la vie, compréhension intime de la manière dont l'homme se rapporte à son monde avant que celui-ci ne devienne impersonnel. Il ne s'agit donc pas d'un appel bourgeois qui répondrait à un mobile politique réactionnaire : c'est un acte de résistance face aux puissances objectives. Le philosophe se sépare ainsi de certaines manières de comprendre le monde : il refuse la destruction du monde naturel. Pour cela, il fait sécession du monde scientifique, ne le critique pas en tant que tel mais examine ses conséquences morales et entend remonter à son fondement en ne faisant pas usage de ses thèses. « Dissidence » est donc le nom d'un geste philosophique individuel et inaugural qui doit à chaque fois être répété. C'est ce geste qui intéresse Patočka dans la notion de foi chez Masaryk qui est une foi activiste et non dogmatique : le penseur doit être un homme qui s'engage dans la cité, un homme qui interroge davantage les présupposés de notre vie qu'il n'assène des vérités. En cela, « l'expérience de Masaryk signifie pour nous aujourd'hui que l' « intellectuel » peut, pour peu qu'il le veuille réellement, *agir* à partir de son intellectualisme même, à partir de sa « culture[122] » ». La foi activiste que Patočka reprend à son compte suppose que l'intellectuel peut agir à partir de sa réflexion, ce qui signifie d'une part que la pensée agit non pas parce qu'elle se donnerait pour objectif de faire changer la société (ce que Patočka nomme « sociocentrisme » dans « Des deux manières de concevoir le sens de la philosophie ») mais par le seul fait qu'elle pense et d'autre part que la pensée est l'acte d'un individu qui s'engage. En 1936, Patočka écrivait déjà que « [l]a philosophie n'a pas besoin de s'assigner pour

121 Arendt distingue l'isolement (qui est commun à la tyrannie et au totalitarisme) de la désolation (caractéristique de la forme totalitaire de domination, fille de la modernité). Elle écrit, en effet, dans le chapitre « Idéologie et terreur » : « Le régime totalitaire comme toutes les tyrannies ne pourrait certainement pas exister sans détruire le domaine public de la vie, c'est-à-dire sans détruire, en isolant les hommes, leurs capacités politiques. Mais la domination totalitaire, comme forme de gouvernement, est nouvelle en ce qu'elle ne se contente pas de cet isolement et détruit également la vie privée. Elle se fonde sur la désolation, sur l'expérience d'absolue non-appartenance au monde, qui est l'une des expériences les plus radicales et les plus désespérées de l'homme. » Hannah Arendt, « Le totalitarisme », trad. fr. J.-L. Bourget, R. Davreu et P. Lévy, révisée par H. Frappat, *in Les origines du totalitarisme*, *in Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2002, p. 834.

122 Jan Patočka, « L'idée de la culture et son actualité aujourd'hui », *in* IEB, p. 179.

tâche d'agir sur la société pour exercer effectivement un action en son sein[123] », c'est-à-dire que la question n'est pas de savoir si la philosophie se prend elle-même pour fin (autocentrisme) ou si elle place en dehors d'elle-même sa propre fin (hétérocentrisme). La philosophie en tant que telle – par son philosopher – agit parce qu'elle prend position dans le monde depuis le geste même qu'elle est. Elle n'est donc pas une contemplation mais elle est engagée dans le monde. La philosophie est en elle-même agissante parce qu'elle est d'abord geste et non contenu. Cela suppose de faire la distinction, que fait Patočka, entre le divertissement ou demi-culture et la culture authentique qui exige à fois discipline et humilité. Par la culture, l'homme peut acquérir un respect de soi-même et, partant, des autres en se fixant de grands buts. Il s'agit d'éprouver ce respect « comme la puissance d'un engagement qui nous dépasse, comme un élément de notre foi vitale, indéfectible, qui ne doute pas alors même qu'autour de nous tout s'écroule[124] ». Le philosophe n'est donc pas l'ennemi du monde de la vie comme on aurait pu le penser, il n'est pas question pour lui de le dénoncer comme monde de l'illusion ou de l'opinion. Il s'agit avant tout de montrer que c'est du monde de notre vie que nous pouvons prendre une impulsion pour connaître. Ainsi, l'appel à une philosophie autonome reposant sur un acte de foi individuel est un appel au monde de la vie contre le monde objectif qui tend à supprimer notre sentiment de liberté. Se cultiver ne consiste donc pas à s'éloigner du monde mais plutôt à le pénétrer plus intimement, c'est pourquoi en se cultivant les Grecs « se rapportaient de bonne foi à toutes les grandes puissances de la culture, à tout ce qui ouvre en l'homme la dimension de profondeur[125] », c'est-à-dire à une certaine dimension du monde qui est menacée par l'objectivisme naïf de la science moderne.

La plupart du temps néanmoins, la culture apparaît sous la forme d'une demi-culture, caractéristique d'hommes certes cultivés mais trop attachés à leurs intérêts particuliers : le rapport à un horizon universel est perdu dès lors que l'on soumet la culture à une utilité sociale. Comme Patočka l'a montré dans « Existe-t-il un canon définitif de la vie philosophie ? », toutes les tentatives philosophiques ont en commun d'avoir essayé de formuler la transcendance propre à la vie humaine et la nécessité de dépasser le donné. Le vocabulaire de Patočka est certes religieux et l'on comprend ainsi pourquoi il a pu, à la fin de sa vie, être choisi comme porte-parole de la Charte 77 : sa philosophie était compatible à la fois avec les socialistes réformistes et avec les intellectuels chrétiens[126]. Mais cette foi et cette conversion ne sont pas une soumission à une divinité mais elles

123 Jan Patočka, « Des deux manières de concevoir le sens de la philosophie », *in Jan Patočka and the European Heritage, op. cit*. p. 84.
124 Jan Patočka, « L'idée de la culture et son actualité aujourd'hui », *in* IEB, p. 182.
125 *Ibid.*, p. 186.
126 Cette dimension religieuse se maintiendra jusque dans les derniers textes de Patočka, en particulier « Ce qu'est la Charte 77 et ce qu'elle n'est pas ». Jonathan Bolton note que le langage de Patočka, s'il n'est pas explicitement religieux, est néanmoins ouvert à une interprétation religieuse. Voir Jonathan Bolton, *Worlds of Dissent*, *op. cit*. p. 156.

sont profondément humaines et ne débouchent aucunement sur un dogme ou une position morale déterminée car la foi dont il est question est sans contenu et consiste simplement à tenir bon face aux puissances objectives. On pourrait dire qu'il s'agit d'une foi négative – ce qui annonce d'une certaine manière le « Platonisme négatif » des années 1950. Ainsi, on peut faire l'expérience de quelque chose qui dépasse le plan de ce qui est donné, du présent immédiat. Il y a bien ici une affinité avec une culture humaniste, et notamment par ses idées fondamentales de liberté et d'autonomie de l'esprit. Mais il n'est pas question pour autant d'en appeler à une refondation d'un humanisme d'un autre temps car ce qui pose problème c'est la confiance dans l'homme et l'idée que le monde est une harmonie que la raison humaine n'aurait qu'à parcourir pour en trouver les secrets. La culture humaniste, en tant qu'elle participe de l'idéal des sciences du monde moderne, est aussi responsable de la crise. On voit bien ici le parallèle et l'écart de Patočka à l'encontre de Husserl. Comme ce dernier, Patočka entend remonter à un fondement oublié mais, à la différence de Husserl cette fois-ci, ce fondement n'est pas la raison, c'est bien plutôt la liberté. En opérant ce décalage dans la réflexion phénoménologique, Patočka accentue la dimension dissidente de la philosophie : celle-ci n'est pas d'abord travail de la raison mais expression de notre liberté, c'est-à-dire de notre capacité à nous défaire de toute chosification. La phénoménologie husserlienne dans la *Krisis* au contraire, en se focalisant sur le renouveau de la rationalité, n'est peut-être pas totalement étrangère à cette chosification – ce dont Patočka s'apercevra dans les années 1960. On trouve dans « L'idée de la culture et son actualité aujourd'hui » une définition de la culture très proche de ce qu'étaient l'héroïsme et la résolution en 1934 : il s'agit d' « une volonté de discipline purement spirituelle qui trouve, dans les idées de grandeur, d'universalité et de totalité, un remède efficace contre la facilité et le déclin qui menace intérieurement chacun d'entre nous[127] ». Dans la grandeur, l'universalité et la totalité, l'esprit peut se rassembler et dépasser une certaine naïveté pour réfléchir à sa position dans le monde. Mais cette concentration de l'esprit ne peut s'effectuer que par une discipline et donc un acte individuel et résolu qui place le sujet hors de la dispersion dans le divertissement ou demi-culture. Ainsi, la culture véritable est positionnement de l'individu face à ce qui le menace intérieurement : ce positionnement est en même temps positionnement sur une ligne de combat, sur un front, étant entendu que le philosophe, par le simple fait de philosopher, s'engage dans une bataille. La culture est un combat qui ne promet pas forcément des lendemains qui chantent : elle ne peut promettre aucun salut, elle plonge plutôt au cœur de la bataille pour le monde. D'où la définition que propose Patočka de l'humanisme : « lutte contre la parole facile, contre le confort et le sybaritisme spirituel, pour la grandeur, pour le courage de la tension, de la passion et de la

127 Jan Patočka, « L'idée de la culture et son actualité aujourd'hui », *in* IEB, p. 193.

souffrance[128]. » Cette lutte contre la parole s'apparente à la résolution heideggerienne qui se détourne du bavardage (*Gerede*) mais en même temps elle est un engagement pour le monde. La culture est combat pour un rapport libre au monde, une lutte pour la prise de distance. Par une foi renouvelée en l'individu comme source d'autonomie et de liberté, le sujet apparaît comme ce qui peut se distinguer de la communauté et, par cette distinction, peut être davantage sensible aux dangers de la crise spirituelle. Ainsi, l'individualité comme source d'une pensée indépendante suppose que l'on comprenne la culture comme ce qui permettra de fonder un esprit critique. La dissidence consiste à se prémunir contre toute tentative de réduire, voire de détruire, la subjectivité comme position d'une instance autonome. Les réflexions sur le monde de la vie auront précisément pour but de restituer un sens authentique à l'individualité et à la conscience.

c) La phénoménologie et la crise spirituelle

L'individu comme source autonome va devenir crucial dans le contexte de la crise spirituelle que diagnostique Patočka. L'expérience immédiate de notre vie quotidienne est devenue incommensurable avec le monde tel qu'il est objectivement pensé, analysé et rendu manipulable par les sciences mathématiques de la nature. Mais il ne s'agit pas d'une simple opposition entre deux « visions du monde ». La pensée scientifique frappe d'incertitude toute idée que l'on peut développer dans le monde immédiat de notre vie : « Les sciences se sont réparti le monde, et seule la pensée scientifique spécialisée paraît exacte, rigoureusement contrôlable et, partant, théoriquement significative[129]. » Afin de comprendre le monde, la science réduit le sens, c'est-à-dire qu'elle substitue au monde une image du monde, un ensemble de formes idéalisées et en exclut par là-même toute dimension humaine car ce serait y introduire de l'indétermination. Par là se produit une « désanthropomorphisation du monde[130] » qui conduit à une perte d'unité du monde – lequel est déchiré entre mon expérience naïve et sa reconstruction idéale par la science. Il y a une crise spirituelle dans la mesure où la vie de l'individu est ramenée au simple plan de l'étant, dans l'immanence d'un monde devenu ensemble de forces quantifiables et prévisibles. Pour contrecarrer le nivellement à l'étant il faut remonter à l'origine de la crise spirituelle. La science moderne n'apporte pas tant une nouvelle manière de voir le monde qu'elle n'impose un principe de compréhension. Il paraît impossible d'échapper à la vision des sciences de la nature et on ne voit plus comment encore justifier l'existence de la liberté humaine : « Ce n'est donc pas seulement la représentation du monde qui a changé, mais les principes mêmes de la compréhension des

128 *Ibid*., p. 194.
129 Jan Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, trad. fr. E. Abrams, Paris, Vrin, 2016, désormais abrégé MNCPP, p. 27.
130 *Loc. cit.*

choses[131]. » Les sciences de la nature étendent leur principe explicatif à l'ensemble du monde, ne laissant pas de place pour la vie naïve et le sentiment de liberté. Ne faut-il pas en conclure que la philosophie est dépassée, notamment avec ses notions d'âme ou de liberté ? Le philosophe est alors placé devant une alternative : soit il doit se faire servant de la science soit il est condamné à une solitude et à une mise au ban de la société. Mais cette mise au ban, n'a-t-elle pas en même temps un aspect salutaire ? En se distanciant des sciences mathématiques de la nature, le philosophe se met par là-même en demeure de les comprendre et d'en remonter à l'origine oubliée, comme le fait Husserl en montrant que la mathématisation de la nature s'est opérée sur le fondement du monde de la vie[132]. Oublier l'origine de cette mathématisation revient à courir le risque de voir son existence déchirée entre une expérience naïve (où je crois être libre) et une vision scientifique (qui nie la liberté). L'époque contemporaine est une époque de crise spirituelle où la vie dans l'harmonie n'est plus possible. Comment alors retrouver un sens à la vie ? Répéter l'anamnèse de 1934 sera la solution : il faut retirer de l'oubli la philosophie qui est l'expérience propre de l'homme dans et en dehors du monde.

Le monde de la vie est un monde d'opinions en attente d'être « redressées » par la science. Si la liberté existe dans le monde naïf elle ne peut aucunement avoir de validité dans le monde des sciences. Par conséquent, la liberté ne serait qu'une illusion. Comme l'écrit Patočka :

> Le sentiment subjectif de liberté n'a pas, du point de vue de cette compréhension, de valeur noétique, il est un simple *effectus non efficax*. La contradiction souvent relevée entre le sentiment de liberté et le jugement objectif porté sur l'homme est au fond, pour l'humanité moderne, le conflit entre ces deux mondes, le naïf et le scientifique. Or, du point de vue de l'objectivisme scientifique, ce conflit n'existe pas, car la vie naïve n'a *a priori* aucune valeur noétique en concurrence avec les principes de la reconstruction scientifique de la réalité[133].

On voit ici l'écart par rapport à Husserl car l'enjeu du *Monde naturel* est bien le sentiment de liberté. Le jugement objectif porté sur l'homme le chosifie. Le sujet n'est plus rien de spontané, il est une force qui s'explique par d'autres forces à l'intérieur du monde. Mais une telle position revient à détruire l'individu, le soi compris comme puissance de s'autodéterminer et de se positionner dans le monde. L'homme est devenu une simple chose parmi les choses : « Sans sortir de lui-même, l'homme s'est chosifié, il s'est aliéné à son sentiment vital naturel, et il devient ainsi ce pour quoi il se tient, du moins à la surface de son être[134]. » Par une sorte de dialectique, l'homme est

131 *Loc. cit.*
132 Si le tournant de la mathématisation fut l'occasion d'immenses progrès, il fut en même temps, comme le montre Husserl, un oubli du monde de la vie : « (…) il est à présent capital de considérer la substitution – qui s'accomplit déjà chez Galilée – par laquelle le monde mathématique des idéalités, qui est une substruction, est pris pour le seul monde réel, celui qui nous est donné vraiment comme perceptible, le monde de l'expérience réelle ou possible : bref notre monde-de-vie quotidien. » Husserl, *Krisis*, p. 57.
133 Jan Patočka, MNCPP, p. 31.
134 *Ibid.*, p. 32.

véritablement devenu ce pour quoi il tenait d'abord la nature, c'est-à-dire une chose. Au cœur de ce monde désormais en crise, la philosophie ne peut apparaître que comme parlant un langage incompréhensible pour la science. Pour autant, la philosophie ne parle pas non plus le langage du monde de la vie. C'est toute l'originalité de sa position : la philosophie veut remonter au fondement du monde scientifique, de la concrétion du sens des étants, mais cela ne signifie pas retourner à une vision naïve de la vie. La crise de l'attitude naturelle nous montre le monde de la vie mais surtout le monde scientifique en tant que celui-ci est également pris dans une attitude naturelle[135]. La philosophie fait certes dissidence par rapport au monde de la science qu'elle interroge mais elle fait également dissidence par rapport au monde de la vie dont elle souhaite retrouver l'origine. Comme le note Karel Novotný, la crise spirituelle est l'occasion d'une sortie de l'attitude naturelle[136]. Ainsi, c'est en vertu de la crise spirituelle de la modernité qu'il peut apparaître urgent de s'engager pour le monde et donc de se séparer de l'attitude naturelle.

Tant dans le monde naturel que dans le monde de science, l'homme est passif. Dans le monde naturel, l'homme hérite de traditions et de pratiques qu'il n'interroge pas, même sa liberté est comprise mais non interrogée. Francesco Tava rappelle que le « monde naturel » en tchèque (*přirozený svět*) signifie un « monde spontané », car le « naturel » n'a ici aucun rapport avec le « naturel » (přirodný) des sciences de la nature[137]. Patočka reprend ainsi Husserl qui oppose le monde de la vie au monde artificiel et technicisé des sciences Mais dans le monde des sciences de la nature également l'homme est passif parce qu'il devient une force objective, le sentiment qu'il a de lui-même n'est pas le sentiment d'une personne mais d'une chose. Cette vaste chosification conduit au danger de la destruction d'une sorte de spontanéité autonome. L'anamnèse vers la liberté

135 « L'attitude d'esprit naturelle n'a encore aucun souci d'une critique de la connaissance. Dans l'attitude d'esprit naturelle, nous sommes tournés, par l'intuition et par la pensée, vers *les choses* qui dans chaque cas nous sont données », Edmund Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, trad. fr. A. Lowit, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2000, p. 37. Cette attitude naturelle concerne donc au premier chef la science elle-même. « Toute science de la nature se comporte de manière naïve, étant donné le point de départ qui est le sien : la nature dont elle fait l'objet de sa recherche, est pour elle, tout simplement là. » Edmund Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. fr. M. B. de Launay, Paris, PUF, 2003, p. 25.

136 Karel Novotný écrit : « C'est donc bien la crise qui nous fait sortir de l'attitude naturelle. Et il se peut aussi que l'attitude critique radicale de l'esprit ne s'actualise qu'à travers la crise. Cette dernière observation de Patočka est ce qui nous amène à voir dans la crise le moment qui précède l'analyse intentionnelle de la phénoménologie, moment qui la rend possible en nous faisant sortir de notre situation initiale d'engloutissement du monde. C'est seulement lorsque la croyance fondamentale en la seule réalité vraie du monde entre en crise que la question du monde naturel, effectivement réel, antérieur à toute réflexion critique, peut s'imposer avec force : la question de savoir ce qu'*est* cette réalité. » Karel Novotný, *La Genèse d'une hérésie*, *op. cit*., p. 26-27.

137 « L'expression qu'utilise Patočka est en réalité *přirozený svět* et le naturel (*přirozený*) dont nous parlons n'a ici rien à voir avec le *naturelles* (*přirodný*) des sciences naturelles. Le terme *přirozený* signifie plutôt quelque chose de naturel au sens de ce qui n'est pas modifié et de ce qui est immédiat. En ce sens, le monde naturel est précisément le monde de l'être-au-monde naturel et immédiat dont les hommes font l'expérience dans leur vie. » Nous traduisons depuis l'anglais : « The expression used by Patočka is in fact, přirozený svět, where the *natural* (přirozený) which we are speaking of here has nothing to do with the *natural* (přirodný) of natural sciences. Instead the term *přirozený* means something natural in the sense that it is *free from affectedness* and is spontaneous. In this way, the natural world is precisely the world of the natural and spontaneous being-in-the-world which human beings experience in their life. » Francesco Tava, *The Risk of Freedom*, *op. cit*, p. 88.

est tout autant anamnèse vers l'individu. Ainsi, *Le Monde naturel comme problème philosophique* apparaît, au cœur de la crise spirituelle européenne, comme un véritable plaidoyer pour la subjectivité qui sera comprise comme la source commune des deux mondes. La remontée au principe met à distance toute attitude naturelle pour interroger sans ménagement le monde naturel et le monde de la science. Il s'agit de montrer que le sujet n'est pas rivé au monde, qu'il est une puissance de prise de distance à l'égard du donné. Si toute action devient reproduction d'un donné, si toute vie est rivée à ce qui est sans possibilité de transcender, alors on restreint par là-même l'action en technique, on rend l'action impuissante à produire quelque chose de nouveau. Ainsi, c'est la dimension dissidente de la vie humaine qui se trouve en danger, qui peut être oubliée non pas par une action extérieure mais par une auto-aliénation de l'homme lui-même. Une vision technique de l'action humaine aboutirait à une situation où nous ne pourrions plus agir au sens de créer quelque chose de nouveau dans l'espace commun : il s'agirait alors de laisser les techniciens s'occuper de la quantification et de la résolution des problèmes et nous substituerions, dans le lexique d'Arendt, l'action au faire ou à l'œuvre. Redonner une unité à l'homme et remonter à la manière dont la subjectivité produit du sens signifie donc refuser de laisser le monde objectif prendre le pas sur le monde dans lequel nous vivons sans pour autant nous laisser enfermer dans les limites étroites du monde naturel. La réflexion sur la crise spirituelle prend alors la forme d'une protestation au sein de la manifestation des phénomènes contre une certaine interprétation de cette manifestation car il ne va pas de soi que tout ce qui apparaît puisse être ramené à une mesure ou à un somme de forces mais il ne va pas non plus de soi que tout ce qui existe n'existe que sur le fondement de la tradition.

La crise spirituelle est avant tout une crise de et dans la manifestation. Il s'agit d'une crise *de* la manifestation parce que les hommes ne s'apparaissent plus tels qu'en eux eux-mêmes. La crise montre que les hommes peuvent être fascinés ou captivés par des simulacres : étant donné qu'ils n'ont pas le courage (ou la possibilité) de voir qu'ils sont la source du sens du monde, ils abdiquent leur pouvoir de révélation aux forces objectives dont ils deviennent les jouets. La phénoménologie comme étude de la formation des phénomènes apparaît alors comme la méthode idoine pour défaire ce que l'on prenait pour allant de soi, pour comprendre que le sens n'est qu'*un* sens. Mais il s'agit alors d'une crise *dans* la manifestation dans la mesure où phénoménologie devient la possibilité de faire advenir du sens autrement, de se libérer du sens imposé par l'objectivisme. La phénoménologie se donne pour programme de redonner à l'homme sa propre souveraineté, de redevenir un individu responsable de sa vie et du sens. En remontant le fil conducteur de la production du sens, il s'agit de repenser l'espace dans lequel nous vivons et dans lequel nous sommes enfermés. Faire de la phénoménologie n'est pas un acte anodin, c'est un acte fondamentalement dissident car c'est dévoiler l'origine du sens en faisant un pas de côté, en refusant

le jeu d'une quelconque attitude non interrogée.

II- Sortir de la crise : remonter au fondement du sens par l'acte dissident qu'est la philosophie

a) Le plaidoyer pour la subjectivité et la genèse du sens

Le monde naturel prend la forme d'un véritable plaidoyer pour la subjectivité, étant entendu que cette subjectivité refuse l'opposition du monde naturel et du monde scientifique. Il s'agit de mettre en suspens la validité de ces mondes pour remonter à un tiers, à savoir « l'activité subjective qui, d'une manière chaque fois différente, mais toujours ordonnée et conforme à des lois, donne forme au monde[138] ». La subjectivité à laquelle on remonte constitue le sens de ce qui apparaît. C'est pourquoi il faut essayer « sous les alluvions de l'objectivisme moderne, de redécouvrir le concept qui contient la clef réelle de l'unité que nous cherchons, et ce concept est pour nous la subjectivité[139] ». Le geste phénoménologique est de l'ordre de l'archéologie ou de l'anamnèse : il faut remonter en deçà de nos représentations qui ont été fragilisées par la crise spirituelle. Ainsi, cette crise rend nécessaire la phénoménologie et fait se détacher du corps de l'attitude naturelle celui qui, en retour, pourra l'interroger. C'est en ce sens là que nous parlons d'un geste dissident de la phénoménologie. Ce geste est à la fois ce qui initie l'enquête phénoménologique proprement dite et en même temps la contient tout entière. Cela suppose bien sûr de remonter en deçà du subjectivisme empirique puisque l'on s'interroge sur la condition de ce dernier. La subjectivité plus profonde à laquelle en appelle Patočka est une subjectivité créatrice, l'intentionnalité d'horizon et l'intentionnalité d'acte en sont les présupposés comme le montraient « L'esprit et les deux couches fondamentales de l'intentionnalité ». Néanmoins, la subjectivité transcendantale telle que Patočka la comprend est le monde lui-même, compris comme totalité. Ainsi, il s'agit de remonter de ce qui nous est donné aux structures dans lesquelles la réalité et son sens se forment : « Dès lors, le monde en tant qu'univers n'est plus pour nous un objet mort, mais plutôt un sens constitué dans une activité éternellement jaillissante[140]. » En confondant subjectivité et monde, Patočka permet de mettre au centre de ses réflexions la question du sens, bien plus que celle de la rationalité ou de son renouveau, ce qui n'est pas sans conséquence pour la phénoménologie elle-même, comme l'a montré Marion Bernard[141]. Si le point de départ est bien le même chez Patočka et chez Husserl, l'objectif est différent : quand Husserl en appelle à une refondation des sciences sous l'égide de la phénoménologie, Patočka vise plutôt une reconnaissance de la liberté du sens et, partant, de sa

138 Jan Patočka, MNCPP, p. 23.
139 *Ibid.*, p. 45.
140 *Ibid.*, p. 46.
141 « En poussant à l'extrême le caractère monadique de la subjectivité transcendantale, Patočka effectue ainsi un passage en force qui fragilise le « système » husserlien, renvoyant la subjectivité infinie au monde lui-même. » Marion Bernard, *Patočka et l'unité polémique du monde*, *op. cit*., p. 59.

contingence. Ressaisir la subjectivité dans sa créativité c'est déployer l'espace d'une liberté pour la formation du sens du monde naturel et, par là, opposer à la science qu'elle n'occupe pas tout l'espace. S'il peut y avoir création de sens, cela signifie que, contrairement aux affirmations des sciences de la nature, l'homme n'est pas dans le monde comme un étant. C'est pour avoir oublié l'origine de la constitution de ce sens que l'objectivisme a pu causer une crise spirituelle sans précédent. On ne peut donc ici s'en tenir à la conscience transcendantale husserlienne : il ne suffit pas de constater, il faut s'engager. Dans l'existence, l'homme peut devenir aveugle à sa propre chosification et devenir indifférent à lui-même. La question de l'apparition se redouble de celle d'une responsabilité pour l'apparition : « L'intentionnalité husserlienne est à comprendre dans la perspective de la transcendance humaine, c'est-à-dire de la liberté et de la responsabilité[142]. » Afin de mettre en branle le sens ininterrogé et de faire émerger la productivité de la subjectivité, l'arme la plus efficace du phénoménologue est une arme dissidente par excellence : l'*épochè*. L'*épochè* n'est pas un contenu, elle est un geste mais ce geste est en même temps phénoménologique car il dévoile ce dont le sujet se libère, il dévoile le monde dans lequel nous étions sans nous en rendre compte. En mettant entre parenthèses toutes les thèses sur l'étant, les écaillent tombent des yeux du sujet qui peut voir comme jamais il n'avait vu. Mais, de la sorte, on ne pourra pas arriver à une vérité définitive. Par son enquête, Patočka entend surtout mettre en évidence la question du sens et de son incommensurabilité à toute tentative d'emprisonnement ou de chosification. Il ne saurait y avoir un sens unique au monde (puisqu'il y a des mondes naturels) : « la tâche que nous nous assignons ainsi est en elle-même sans fin et ne sera jamais convertie en formules définitives[143]. »

Le plaidoyer pour la subjectivité prend, en sa partie centrale, la forme d'une genèse du sens. Celle-ci mêle des motifs qui ne sont pas exclusivement husserliens, mais finkéens (en insistant sur la question du monde) et heideggeriens (en mettant l'accent sur la projection du sujet et sa facticité). Nous voudrions montrer que, par sa constitution même, le sens est ce qui échappe à toute réification. En remontant à la production du sens, on restitue ainsi la liberté à l'homme. Cette enquête sur le sens met en avant la liberté comme capacité de transcender le donné. Et c'est à cette définition que correspond ce que nous avons nommé dissidence. Dans le deuxième chapitre du *Monde naturel*, Patočka fait l'historique des tentatives pour penser le *cogito* créateur, la transcendance de la subjectivité. Mais le problème de ces tentatives, et notamment celles de Fichte et Schelling, réside dans leur abstraction. Il s'agit de ressaisir la transcendance du sujet depuis sa fondamentale inscription dans le monde. Il va falloir opérer une mise à distance de toutes les thèses

142 Ivan Chvatík, Pavel Kouba et Miroslav Petříček, « La structure des œuvres complètes de Patočka comme problème d'interprétation, *in* Marc Richir et Étienne Tassin (dir.), *Jan Patočka : philosophie, phénoménologie, politique*, *op. cit.*, p. 225.
143 Jan Patočka, MNCPP, p. 48.

et donc aussi du moi empirique pour ressaisir la subjectivité. Par l'*épochè*, on se transporte donc sur un plan entièrement nouveau, qui n'est pas un nouveau monde mais un monde comme degré zéro du sens, infra-spatialité et infra-temporalité dans la mesure où il s'agit de se mettre à distance de toute thèse et de ressaisir la formation de l'espace et du temps. Le champ de l'expérience pure est donc un champ hors du monde tel qu'on l'entend habituellement. C'est cela que met en avant la réduction transcendantale qu'en 1936 Patočka ne distingue pas de l'*épochè*. Mais le plus important ici est qu'un nouveau plan qui ne répond pas aux lois de l'espace objectif émerge, celui du *flux de la conscience*. On pourrait dire que le phénoménologue dévoile un plan souterrain, qu'il amène au paraître une activité qui ne se rencontre nulle part dans le monde mais qui pourtant permet d'en élucider le sens. Dans cet espace paradoxal la lutte va pouvoir être menée contre l'objectivisme et, parallèlement, cette mise à l'écart va permettre de se protéger contre les assauts des sciences de la nature car là où le phénoménologue se projette, les thèses du monde ne peuvent l'atteindre. Il s'agit de rejouer les « Remarques sur la position de la philosophie » en développant l'idée que le lieu que dévoile la philosophie est un lieu qui permet d'engager une lutte pour l'individualité et l'autonomie. Ce lieu est conquis par l'enquête sur le flux de la conscience créatrice qui projette le sujet en dehors du monde tel que l'attitude naturelle l'entend mais non pas le monde compris comme totalité puisque justement c'est ce monde là qui est conquis. L'*épochè* patočkienne se différencie déjà de celle de Husserl dans la mesure où le spectateur phénoménologique n'est pas pur sujet en face d'un objet à contempler, il est reconduit au lieu originaire du sens, un lieu par-delà temps et espace. « Si nous nommons « monde » l'univers de ce qui existe comme objet d'une thèse naturelle possible, il faut reconnaître que la vie transcendantale ne se présente pas dans le monde[144] », la vie transcendantale n'est pas de l'ordre de l'étant et c'est là sa façon d'échapper à l'objectivisme. Les actes qui seront effectués en phénoménologisant ne seront plus du même ordre que les actes thétiques de la vie empirique. Le penser du sujet phénoménologisant est un penser agissant, il n'est pas pure réceptivité du sensible, il fait émerger la vie transcendantale qui est vie créatrice. Pour comprendre la genèse du sens, il faut faire un pas de côté par rapport au monde naturel et au monde de la science. Toute enquête sur le sens suppose un geste dissident permettant justement de faire apparaître le sens. Par son geste même, la phénoménologie est d'ores et déjà une dissidence à l'égard du sens.

b) Le sens, œuvre commune et socio-historique

L'intentionnalité de la subjectivité, en dévoilant le sens du monde et des étants qui le traversent, doit donc dépasser la situation présente, le donné. L'intentionnalité est transcendance.

144 *Ibid.*, p. 67.

Mais on aurait tort d'y voir un solipsisme de la conscience transcendantale. Celui qui fait dissidence n'est pas seul, il n'a pas l'apanage de la création du monde. Tout l'intérêt du monde naturel est de montrer que la création du sens est une opération à la fois intersubjective, héritée, et pratique (liée à la facticité du *Dasein*). La constitution du sens n'est pas une affaire solitaire et n'est pas sans être historique. Le sens n'est pas créé *ex nihilo* par un sujet dominant son objet – c'est précisément la distinction sujet/objet qui est remise en question en faisant du monde la subjectivité transcendantale. D'ailleurs, si on a défini la subjectivité transcendantale comme le monde, et si la vie est toujours engagée dans une certaine contingence historique, le monde comme totalité se concrétise à chaque fois dans des mondes naturels particuliers. La vie en communauté est le fondement du sens parce que c'est dans la vie avec les autres que mon monde naturel a précisément un sens. Le sujet n'est pas libre créateur d'un sens, il en hérite et le poursuit en tant que sa place dans le monde lui est toujours donnée et n'est jamais choisie. Il y a donc une familiarité du monde naturel qui vient de notre ancrage dans une histoire et de notre commerce avec les autres. Il faut tenir ensemble deux affirmations : il y a à la fois socio-historicité du sens et co-constitution :

> L'unité du monde originaire est l'unité d'un style d'expérience, de l' « ainsi-de-suite » de la familiarité au sein de la diversité des impressions, style qui porte à la clef ce eu égard à quoi les choses sont comprises, c'est-à-dire nos intérêts ; comme ces intérêts ne sont pas purement individuels, mais formés dans les collectivités de toutes sortes auxquelles nous appartenons, *notre monde en tant que phénomène concret est le monde de la communauté de vie à laquelle nous appartenons*[145].

Le monde du paysan n'est pas le même que celui du citadin, le monde du professeur n'est pas non plus identique à celui de l'élève. Chaque position dans le monde implique un ensemble, un chez soi, qui met à la périphérie les autres mondes et garantit l'unité de ce chez-soi. Le monde naturel est donc une cristallisation de sens, ce dont nous héritons et que nous poursuivons dans la mesure où il déploie nos intérêts pratiques. Cela suppose une communauté, un centre qui explique ce monde naturel (au sens où il le justifie) et le rende possible : « Le monde de notre chez-soi est un monde de traditions et d'impulsions transmises pour être portées plus loin[146]. » Le centre apparaît sous la forme d'un chez-soi alors que la périphérie prend la forme de l'étranger. Cette dualité chez soi/étranger trace la frontière symbolique de mon monde naturel.

On retrouve chez Patočka la notion d'horizon pensée comme horizon pratique, mêlant ainsi Husserl et Heidegger. Les limites du chez-soi dressent les limites de mes intérêts. Le *cosmos* antique par exemple répond à une exigence d'unité et possède sa propre justification pratique. Il permet aux hommes de s'orienter depuis leur enracinement, depuis la terre qui, elle, ne se meut pas.

145 *Ibid.*, p. 91.
146 *Ibid.*, p. 95.

Dans ce cadre, l'héliocentrisme ne fait pas sens car ce sens est déjà investi et utilisé. L'univers moderne procède autrement et produit un autre sens. De là, on serait tenté de voir un vrai sens et un faux sens – et c'est ce que fait la science de la nature en postulant qu'il y a une structure mathématique de l'univers qui serait la réalité du monde. Or, le *cosmos* antique possède sa part de vérité en tant qu'il présuppose une certaine vision du monde. Il est développé à partir d'un chez-soi particulier. Cela ne veut pourtant pas dire que tous les sens puissent se valoir ou que l'on serait condamné à une sorte de relativisme intégral. Cela signifie d'abord qu'aucun sens ne peut se prévaloir d'être *le* seul et s'arroger le privilège exclusif de dire le monde. Chaque monde naturel possède sa cohérence interne : « Nous percevons dans les choses, au bout du compte, les possibilités qu'elles représentent pour nos actions[147]. » Si l'horizon est un horizon de possibilités, il faut alors en conclure qu'aucun horizon ne peut épuiser l'ensemble des possibilités humaines. Et c'est sur le fondement d'une tendance dispositionnelle et d'une tendance communicationnelle que nous vivons dans l'horizon. Par ce que je manipule et ce que je dis, je m'approprie d'une certaine manière le monde. Ce sont de ces deux dispositions que naissent les mondes naturels. Mais ces tendances sont en même temps des co-tendances car la parole comme l'action ne sont jamais des activités purement solitaires, elles nécessitent les autres comme destinataires en même temps que comme initiateurs. C'est pourquoi toute expérience est en même temps un co-vivre, un vivre avec les autres sur le fondement d'un monde que nous avons en commun, dont nous héritons mais qu'en même temps nous contribuons, à notre tour, à créer. Le monde naturel, loin d'être une fabrication par laquelle l'homme modèle le monde à son image, fait l'homme tout autant que l'homme le fait. Sur le fondement de cette vie en commun les hommes peuvent se comprendre car, précisément, ils partagent un monde naturel :

> Dans le travail en commun, dans la manipulation des choses, dans l'occupation commune ou partagée, dans la subordination et la ramification des fonction sociales se développe la compréhension et d'autrui et de soi-même comme membre d'une communauté et comme unité de caractère. [...] La lutte aussi est un mode de collaboration, ayant à réaliser au bout du compte une volonté commune. *Sur la base de cette œuvre commune, les hommes se comprennent*[148].

Tout sens est un co-sens, c'est-à-dire qu'il est formé avec les autres mais également hérité. Le sujet ne constitue pas le monde absolument, il dépend d'une situation historique. Mais le sujet dépend également d'intérêts pratiques et de rapports à autrui. Loin d'être simplement ce qui me confine à une vie inauthentique, le *Mitsein* qui caractérise le sujet est le milieu à partir duquel le sujet peut se déployer. Le sens de mes mots et de mes actions dépend toujours d'une situation et d'une communauté. L'intersubjectivité conditionne la subjectivité individuelle. Le sens est donc toujours

147 *Ibid.*, p. 108.
148 *Ibid.*, p. 123-124.

dépendant d'une situation elle-même fondée sur les tendances dispositionnelles et communicationnelles. Par conséquent, le monde naturel est le sol sur lequel mes paroles et mes actions prennent sens mais jamais ce sol ne pourra être compris comme le seul. Puisque le monde naturel dépend d'une situation que, par définition, on ne peut pas choisir, il est fondamentalement contingent. C'est pourquoi, s'il y a un monde au sens de la totalité, celui-ci s'exprime toujours à travers une pluralité de mondes naturels. Le monde objectif des sciences de la nature doit être compris comme une de ces expressions. La crise spirituelle s'explique ici par le fait que le monde de la science est en même temps un monde à la puissance deux : il s'édifie par opposition au monde naturel qu'il quitte en cherchant les structures mathématiques de la nature. Ce dispositif original d'un monde naturel qui s'édifie au-dessus d'un autre justifie, pour le monde des sciences, sa supériorité et sa valeur de vérité. Or, cela implique par là-même que le monde de la science refoule sa contingence (en tant qu'il est un monde naturel). Ce refoulement a alors le sens d'un aveuglement de la raison qui s'arroge l'exclusivité du sens qui conduit à la dialectique de l'auto-aliénation de l'homme en tant que force. En opérant une génèse du monde naturel, Patočka renouvelle l'espace du sens et le dégage d'un certain nombre de préjugés .

Le sens est quelque chose de fondamentalement plastique, qui ne peut pas se laisser figer en un sens unique. Si tel est le cas c'est parce que ce sens dépend de la subjectivité transcendantale, elle-même comprise comme une fondamentale expression de la liberté humaine. Par conséquent, figer le sens en *un* sens c'est attaquer la liberté. Et c'est bien là la raison de la crise. L'originalité de la constitution patočkienne, même s'il refusera ensuite la doctrine de la constitution, réside dans sa dimension interprétative. C'est pourquoi Karel Novotný affirme que « [l]a connaissance transcendantale n'est pas la constatation pure et simple de ce qui se donne au regard désintéressé, il y a une part d'interprétation dans l'acte de la réduction phénoménologique[149] ». La subjectivité n'est pas purement théorique, elle est pratique et par là-même contingente : toute phénoménologie suppose une interprétation du sens. Et c'est l'espace des interprétations que Patočka tente de mettre au jour en remontant à la subjectivité transcendantale comprise comme monde. Le monde naturel est en cela comparable au langage.

c) Une phénoménologie du langage

Le langage fonctionne comme un milieu dans lequel nous vivons, il est l'instrument de notre *praxis*. Patočka y consacre la fin du *Monde naturel*. Il y a ici une ambiguïté parce que l'auteur, très marqué par Husserl, voit dans le langage une couche dérivée de l'expérience. Le langage peut alors être compris comme un instrument et en tant que tel il s'édifie sur nos tendances dispositionnelles et

149 Karel Novotný, *La Genèse d'une hérésie*, *op. cit.*, p. 38.

communicationnelles. Mais « il est cependant également, d'ores et déjà, une saisie de la réalité, une appréhension qui se rapporte à la réalité de manière intentionnelle et nous aide à nous y orienter, à l'analyser et à l'élaborer[150] ». En utilisant les mots, nous mettons le monde à distance et par là-même pouvons nous y orienter (en y distinguant divers contenus). Patočka semble encore prisonnier d'une vision dérivée du langage qui lui vient de Husserl, lequel, dans la première des *Recherches logiques*, distingue la fonction de signification de la fonction de manifestation. L'expression linguistique signifie mais n'est pas originaire[151] : elle ne manifeste pas directement la chose et en même temps le langage nous permet de comprendre la perception (qui, elle, est originaire). Même si le langage ne paraît pas originaire, en déplaçant le curseur phénoménologique sur la question du sens (parce que fondamentalement la crise est crise du sens), Patočka ne peut qu'être amené à fragiliser cette idée d'une dérivation du langage car si le sens peut émerger c'est bien à l'intérieur du langage. D'ailleurs les deux textes que Patočka a rédigé en tchèque et en français pour la réédition et la traduction française du *Monde naturel* montrent que le langage était en 1936 conçu comme couche dérivée en vertu d'un préjugé husserlien selon lequel l'originarité signifie autodonation (au sens de la présence ici et maintenant) : « Son orientation [*i.e.* l'orientation de Husserl] exclusivement épistémologique l'a empêché de voir que le mode de donation est d'une portée plus profonde que l'opposition « présence/absence[152] ». » Il faudra donc que Patočka se défasse d'une certaine orthodoxie husserlienne pour que le langage apparaisse comme le monde naturel lui-même. La postface à la première traduction française accuse d'ailleurs cette orthodoxie d'être restée prisonnière d'une vieille conception du langage : le langage serait fondé dans la strate de la perception. Ce sensualisme latent chez Husserl « devra faire place à une conception où le langage est indissolublement lié aux fondements mêmes de l'existence humaine, à la capacité qu'a l'homme de comprendre l'être[153] ». Cependant, en 1936, le langage est secondaire, c'est une image de la donation originaire[154]. Si les mots permettent de comprendre le monde, ils ne sont pourtant pas un donné originaire : « l'expression est une structure dans laquelle le moment du sensible joue un rôle important, mais nullement analogue au rôle du sensible dans la perception sensorielle[155]. »

Le monde naturel est encore nettement influencé par la phénoménologie husserlienne

150 Jan Patočka, MNCPP, p. 130.

151 Peut-être peut-on voir ici les vestiges d'un certain dualisme chez Husserl mais aussi chez Patočka qui, dans le *Monde naturel*, semble bien faire également du langage une formation dérivée. Il faudra attendre le cours sur Husserl de 1964-1965 pour que Patočka disjoigne originarité (donation en chair) et intuitivité, que tout défaut dans la donation n'est pourtant pas synonyme de défaut de donation. Mais cela suppose de se mettre sur le chemin d'une remise en question de la subjectivité, chemin qui n'est pas encore emprunté dans le *Monde naturel* même si on a déjà vu que des éléments participaient d'une certaine originalité de la phénoménologie patočkienne.

152 Jan Patočka,, « *Le monde naturel* dans la méditation de son auteur trente-trois ans après », *in* MNCPP, p. 213.

153 Jan Patočka, « Postface à la première traduction française », *in* MNCPP, p. 258.

154 Pour une étude de la phénoménologie du langage du Patočka des années 1960-1970, voir le texte de Renaud Barbaras, « L'unité originaire de la perception et du langage », *in Le mouvement de l'existence*, *op. cit*., p. 113-131.

155 Jan Patočka, MNCPP, p. 132.

(notamment sa distinction visée à vide/remplissement et son idée de constitution) mais le langage devient pourtant un lieu privilégié pour comprendre le monde naturel. Dans le chapitre IV, le langage semble partager quelques caractéristiques avec le monde naturel : il n'est pas thématiquement et immédiatement présent à la conscience, il permet d'opérer des distinctions d'ordre pratique dans le réel et est fondamentalement intersubjectif. Il faudra opérer une *épochè* du langage car la plupart du temps nous parlons sans réfléchir et nous ne voyons pas le langage – sauf lorsque nous entendons une langue étrangère (là, le langage nous apparaît tout à fait énigmatique dans sa puissance de communication qui nous échappe). « Le langage est quelque chose qui agit en cachette[156] », de même que le monde naturel demeure ininterrogé. Mais s'il y a une crise, il faut bien avouer que certains mots apparaissent inadéquats à traduire la réalité humaine. Les mots « liberté », « âme », « action », « individualité » ou encore « héroïsme » peuvent-ils encore avoir un sens là où le monde des sciences naturelles a objectivé la réalité même de l'homme ? En faisant une genèse du langage et en remontant à son processus, il s'agit donc de restituer une certaine spontanéité créatrice qui fait de l'homme un être opérant de la distinction dans le réel. Comme le monde naturel, le langage présente cette particularité d'être à la fois passif et actif, il est ce dont j'hérite et ce que j'actualise et contribue à créer : Parler c'est nommer et, par là, s'approprier le réel en le délimitant par des mots, mais c'est en même temps puiser dans un réservoir d'expressions que je ne contrôle pas, qui se trouvent déjà à ma disposition et qui viennent comme au travers de moi. À propos de cet instrument qu'est la parole, Patočka écrit que nous ignorons « jusqu'à quel point il est bien dans notre pouvoir, un instrument qui, sous ce rapport, ressemble davantage à nos organes naturels, corporels, qu'aux instruments artificiels[157] ». Comme le monde naturel, la question n'est pas de savoir si le langage est ce qui me précède ou ce que je crée car il est les deux à la fois : « si, en effet, nous créons à tout moment le langage, s'il est donc en quelque façon en notre pouvoir, en même temps il nous échappe[158] », écrit Patočka dans le « Fragment sur le langage ». Le langage n'a donc pas pour but de communiquer simplement des objectivités, de rendre sensible à la puissance deux le monde naturel, mais il est un champ à part entière : il est une dimension de l'existence et non pas une image du monde. Si la plupart du temps cette puissance demeure cachée, celui qui en dispose a la capacité de déterminer le sens du monde : « l'homme qui domine les mots domine aussi les choses par leur moyen[159]. » En tant que milieu, le langage est le lieu d'une lutte pour le sens.

Le langage se caractérise alors par sa dimension sociale. Chaque monde naturel, en fonction de ses intérêts et préoccupations, réfléchit son environnement. De cette contingence du monde

156 *Ibid*., p. 131.
157 *Ibid.*, p. 135.
158 Jan Patočka, « Fragment sur le langage » , *in L'écrivain, son « objet »*, trad. fr. E. Abrams, Paris, P.O.L, 1990, désormais abrégé EO, p. 16.
159 *Ibid.*, p. 16.

naturel découle la contingence du langage et le fait que certains mots, expressions ou structures syntaxiques sont tout simplement intraduisibles d'une langue à l'autre. La communication humaine a quelque chose à voir avec notre être-au-monde. C'est la dimension sociale du langage qui retient l'attention de Patočka : dans l'exercice de la parole, une vie véritablement humaine peut avoir lieu car là est possible le questionnement sur le sens. Et d'ailleurs ce n'est qu'en tant qu'il utilise également le langage, dans une liberté totale, que le phénoménologue peut mettre à distance les mots et les retourner pour en saisir la genèse. Si le langage n'est pas un donné originaire, Patočka en fait tout de même la dimension fondamentale de la vie humaine. Parler c'est être au monde :

> Comme, loin d'être une simple juxtaposition indifférente de sujets, le vivre-avec-autrui se place sous le signe du parallélisme ou de l'antagonisme des chemins de vie sur lesquels les uns et les autres cherchent à se faire valoir, et comme l'action de chaque individu intéresse toujours des touts collectifs plus ou moins étendus, la communication langagière est un des principaux instruments de la lutte sociale toujours renouvelée. C'est pourquoi notre vie entière, tout notre savoir, toutes nos possibilités sont concentrés dans la disposition du langage, dans l'énergie de notre parole. Le vivre-avec, la co-expérience véritablement humaine, c'est une co-expérience dans la parole et l'entente[160].

Le rapport de la communauté au langage peut être soit harmonique, soit disharmonique. Il y a certes co-création dans le langage et liberté de création (ce qui suppose donc une liberté d'expression) mais il peut également y avoir domination d'un sens aux dépens des autres. Autrement dit, le langage n'est pas tant une image de notre pensée que nous projetterions à l'extérieur de nous-mêmes que l'espace même dans lequel a lieu une lutte pour le sens. En imposant ses mots, on impose son sens : c'est dans les mots que la lutte a lieu. Le langage ne saurait donc être un simple reflet de nos pensées, il est un lieu de pouvoir. Alors que le monde de l'animal est prescrit, l'homme a un rapport libre au sien dans la mesure où, à l'aide du langage, il peut prendre de la distance et objectiver son expérience. Mais il faut aussitôt ajouter qu'il ne saurait y avoir un sens qui prévale absolument sur les autres. Si le langage est le domaine de la lutte et si le langage est en même temps ce qui permet de créer le sens du monde, alors il faut conclure qu'il n'y a pas *u n* sens mais une pluralité d'interprétations. Le langage se fonde sur un choix primordial : succomber au langage déjà là et l'actualiser ou bien le pénétrer intimement et le questionner. Le langage est ce qui nous permet de prendre de la distance sur le présent, de transcender la situation donnée. D'ailleurs, Socrate ne fait rien d'autre que retourner le langage lui-même quand il utilise son ironie. « Pour l'homme, exister au monde, c'est en disposer[161] » et en disposer suppose de nommer, détacher par les mots des parcelles du monde les unes des autres, ce qui suppose une sociabilité. Si chez Heidegger, la vie authentique doit passer par la solitude de l'angoisse qui dépasse ainsi la quotidienneté et son

160 Jan Patočka, MNCPP, p. 137.
161 *Ibid*., p. 142.

bavardage (*Gerede*) qui à proprement parler ne dit rien d'autre que ce qu'*On* dit[162], chez Patočka la situation est bien différente. C'est de l'intérieur même du langage (et donc de l'intersubjectivité) que quelque chose comme une vie authentique peut être saisie. Certes, les hommes sont pris dans un langage et il y a bien ici la possibilité de succomber au bavardage heideggerien qui empêche de dépasser le présent donné. Mais en tant qu'il est fondamentalement lié à la liberté humaine, le langage est également productif, capable de créer du sens nouveau et d'interroger le sens disponible. Par conséquent, le langage est quelque chose de positif et permet, à l'image de la philosophie et de la vie historique, de se concentrer et dépasser l'expérience immédiate. De plus, le langage indique que la ressaisie de soi n'est pas une affaire solitaire. En tant qu'il est une œuvre sociale, le langage permet de faire émerger le sens dans sa dimension plurielle et par là-même de comprendre que le monde naturel n'est qu'*un* monde et que son sens ne peut s'arroger un quelconque monopole. Il y a ici une possibilité double : la possibilité d'une vie qui se soumet à un sens imposé de l'extérieur ou par les autres, mais aussi (et peut-être surtout) la possibilité d'une *dissidence* du sens, c'est-à-dire d'une interrogation sur le sens qui se place toujours à côté de tout sens donné.

Toute création d'un nouveau sens crée en même temps une brèche dans le monde naturel, une ligne de fuite qui fait signe vers l'infini des possibilités : tout sens nouveau réactualise la liberté humaine dans sa totalité. C'est pour avoir oublié cette liberté du sens que le monde moderne est entré en crise. En imposant un seul sens, celui de la prédictibilité et de la quantification universelles, la science moderne opère une violence sur le sens. Cette violence n'est pas celle, ordinaire, d'un monde naturel sur un autre mais elle réside plutôt dans l'unilatéralité du sens et la dénonciation des autres sens (autres que scientifiques) comme de faux sens. En remontant à l'origine du sens dans le monde naturel et le langage, Patočka montre qu'une telle prétention à la détention exclusive du sens est une illusion et tient davantage d'une volonté de dominer que d'une volonté de savoir. La phénoménologie apparaît alors comme une dissidence dans le sens, un pas de côté fondamental qui met à bas toute prétention unilatérale dans la mesure où son objet est de faire l'archéologie de la formation du sens et de montrer, par là-même, la contingence de celui-ci – contingence qui est le revers d'une liberté fondamentale de l'homme dans le monde. Or, le langage est lié à cet être-dans-le-monde parce qu'il est comme la doublure du monde naturel : « Vivre de façon véritablement humaine signifie pour nous vivre toujours dans le langage et, par son moyen, nous expliquer avec le monde et avec les autres[163]. » Par conséquent, préserver l'espace du sens, c'est-à-dire maintenir la possibilité d'une pluralité de sens. Patočka se demandait au début du *Monde naturel* comment la philosophie pouvait encore avoir un effet sur la société. Cet effet est de

162 Voir le paragraphe 35 d'*Être et Temps* consacré au bavardage. Martin Heidegger, SuZ, p. 167-170, ET, p. 133-134.
163 Jan Patočka, MNCPP, p. 163.

l'ordre du dévoilement de l'espace de jeu propre à tout sens. La réflexion husserlienne est ici décalée en poussant à son paroxysme l'aspect monadique de la subjectivité : celle-ci devient synonyme du monde et Patočka met l'accent sur la dimension du sens en faisant de toute constitution une interprétation. C'est la raison pour laquelle la phénoménologie ne peut, à l'image de la définition donnée de la philosophie en 1934, se figer en une doctrine : « la tâche que nous nous assignons ainsi est en elle-même sans fin et ne sera jamais convertie en formules définitives, car l'activité de la vie créatrice se poursuivra à jamais en nous[164]. » On est donc fondé à comprendre la phénoménologie comme un geste dissident à renouveler. Néanmoins, en concevant encore la subjectivité comme constituant le sens du monde, Patočka reste prisonnier d'une certaine domination du sujet sur le monde. La phénoménologie ne pourra véritablement devenir dissidente qu'à condition de radicaliser la subjectivité, d'opérer un passage à la limite qui permette de penser la subjectivité elle-même comme dissidente. Mais cela ne pourra se faire qu'au prix de ce que Pierre Rodrigo appelle un « repentir ontologique[165] », c'est-à-dire de l'abandon de l'idée selon laquelle tout défaut dans la donation est un défaut de donation.

III- Vers une conception transhistorique de la dissidence

a) Le sens dissident de la phénoménologie

Enfin, il s'agit de s'intéresser à la réception de la phénoménologie du monde naturel, et spécifiquement à celle de Patočka, par le mouvement dissident. En effet, dans les années 1930, l'influence de Husserl devient très importante à mesure qu'à l'Est le bloc soviétique se renforce et qu'en Allemagne le national-socialisme devient idéologie officielle. Ce n'est pas par hasard que « L'idée de la culture et son actualité aujourd'hui » évoque ces deux idéologies par opposition à la culture entendue comme lieu où l'individu peut exercer sa création. Patočka renvoie dos à dos ces deux idéologies parce qu'elles réifient l'homme (soit en en faisant une composante objective de la lutte des classes, soit, d'une manière plus biologique, en en faisant un opérateur de l'expansion de la race) et parce qu'elles se fondent sur une vision scientifique du monde qui prétend à la détention exclusive du sens de l'histoire. C'est la raison pour laquelle ces idéologies se fondent sur des lois qui dépassent les lois humaines et organisent la société en vue de leur effectuation. Arendt a fort bien analysé dans *Les origines du totalitarisme* comment ces totalitarismes étaient fils de la modernité européenne et comment ils avaient pour conséquence d'isoler à l'extrême les hommes, jusque dans leur capacité propre de penser[166]. Cette auto-aliénation est également au fondement de la crise du

164 *Ibid.*, p. 48.

165 Pierre Rodrigo, « L'émergence du thème de l'asubjectivité chez Jan Patočka » , *i n* Renaud Barbaras (dir.), *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, Sesto San Giovanni, Mimesis, coll. « L'œil et l'esprit », 2007, p. 30.

166 Voir Hannah Arendt, « L'impérialisme », trad. fr. M. Leiris, chapitre V, « L'émancipation politique de la bourgeoisie », *in Les origines du totalitarisme*, *op. cit*., p. 370- 414, et « Le totalitarisme », chapitre XIII, « Idéologie et

Monde naturel. Or, en remontant au monde naturel, Patočka montre que la détention exclusive du sens du monde relève d'une vue de l'esprit qui n'en est pas moins terrible dans ses répercussions politiques parce que par là c'est la liberté de l'homme qui se trouve détruite – destruction d'autant plus problématique que cette liberté se trouve par là-même oubliée et frappée de non-sens. Il peut apparaître à première vue étonnant que Patočka, dans les années 1930 et dans le contexte politique et historique qui est le sien, ne trouve rien de plus urgent que de reprendre la réflexion de Husserl sur la *Lebenswelt*. Mais Alexandra Laignel-Lavastine estime que « ce livre se révèle en vérité d'une portée politique considérable[167] ». Deux questions nous guideront donc pour clôturer ce chapitre : quelle a pu être la réception de la phénoménologie en Europe centrale et quelle est la portée politique du *Monde naturel comme problème philosophique* ?

Ces questions peuvent déconcerter dans la mesure où la phénoménologie telle qu'elle est pensée par Husserl ne s'intéresse pas directement à la question politique. Le *Monde naturel* de Patočka ne diffère pas à cet égard : si on retrouve bien la notion de lutte à deux reprises au moins dans l'ouvrage[168], jamais on y voit trace d'un champ politique, de réflexions sur les institutions ou encore d'une définition de l'homme comme citoyen. Mais c'est justement par sa portée plutôt que par son contenu que le *Monde naturel* nous intéresse. On a vu que la phénoménologie patočkienne infléchissait la question du monde naturel vers celle de la liberté et que *Le monde naturel* faisait émerger quelque chose comme une philosophie à tonalité dissidente dans la mesure où la philosophie y est comprise comme ce qui, en remontant à la genèse du sens, dévoile l'irréductibilité de ce qui se manifeste à un seul sens. Tout le propos consiste à restituer pleinement le sens du mot « liberté » – mot qui a précisément perdu son sens au travers de la crise spirituelle que traverse l'Europe. C'est donc par son geste davantage que par son contenu que l'ouvrage de Patočka se révèle d'une portée politique considérable. À bien y réfléchir, entre le péril que représente le nazisme et le danger de l'URSS, la phénoménologie apparaît comme une discipline indépendante à la fois des idéologies nationalistes et du marxisme-léninisme. En méditant sur la crise, la phénoménologie dévoile le visage techniciste de ces idéologies totalitaires et entend exposer leur commune appartenance à une civilisation réifiée par la technique et la chosification massive du monde, perdant par là-même tout contact avec la vie propre de l'individu. C'est en ce point précis que réside la portée politique du *Monde naturel* et que l'on peut comprendre l'influence qu'il a pu avoir sur les

terreur : une forme nouvelle de régime », ibid., p. 813-838.

167 Alexandra Laignel-Lavastine, *Esprits d'Europe*, *op. cit*., p. 157.

168 Au chapitre III de l'ouvrage, on peut lire : « Tous ceux qui font partie d'une unité sociale, si ramifiée soit-elle, accomplissent dans une certaine mesure la même œuvre en y participant de différents côtés ; la lutte aussi est un mode de collaboration, ayant à réaliser au bout du compte une volonté commune. » Jan Patočka, MNCPP, p. 124. Et au chapitre suivant, l'auteur affirme que « la communication langagière est un des principaux instruments de la lutte sociale toujours renouvelée. » *Ibid.*, p. 137.

dissidents tchèques. C'est donc tant par ce qu'elle n'est pas (nationaliste ou marxiste) que parce qu'elle propose (retour à une couche non dérivée de la vie, vie immédiate qui n'est pas vie dans et par un État), que la phénoménologie peut attirer des philosophes en quête d'une pensée autonome. Dans *The Far Reaches*, Michael Gubser montre d'ailleurs bien que la phénoménologie pouvait paraître séduisante pour les penseurs d'Europe centrale et d'Europe de l'Est en raison de ses ressources positives, de son attention portée sur le sens de la vie en deçà des constructions et des normes sociales[169]. Le monde naturel apparaît d'autant plus important en regard de la destruction de la séparation entre espace privé et espace public à laquelle tend toute entreprise totalitaire comme l'a montré Arendt. Or, restituer l'originarité du monde de la vie revient à redonner sens à une couche intime de la perception, à montrer que le sens du monde ne dépend pas de l'État et que l'individu n'est pas d'abord un citoyen au service d'une idéologie mais qu'il est un individu vivant qui donne lui-même sens au monde. Le monde de la vie est à comprendre par opposition à l'artificialité des sciences mathématiques de la nature mais en même temps par opposition aux idéologies totalitaires dans la mesure où celles-ci s'édifient sur une compréhension scientiste (marxisme-léninisme) ou organiciste (national-socialisme) du monde. C'est cette articulation entre science et marxisme que met en avant Aviezer Tucker dans *The Philosophy and politics of czech dissidence from Patočka to Havel* lorsqu'il montre qu'en mettant à distance la science (en tant que construction et donc non originaire), le phénoménologue met par là-même à distance l'idéologie soviétique. Mais il ne faudrait pas non plus en conclure à une dimension anti-marxiste de la phénoménologie[170]. Ce qui

169 Michael Gubser écrit : « La philosophie de Husserl apparut ainsi comme un allié dans la lutte contre les prétentions scientifiques du marxisme soviétique. Il ne s'agissait pas seulement de reconquérir le souci de Marx pour l'expérience humaine, mais ce fut une occasion inestimable pour se réapproprier la volonté et la créativité libres de l'homme – en un mot, l'humanisme – dans une idéologie officielle qui considérait les hommes comme des productions de forces historiques. » Nous traduisons depuis l'anglais : « Husserl's philosophy thus emerged as an ally in the battle against Soviet Marxism's vulgarized pretentions to science. Not only did it help to recover and elaborate Marx's own early concern for human exprience ; it also provided an avenue for reintroducting man's free will and creativity – in a word, humanism – into an official ideology that treated men as byproducts of historical forces. » Michael Gubser, *The Far Reaches*, *op. cit.*, p. 147.

170 « La phénoménologie consiste dans une large mesure en l'examen individuel de la conscience. Sa méthode pour découvrir la conscience pré-scientifique et pré-objective est idéaliste : la phénoménologie recherche, par l'intuition, des idées pures. En tant que la théorie de la connaissance de la phénoménologie avance que l'attitude scientifique a pour fondement la conscience pré-objective (Husserl 1970, 213-215), la phénoménologie semble battre en brèche de nombreuses doctrines qui étaient associées au marxisme tel qu'il était diffusé par les régimes communistes sous influence soviétique : la vision du monde pseudo-scientifique, la réification de l'individu, la réduction de l'individu à un moyen de production (*homo faber*), le mythe du progrès de l'histoire et la manipulation technologique des « ressources humaines. » » Nous traduisons depuis l'anglais : « Phenomenology consists to a large extent of an individual examination of consciousness. Its method for discovering the prescientific and preobjective consciousness is idealist ; phenomenologists seeks to intuit pure ideas. Since the phenomenological theory of knowledge holds that the scientific worldview has to presuppose preobjective consciousness (Husserl 1970, 213-15), phenomenology seems to pull the rug out from under a host of doctrines that were associated with the version of Marxism promulgated by Soviet-dominated Communist regimes : materialism ; the Marxist pseudo-scientific woldview ; the objectivization of the person ; the reduction of the person to a means of production, *homo faber* ; the myth of historical progress ; and the technological manipulation of "human ressources." » Aviezer Tucker, *The Philosophy and politics of czech dissidence from Patočka to Havel*, *op. cit.*, p. 10.

compte avant tout c'est la dimension de restitution de la vie sous les alluvions de l'objectivisme qui se manifeste notamment à travers l'artificialisme ou le scientisme d'un certain marxisme – dans « L'idéologie et la vie dans l'idée » Patočka montre bien que le marxisme n'est pas qu'une idéologie qui enserre l'homme mais aussi une puissante idée d'émancipation humaine et « La surcivilisation et son conflit interne » ne rejette pas l'idéologie communiste pour faire l'apologie du monde capitaliste et libéral. Ainsi, en remontant au monde naturel, on restitue à l'homme sa propre individualité, sa spontanéité et par là-même sa liberté. Dans ce contexte, la phénoménologie ne peut qu'apparaître comme une arme pour ceux qui veulent s'émanciper des idéologies. Elle est alors un appel à l'homme héroïque, c'est-à-dire à l'homme en tant qu'il peut être libre. Ceux qui étudiaient donc la phénoménologie dans les années 1930 en Europe centrale ne faisaient pas un acte anodin, et nous pouvons dire, avec Krasnodebski, que « [l]eur occupation apolitique, qui consistait à étudier, commenter et à discuter les travaux phénoménologiques, était en réalité et en toute conscience un acte politique[171] ». Le seul fait d'en revenir à une spontanéité non réifiée signifiait que l'on refusait de jouer le jeu du régime.

Nous pouvons affirmer que Patočka, en introduisant cette distinction entre monde de la vie et monde construit, a eu une véritable influence sur la culture dissidente. C'est l'opposition fictive et dangereuse d'un monde vrai (et scientifique) et d'un monde illusoire (monde naturel) qui est à la racine de la crise spirituelle de l'Europe. L'originalité de Patočka par rapport à Husserl consiste à ne pas en appeler à un renouveau de la raison mais à se placer d'emblée sur le terrain de la liberté. Si l'homme du monde naturel est nié par la science moderne qui le réifie, ne court-il pas aussi le danger d'être nié par certains régimes politiques, « n'est-il pas également en passe d'être partiellement ou totalement mis entre parenthèses en tant que sujet moral par l'État et la politique modernes[172] » comme le remarque Alexandra Laignel-Lavastine ? Le terme « naturel » dans « monde naturel » renvoie donc à une vie qui ne serait pas régie par les idéologies, qui serait en deçà de la désolation et de l'artificialité propre aux régimes totalitaires. Il ne s'agit évidemment pas de montrer que *Le Monde naturel* serait un manuel de politique – même les *Essais hérétiques* s'avèrent, à cet égard, décevants – mais plutôt que nous possédons la description des conditions de possibilité pour ressaisir une vie authentique, une vie qui ne soit pas entièrement absorbée par l'idéologie et qui laisse l'espace d'un monde intime ou privé (par distinction du monde public où peut avoir lieu la politique). C'est bien en regard de cette distinction public/privé que *Le monde naturel* est « d'une portée politique considérable », ce qui ne signifie pas qu'en lui-même l'ouvrage

171 Zdzislaw Krasnodebski, « Longing for Community : Phenomenological Philosophy of Politics and the Dilemmas of European Culture », *in International Sociology*, nº 8, Thousand Oaks, California, Sage Publications, 1993, p. 340. Nous traduisons depuis l'anglais : « Their apolitical occupation, consisting of studying, commenting on and discussing phenomenological works, was thus intentionally a political act. »
172 Alexandra Laignel-Lavastine, *Esprits d'Europe*, *op. cit.*, p. 160.

soit politique. Cette portée politique apparaît au travers de la tonalité dissidente de l'œuvre, de sorte que la dissidence ne serait pas tant une attitude politique que le présupposé pour qu'un espace politique proprement dit (qui suppose la distinction public/privé) puisse exister. En cela, la phénoménologie comprise à travers ses motifs dissidents – qui sont encore à l'état d'intuitions en 1936 – est la condition de possibilité d'une vie politique authentique ou revivifiée, ouverte à la pluralité du sens. On comprend alors, à l'aune de cette proposition de lecture du *Monde naturel*, la formule de Ricœur selon laquelle l'acharnement policier dont fut victime Patočka à la fin de sa vie « prouve 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[173] ». Si le sens est comme scellé, le seul fait de faire retour à l'opération par laquelle le sens advient est un acte de prise de distance à l'égard de l'aliénation de l'espace public.

b) La posture dissidente

Nous voudrions, enfin, contribuer à forger une conception transhistorique de la dissidence. La dissidence n'est pas d'abord le nom d'un mouvement que l'on peut circonscrire historiquement, elle est avant tout une posture singulière à l'égard du monde. L'originalité de la philosophie de Jan Patočka est d'avoir fait de cette posture le point de départ en même temps que le fond de toute sa réflexion. Même si le *Monde naturel* présente un certain nombre de lacunes sur lesquelles Patočka reviendra, il n'en demeure pas moins que l'insistance sur le langage et le monde naturel comme monde de la liberté constituent des contributions tout à fait originales à la phénoménologie et une étape importante dans ce que nous appellerions une philosophie de la dissidence (même si celle-ci n'est qu'à l'état embryonnaire et manque encore de radicalité). Cette posture du philosophe dans et en dehors du monde qui ramène à son origine le sens de ce qui apparaît revêt alors un une portée politique tout à fait originale mais aussi subversive. Il semble que la lecture du *Monde naturel* par Václav Havel vienne conforter cette idée. Celui-ci découvre, dans les années cinquante, cet ouvrage qui lui fera forte impression. Ce qui intéresse Havel c'est bien sûr l'idée que le monde ne peut pas être réduit à un sens unique, que le monde ne peut pas être reconduit ou simplifié au discours objectiviste de la science. Se souvenant de sa rencontre avec *Le Monde naturel*, Havel écrit :

> Mon premier contact avec le travail du professeur Patočka a eu lieu lors des heures les plus sombres des années cinquante, alors que j'étais un garçon âgé d'environ quinze ans ; grâce à quelques recherches, j'ai découvert l'existence d'un livre intitulé *Le monde naturel comme problème philosophique.* [...] Ce livre m'a fait me rendre compte que ma propre vie devait être comprise à travers le prisme du monde naturel, et que ce monde, avec ses dimensions de proche et de lointain, de haut et de bas, son horizon et son mystère, est quelque chose d'entièrement

173 Paul Ricœur, « Jan Patočka, le philosophe résistant », *in Lectures 1*, *op. cit.*, p. 73.

différent de ce que la science peut offrir[174].

De même que la science ne peut avoir le dernier mot sur le monde, de même la vie humaine ne saurait se réduire à sa dimension objective. La leçon du *Monde naturel* consiste à montrer que tout sens n'est précisément qu'*u n* sens. D'une façon analogue à la science, la domination totalitaire refoule le monde de la vie et engloutit la vitalité et la spontanéité de la subjectivité sous les alluvions de l'idéologie. La pensée n'est plus alors l'occasion d'affronter les puissances objectives et le moyen par lequel l'individu est en contact avec le divin ou l'héroïsme mais, sous les figures de la propagande et de l'idéologie d'État, elle devient l'ombre d'elle-même. La phénoménologie apparaît alors, en sa version patočkienne, comme la condition d'une restauration d'une vie libre parce qu'elle remonte à la condition de possibilité de l'apparition, cette subjectivité qui est pourtant niée par les entreprises totalitaires.

On peut ici relier la phénoménologie comprise sous ses motifs dissidents et la dissidence en tant que position politique. Dans les deux cas, ce qui est en jeu c'est le questionnement de ce qui apparaît. Lorsque Patočka montre que les phénomènes trouvent leur origine dans la subjectivité transcendantale (comprise comme monde), il entend résoudre la crise (ou, en tout cas, l'exhiber en tant que crise) en restituant à l'homme sa liberté et en montrant que le monde objectif n'est pas la seule interprétation de ce qui apparaît. De même, le dissident tchèque qui est confronté à un régime totalitaire où l'on attend de chaque individu qu'il se comporte de telle ou telle manière et dont le discours est toujours déjà normé ou réglé, fait face à la même situation. Tout régime totalitaire a besoin, pour survivre, que son interprétation du monde soit la seule. Dès lors qu'une ligne de fuite apparaît c'est le territoire même de sa domination qui se trouve menacé. Pour éviter cela, il faut faire taire ou discréditer toutes les tentatives de déterritorialisation. Afin d'assurer la pérennité de son territoire, le pouvoir doit donc assurer sa représentation, sa phénoménalité même s'il s'agit là de simulacres. Par simulacre, on entend un phénomène ou un ensemble de phénomènes qui prétend à la détention exclusive de l'apparaître. Les simulacres scellent la grille de lecture du monde et sont rendus possibles par de nombreux dispositifs de propagandes. Cela provoque ce que Patočka nomme la « baisse du sentiment de personnalité[175] » ou l' « *abdication de soi*[176] » car pour que ces simulacres fonctionnent les individus doivent renoncer à leur propre pouvoir de manifestation, à

174 Nous traduisons depuis l'anglais : « My first contact with the work of Professor Patočka was in the depths of the darkest 1950s when, as a boy of about fifteen, thanks to a detective work, I found out the existence of a book entitled *The Natural World as a Philosophical Problem*. […] This book is what made me realize that my own life should be seen in the framework of the naturel world, and that this world, with its dimensions of near and far, up and down, its horizon and its mystery, is something entirely apart from what science has to offer. » Václav Havel, « Remembering Jan Patočka », *in* Ivan Chvatík et Erika Abrams (dir.) *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*, Berlin, Springer, 2010, p. XV.
175 Jan Patočka, MNCPP, p. 33.
176 *Ibid.*, p. 32.

leur capacité à faire du sens. La répétition de mensonges, la dénonciation d'ennemis de l'État et la désolation (la destruction de la distinction privé/public) servent alors à provoquer cette abdication de soi. Ce processus de dépossession de soi (au fondement de la crise spirituelle et que radicalisent les totalitarismes) « conduit à l'anonymat du pouvoir comme à sa réduction à la pure et simple technique de la domination et de la manipulation[177] », selon Havel. Ce pouvoir totalitaire et qui a le monopole du sens ne peut être combattu que par une « politique de la conscience », étant entendu que cette politique de la conscience n'est pas l'opposition d'un programme spécifique mais bien plutôt la tentative de restituer le sens originaire du monde naturel, condition d'une vie politique authentique. Il s'agit donc de passer outre l'espace de la domination totalitaire pour proposer une ligne de fuite. On ne proposons alors pas un autre territoire mais on régresse vers la condition de possibilité de toute territorialisation (monde naturel). On comprend alors en quoi le phénoménologue peut apparaître comme un héros qui, par la ligne de fuite qu'il fait paraître, montre qu'un autre monde est possible. Ce que Havel nomme la « politique de la conscience » semble donc assez proche de la philosophie de l'héroïsme : c'est un retour à la liberté du sens.

Le paradoxe de la domination totalitaire est qu'elle n'est effective qu'à la condition que les hommes abdiquent leur propre sentiment de liberté. Cette abdication est bien sûr préparée par la crise spirituelle mais elle est aussi favorisée par un certain nombre d'automatismes qui permettent à chacun de survivre. Au contraire, nous appellerons contre-sens (non pas un contresens, une erreur, mais un sens qui s'oppose, une protestation contre l'hégémonie d'un sens) toute tentative de créer une ligne de fuite hors du territoire de la domination totalitaire. L'idéologie totalitaire a donc pour but de faire cesser toute capacité à créer des contre-sens. Ceux-ci sont le seul moyen possible pour dévisser les simulacres disposés sur toute la surface du territoire idéologique. Abdiquer la possibilité de créer des contre-sens est à la fois politiquement dangereux et phénoménologiquement infondé. Cette abdication est infondée phénoménologiquement parce que cela revient à oublier le monde naturel comme origine du sens ainsi que l'activité même de la subjectivité transcendantale. Mais on peut également dire qu'il s'agit là d'un acte politiquement dangereux parce que cela revient à accepter de n'être qu'un rouage de la société où chacun mène une vie réglée par le pouvoir. Les mots deviennent alors de simples signes dépourvus de contenu qui ne valent que comme réflexes de survie. C'est le sens de la fameuse parabole du marchand de légumes que propose Václav Havel dans « Le pouvoir des sans-pouvoir ». Le gérant de magasin tchécoslovaque qui affiche une banderole sur laquelle on peut lire « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! » ne veut rien signifier en particulier si ce n'est son désir de vivre sans avoir à subir de menaces de la part du régime. Le sens est donc ailleurs, il est une manière de s'invisibiliser à l'égard du pouvoir : « Cette

177 Václav Havel, « La politique de la conscience », *in Essais politiques*, *op. cit*., p. 231.

banderole a fonction de signe, et en tant que telle, elle contient un message précis, quoique dissimulé[178]. » Ce message n'est pas dirigé vers d'autres personnes en particulier mais plutôt vers l'État pour faire comprendre à ce dernier la soumission au sens officiel. La banderole signifie donc : « je me conduis comme on l'attend de moi ; on peut compter sur moi, il n'y a rien à me reprocher, je suis obéissant et c'est pourquoi j'ai droit à une vie tranquille[179]. » La banderole signifie bien l'aspiration à une vie tranquille, une vie qui n'osera aucun contre-sens puisque le sens est affiché. Mais si ce marchand de légumes refusait d'afficher la banderole, il ferait alors émerger un contre-sens, il signifierait que chez lui l'idéologie officielle est frappée d'invalidité et dénoncerait par ce geste même l'unilatéralité du sens totalitaire. Il provoquerait donc l'émergence d'une ligne de fuite au sein du territoire. Ne pas afficher la banderole n'est pas un acte anodin ou banal, c'est une action au sens éminent dans la mesure où ce geste redessine les frontière du territoire dominé, il fait *ipso facto* se détacher du territoire dominé par le sens totalitaire l'espace du marchand de légumes. En cela, c'est un acte qui est comparable à l'*épochè* phénoménologique telle que Patočka la présente dans *Le Monde naturel* parce que le phénoménologue se retire du lieu de l'unilatéralité des sciences de la nature et par son geste même il accomplit la venue à la présence de la crise elle-même, il la manifeste comme crise de la liberté. Comprise en son sens transhistorique, la dissidence signifie tout à la fois l'acte du militant politique comme celui du philosophe authentique.

Nous avons donc voulu montrer que *Le Monde nature comme problème philosophique* infléchit la phénoménologie husserlienne dans le sens de la liberté humaine. La question de cette liberté est d'autant plus urgente que Patočka diagnostique, comme Husserl, une crise mais il met l'accent sur ses répercussions politiques et morale. En déplaçant la phénoménologie de la raison vers la liberté, Patočka fait certes dissidence à l'égard de l'orthodoxie husserlienne mais il permet surtout de concevoir la philosophie comme acte de dissidence en tant que tel, acte que les « Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde » esquissaient déjà sous le nom de philosophie de l'héroïsme. En ce sens, nous avons été amené à penser une transhistoricité de la dissidence. Néanmoins, il n'est pas question de tomber dans l'anachronisme et d'interpréter toute la pensée de Patočka à l'aune de son engagement fort tardif. Il s'agit plutôt de comprendre celui-ci comme l'expression d'une conviction fondamentale, celle du refus d'abdiquer sa capacité à faire du sens. Pourtant, la philosophie en tant qu'anamnèse qui est proposée par Patočka, si elle présente bien des motifs dissidents manque encore de radicalité dans la mesure où elle fonde la genèse du sens sur une subjectivité encore comprise comme ce qui constitue le phénomène.

178 Václav Havel, « Le pouvoir des sans-pouvoir », *in Essais politiques*, *op. cit.*, p. 73.
179 *Loc. cit.*

CHAPITRE III : LA DISSIDENCE DE SOCRATE

> Une philosophie de ce genre comprend sa propre étrangeté, car elle n'est jamais tout à fait dans le monde, et jamais cependant hors du monde[180].

La phénoménologie du premier Patočka amène à penser qu'il n'y a pas un sujet neutre qui pourrait constituer le sens du monde mais que ce sens est le résultat d'un choix : on abandonne toute possibilité de constitution par un sujet transcendantal au profit d'une interprétation de la part d'un être historique. Nous voudrions ici nous intéresser au moment socratique des années 1940 (qui comprend notamment le cours sur Socrate de 1947, les « Remarques sur le problème de Socrate » de 1949 et *Éternité et historicité*) par lequel la phénoménologie de Patočka subit une refonte. Socrate fonctionne comme une figure dissidente : il est l'ennemi de toute construction systématique (et donc de toute métaphysique). Mais cette dissidence n'a pas le sens d'un engagement politique : le Socrate des années 1940 n'est pas encore celui des années 1970, c'est pourquoi Nathalie Frogneux peut écrire que « Socrate n'incarne pas d'emblée une figure de dissident politique : il constitue avant tout un moment essentiel dans l'histoire de la philosophie et même de l'humanité[181] ». Si l'on ne peut pas parler de dissidence politique, l'attitude socratique témoigne pourtant d'une certain distanciation à l'égard de la vie quotidienne – ce en quoi on peut parler de dissidence philosophique. Les années 1940 sont l'occasion d'un rapprochement avec Heidegger mais il ne faudrait pas oublier Socrate qui est sans doute à l'origine d'une posture dissidente de la philosophie et qui conduira à repenser la subjectivité. Il s'agit donc de comprendre en quoi cette dissidence philosophique symbolisée par Socrate est un savoir spécifique, ce qui permet alors de transformer celui qui le pratique. Enfin, cela nous conduira à repenser la subjectivité à partir de Socrate et de Heidegger.

I- Un singulier savoir

a) La position de Socrate

Socrate symbolise la position paradoxale de la philosophie et, en cela, il est une figure dissidente. Avec son cours sur Socrate de 1947 et les « Remarques sur le problème de Socrate » de 1949, Patočka s'invite dans un débat philologique concernant l'existence même de Socrate et sa personnalité. Le penseur tchèque ne va pas tant essayer d'apporter une vérité historique (entreprise qui paraît vaine) que de dégager le cœur philosophique du personnage de Socrate. Si celui-ci a pu avoir une telle influence sur l'ensemble de la métaphysique occidentale (alors même qu'il précède

180 Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1989, p. 36.
181 Nathalie Frogneux, « Hanté par le clair-obscur du démon de Socrate », *in* Nathalie Frogneux (dir.), *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, *op. cit*. p. 116.

historiquement ce mouvement) et s'il a pu si profondément marquer Platon, c'est que la description que Xénophon en fait en tant qu'habile raisonneur qui ne s'intéresse qu'à la vie immédiate ne parvient pas à pénétrer la vérité du socratisme. Il faut plutôt comprendre Socrate, à travers Platon, comme une impulsion qui désoriente la vie immédiate et dévoile l'impossibilité pour les hommes de s'en tenir à leur savoir mondain : « quelque idéalisé que soit le Socrate platonicien, il doit bien contenir un noyau qui seul a pu servir de point de départ à cette idéalisation[182]. » Autrement dit, Socrate est vrai en tant qu'il agit ou qu'il a agi sur les philosophes : il n'est pas tant un personnage historique qu'un principe vivant. La pensée socratique est une pensée active, une pensée qui agit et transforme.

En 1922, Eugène Dupréel fait paraître *La légende socratique et les sources de Platon* où il soutient que Socrate est essentiellement une fiction littéraire construite par Platon. De même, Olof Gigon dans son *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte* de 1947 déconstruit la figure de Socrate. Ces deux tentatives philologiques ont en commun une même volonté de restituer un portrait objectif et complet du personnage. Or, une telle ambition est par définition vouée à l'échec puisque nous ne possédons pas de textes de Socrate. Même si Platon a bien évidemment mis dans Socrate des éléments étrangers au socratisme, il faut néanmoins affirmer que ce Socrate platonicien « n'en est pas moins actuel et vivant – le seul Socrate que nous puissions espérer bien connaître. S'il est une figure fictive, il est pourtant plus important que la plupart des hommes en chair et en os[183] ». Il faut donc, d'une part, abandonner l'idée que l'on pourrait restituer Socrate tel qu'il a existé mais, d'autre part, on peut néanmoins saisir un certain geste socratique dans les textes de Platon – geste que l'on pourra qualifier de dissident. Dans la suite du cours sur Socrate, Patočka fait paraître en 1949 les « Remarques sur le problème de Socrate » : se fondant sur l'examen de nombreux socratiques et en particulier Xénophon, Gigon en arrive à l'idée qu'aucune doctrine de Socrate ne pouvait être reconstituée, reléguant celui-ci à l'état de simple fiction. Mais cette démarche reste aveugle à ce qui constitue le point nodal de la philosophie socratique, à savoir le soin de l'âme. Il faudrait distinguer la philosophie comme distanciation avec l'immédiat et la philosophie comme doctrine. Ainsi peut-on se demander : « La métaphysique elle-même n'est-elle pas une question plutôt qu'une série de réponses et de constructions[184] ? » C'est d'ailleurs ce qui réunit tous les socratiques : « L'élément commun existe, mais il n'est pas très visible de prime abord, pas plus que le lien qui réunit la chute d'une pierre, les mouvements des planètes et ceux des marées[185]. » Socrate serait comme une impulsion commune à toute entreprise philosophique. Le socratisme est un

182 Jan Patočka, *Socrate*, trad. fr. E. Abrams, Fribourg, Academic Press Fribourg, Paris, Éditions du Cerf, 2017, p. 6.
183 *Ibid.*, p. 15.
184 Jan Patočka, « Remarques sur le problème de Socrate », *in Socrate*, *op. cit.*, p. 261.
185 *Ibid.*, p. 263.

mouvement, plutôt qu'un contenu et fonctionne ainsi comme un défi lancé à la philosophie pour se retrouver elle-même.

Socrate signifie avant tout la volonté de chercher une vérité sans pourtant jamais la détenir, ce qui suppose de lutter contre les opinions. La pensée « l'a conduit au foyer le plus ardent de la lutte pour la vie, afin qu'il y succombe et, en succombant, triomphe[186] ». Ce foyer de la lutte pour la vie réside dans l'opposition entre l'interrogation socratique et l'opinion de ses concitoyens. On a ici une première délimitation de la philosophie dissidente socratique : il s'agit de s'arracher à la vie immédiate et de l'interroger en retour – l'interrogation n'est possible que pour celui qui n'est plus immergé dans un dedans mais se trouve en position d'extériorité. Le questionnement socratique, en tant qu'il vise un sens plus haut que la vie immédiate, touche quelque chose d'essentiel, à savoir que la vérité peut nous être voilée et que nous pouvons nous dégager de ce voilement. En cela, Socrate symbolise une lutte pour le sens mais tout autant une liberté à l'égard du sens : il fait signe vers une possibilité inscrite en l'homme. Si le socratisme a pu enfanter des traditions différentes, il n'en demeure pas moins que le foyer vivant qui le constitue est à chercher du côté d'une certaine posture prise par rapport à la vie et qui implique un dépassement de l'immédiat et un combat de la pensée. Patočka retient d'ailleurs trois interprétations modernes de Socrate : celles de Hegel, de Kierkegaard et de Nietzsche – chacune explorant une dimension de la dissidence de Socrate. Hegel fait de Socrate le symbole de l'illimité de la liberté humaine, du sujet, en face de la communauté à laquelle il appartient. Socrate signe la fin de la moralité objective de la cité et le début de la carrière prodigieuse de la subjectivité : celui qui questionne est avant tout un individu qui se dresse de manière inédite à l'intérieur de la communauté. Le Socrate de Hegel montre que la dissidence doit reposer sur le fondement de l'individu, sur le choix de faire sécession – ce qui témoigne au moins d'une position toute particulière de la subjectivité. Socrate, par sa dissidence, représente « l'exigence illimitée de la liberté du sujet, de la liberté de l'esprit individuel, c'est en cela que résident son bon droit et la prétention qu'il élève face à la communauté non réfléchie, mais aussi sa limite[187] » dans la mesure où il affirme sa liberté comme plus importante que la vie dans la cité : la question doit perdurer, la cité dût-elle périr. Kierkegaard oppose au Socrate de Hegel l'image d'une passion pour la transcendance, du dépassement du quotidien. Socrate serait avant tout un penseur privé qui jette à la face du monde son ironie, arme de sa passion pour l'éthique. Kierkegaard met donc l'accent sur le mouvement propre de Socrate, son rapport à un plus-haut à l'intérieur de lui. Alors que pour Hegel, Socrate est en un penseur public et en lutte contre la communauté, Kierkegaard en fait un philosophe de l'intériorité. Enfin, Nietzsche le comprend comme un automate intellectuel qui

186 Jan Patočka, *Socrate*, *op. cit.*, p. 21.
187 *Ibid.*, p. 32.

s'oppose à l'expansion de la vie, le symptôme d'une haine contre l'immédiat. La posture dissidente suppose donc, comme le montre Hegel, une certaine extériorité par rapport à la communauté. Mais cette sécession par rapport aux autres hommes n'a pas pour but un intérêt égoïste : il s'agit avant tout de révéler la communauté à elle-même, de l'interroger dans son fonctionnement auquel elle demeure, dans la vie quotidienne, désespérément aveugle. Et en cela Socrate est éminemment actuel car « qui oserait affirmer que la vie et l'État modernes aient d'ores et déjà atteint le plus haut degré de rationalité, où devient impossible tout conflit entre raison intérieure et raison extérieure, entre la raison de l'individu philosophant et celle qui est effective au sein de la société[188] » ? Mais avec Kierkegaard on peut retenir l'idée que celui qui interroge sans cesse et s'interroge avant tout lui-même dévoile que ce qui existe ne saurait être un critère suffisant d'évaluation, qu'on ne peut pas se contenter de ce qui est pour dire ce qui doit être : il est besoin d'un plus-haut dans la vie. Enfin, si Nietzsche a raison d'opposer Socrate à la vie immédiate dans la mesure où le dissident est un bien un homme qui ne vit pas comme les autres, il faut néanmoins ajouter que cette vie immédiate ne saurait être, en vertu de ce que l'on vient de dire, le tout de la vie. Ainsi, en forçant les hommes à se regarder eux-mêmes Socrate apparaît comme un « dévoileur implacable, agissant ainsi, non par jeu, mais par souci de ne pas, dans la vie, passer à côté de l'essentiel qu'il désigne par le mot *psukhê*[189] ». La dissidence socratique se caractérise donc par trois dimensions fondamentales : une opposition à la communauté, un rapport de soi à un plus-haut, une lutte contre la vie immédiate qui se retourne contre celui qui la mène.

b) Socrate ou l'impossible possession du sens

Cette position de Socrate implique un certain rapport au savoir que Patočka explore à travers les présupposés de son époque. Trois caractéristiques peuvent être dégagées : l'impossible maîtrise d'un savoir extramondain (l'homme ne possède pas la vérité une fois pour toutes), le savoir est humain (contrairement à l'*historia*) sans pour autant faire de l'homme la mesure du savoir (ce qui distingue Socrate des sophistes).

Le héros tragique nous dit quelque chose de la problématique de Socrate car dans la tragédie il n'est pas question d'une vérité qui serait délivrée une fois pour toutes et qui serait comme la réconciliation des hommes et des dieux. Patočka propose, pour saisir Socrate, de comprendre la tragédie attique comme le sol sur lequel le socratisme se déploie : « Socrate a donc en l'homme tragique un premier modèle, fût-il non explicite, de son questionnement, dont le but final est le sens de la vie[190]. » Alors que dans l'épopée homérique les hommes sont les jouets des dieux et leur

188 *Ibid.*, p. 33.
189 *Ibid.*, p. 43.
190 *Ibid.*, p. 51.

délèguent le sens de la vie dans sa totalité, dans la tragédie attique les hommes s'interrogent sur la possibilité de comprendre ce sens à l'intérieur de la communauté à laquelle ils appartiennent. Ce que la tragédie nous apprend c'est l'impossibilité pour l'homme de trouver en lui-même le sens de la vie. Dans *Les Choéphores* d'Eschyle, Oreste doit être jugé après avoir tué sa mère pour venger son père Agamemnon. Apollon exige d'Oreste qu'il accomplisse son devoir de fils en tuant sa mère, ce qui va déclencher la colère des Érinyes. Devant ce combat de dieux, il faut un tribunal pour savoir si Oreste est coupable ou non – tel est le sujet des *Euménides.* Athéna convoque un tribunal composé d'hommes, l'Aréopage, pour se prononcer sur le crime. Il y a autant de voix pour que de voix contre et c'est finalement la voix d'Athéna qui va sauver Oreste. Il est ici question de la possibilité pour l'homme de se prononcer, de posséder la vérité sur un événement. En se prononçant, le tribunal témoigne de son incapacité à maîtriser la sentence qu'il prononce : il n'y a pas d'accord absolu entre les hommes et c'est une divinité, un extra-humain, qui départage ces derniers. Autrement dit, si l'homme doit se prononcer sur le sens il ne peut en aucun cas le détenir : il est condamné à le chercher infiniment. L'État n'est pas divinisé car il ne peut pas se prononcer de manière définitive (toute décision est révoquable) mais il est « glorifié comme ce qu'il y a d'humainement plus haut[191] ». L'*Antigone* de Sophocle va plus loin en montrant que la cité elle-même ne détient pas le sens de la vérité. Créon veut aller contre les dieux en refusant une sépulture au frère d'Antigone mais cette volonté de toute-puissance ne peut que se terminer sur une fin tragique : même un dispositif étatique, collectif, ne peut s'arroger le privilège du sens du tout. La tragédie est donc un appel à la connaissance de soi et de ses limites et c'est en cela qu'elle préfigure la question socratique. Il n'y a pas de vérité ou plutôt l'homme n'est pas capable – par lui-même ou par l'intermédiaire de l'État – de dominer objectivement le sens. Pourtant, il ne peut pas en même temps s'empêcher de vivre dans le sens, que ce soit sur le mode inauthentique du sens accepté, ou sur le mode authentique du penser questionnant.

En face de *l'historia* ionienne, le savoir socratique apparaît comme humain. En effet, l'*historia* permet de lutter contre les superstitions et d'expliquer le monde par l'action propre de l'homme. « Il s'agit d'un rapport direct, dont l'homme détient l'initiative et qui n'est pas médiatisé, ménagé par une puissance surhumaine, par une force de nature religieuse[192] », c'est une sortie hors du mythe. Mais dans cette recherche, le penseur a une position de surplomb qui lui est assurée par la détention d'un savoir. Certains hommes deviennent les porte-paroles de la vérité et la recherche apparaît alors comme le « dépassement de la condition humaine ordinaire[193] ». Avec les sophistes cependant, la vérité devient humaine parce qu'elle peut être enseignée : le savoir n'a plus rien de

191 *Ibid.*, p. 53.
192 Jan Patočka, « Remarques sur le problème de Socrate », *in Socrate*, *op. cit*. p. 264.
193 *Ibid.*, p. 264-265.

surhumain mais devient quotidien. Le développement de la démocratie rend nécessaire la maîtrise de la rhétorique pour se faire entendre. La sophistique fait sortir le savoir du cercle réservé aux initiés[194] : on se met en quête d'une *tekhnè* permettant de se rendre maître de la vérité. D'où l'idée que l'homme est mesure de chaque chose. Le sophiste enseigne comment gouverner à la fois sa maison et la cité. Par là, l'homme serait capable de s'approprier la vérité : « la sophistique, avec son optimisme civilisateur et éducateur, son anthropocentrisme, sa practicité et sa technicité, est tout le contraire de la compréhension de la vie qui s'est constituée dans la tragédie[195]. » Alors que la tragédie montre l'impossible possession du sens pour l'homme, la sophistique l'en rend maître. On comprend ainsi mieux pourquoi la sophistique a pu apparaître comme les Lumières de l'Antiquité : il s'agit d'une « libération de la terreur superstitieuse, de la possibilité de faire passer la supériorité de l'esprit avant les avantages et privilèges de la naissance[196] ». Mais en se faisant technique, la vérité devient une conséquence du discours et non plus ce qui lui préexiste. Le sophiste peut ainsi devenir un éducateur pour les puissants, il leur permet, par la maîtrise du discours, de s'assurer une place privilégiée dans la société. Et d'ailleurs le *Protagoras* met en scène l'idée que l'on peut enseigner la politique – idée contraire à Socrate qui affirme que la vertu (*aretê*) politique ne peut s'enseigner. Si la vertu politique pouvait s'enseigner, cela reviendrait à faire des problèmes de la cité de simples problèmes techniques soumis à une objectivation permettant leur résolution. Le sens du questionnement socratique est alors à mi-chemin entre la tragédie attique et la sophistique. D'un côté, il faut dire (avec les sophistes) que le savoir n'est pas réservé à des initiés dont on ne sait sur quel fondement ils pourrait le détenir mais d'un autre côté il faut tout autant affirmer (avec la tragédie) que le savoir proprement humain ne peut pas prétendre délivrer le sens du monde, celui-ci nous échappe toujours et l'homme n'est pas la mesure de toute chose. Il y a un plus-haut et c'est le but du questionnement socratique que de se mettre en quête de cette transcendance. Au fond, le socratisme est une dissidence au sens où il montre l'impossibilité pour la raison humaine de normer toutes les actions. Si le héros tragique touche la problématique de Socrate de manière encore implicite, le mouvement sophistique, en se distinguant de l'*historia* ionienne ne sait pas se maintenir dans la problématicité et bascule dans une positivité rationnelle qui oublie qu'elle n'est qu'une possibilité parmi d'autres.

Le combat de Socrate se distingue de la technique des sophistes en ce qu'il ne cherche pas à s'assurer une position sociale. Il s'agit d'un combat sérieux pour le sens de la vie lui-même : ce pour quoi Socrate lutte et la forme de son combat ne sont pas foncièrement différents. Il n'y a pas d'un

194 Paulin Ismard montre dans *L'événement Socrate* que la relation maître/élève chez les sophistes n'est plus de type initiatique dans la mesure où l'on peut fixer un prix pour l'enseignement. La relation contractuelle a pour effet d'objectiver le rapport au savoir. Voir Paulin Ismard, *L'événement Socrate*, Paris, Flammarion, 2017, p. 174.
195 Jan Patočka, *Socrate*, *op*. *cit*. p. 60.
196 Jan Patočka, « Remarques sur le problème de Socrate »*, in Socrate*, *op*. *cit*. p. 266.

côté un moyen et de l'autre une fin. Il y va ici de la possibilité pour l'âme de se réaliser pleinement, c'est-à-dire de ne pas simplement vivre sous la coupe des étants, sous la domination de la quotidienneté. Par son ironie, Socrate entend montrer que celui qui croit savoir est en réalité ignorant. En pensant pouvoir enseigner l'*aretê* politique, les sophistes réduisent la prise de décision à sa face ontique, ils ne voient pas que la vie dans la cité relève d'une autre dimension, celle de la manière dont les choses peuvent nous apparaître. Par cette réduction, le sens du monde est toujours déjà scellé, la science politique masque la dimension de nouveauté inhérente à l'action. Au contraire, par le questionner de Socrate, l'âme est invitée à faire une véritable révolution, c'est-à-dire à interroger le sens de tout ce qu'elle voit. Ainsi, « la question au sens profond tire sa source de l'*ignorance* ; dans la pleine science il ne peut pas y avoir de question, et celui qui sait questionner de la façon la plus radicale est en même temps celui qui ne *sait pas*[197] ». Il y a une fondamentale ignorance au fondement du savoir, un savoir du non-savoir qui ne peut pas être compris au même titre que les savoirs positifs. Par le savoir du non-savoir, il ne s'agit pas de dominer ou de gérer un territoire. Il s'agit de se transformer soi-même et d'espérer produire le même changement sur les autres. La politique de Socrate est bien différente d'un programme ou d'une doctrine : elle est une prise de position qui entend réveiller l'âme de ses concitoyens, un appel à ne pas succomber à la domination d'un sens non questionné. La voie de Socrate est celle d'un renouveau intérieur de l'homme : « il ne s'agit pas pour lui simplement de la réussite, mais du sens, ce qui présuppose l'intuition du sens, la compréhension. Il n'y a pas d'*aretê* en dehors du sens compris[198] » et c'est la raison pour laquelle l'*aretê* ne peut pas s'enseigner, elle doit s'expérimenter à la première personne. Par l'*aretê* qui s'obtient par le bouclier de l'ironie et la pointe aiguisée de la dialectique, se produit un renouveau ou une conversion. La définition que donne Patočka de l'*aretê*, à savoir « ce mérite et bonheur, accomplissement suprême et état suprême, qui rend l'homme humain au sens propre du terme, qui fait du citoyen un citoyen et donne sens à sa vie[199] », suppose bien que le devenir humain de l'homme ne s'acquiert que par le penser questionnant qui doit prendre comme thème celui même qui questionne. Le but du socratisme compris comme philosophie dissidente n'est donc pas de délivrer un programme, tracer un chemin ou donner une vérité. Il est au contraire de régénérer la vie de la cité, de rendre possible une vie politique authentique. Socrate fait donc apparaître la cité à elle-même, il est un mouvement dissident qui s'écarte des évidences du quotidien. En cela, la dissidence concerne *la* politique au sens de Castoriadis et non *le* politique : « *la* politique n'existe pas partout et toujours ; la véritable politique résulte d'une création social-historique rare et fragile.

197 Jan Patočka, *Socrate.*, *op. cit.*, p. 145.
198 *Ibid.*, p. 145.
199 *Ibid.*, p. 144.

Ce qui existe nécessairement dans toute société, c'est *le* politique[200] », ce qui existe ce sont donc des relations de dominations entre les individus, des automatismes qui permettent à toute société de fonctionner. Dans ces automatismes et ces règles acceptées, dans l'horizon de sens tacitement admis, ceux qui ont appris l'art politique chez les sophistes peuvent se mouvoir aisément. Mais interroger cet horizon de sens, passer du politique à la politique est une chose bien plus complexe car cela suppose de couper court à tout ce que nous acceptons instinctivement, ce qui nécessite une certaine violence – violence qui se matérialise par l'ironie et la dialectique chez Socrate. Par conséquent, le savoir du non-savoir trace les contours d'un espace de la politique sans pour autant délivrer un contenu pour l'action. On ne se situe pas là au niveau de l'apparaissant mais de l'apparaître. *La* politique telle que Castoriadis l'entend suppose que la société s'interroge de manière autonome sur ses propres lois et ne dépende de rien d'autre que d'elle-même, c'est-à-dire qu'elle puisse interroger le sens même de ce qui est – et l'éveil spirituel socratique ne vise rien d'autre. C'est en ce sens que l'on peut comprendre cette remarque de Patočka selon laquelle « Socrate dans son non-savoir scient, savant et ignorant à la fois, fonde un royaume intérieur, une *polis* vraie[201] ». Il peut paraître surprenant de lier *polis* et intériorité mais c'est là tout le propos de Socrate. En effet, la cité concrète est dominée par un sens accepté dans cette cité chacun peut intriguer pour obtenir la place qu'il convoite au moyen de ses connaissances positives. Contre cette cité, Socrate veut guérir l'âme par le moyen d'un médicament qui serait le *logos*. En régénérant l'âme des hommes, en prenant conscience que leur savoir n'est qu'*un* savoir et qu'ils sont en réalité ignorants de ce qu'ils se targuent de connaître, Socrate dresse les contours d'une autre *polis*, et Platon se rend compte que ce « nouveau chemin conduit en même temps à une communauté nouvelle[202] ». Cette *polis* prend son impulsion dans la subjectivité, dans une intériorité régénérée qui propulse l'homme dans le monde de la problématicité. Ainsi, c'est bien de la cité dans il est question mais à un niveau autre que la cité que Socrate peut avoir sous les yeux : le philosophe est un dissident qui se sépare des hommes pour les révéler à eux-mêmes en transformant leur âme.

c) Socrate avant la métaphysique

En tant que sa pensée est pratique, Socrate doit être distingué des constructions métaphysiques qui le suivent. Autrement dit, Socrate n'est métaphysicien que si l'on entend par métaphysique une transcendance sans transcendant, un *chôrismos* sans second domaine d'objets comme le soutient l'article « Équilibre et amplitude ». Dans la mesure où Socrate cherche à rendre

200 Cornelius Castoriadis, « La démocratie comme procédure et comme régime », *in La montée de l'insignifiance*, Paris, Le Seuil, 1996, édition utilisée : 2007, p. 268.
201 Jan Patočka, *Socrate*, *op*. *cit*. p. 146.
202 Jan Patočka, « Le savoir et l'art, l'enthousiasme et le beau chez Platon », *in L'art et le temps*, trad. fr. E. Abrams, Paris, P.O.L, 1990, désormais abrégé AT, p. 88.

l'homme humain (et donc conscient de sa précarité), son questionnement est aussi et avant tout moral. Mais le danger est alors grand de transformer ce questionnement moral en norme pour l'action, de même que de faire du questionnement socratique une doctrine. Dans *Éternité et historicité*, c'est contre une vision trop métaphysique au sens platonicien que Patočka va critiquer les philosophies qui se revendiquent humanistes, et d'abord celle d'Emmanuel Rádl qui souhaite défendre l'idée d'un monde moral transcendant l'homme et qui seul peut donner sens à sa vie. Rádl voit en Socrate le fondateur de la métaphysique occidentale et c'est pourquoi il prêche un retour à ce dernier en se plaçant du côté des humanistes chrétiens – le monde moral transcendant trouvant alors son illustration de la religion. Par humanisme, il faut comprendre une doctrine qui défend l'idée que « la question fondamentale de la philosophie, celle par laquelle l'on y fait son entrée et qui commande à toutes les autres, c'est *la question de l'homme*, plus précisément *la question morale de l'homme*[203] », ce qui signifie donc que la question philosophique par excellence s'intéresse au rapport entre le bien et l'homme. Parce qu'il a posé la question du bien humain, Socrate serait le fondateur de l'humanisme. Ce retour à Socrate va permettre à Patočka de se mettre en quête d'une philosophie qui puisse rendre compte de la paradoxale inscription de l'homme dans le monde. Si l'homme est un être qui diffère des autres et si l'on ne peut envisager sa vie comme une simple adhésion au donné, il sera impossible de comprendre le rapport du sujet à l'objet comme un rapport de constitution et la vérité comme une adéquation entre le sujet et l'objet. De plus, comme l'indiquent les existentialistes mais également Heidegger, c'est l'idée d'un sujet-substance qui doit alors être abandonnée : si je dois devenir moi-même sans jamais en avoir la certitude, je suis davantage un mouvement qu'un état. Les réflexions sur Socrate ainsi que plus explicitement *Éternité et historicité* amènent à rompre avec la phénoménologie husserlienne. En faisant de l'existence humaine une ek-sistence, un mouvement inassimilable au donné ou une transcendance, on découvre que l'homme est cet être qui est différ*a*nt – c'est-à-dire qui ne cesse d'actualiser la différence qu'il est. Mais loin d'être un simple ralliement à la philosophie de Heidegger, il nous semble plutôt qu'il faut concevoir *Éternité et historicité* comme un prolongement des réflexions de Patočka sur Socrate, de sorte que si l'auteur rencontre bien Heidegger ce n'est que sur le chemin qui le mène jusqu'à Socrate. À la même période, Patočka écrit d'ailleurs à son ami Robert Campbell : « Je ne suis pas heideggerien, comme vous le savez[204]. » Ce que reproche Patočka à Heidegger c'est un certain mysticisme : « La phénoménologie de Heidegger veut faire parler les phénomènes ; j'ai l'impression qu'elle leur fait souvent trop dire[205]. » Patočka va trouver chez Heidegger de quoi

203 Jan Patočka, *Éternité et historicité*, trad. fr. E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 2011, désormais abrégé EH, p. 21.
204 Jan Patočka, lettre du 3 mai 1947, *in Correspondance avec Robert Campbell*, Grenoble, Jérôme Millon, 2019, p. 44.
205 *Loc. cit.*

approfondir son idée de soin de l'âme, à savoir que l'homme n'est pas indifférent à ce qui l'entoure et à lui-même et qu'en lui demeure la possibilité d'exister véritablement. Au fond, cela signifie que l'homme n'est pas immédiatement lui-même. *Éternité et historicité* est donc, au même titre que les cours sur Socrate, une étape importante sur la philosophie de la dissidence qui commence à se former chez Patočka.

En postulant un monde moral transcendant, Rádl passe à côté de ce qui constitue l'essence du socratisme et demeure aveugle à la position paradoxale de la philosophie dans et en dehors du monde. C'est pourquoi il faut rigoureusement faire la différence entre la question socratique et la réponse platonicienne. Il y a dans l'humanisme quelque chose de plus originaire que la métaphysique classique, c'est-à-dire une sorte de mouvement à son origine qu'il devient urgent de comprendre. Ce retour à Socrate est une exigence morale dans la mesure où ce qui est en jeu c'est quelque chose comme la liberté humaine. Si Rádl en appelle à un renouveau de la métaphysique, c'est parce que lui aussi se désespère de la crise de l'homme moderne : le monde moderne qui a réifié l'homme a besoin de la métaphysique pour retrouver un sens authentique de l'homme. Mais Rádl ne voit pas que le Socrate platonicien qu'il imagine est lui-même partie prenante d'une certaine aliénation de l'homme. Patočka reproche donc à Rádl de manquer de radicalité. Penser l'homme de manière proprement humaine implique de ne pas franchir la frontière dans et en dehors du monde, de respecter la possibilité inscrite en l'homme de transcender sans transcendant. Or, en postulant l'existence d'une morale et d'un monde des Idées, le Socrate de Rádl franchit cette limite et demeure aveugle au véritable humanisme. *Éternité et historicité* complète donc bien la réflexion entamée dans le cours sur Socrate et c'est la raison pour laquelle Ovidiu Stanciu a raison d'affirmer que ce dépassement de la métaphysique classique, c'est-à-dire platonicienne, « exige une remontée vers sa source, et donne lieu à une réhabilitation de la figure de Socrate, comme radicalement inassimilable à la tradition platonicienne[206] ». Socrate est inassimilable à Platon parce qu'il pose une question et n'y répond pas. En dévoilant l'incapacité de l'homme à être certain de son savoir, Socrate montre la négation au sein de l'existence, l'aspect négatif qui se cache derrière sa positivité apparente. Autrement dit, l'homme pense trouver un sens à sa vie dans le donné, dans les étants mais il ne fait que s'y disperser en demeurant dans l'ignorance de lui-même. Le soin de l'âme ne signifie pas autre chose que cette négativité par laquelle Socrate tente de dévoiler l'expérience humaine sans la référer à une positivité. Si l'action de Socrate « incite l'homme réveillé à transformer consciemment sa vie en une vraie unité solide[207] », cela ne signifie pas que Socrate donne une vérité sur l'homme. Par le savoir du non-savoir au contraire, il dévoile l'expérience humaine en tant qu'elle est inassimilable à

206 Ovidiu Stanciu, *Le problème de la métaphysique chez Heidegger et Patočka*, thèse sous la direction P. Rodrigo et P. Trawny, soutenue à l'Université de Wuppertal le 20 octobre 2015, p. 120.
207 Jan Patočka, EH, p. 30.

un transcendant : l'expérience humaine est mouvement et elle n'est que cela – ce qui signifie qu'elle est intranquillité car le mouvement est ce qui est constamment en quête sans jamais pouvoir se fixer dans une forme. L'humanisme de Socrate ne signifie rien d'autre que l'homme est un mouvement constant de séparation du donné, de détachement de la positivité et de maintien dans ce détachement. C'est pourquoi il faut comprendre *Éternité et historicité* comme une réflexion sur l'homme comme être qui se sépare (des étants) et c'est aussi la raison pour laquelle, sur le chemin de Socrate, Patočka va rencontrer Heidegger. Celui qui découvre la différence entre l'être et l'étant et qui comprend l'homme comme une fondamentale séparation, comme être fini qui peut se révéler à lui-même comme cet être qui est se séparant, ce n'est donc pas d'abord Heidegger, c'est Socrate. Il est celui qui a découvert « l'homme en tant que celui des êtres qui diffère le plus de tout le reste – l'être humain comme initialement incomplet, mais remis entre ses propres mains, afin qu'il comprenne sa volonté essentielle et donne sens à sa vie[208] ». En somme, Socrate découvre que l'homme diffère : l'homme fait dissidence dans l'étant et par cet acte même il peut s'apparaître à lui-même et interroger le monde (qu'il a donc dévoilé par son détachement). Socrate est le véritable découvreur de l'historicité humaine en tant que par cette scission en l'homme, c'est-à-dire par ce choix qu'il peut faire de se perdre ou de devenir soi-même, il peut décider d'être autrement, de faire apparaître de l'inédit sans pour autant nous renseigner sur la nature de cet inédit, sans pour autant prêcher pour ce que doit être l'homme. La dissidence n'est donc pas simplement ce qui caractérise la posture du philosophe mais plus profondément dit quelque chose de l'existence humaine en tant que telle.

II- Le soi socratique et le soin de l'âme

a) Le mouvement de l'éveil à soi

En découvrant l'historicité de l'homme, Socrate est en même temps le découvreur de la dissidence car l'historicité implique un arrachement au passé sans pour autant avoir un plan pour l'avenir. Il s'agit de comprendre ce que fait précisément la dissidence socratique, comment elle agit dans la cité puisque son action n'est pas de l'ordre d'un programme politique. Socrate a en vue la cité mais il est hostile à un certain nombre de valeurs démocratiques parce qu'en celles-ci il voit le règne de l'opinion et de la non-interrogation. Si Socrate veut régénérer la cité en la questionnant, c'est qu'elle peut devenir le lieu d'une vie authentique pour l'homme en tant qu'elle intégrerait le doute ou la remise en question. Il faudra cependant attendre les années 1970 pour que Patočka pense la *polis* au même niveau que la philosophie. Dans les années 1940, il s'agit avant tout de montrer la rupture en laquelle consiste le geste de Socrate : le savoir politique n'est pas l'affaire de

208 *Ibid.*, p. 32.

tous mais de ceux qui ont connu l'éveil spirituel[209]. C'est pourquoi ce qui importe à Socrate et à ses compagnons ce n'est pas telle ou telle position partisane mais une « attitude fondamentale à l'égard de la politique en général, l'esprit dans lequel ils la concevaient. Cet esprit était [...] l'intérêt général, devant lequel l'importance de l'individu disparaît[210] ». L'intérêt de la communauté passe avant celui de l'individu. Le *Criton* met d'ailleurs en scène cette conviction dans la mesure où Socrate refuse de fuir et accepte la sentence qui est la sienne. Cela signifie que le savoir socratique n'est pas un savoir contingent, dont on pourrait se passer, mais qu'il y a ici comme une nécessité interne. Socrate ne peut pas ne pas interroger car il y va de l'intérêt de la cité tout entière : sans ce questionnement la communauté n'aurait aucun obstacle pour se disperser dans les étants et les opinions. Il s'agit de lutter contre l'abaissement et le refus de combattre. Cette lecture de Socrate le replace d'une certaine manière du côté des démocrates mais en un sens plus profond, c'est-à-dire au sens non d'une procédure mais d'un mode d'apparition qui permet à l'homme de devenir pleinement lui-même. En faisant le choix de l'éveil moral à la question, les hommes peuvent vivre de manière autonome, cesser de vivre selon la tradition sans pour autant penser que leur mode de vie est le meilleur ou le plus véridique. La dissidence de Socrate n'est donc pas un arrachement sans retour.

Le savoir socratique ne peut pas être l'objet d'une possession. Il est ici question d'un souci d'*être* et non d'*avoir* (et ce qui fait la différence entre le socratisme et la métaphysique). Socrate ne joue pas dans la même dimension que les autres hommes, il ne propose pas un savoir mais bouleverse les représentations habituelles. À la manière de la position de la philosophie, il ne se situe pas dans la spatialité quotidienne, mais plutôt en son degré zéro, il se retire devant son interlocuteur pour mieux le révéler, de sorte que « Socrate représente l'espace, la dimension de profondeur, la lumière qui tout ensemble modèle et se dérobe à la perception[211] ». Le philosophe ne propose pas un nouveau savoir mais une nouvelle manière de regarder le savoir : « la question socratique a une signification principielle ; elle n'est pas un simple moyen de soumettre, d'humilier et de confondre l'interlocuteur, pour lui imposer une prétendue sagesse[212]. » Celui qui questionne ne soumet pas son interlocuteur, car il n'en sait pas davantage que celui qu'il interroge. On peut dire que la question socratique joue le même rôle que l'angoisse chez Heidegger, elle met l'homme face à ses possibilités insignes : continuer sa vie dans la quotidienneté non interrogée ou bien vivre dans

209 À cet égard, Paulin Ismard montre bien que l'image d'un Socrate démocrate est un leurre car les valeurs défendues par Socrate vont à l'encontre de la démocratie. Le régime démocratique d'Athènes suppose que chacun peut participer à la vie politique quel que soit son niveau de qualification. « En réfutant, au nom de la souveraineté du savoir, le principe de la majorité et celui du tirage au sort, Socrate se plaçait délibérément en rupture par rapport aux valeurs de la démocratie athénienne. » Paulin Ismard, *L'événement Socrate*, *op. cit.*, p. 108.
210 Jan Patočka, *Socrate*, *op. cit.*, p. 166.
211 Jan Patočka, « Le savoir et l'art, l'enthousiasme et le beau chez Platon », *in* AT, p. 81.
212 Jan Patočka, *Socrate*, *op. cit.*, p. 171.

la question[213]. Alors que les savoirs positifs que les sophistes enseignent ont des buts particuliers au service de l'individu, le non-savoir socratique ne sert à rien sur le plan de l'étant, il est d'un autre ordre et on ne saurait le comprendre du point de vue du monde. Il consiste à ouvrir une brèche dans la manifestation et, ainsi, la vie peut se révéler à elle-même. Le savoir du non-savoir n'est pas pratique comme les savoirs positifs, il est pratique au sens où il sert non pas à un but en particulier mais à la vie en général. Si la philosophie comme éveil à la question se met en quête du sens de la vie, elle doit en même temps abandonner toute prétention à donner une quelconque réponse. Il n'y a pas ici séparation entre ce qui est visé par l'action de Socrate et son action elle-même dans la mesure où ce qu'il vise par son action n'est rien d'autre que son action (la vie questionnée ne vise rien d'autre qu'elle-même en se questionnant). Autrement dit, la vie ne doit pas être comprise comme une *poièsis* où l'on pourrait forger sa propre carrière mais comme une *praxis* où le sujet peut émerger par son mouvement – ce sujet ne pouvant se comprendre qu'en s'éveillant moralement, c'est-à-dire en acceptant l'idée qu'il ne sait pas, qu'il doit vivre dans la problématicité. Celle-ci n'est d'ailleurs pas un défaut : chez tous les socratiques le non-savoir prend un sens positif, il n'est pas quelque chose qu'il faudrait fuir. L'attitude du philosophe réside non dans le savoir positif mais bien dans ce non-savoir, « c'est un non-savoir dont la connaissance est, serait-on tenté de dire, le seul savoir accessible à un être du niveau ontologique qui est le nôtre[214] ». C'est donc un savoir humain qui fait signe vers un autre plan, qui correspond donc à la position de l'homme. La philosophie permet de dépasser la vie quotidienne en imprimant un mouvement autre, un mouvement ascendant de séparation de l'ordinaire. On peut alors parler d'un *impetus* philosophique[215].

Le non-savoir opère comme une conversion, un réveil qui conduit à la vie véritable. Mais cette conversion n'est pas la transformation de soi en être possédant la vérité. S'il y a bien transformation de soi, celle-ci ne comporte pourtant pas d'achèvement. Il ne faut pas comprendre l'*aretê* comme ce qui me conduit à la perfection de mon être mais bien plutôt comme un mouvement incessant, un essentiel mouvement dans lequel je peux me loger. « La conversion consiste [...] à être en chemin, à nous y sentir toujours, pour toute la vie. Il n'y a pas d'autre possibilité d'atteindre à la perfection que celle qui consiste à *devenir* parfait[216] », c'est la raison pour laquelle le non-savoir ne peut prendre la forme d'une science positive. En tant qu'elle est mouvement, on ne peut être rassasié

213 Heidegger écrit en effet au paragraphe 50 d'*Être et Temps* : « L'angoisse de la mort est angoisse « devant » le pouvoir-être le plus propre, absolu et indépassable. Le devant-quoi de cette angoisse est l'être-au-monde lui-même. Le pour-quoi [en-vue-de-quoi] de cette angoisse est la pouvoir-être du *Dasein* en tant que tel. » Martin Heidegger, SuZ, p. 251, ET, p. 185.
214 Jan Patočka, « Remarques sur le problème de Socrate », *in Socrate*, *op. cit*., p. 269.
215 L'expression est de Patočka : « S'il y a une possibilité de dépasser la condition humaine ordinaire, c'est dans cette voie du « savoir » fini qu'il faut la chercher. Il s'agit donc d'une nouvelle position fondamentale, d'une refondation de l'*impetus* philosophique. » *Ibid.*, p. 272.
216 *Ibid.*, p. 276.

de la sagesse socratique au sens où on ne saurait la posséder : le non-savoir est une lutte de tous les instants. La sagesse ne promet pas un état de tranquillité, elle se doit d'être vigilante parce qu'il s'agit de mettre en évidence la finitude de l'homme, sa possibilité d'exister autrement. Mais pour cela, encore faut-il lutter contre les tendances de la vie immédiate – c'est pourquoi Antisthène et Aristippe par exemple luttent contre le plaisir. De son côté, Eschine de Sphettos met l'accent sur la dualité du savoir. Il y a d'un côté les savoirs positifs et de l'autre un savoir absolument différent, l'*eudaimonia*. Ce savoir autre ne peut être possédé comme une *tekhnè*, il est comme un transport amoureux[217]. Xénophon et Aristippe également s'élancent depuis ce fond commun de possibilités qu'est le socratisme, de sorte que l'on peut parler de complexe socratique selon Patočka. Il s'agit par là de comprendre que l'on peut prendre en vue la totalité de la vie pour se ressaisir soi-même. Chez tous les socratiques, il y a une forme de lutte contre l'immédiat. Le savoir du non-savoir fait quitter le plan de l'étant mais ne permet pas de nous réfugier dans un domaine transcendant d'où le philosophe pourrait proclamer son triomphe. L'attitude socratique comporte bien la poursuite d'un But et même l'identification de ce But avec le fait d'être pleinement soi-même et donc d'accéder au bonheur mais en même temps et par le même mouvement il nous est impossible de connaître ce But[218]. C'est la raison pour laquelle on peut dire que « [l']homme n'est pas un dieu ; il ignore l'essentiel, et il lui incombe de se rendre compte de son ignorance et de l'accepter[219] ». Être soi signifie donc poursuivre son propre mouvement sans jamais qu'un *telos* ne soit visible, en excluant même la possibilité d'un *telos* : c'est un mouvement dissident continu par rapport à l'immédiat.

b) La transformation de soi

Par le savoir du non-savoir, Socrate entend régénérer la cité. Mais cet éveil est d'ordre moral, il est comme une condition à la vie politique au sens courant. En réformant les hommes, en les éveillant à la question, on se met en capacité de réformer la cité. C'est pourquoi Socrate « aurait voulu voir une réforme et, loin d'en désespérer, il était déterminé à y concourir en travaillant à un éveil moral, notamment chez les jeunes gens destinés à prendre un jour les rênes du pouvoir[220] ». Au contraire, les dominants qui jouissaient d'une position élevée dans la société athénienne avaient tout intérêt à ce que la démocratie se maintienne en l'état car avec leurs savoirs positifs (acquis grâce à la

217 Socrate est d'ailleurs souvent comparé à un amoureux et si son savoir passe pour un *eros* parce qu'il s'attache aux âmes des autres, les féconde par la pensée et produit par là-même un effet. Dans « Le savoir et l'art, l'enthousiasme et le beau chez Platon », Patočka distingue deux type d'*eros* : l'*eros* animal qui est transcendance de plaisirs et l'*eros* proprement humain qui s'oppose au premier et qui, en tant que transcendance sublimante, ouvre à autrui. Cf. « Le savoir et l'art, l'enthousiasme et le beau chez Platon », *in* AT, p. 98-100.

218 « Le vieux Socrate voit la vie comme un cheminement dont on ignore aussi bien le but que le point de départ, route qu'on accomplit en espérant n'être point abandonné des dieux bons à qui la destination ultime n'est pas inconnue. » Jan Patočka, « Joseph Čapek, pèlerin boiteux », *in* EO, p. 167.

219 Jan Patočka, « Remarques sur le problème de Socrate », *in Socrate*, *op*. *cit*., p. 296.

220 Jan Patočka, *Socrate, op*. *cit*., p. 185.

sophistique) ils pouvaient servir leurs intérêts personnels. L'enseignement de Socrate, parce qu'il rompt avec un certain discours ambiant et s'adresse à la jeunesse, était séditieux. Mais en même temps cet enseignement a pour seul contenu l'idée que le combat ne peut jamais être terminé, que l'éveil moral est le résultat d'une attention de tous les instants. La force de l'éveil moral socratique réside donc dans sa dimension négative, dans le fait qu'il s'agisse d'une question qui est en même temps prise de conscience du problème moral. Autrement dit, le savoir du non-savoir montre qu'il n'y a pas que le plan du donné, que celui-ci peut être interrogé et par là-même mis à distance. Et l'échec de Socrate dans l'éducation montre bien qu'il n'est pas un éducateur royal : s'il échoue à faire d'Alcibiade un homme politique authentique c'est précisément parce qu'il ne possède pas un savoir qu'il saurait transmettre, une *sophia* qui lui permettrait d'agir infailliblement. Socrate ne transmet pas, il transforme : « L'éveil moral, une fois réussi, ne peut pas rester sans conséquences pour l'âme[221]. »

Si Socrate n'a rien d'un éducateur royal c'est en raison de la nature particulière du savoir du non-savoir qui éveille moralement et transforme l'homme, ce qui suppose que celui-ci prenne soin de son âme parce que l'homme ne vit pas sur un seul plan. Il n'est pas surprenant alors que Patočka fasse de Socrate le philosophe de l'historicité (contrairement aux philosophes de l'éternité que seraient Aristote ou Platon). Le soin de l'âme transforme l'homme en profondeur et en même temps implique que celui-ci doive persévérer dans ce soin qui ne peut, par définition, faire l'objet d'une possession. L'originalité de Socrate par rapport aux conceptions antiques est de faire de l'âme un destin individuel : je peux prendre soin de mon âme et ainsi devenir pleinement moi-même[222]. Mais ce soin suppose deux choses : d'un côté, il faut se mettre à l'écart des intérêts des autres hommes pour prendre soin de cette âme et d'autre autre côté ce soin dévoile un autre plan de la manifestation, c'est-à-dire que les choses pourraient être autrement. Le soin de l'âme est de l'ordre d'une thérapeutique qui soigne, par le *logos*, l'âme de ceux qui sont assurés de leur savoir. Le *logos* de celui qui ne prend pas soin de son âme se contredit car il n'a pas de vision totale de son savoir et reste aveuglé par ses savoirs particuliers, et l'*elenxis* socratique montre que le savoir nous échappe. En réfutant les autres, Socrate fait apparaître le monde naturel : en ce sens, son geste ressemble à un éveil irréversible, il suppose que l'on se transporte sur un autre plan. L'ouverture de ce nouveau plan est un rapport inédit avec l'âme. On retrouve ici la distinction entre la vie dans la dispersion et la vie ressaisie dans la concentration. En effet, le moi qui ne se remet pas en question est tout absorbé par

221 *Ibid.*, p. 187.

222 Nathalie Frogneux écrit à propos de la nouvelle conception de l'âme chez Socrate que « l'âme humaine décide d'elle-même et possède une force qui lui est propre, à savoir la connaissance de la vérité, la force de distinguer le bien du mal. Pour Socrate, elle est donc ce qui décide de soi sur la base de la connaissance du bien. » Nathalie Frogneux, « Hanté par le clair-obscur du démon de Socrate », *i n* Nathalie Frogneux (dir.), *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, *op. cit.*, p. 124.

ses intérêts particuliers mais lorsqu'il commence à s'interroger il fait retour en lui-même et acquiert comme une sorte de cohérence interne qui lui permet de se ressaisir. Le socratisme est « une compréhension qui est un mouvement fondamental, un revirement de tout notre être conscient humain[223] » – revirement qui nous révèle à nous-mêmes et qui fait date. Socrate identifie la vie bonne à la prise de conscience de soi, et en même temps cette prise de conscience suppose l'impossibilité d'avoir un savoir définitif. C'est en ce sens que « nul ne fait le mal volontairement » : celui qui fait le mal ne le fait que parce qu'il ignore ce qu'il désire vraiment, son être véritable. À l'opposé, le soin de l'âme est une prise de conscience qui est tout à la fois un défi lancé à la communauté car celui qui s'est éveillé à lui-même ne vit plus sur le même mode que les autres.

Le soin de l'âme est l'objet d'une pratique et non d'une possession. Or, c'est par le *logos* que Socrate dévoile à la fois l'erreur de ceux qui vivent de manière ininterrogée et que l'âme peut accomplir son retournement. La parole socratique se caractérise surtout par l'emploi de l'ironie. Celle-ci utilise les mots des autres hommes mais en même temps leur donne une tournure autre : l'ironie fait signe vers une autre plan. Elle traduit ainsi la position paradoxale du philosophe dans et en dehors du monde. Le langage de Socrate dit quelque chose de fondamental : l'âme peut ne pas vivre auprès des choses mais dans une distance qui la protège de toute prétention à détenir le savoir. Il ne faut donc pas prêter à l'ironie le sens de roublardise ou de ruse que la tradition grecque lui donne. L'ironie, comme la philosophie, est insaisissable car elle utilise les mots du monde sans pour autant être ancrée dans la positivité :

> En réalité, l'ironie est donnée par l'ambivalence de la vie de Socrate, par la double signification de tout ce qu'il fait et de tout ce qu'il dit, double signification donnée à son tour par ce qu'on pourrait appeler sa transcendance. Socrate est, certes, présent dans le même monde moral qu'habitent les autres – il en connaît aussi les critères et les concepts, il connaît la vie dans ce monde, il en est plein ; d'un autre côté cependant, son idée philosophique lui a fait donner à tous ces concepts un sens autre, lui a fait voir, au-delà, une dimension différente de celle dans laquelle les autres évoluent[224].

L'ironie fait signe vers un autre plan et c'est en cela qu'elle n'est pas du monde comme l'usage ordinaire des mots. Mais l'ironie n'est pas complètement hors du monde car elle n'est pas une parole mystique que seuls des élus pourraient comprendre. Elle suppose un usage spécifique de la raison : l'ironie opère une révolution dans la manière d'appréhender le langage. En mettant à distance ce qui est dit, elle met l'accent sur la totalité du discours, sa capacité à être assuré de dire le vrai, davantage que sur des significations particulières. Par ce mouvement même, l'ironie ouvre une brèche dans la signification et décolle le savoir de sa positivité. C'est donc par l'ironie que Socrate vit dans et en dehors du monde. Il paraît alors logique que l'ironie s'occupe du soin de l'âme dans la mesure où

223 Jan Patočka, *Socrate*, *op*. *cit*. p. 201.
224 *Ibid.*, p. 214.

celle-ci ne fait pas partie du monde donné mais suppose une certaine capacité d'arrachement. Ainsi, le langage de Socrate est un langage de la transcendance. Mais en effectuant cet arrachement, on ne perd pas de vue le monde, on se met en demeure de l'interroger : l'ironie ne quitte pas non plus le monde, elle le prend pour thème en le faisant trembler. L'ironie est une arme dissidente car elle dévoile que dans la vie humaine il en va d'autre chose que l'immédiat : « L'ironie socratique est toujours en chemin ; ce qui parle en elle n'est aucune possession, aucun acquis, si ce n'est la nécessité d'entreprendre toujours à nouveau l'examen[225]. » Le langage même du philosophe est un moyen de pénétrer un plus-haut et de l'actualiser sans pour autant être en possession d'un savoir dominateur et dont il pourrait s'enorgueillir. L'ironie vise la transformation de l'âme : l'homme peut se saisir en se séparant de sa manière habituelle de se comprendre, en renonçant à l'idée d'un savoir ininterrogé. Par la parole, Socrate révèle l'ignorance de ceux qui pensent savoir et c'est pourquoi nous pouvons dire, avec Nathalie Frogneux, que « le *logos* permet de prendre conscience d'une maladie que le malade lui-même ignorait[226] ». La dissidence est alors condition de la ressaisie de soi.

c) L'*agôn* de Socrate

Le souci de l'âme socratique saisit le sens véritable de la subjectivité, à savoir un acte par lequel on se sépare du monde sans pour autant le quitter. Nous pouvons faire l'hypothèse que nous sommes ici en face d'une première définition du soi dissident. La subjectivité est déjà comprise comme un mouvement dans les années 1940, celui d'une aspiration vers la vérité qui ne peut pas se réifier en possession. La subjectivité est ainsi le mouvement par lequel l'individu saisit le plus-haut en lui, l'expérience selon laquelle le donné immédiat doit être dépassé. Autrement dit, l'âme vit dans une sorte d'état de tension par lequel elle révèle la communauté à elle-même, ce qui signifie que la vie de l'âme est une vie de lutte. La position de la philosophie dans et en dehors du monde implique une dimension agonistique du soin de l'âme. Et c'est au travers de cette conception agonistique que l'on va pouvoir comprendre l'historicité de Socrate qui est une sorte de coupure dans la vie qui fait apparaître celle-ci pour ce qu'elle est pleinement, une possibilité de transcendance. Il s'agit « [n]on pas de la plénitude qui s'imagine qu'on s'ouvre vers elle la voie royale en s'abîmant dans la vie de l'immédiateté et des instincts, mais celle qui connaît la différence entre « être » et « paraître[227] » ». Impossible ici de ne pas songer à la philosophie telle qu'elle est définie en 1934, à savoir comme « possibilité qu'a l'homme, non seulement de paraître, mais encore d'*être*[228] ». Autrement dit, l'*aretê*

225 *Ibid.*, p. 217.
226 Nathalie Frogneux, « Hanté par le clair-obscur du démon de Socrate », *in* Nathalie Frogneux (dir.), *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, *op. cit.*, p. 125.
227 Jan Patočka, *Socrate*, *op. cit.*, p. 222.
228 Jan Patočka, « Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde », *in* LS, p. 25.

socratique n'est pas une modalité de la philosophie mais se confond avec son exercice essentiel, elle est toute la philosophie. Le penser questionnant de Socrate ne fait ici qu'un avec la philosophie de l'héroïsme. Par le même geste, la philosophie se trouve comprise comme phénoménologie car elle révèle ce qui apparaît comme précisément ce qui apparaît, comme phénomène. Mais, pour opérer ce mouvement, il faut prendre soin de son âme en luttant contre l'immédiateté de la vie car « [l]'homme n'a pas une âme comme il a des bras et des jambes[229] ». L'âme n'est pas un constat mais un devenir-soi, de sorte qu'il faut lutter pour l'acquérir ou en être digne. Le philosophe doit se battre contre les périls qui menacent l'homme de l'intérieur, c'est-à-dire l'abaissement à la vie sous la coupe des choses, le souci d'avoir et la certitude du savoir. La vie est pour l'homme dangereuse car, éparpillé en son sein, il peut se perdre. En remontant à Socrate, la définition patočkienne de la philosophie devient une lutte contre le sens donné et immédiat qui engage un certain héroïsme.

Le courage dont il est question chez Socrate renvoie à une sorte de péril interne, de possibilité pour l'homme d'être à lui-même son propre danger, « péril qui nous menace dans notre existence[230] ». Il faut lutter contre une possibilité de la vie elle-même : passer à côté de son essence propre, de sa capacité à transcender. Ainsi, faire preuve de courage ce n'est pas ne pas avoir peur c'est au contraire comprendre ce dont il y va dans la vie et craindre de passer à côté, c'est une « compréhension véritable de ce qui est ou non à craindre, c'est-à-dire comme peur de la nullité, peur de ne pas posséder d'existence vraie, stable, une[231] » et c'est pourquoi le philosophe ne craint pas la mort. Ce n'est pas la mort qui nous menace mais la vie elle-même. Il ne faudrait pourtant pas en conclure que le soin de l'âme nous fait atteindre un état où nous aurions une fois pour toutes acquis notre essence : « Il faut garder toujours à l'esprit que le non-savoir demeure le commencement et la fin de tout le processus : on n'atteint aucun savoir, aucune connaissance positive sur le but ultime de la vie[232]. » Il faut envisager ce soin de l'âme comme une rupture dans la vie, une rupture certes continuée mais qui n'en trace pas moins une frontière entre la vie ininterrogée et la vie problématique. Parce que le réveil moral qu'est le soin de l'âme trace une ligne de partage dans la vie, on peut dire qu'il est un mouvement ascendant – c'est ce qui le rapproche de la conversion religieuse. Ainsi, Socrate découvre l'historicité en l'homme dans la mesure où prendre conscience de son non-savoir c'est pour la première fois faire rupture dans l'histoire : l'homme n'est plus donné par la tradition mais doit trouver en lui-même des moyens de vivre. Il quitte donc la tradition et doit vivre dans la problématicité. Le soin de l'âme socratique apparaît alors bien comme un élément dissident par rapport non seulement à la tradition mais également au savoir rationnel des

229 Jan Patočka, « Joseph Čapek, pèlerin boiteux » , *in* EO, p. 178.
230 Jan Patočka, *Socrate*, *op*. *cit*., p. 244.
231 *Ibid.*, p. 245.
232 *Ibid.*, p. 251.

sophistes parce qu'il interroge sans prescrire. L'héroïsme consiste ici en une quête humble du non-savoir, un courage d'affronter sa propre finitude : « Socrate ne montre pas, il ne prescrit pas à quoi l'homme devrait ressembler [...], loin de là, il se borne à exclure le faux-semblant et la non-unité, et il montre qu'il doit y avoir chez l'homme moralement régénéré une faculté d'unité[233]. » Cette faculté d'unité c'est le soin de l'âme. En tant qu'elle fait signe vers un autre plan, la philosophie est donc dissidente, elle fait rupture par rapport à l'ordre établi. Mais cette dissidence se redouble à l'intérieur de celui qui prend soin de son âme et prend la forme de ce que Socrate nomme son *daimon*. Cette voix divine qui parle parfois à Socrate est le signe qu'il existe un autre plan. Or, ce *daimon* dit à Socrate de ne pas se mêler des affaires de la cité car ce qu'il doit faire est ailleurs. Surtout, c'est ce même *daimon* qui dit à Socrate de ne pas se dérober à son procès. Le *daimon* est une inquiétante étrangeté en l'homme, une sorte d'altérité logée au cœur même de l'individu : « le *daimon* indique donc une autre sphère[234] », comme le dit Nathalie Frogneux, un plus-haut en l'homme. Le *daimon* introduit une dimension autre, il annonce une séparation avec la vie immédiate : en cela, il illustre l'attitude dissidente de Socrate.

Le soin de l'âme invite donc d'une part à revoir ce que l'on entend par subjectivité et d'autre part à comprendre celle-ci comme une lutte ou protestation contre le donné. Mais la difficulté réside dans la dimension négative de ce soin de l'âme. C'est pourquoi Gigon pensait qu'il y avait trop peu de chose en commun chez les socratiques pour parler de philosophie. Si Gigon juge que Socrate est un personnage fictif c'est parce que la doctrine socratique est finalement inexistante. Or, c'est ce trop peu qui fait en même temps sa richesse. Gigon a tort d'y voir là un manque, c'est au contraire la conséquence de la position paradoxale de l'homme dans le monde. Au fond, le geste de Gigon ne fait que redoubler celui du point de vue du monde dans les « Remarques sur la position de la philosophie » : il ne sait pas en quoi consiste le savoir du non-savoir parce qu'il le juge selon des critères positifs. Mais « la philosophie n'est pas seulement une doctrine ; elle est, avant la doctrine proprement dite, une attitude adoptée vis-à-vis de la totalité de ce qui existe[235] ». Cette attitude est celle de la prise de conscience de la finitude. En remontant de Platon et à Socrate, Patočka propose donc une définition de la philosophie comme soin de l'âme, c'est-à-dire non pas un système mais la prise de conscience de notre finitude. Et c'est cette prise de conscience qui permet à l'homme de devenir historique : soit il succombe, soit il affronte la finitude en opérant une coupure dans sa vie par le savoir du non-savoir qui met à distance le monde. Or, cette redéfinition de la subjectivité au travers le soi socratique nous invite à comprendre le soi comme ce qui est capable d'une décision et

233 *Ibid.*, p. 254.
234 Nathalie Frogneux, « Hanté par le clair-obscur du démon de Socrate », *in* Nathalie Frogneux (dir.), *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, *op. cit.*, p. 127.
235 Jan Patočka, « Remarques sur le problème de Socrate », *in Socrate*, *op. cit.*, p. 301.

de devenir soi-même sans s'atteindre jamais.

III- Repenser la subjectivité

a) Le problème de la métaphysique : Heidegger avec Socrate

Le Socrate de Patočka est un Socrate non-métaphysicien, qui se dérobe à tous les systèmes dans la mesure où sa pensée est comme une ligne de fuite deleuzienne : par son interrogation il défait tous les systèmes positifs et dévoile l'incapacité de l'homme à maîtriser le sens du monde[236]. On aurait tort de voir dans les références constantes de Patočka à une dualité entre vie authentique et vie inauthentique une allégeance à Heidegger car Socrate est une source d'inspiration au moins aussi importante. Le cours sur Socrate insiste sur la dimension historique de l'homme en tant qu'être résolu, être qui peut décider de vivre pleinement sa vie ou abdiquer devant les puissances. En remontant au fondement socratique de la philosophie, Patočka met l'accent sur le geste ou l'action qu'est la philosophie bien plus que sur les doctrines, faisant ainsi de la philosophie une attitude dissidente, un mouvement par lequel on se dérobe aux savoirs positifs et aux certitudes immédiates pour les dévoiler comme telles. L'attitude socratique introduit un désordre dans la *polis* qui ne manquera pas de déranger la vie immédiate en provoquant une sorte de ralentissement.

Dans le contexte de la crise de l'humanité à laquelle Patočka réfléchissait déjà en 1936, la subjectivité socratique peut contribuer à apporter une solution. Alors que la morale prend une tournure positive dans la métaphysique, elle est éminemment négative chez Socrate. Il y a dans le devenir de la métaphysique une sorte de dialectique par laquelle l'homme comprend progressivement la différence qu'il est comme identité avec les étants. Si Socrate découvre l'historicité à travers la prise de conscience du savoir du non-savoir, la métaphysique classique se réfugie dans une pensée de l'éternité qui demeure aveugle à la transcendance sans transcendant. Faire une anamnèse jusqu'à Socrate, c'est tenter de penser l'homme sans le rabattre sur une essence. *Éternité et historicité* s'inscrit ainsi dans les débats les plus actuels du temps parce qu'il s'agit également de répondre à Sartre qui affirme que l'existence précède l'essence. L'existentialisme sartrien semble correspondre à l'historicité patočkienne dans la mesure où c'est bien une métaphysique de l'éternité qui paraît combattue lorsque l'on affirme que l'homme ne répond à aucun schéma, qu'il n'est que ce qu'il se fait. Mais en faisant de l'homme un choix constant, Sartre tombe

236 À cet égard, Filip Karfík écrit que l'interprétation délibérément philosophique du Socrate de Patočka témoigne de la « quête d'une philosophie qui, tout en retenant une notion de transcendance, ne constituerait pas pour autant une « métaphysique » de type platonicien ouvrant sur la conception de l'Être en tant qu'objet positif de la connaissance. La transcendance serait plutôt un fond négatif sur lequel se détache l'ensemble de l'expérience humaine du monde et qui permet, si l'on s'y rapporte d'une manière consciente et conséquente, de transformer la vie humaine en une existence ouverte au mystère de l'être mais aussi intérieurement unifiée par la quête de son propre sens. » Filip Karfík, « Préface », *in Socrate, op. cit.*, p. XXI.

d'une certaine manière dans une philosophie de l'éternité, celle-ci prenant la forme d'une éternité qui se répète dans chaque choix. On passe ainsi à côté de la seule chose qui puisse durer en l'homme : le mouvement de la transcendance. Sartre certes se défait de la métaphysique de l'éternité pour une philosophie de la transcendance mais par là-même perd le rapport de l'homme avec un plus haut et ancre l'homme dans le donné. S'il y a bien quelque chose de nouveau chez Sartre qui pose l'homme comme une différence, en même temps « il y a une essence de l'homme qui subsiste malgré tout, même chez lui[237] ». C'est pourquoi il manquerait encore de radicalité, à la différence d'un Socrate bien compris et de Heidegger. L'essence historique de l'homme serait une transcendance sans transcendant, une échappée qui est proprement hors de tout temps et qui permet en retour de prendre conscience du temps. Cette essence historique n'est rien d'autre que le mouvement de l'existence déjà décrit dans « Existe-t-il un canon définitif de la vie philosophique ? » L'homme en tant qu'il diffère est en lutte contre le donné et de cette lutte peut surgir une décision ou une résolution qui mette l'homme face à sa propre finitude : l'homme diffère des étants mais il n'est rien d'autre que cette dissidence. C'est pourquoi l'essence historique dont parle Patočka n'est pas un contenu positif, qu'il soit supratemporel ou omnitemporel, « au contraire, son moment universel, au-dessus du temps, de tous les temps, c'est le moment négatif d'insatisfaction, d'absence dans le donné, et l'appel à une réalisation dans le temps[238] ». L'essence historique n'est donc ni dans le monde (omnitemporelle) ni hors du monde (supratemporelle) mais elle est un moment de dissidence par rapport au temps lui-même car le supratemporel n'est que l'envers du temps, une conception temporelle de ce que n'est pas le temps reste, comme la métaphysique, ancrée dans la positivité.

L'histoire de la philosophie est une histoire de l'oubli de Socrate : de la même façon que Heidegger entendait retracer l'oubli de l'être, Patočka fait de l'oubli de Socrate le principe oublié de la philosophie. Et ce geste n'est pas sans conséquence car ce qui est à la racine de la métaphysique est avant tout une action qui dévoile la finitude et qui a pour but le bien vivre dans le monde. D'où la dimension davantage éthique de la philosophie de Patočka par rapport à celle de Heidegger. Cette *socratisation* de l'histoire est en même temps au fondement de la philosophie dissidente qui est en train de s'élaborer. En effet, faire de Socrate le découvreur de l'historicité c'est placer au cœur de la finitude humaine un acte de dévoilement qui est en même temps un acte ayant pour fin la communauté. Mais c'est également empêcher toute position de supériorité du penseur – alors que chez Heidegger le philosophe acquiert une place pour le moins particulière. En décalant la question de l'histoire de l'être vers Socrate, la philosophie devient ce qui dévoile la finitude humaine sans pour autant apporter de solution. À l'opposé, l'histoire de la métaphysique a consisté à apporter une

237 Jan Patočka, lettre du 20 janvier 1947, *in* Jan Patočka, *Correspondance avec Robert Campbell*, *op. cit.*, p. 27.
238 Jan Patočka, EH, p. 37.

solution à la question de la finitude : soit qu'elle bascule hors du monde comme chez Platon avec un monde transcendant, soit qu'elle tombe dans le monde avec, par exemple, l'idée aristotélicienne de fin immanente inscrite dans chaque être. La philosophie de l'époque moderne ne fait pas autre chose : soit que Descartes fasse de l'homme un *cogito*, soit que Spinoza en fasse un mode d'expression de la substance[239]. Faire de la nature un objet mathématique comme le propose Galilée revient donc à radicaliser une possibilité qui se trouvait déjà dans la métaphysique. L'aboutissement de ce processus réside dans le subjectivisme de la pensée moderne qui soumet l'objet au sujet. Mais on s'empêche ainsi de penser tout rapport à un plus haut, à une transcendance. Au mieux, celle-ci n'est pensée que sur le mode d'un transcendant (Dieu, dialectique, raison dans l'histoire, subjectivité transcendantale).

L'objectivisme des sciences de la nature en vient à faire de l'homme une simple donnée de la nature et le subjectivisme fait de l'homme la source des lois morales. Alors qu'avec la métaphysique naturaliste, il semble qu'il ne reste aucune norme transcendante permettant de comprendre ce qui est bon, le subjectivisme apparaît comme seule possibilité de reposer la question morale. Mais sa réponse est décevante : d'un côté le subjectivisme peut laisser l'individu lui-même être sa propre norme du bonheur (et alors le bonheur devient consommation sans plus-haut), de l'autre il peut prendre la forme du titanisme promettant de modeler le monde selon les désirs de l'homme. Dans les deux cas, l'homme en tant qu'être historique est nié car il est soit une partie du donné soit un être qui modèle le donné à son image. C'est pourquoi Rádl et Masaryk préfèrent la métaphysique de type classique par opposition au subjectivisme moderne sans voir en quoi le subjectivisme est fils de la métaphysique. Si la métaphysique débouche sur un super-étant comme horizon du monde (Dieu), le subjectivisme aboutit à un titanisme qui fait redescendre sur terre la prétention dominatrice de ce super-étant. En somme, il s'agit là des deux faces de la même pièce. Rádl, en mettant l'accent sur l'importance de la morale collective contre les dangers du subjectivisme, s'empêche de comprendre ce qu'il y a de plus profond chez Socrate. Il y a chez ceux qui refusent le subjectivisme (et donc une certaine valorisation de la spontanéité individuelle) un danger, celui « que la vie morale ne se fige en autant de dogmes arrêtés qui fassent alors figure de formules magiques intouchables, que la morale ne devienne une affaire de superstitions ritualisées[240] ». Mais pour autant, cela ne signifie pas que le sujet puisse détenir la clef d'explication du monde. Si l'on a bien compris la leçon de Socrate, il faut plutôt avouer qu'il n'y a pas de solution prête à l'emploi concernant les questions morales ni de règles de conduite certaines pour être heureux. Le subjectivisme bien compris sera

239 Spinoza est tout à fait révélateur car il propose à la fois une métaphysique et une compréhension positive du monde, ce qui est n'est que l'expression de Dieu et en même temps Dieu est ce qui s'exprime par des attributs (que l'on peut donc étudier) : « Spinoza lui-même range l'homme dans le tiroir de la nature, mais, si objectif qu'il soit par ailleurs, la *natura* est encore, pour lui, *Deus*. » Jan Patočka, EH, p. 43.
240 *Ibid.*, p. 56.

alors un appel à la prise de conscience de la précarité humaine.

b) Repenser le sujet par la transcendance

La phénoménologie de Husserl dans sa première phase (celle des *Recherches logiques*) est une façon de repenser le sujet et de dépasser l'accusation de relativisme lancée contre le subjectivisme. Mais cette solution n'est qu'un trompe-l'œil car la première phase de la phénoménologie de Husserl consiste à indexer chaque phénomène à une Idée à travers un acte intentionnel. Au fond, cette solution revient, selon Patočka, à une sorte de platonisme. La phénoménologie du premier Husserl « affirme l'indépendance matérielle de l'objet vis-à-vis du déroulement réel, effectif, des processus psychiques[241] ». Contre le psychologisme, Husserl se trouve contraint d'affirmer l'indépendance des objets mais en les séparant du plan du sujet il retombe sur les mêmes impasses que le platonisme positif. La phénoménologie transcendantale apparaît alors comme une occasion de repenser la subjectivité à nouveaux frais et le rapport de celle-ci aux valeurs. Il s'agit de rapporter chaque expérience à une signification qui lui donne sens. La réflexion phénoménologique est bien plus radicale que la psychologie parce qu'« elle ne s'applique pas seulement à analyser le donné psychique et à l'insérer dans la réalité, mais qu'elle se rapporte également à chaque « prescription », à chaque « attitude » et à chaque signification en général[242] ». Avec Husserl, le rapport sujet/objet est reconduit au plan fondamental de la signification, c'est-à-dire que le plan de la signification et des valeurs n'est pas dépendant de l'étant. Mais il y a alors un risque de subjectivisme chez Husserl dans la mesure où les valeurs dépendraient de la constitution de la conscience et « une telle philosophie entraînerait une subjectivation radicale, même en supposant conservée la validité universelle qui est la leur dans le platonisme et le kantisme[243] ». Si toute objectité est une structure noématique et dépend de la conscience transcendantale, il en ira de même pour les objectités morales, pour les valeurs. Patočka juge en fin de compte la phénoménologie husserlienne décevante et c'est la première fois que son subjectivisme est ainsi mis au jour. Le problème réside avant tout dans la réduction à la région conscience qui mène à une sorte de métaphysique idéaliste. Le résultat serait une sorte de monadologie qui ferait tout dépendre de la subjectivité transcendantale. Une telle critique implique une certaine rupture avec *Le monde naturel* où la subjectivité était pensée comme le monde. Or, avec *Éternité et historicité* la subjectivité est bien plutôt pensée comme une finitude différ*a*nte qui s'ouvre au monde[244]. Husserl serait donc à ranger du côté des philosophies de l'éternité malgré ses indéniables

241 *Ibid.*, p. 66.
242 *Ibid.*, p. 78.
243 *Ibid.*, p. 83.
244 À cet égard, Marion Bernard note : « Penser la subjectivité comme ouverture sur la totalité et non plus comme coïncidence avec elle suppose de reconsidérer le rapport de l'homme à ses limites, c'est-à-dire de repenser la finitude de

avancées[245] : tout se passe comme si, tout en voulant dépasser le niveau de l'étant, la solution husserlienne ne pouvait maintenir cette exigence car elle fait de la conscience une sorte de super-objectivité. La conscience constituante est donc problématique et comme le remarque Karel Novotný : « En substituant l'être à l'étant qu'est, malgré tout, la conscience transcendantale, Husserl retombe dans les paradoxes de l'idéalisme absolu[246]. » C'est au nom de la percée de l'extra-temporel dans le temporel qu'il faut maintenir la subjectivité comme différence par rapport à l'objectivité.

Il faut donc comprendre le sujet comme une protestation, une instance de transcendance. Il y a bien ici quelque chose comme une philosophie de la dissidence dans la mesure où le sujet est ce qui se sépare toujours et ce que l'on manque dès lors que l'on souhaite l'objectiver. Par conséquent, la question morale doit tenter de saisir ce mouvement qu'est le sujet et non un ensemble de normes et de valeurs. Pour penser le sujet, il faudrait opérer une sorte de décentrement. C'est pourquoi Heidegger complète Socrate en ce qu'il tente de penser avec le *Dasein* la différence entre l'être et l'étant. Heidegger et Socrate sont bien ici les deux sources fondamentales de la philosophie dissidente qu'élabore Patočka car ils mettent tous les deux en avant la position paradoxale de l'homme dont il faut trouver l'origine dans la finitude. Chez Heidegger en effet on trouve la distinction entre l'être et l'étant, le passage de la question ontique à la question ontologique. Or, ce passage suppose que l'homme n'est pas là comme une chose. La condition d'apparition de quoi que ce soit en général réside dans un « il y a » qui par définition ne peut pas être sur le même mode que les étants. Mais cela n'est possible que dans la mesure où existe un être pour qui il en va de l'être, qui n'est pas indifférent aux étants : « L'apparition de l'étant n'est possible que pour un être fini, qui se tient au milieu de ce qui est, ayant pour destination de le transcender[247]. » La philosophie de l'existence signifie qu'il existe un être qui diffère par nature des étants et surtout qui réside dans un mouvement de transcendance. On accomplit ici en vérité l'ambition de Socrate : le sujet ne sait pas ce qu'il est mais il sait qu'il ne sait pas, ce qui signifie qu'il peut se dépasser pour comprendre, accomplir le soin de l'âme, qui est un mouvement de transcendance. Et Heidegger ne fait pas autre chose que Socrate quand il dit que le *Dasein* est ouvert à la distinction entre l'être et l'étant. On se tient à distance d'une explication du sujet au moyen du concept de substance mais on ne postule pas pour autant l'existence d'un domaine transcendant auquel l'homme serait appelé. Ainsi, « [c]e qui

manière radicale. » Marion Bernard, *Patočka et l'unité polémique du monde*, *op. cit.*, p. 82.

245 Husserl échouerait de manière inverse à Platon, (et à Masaryk et Rádl que Patočka qualifie de « platoniciens modernes ») par subjectivisme et non par objectivisme . « Le sens de l'expérience morale serait à nouveau perdu ou du moins menacé, fût-ce d'une manière exactement opposée à ce qui se passe chez nos deux platoniciens modernes : chez ceux-ci, c'est le rapport du sujet, l'enracinement de la vie morale en nous, qui se perd au bénéfice de l'appel sommant l'homme, sujet de l'expérience, de s'élever « au-dessus de soi » ; ici, au contraire, toute « transcendance » de cette espèce se noie derechef dans une subjectivité qui, pour être plus subtile, n'en demeure pas moins ce qu'elle est. » Jan Patočka, EH, p. 84.

246 Karel Novotný, *La Genèse d'une hérésie*, *op. cit.*, p. 43.

247 Jan Patočka, EH, p. 95.

vient en premier dans la philosophie n'est pas ni le *Cogito* ni le *Sum*, mais plutôt le *Est* qui, sans être lui-même rien d'étant, seul nous fait ce que nous sommes[248] ». Pourtant, la plupart du temps nous ne nous maintenons pas dans l'état de transcendance et nous succombons au plan du donné : dans la quotidienneté heideggerienne comme dans l'ignorance du non-savoir chez Socrate, le mouvement de transcendance est oublié. Chez Heidegger, à travers l'angoisse, c'est-à-dire le dévoilement du non-sens possible de tous les étants autour de moi, se révèle quelque chose de positif qui change le *Dasein* : lorsque la réalité nous paraît étrangère, c'est la possibilité de lui conférer un sens qui nous apparaît alors. De même, chez Socrate, quand le savoir du non-savoir est dévoilé ce que l'on découvre c'est cette possibilité que possède l'homme de chercher un sens même s'il ne peut pas définitivement en trouver un. Que l'on parle de résolution heideggerienne ou de prise de conscience socratique, dans les deux cas on lutte contre la vie immédiate pour se maintenir dans la transcendance. Le sujet doit désormais être compris dans le cadre d'un rapport agonistique avec l'étant, d'une lutte qu'il doit engager pour ne pas succomber à la quotidienneté. Au fond, l'intérêt de la distinction entre l'être et l'étant est avant tout éthique car elle signale qu'une lutte contre l'étant quotidien est possible. L'analytique existentiale comprend le rapport au sens comme un combat :

> C'est ainsi que se constitue, face à l'être, c'est-à-dire face à face avec la vérité (et, partant, avec la finitude) de notre vie, tout le « sens » qu'elle peut avoir : il n'y a ni valeurs préexistantes, ni ensemble idéal de relations compréhensibles, données à l'avance, qui régleraient le sens de notre comportement, au contraire, le sens se crée dans une lutte contre le pur et simple présent nivelé, à travers le combat pour la vie authentique qui implique une percée au-dessus de l'étant et une confrontation avec l'être[249].

Le combat pour le sens est solidaire d'une prise de position quant à la manifestation : il s'agit de se tenir à distance d'une explication tant métaphysique (et donc objectiviste) que subjectiviste de l'apparition. L'apparaître possède son indépendance et ce n'est que l'apparition (c'est-à-dire le sens) qui est relative à une subjectivité. Cette apparition n'est donc pas neutre et la subjectivité ne nous livre pas la vérité mais toujours une guise de la manifestation, un sens dont le plus banal est la quotidienneté. C'est dire que la manifestation est toujours menacée par le sens dominant, par la coercition de la communauté. L'authenticité désignera alors la lutte pour le sens, le combat pour l'être qui est en même temps un combat pour la liberté. L'originalité de Patočka est de déplacer la préoccupation heideggerienne pour la manifestation sur le terrain éthique et politique. Lorsque Patočka écrit que « [l]a philosophie ne devient possible qu'avec la possibilité de dévoiler la vérité qui est en retrait[250] », il faut y lire une formule tout autant heideggerienne que socratique dans la mesure où pour accéder à la vérité il faut avoir pris conscience de son non-savoir. La philosophie

248 Jan Patočka, EH, p. 97.
249 *Ibid*., p. 108.
250 *Ibid*., p. 103.

dissidente a donc bien deux sources : la résolution heideggerienne et le soin de l'âme socratique. De même que le *daimon* de Socrate était l'indice de l'existence d'un autre plan, l'appel du *Dasein* montre que nous pouvons avoir affaire à autre chose qu'à une multiplicité éparse. La manifestation est historique : le sujet ne constitue pas le monde, il laisse être les choses mais en les laissant être il peut se saisir comme possibilité de faire paraître et donc de comprendre historiquement ce qui apparaît. Le monde n'est plus l'en face du sujet mais son ancrage historique[251].

c) Une conception agonistique du sujet

Nous avons vu que le cours sur *Socrate* permettait de comprendre le sujet comme un mouvement. En repartant de la définition de l'homme comme question, c'est-à-dire de Socrate, le chapitre XIV d'*Éternité et historicité* tente de repenser la métaphysique contre ce qu'on pourrait nommer, avec Patočka, une « conception amétaphysique[252] ». La conception métaphysique serait une conception où deux plans sont possibles, celui de l'étant et celui de l'être. Ce n'est que dans une telle perspective qu'un sujet libre est possible, car il faut une différence des plans pour que le sujet puisse se transcender. C'est donc bien le fait que l'homme soit écart ou dissidence qui lui permet d'être libre. Au contraire, dans une conception amétaphysique, il n'existe qu'un seul plan. L'existence d'un monde transcendant ou l'affirmation selon laquelle il n'existerait que l'objectivité sont deux propositions qui se conditionnent mutuellement. Dans les deux cas, il s'agit de réduire le monde. Or, c'est précisément la réduction en tant que telle que refuse les deux plans, la distinction entre l'être et l'étant. Lorsque Patočka parle de métaphysique, il s'agit d'une question et non d'une réponse. Par conséquent, la réduction transcendantale husserlienne se trouve également mise en question, même si Patočka ne semble pas encore la différencier explicitement de l'*épochè.* « La réduction phénoménologique est dominée d'emblée par le souci de la résorption de l'objet dans le sujet[253] », c'est pourquoi elle accomplit un pas de trop et ne se maintient pas dans le mouvement de transcendance. La conception « amétaphysique » correspond à la métaphysique positive alors que ce que Platon entend par conception « métaphysique » ici prendra la forme du « Platonisme négatif » dans les années 1950.

On ne saurait pas davantage réduire l'historicité de l'homme à un mouvement dialectique parce que ce serait postuler un sens dans les actions humaines avant même que celles-ci aient lieu.

251 C'est pourquoi, selon Marion Bernard, on passe du monde comme monade au monde comme manifestation : « Dans *Éternité et historicité* Patočka pose le problème du monde via une approche heideggerienne par le problème de l'être, c'est-à-dire que le problème du monde devient avant tout celui de la manifestation et non plus celui de la clôture unitaire de la totalité. » Marion Bernard, *Patočka et l'unité polémique du monde*, *op. cit.*, p. 93. Mais il faudrait ajouter que ce problème de la manifestation n'est pas uniquement posé *via* une approche heideggerienne. En effet, le problème de la manifestation est aussi posé au travers de l'approche socratique du soin de l'âme.
252 Jan Patočka, EH, p. 124.
253 *Ibid.*, p. 128.

Si le rapport du *Dasein* au monde est de l'ordre de la lutte, alors cette protestation est plutôt à comprendre comme un événement, comme un surgissement dans le monde ou une transcendance. Un tel mouvement est possible parce que le *Dasein* n'est pas comme les étants, parce qu'il y a une différence ontologique. Les objets ne se donnent donc pas à la conscience dans un regard désintéressé mais le monde est le résultat d'une lutte. « La conscience est une protestation là-contre. Cela veut dire qu'elle a en vue l'idée d'un étant autre que l'actuellement présent, donné une fois pour toutes[254] », mais cela veut également dire que la conscience peut perdre dans cette lutte et succomber au règne de l'étant. Patočka va ainsi reformuler dans le vocabulaire de la lutte les deux possibilités de l'homme que Socrate et Heidegger ont déjà dévoilées : « Si le dépassement du monde, de la choséité, de l'objectité luit pour chaque conscience, il ne s'ensuit pas qu'elle soit expressément comprise comme tâche à réaliser[255]. » La plupart du temps la conscience est aveugle à sa propre transcendance, elle tombe sous la coupe de l'étant. Soit la conscience vit sur le fondement du passé, de la tradition, soit elle se tourne vers l'avenir et se rend compte que le sens de la vie n'est pas donné mais à réaliser. La résolution du sujet se redouble cependant immédiatement d'une incapacité à trouver un modèle transcendant de son action, ce en quoi Patočka demeure socratique. On pourrait alors dire que le sens de la morale réside dans le mouvement même de sa recherche, ce n'est qu'ainsi que l'on évite de penser la transcendance sous la forme d'un transcendant. La transcendance et la question de Socrate ne font donc pas alternative :

> L'action de celui qui transcende au sens plein du terme n'a nulle part de recette ou de modèle ; c'est une action à l'intérieur d'une situation changeante, indéterminée jusqu'au bout ; comme il n'y a pas pour cette action de modèle ou de recette positive, elle n'a pas la certitude que comporte une opération appuyée sur des calculs et confirmée par mille expériences différentes. Il n'y a pas ici de modèle positif, mais ce manque même sera le présupposé d'une positivité nouvelle. L'acte ne s'appuie sur rien qui existe déjà, sur rien d'étant – et pourtant, son but et son fruit, c'est l'être au sens plein du terme. [...] la « réalisation de soi » résume la tâche proposée à la vie, tâche essentielle qui est en même temps une tâche morale[256].

Si l'homme n'a pas de modèle de l'action, il a pourtant à se réaliser lui-même. Il y a dans la négation quelque chose de positif, cela même que Gigon jugeait trop peu de chose pour être qualifié de philosophie : le soin de l'âme. C'est pourquoi Socrate est bien le philosophe de l'historicité (par rapport au dévoiement de la métaphysique qui s'est réfugiée dans l'éternisme). Ainsi, l'existentialisme de Patočka est un retour de Platon vers Socrate. Mais ce retour doit être compris comme la prise de conscience de la dissidence même de l'homme. Et c'est précisément en raison de cette dissidence que le rapport au monde est de l'ordre d'une lutte où l'homme peut se réaliser ou succomber. On comprend alors pourquoi le rapport de l'homme aux choses est de l'ordre de

254 *Ibid.*, p. 132.
255 *Ibid.*, p. 140.
256 *Ibid*., p. 142.

l'interprétation et non de la constitution ; si je peux me réaliser je peux également errer et rien ne garantit que je sois en possession d'un savoir certain.

Cette dimension de lutte comme composante de l'historicité de l'homme rapproche évidemment Patočka de Hegel et de Marx. Chez l'un et l'autre, l'historicité est bien un moment essentiel de l'homme, mais en même temps cette historicité se trouve comme contaminée par un sens latent, par une idée de l'homme fixée à l'avance. Dans cette historicité, il s'agit, au fond, de réaliser une essence. D'un côté, Hegel voit le sens de l'histoire d'un point de vue plus large que l'humanité, c'est-à-dire que l'homme n'est finalement qu'un point de passage de l'esprit. De l'autre, Marx croit en savoir assez sur l'homme pour comprendre totalement le processus par lequel il se réalise. Ces deux conceptions restent donc du côté de la métaphysique classique car elles oublient le savoir du non-savoir. L'historicité de l'homme doit être dégagée de toute référence à une quelconque téléologie qui nous ferait retomber du côté d'une science de l'homme. Au contraire, l'historicité de l'homme est de l'ordre de l'événement, elle est le moment grâce auquel l'homme prend conscience de lui-même[257]. On peut rapprocher la conception historique de Patočka, son événementialité, de la notion d'autonomie politique de Castoriadis. En effet, selon Castoriadis, la politique est un possibilité de la vie humaine par laquelle une société s'interroge sur ses propres fondements. Il identifie la démocratie grecque et la révolution française comme faisant partie des rares moments de prise de conscience de la société[258]. Cette dimension événementiale de l'historicité signifie que la liberté n'est pas une donnée qui serait toujours disponible mais l'objet d'une lutte. Il ne va pas de soi que les hommes soient autonomes et qu'ils puissent créer de la nouveauté, se dégager de la tradition ou, dans le cas de la crise spirituelle européenne, d'un certain positivisme. Corrélativement, il faut poser qu'il n'y a pas de téléologie qui serait l'objet d'un savoir. Cela repose sur un postulat socratique : il ne s'agit pas de dire qu'il n'y pas de sens à l'histoire mais que les hommes sont incapables de le connaître. L'historicité de l'existence humaine est la face événementiale de sa position dans et en dehors du monde, autrement dit de sa dissidence. Celui qui se dégage de la tradition et s'interroge prend donc soin de son âme et manifeste l'écart entre l'être et l'étant. La dimension historique de l'homme et l'impossibilité de fixer un sens à l'histoire vont de pair :

257 Cette définition perdurera jusque dans les *Essais hérétiques* où Patočka montre que l'histoire commence avec la philosophie et la politique, c'est-à-dire quand l'homme pose une question sans avoir de réponse toute prête, sans que la tradition soit assez forte pour immédiatement répondre.

258 « J'appelle société hétéronome une société où le *nomos*, la loi, l'institution, est donné par quelqu'un d'autre – *heteros*. En fait, nous le savons, la loi n'est jamais donnée par quelqu'un d'autre, elle est toujours la création de la société. Mais, dans l'écrasante majorité des cas, la création de cette institution est imputée à une instance extra-sociale ou, en tout cas, échappant au pouvoir et à l'agir des humains vivants. » Cornelius Castoriadis, « Imaginaire politique grec et moderne », *in La montée de l'insignifiance*, *op. cit.*, p. 193. « Je dirai qu'une société est autonome non seulement si elle sait qu'elle fait ses lois, mais si elle est en mesure de les remettre explicitement en cause. [...] Nous ne pouvons pas parler jusqu'ici de société qui ait été autonome au sens plein du terme. Mais nous pouvons dire que le projet d'autonomie sociale et individuelle surgit en Grèce ancienne et en Europe occidentale. » *Ibid.*, p. 195.

> De notre point de vue, cependant, la réalisation de l'homme est possible n'importe quand, de même que, d'un autre côté, il nous semble impossible de parler de la fin de l'histoire en général ou d'un point culminant du processus historique[259].

S'il y a donc historicité dans le cas du marxisme, il faudrait plutôt l'envisager comme la prise de conscience de la nécessité d'une action, la prise de conscience de sa condition sociale et non comme dialectique matérialiste qui fixerait d'avance le sens de l'histoire. Mais, en même temps, il ne faudrait pas non plus conclure de ce subjectivisme historique une sorte de solipsisme, car l'individu qui prend soin de son âme, par sa résolution, atteste en même temps d'un souci pour les autres dans la mesure où il est contraint d'interroger sa propre tradition et donc sa façon de vivre avec les autres. De plus, on a du mal à imaginer comment un tel homme résolu pourrait se maintenir dans le questionnement sans que cela ait un impact sur les autres qui vivent autour de lui : « on ne peut travailler à la régénération du « moi », à sa concrétisation, à son parachèvement, sans travailler au renouveau et au parachèvement du « nous » auquel le « moi » est essentiellement uni[260]. »

Le cours sur Socrate et *Éternité et historicité* participent du même approfondissement de la dimension dissidente de l'homme : en puisant dans le savoir du non-savoir et dans la phénoménologie heideggerienne, Patočka revoit en profondeur ses intuitions du *Monde naturel* et approfondit par là-même la place paradoxale de l'homme dans et en dehors du monde. On progresse dans la caractérisation de la dissidence dans la mesure où celle-ci devient le pivot de la prise de conscience de l'individu. En effet, si l'homme n'est pas au monde comme les choses, il n'est pas pour autant un spectateur désintéressé, tout-puissant ou tout-connaissant. En remontant au fondement de la métaphysique et en mettant en avant sa dimension essentiellement questionnante, Patočka est conduit pour la première fois à interroger la phénoménologie husserlienne et en particulier la réduction transcendantale. En définissant l'historicité comme le fait de se différencier des étants, Patočka ne se rallie pas simplement à Heidegger mais opère une remontée vers Socrate. C'est la non-positivité du *Dasein* qui amène ce dernier, par ce même mouvement, à s'affirmer, à se réaliser et à faire de sa vie un devoir moral[261]. Cette anamnèse doit être replacée dans le cadre d'une philosophie dissidente qui approfondit les « Remarques sur la position de la philosophie dans et en

259 Jan Patočka, EH, p. 145.
260 *Ibid*., p. 146.
261 Ján Pavlík écrit justement : « Pour Patočka, l'essence de l'homme, éternelle et pourtant historique, est donc une négativité éternelle, un absence éternelle de tout ce qui est donné de manière positive : cette négativité éternelle appelle ainsi l'homme à se réaliser lui-même, à faire de sa vie une œuvre morale qui lui incombe. » Nous traduisons depuis l'anglais : « According to Patočka, the perennial and yet historical essence of man consists to that extent in a perennial negativity, in a perennial absence of all that is given positively : this perennial negativity calls on man to self-realization, to make of his life an intrinsically moral task. » Ján Pavlík, « Philosophy, "Parallel Polis" and Revolution : The Case of Czechoslovakia », *in* Barry Smith (dir.), *Philosophy and Politique Change in Eastern Europe*, La Salle, The Hegler Institute, « The monist Library of Philosophy », 1993, p. 79.

dehors du monde ». L'aspect dissident de la philosophie de Patočka ne concerne plus simplement la posture du philosophe mais dit quelque chose de l'homme lui-même en tant qu'il diffère des étants. Si la dissidence met bien en évidence la position singulière du *Dasein* et l'exigence d'agir pour être, elle implique une insatisfaction du donné qui va être pensée comme condition de la liberté dans « Le platonisme négatif ».

CHAPITRE IV : L'EXPÉRIENCE DE LA DISSIDENCE

> Ce qu'il y a de grand en l'homme, c'est qu'il est un point et non un but : ce que l'on peut aimer en l'homme, c'est est un *passage* et un déclin[262].

Jusqu'à *Éternité et historicité*, la philosophie prend la forme d'une expérience de transcendance qui est le propre d'un être qui vit historiquement. Il s'agit désormais de comprendre les modalités de cet arrachement. Avec les textes qui préparent « Le platonisme négatif », ce dernier et « La surcivilisation et son conflit interne », la subjectivité va devenir ce qui est capable de faire une expérience de la dissidence. En reprenant et explicitant le destin de la métaphysique, Patočka entend montrer comment l'époque moderne a pu générer un certain rapport au savoir et au monde où l'homme s'est perdu. Ce n'est qu'en remontant au fondement oublié de cette métaphysique que la crise non seulement apparaîtra pour ce qu'elle est (c'est-à-dire une crise dans et de la manifestation) et que l'on pourra comprendre en quoi la vie dans l'Idée (la vie au contact du *chôrismos*) est une vie dissidente. Si en 1936 la phénoménologie husserlienne était la réponse à la crise, dans les années 1950 les choses ont changé : elle apparaît désormais comme une partie du problème ou plutôt comme une solution trop peu radicale, parce qu'elle se meut encore sur le sol de la métaphysique positive. Les textes que nous allons suivre ici, d'une part, tirent les conclusions d'une philosophie de la transcendance en revisitant la métaphysique et, d'autre part, font signe vers leur propre dépassement, c'est-à-dire vers une critique de la phénoménologie husserlienne et vers l'abandon de la subjectivité comme point de départ de la réflexion. Nous verrons comment la métaphysique peut recouvrir le mouvement dissident en lequel l'existence consiste. Le travail de Patočka sur « Le platonisme négatif » devra alors être compris comme une expérience de la dissidence. Enfin, il s'agira de s'intéresser au versant historique de cette expérience de la dissidence.

I- Dissidence dans la métaphysique

a) La philosophie de l'amplitude ou l'appel de la liberté

La position de la philosophie dans et en dehors du monde implique la possibilité d'un arrachement au monde qui nécessite une certaine violence. Au contraire, la métaphysique en tant que système de normes et de valeurs morales est l'inverse de cet arrachement, elle postule plutôt la possibilité pour l'homme d'être en adéquation avec sa propre essence, ce qui suppose une certaine stabilité ou définition de la nature humaine. Ce que le « Platonisme négatif » nommera positivisme et humanisme intégral sont des interprétations ou des conséquences de la métaphysique positive qui

262 Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. fr. H. Albert, révisée par J. Lacoste, *in Œuvres*, tome 2, Paris, Robert Laffont, 2005, p. 293.

voit en l'homme un être achevé. Soit l'homme est un être rationnel qui, par la science, peut connaître le donné et qui n'est rien d'autre qu'une partie de ce donné, soit, avec l'humanisme intégral, l'homme est aliéné et doit accomplir son essence en réalisant la philosophie selon la célèbre formule de Marx, ce qui suppose une téléologie qui fait de l'essence de l'homme un horizon. Les deux tentatives partagent le présupposé commun d'une conception harmonique de l'homme car celui-ci est compris comme un centre ou comme un point de repère stable. La philosophie en tant que dissidence ne peut que venir perturber cette définition harmonique. Une telle tentative de rendre la vie harmonieuse ne peut que paraître suspecte dans la mesure où elle supprime la dimension d'arrachement qui fait le propre de la philosophie et, partant, de l'homme. Au fond, une vie harmonique est une vie sans question, soit qu'elle bascule dans l'immanence du positivisme, soit qu'elle tombe dans le marxisme-léninisme qui entend réaliser un transcendant. Il ne s'agit donc pas de trouver une position intermédiaire entre le marxisme et le libéralisme mais de les renvoyer à la même volonté de supprimer la problématicité de la vie et de passer à côté d'« un être dont la vie est de telle nature qu'elle ne pourra jamais être enclose dans une enveloppe rigide, se fixer dans une figure définitive de ce genre[263] ». La question est de savoir si l'on fera une philosophie du substrat ou une philosophie du mouvement. En effet, si la nature de l'homme est traduisible dans des termes harmoniques alors on peut quantifier ce qu'est l'homme, qu'il s'agisse d'un être rationnel actualisant sa volonté au sein du libre marché ou d'une force en vue du bonheur collectif. Or, en tant que transcendance, ce que Patočka nomme « philosophie de l'amplitude » ne peut que combattre cette objectivation. Par conséquent, d'un côté on aurait une pensée de l'équilibre qui se veut pensée du même, de l'identité et du substrat, et de l'autre côté on aurait une philosophie de l'amplitude, de l'impossible fixation du sens, autrement dit une philosophie de la dissidence. « Équilibre et amplitude dans la vie » radicalise l'opposition entre la transcendance et le transcendant des « Remarques sur la position de la philosophie » : la position dans le monde et la position en dehors du monde ont été dévoilées comme provenant de la même volonté de ramener l'homme à l'équilibre.

La philosophie de l'amplitude ressemble à une philosophie de la résolution ou à la vie authentique chez Heidegger alors que la philosophie de l'harmonie se rapproche davantage de la quotidienneté nivelée, de la monotonie de la vie qui ne cherche jamais à se dépasser. C'est pourquoi cette philosophie de l'équilibre cherche à résoudre les problèmes davantage qu'à se maintenir dans la question : les problèmes de la vie prendront la forme de problèmes techniques qu'il s'agira de résoudre rationnellement[264]. C'est dans ce contexte que Patočka va évoquer pour la première fois la nécessité d'une reprise d'une expérience de Socrate et Platon : « C'est le χωρισμός, la séparation

263 Jan Patočka, « Équilibre et amplitude dans la vie », *in* LS, p. 28.
264 Ainsi, la philosophie de l'équilibre est « une tendance qui s'empare sans réserve des esprits à forte dominance rationnelle et des enthousiastes de l'action comprise comme problème technique. » *Ibid.*, p. 29.

entre ce qui est et ce dont l'être n'est qu'une simple apparence[265]. » Si l'on comprend l'homme comme ce qui est capable de s'arracher au donné, alors la philosophie de l'équilibre ne sera possible que comme fausse compréhension de l'homme. Tout est donc une question de rapport au monde : faut-il comprendre la totalité comme un tout dont les parties nous sont connaissables, comme un monde dont le sens est conféré par une figure transcendante, ou bien comme ce qui est impossible à objectiver ? Or, l'expérience du *chôrismos*, qui est une transcendance sans second domaine d'objets, signifie que le sens du monde ne peut être fixé une fois pour toutes et qu'il demeure problématique. Mais cette transcendance dépend d'une décision de la part de l'homme : si la philosophie de l'amplitude permet de vivre dans la problématicité, c'est d'abord dans la philosophie de l'équilibre que nous sommes plongés (la non-problématicité). Comme en 1934, la liberté de l'homme « réside avant tout dans la possibilité d'être ou de ne pas être plus ce qu'il *paraît*[266] ». Il y a la fois reprise du même mouvement de dépassement et radicalisation, en ce que l'homme est un *plus*, un dépassement de ce qu'il paraît, comme si l'être de l'homme était recouvert ou caché par la quotidienneté ou par l'équilibre. Le mouvement d'arrachement à la fausse figure de l'homme implique de rompre avec l'équilibre, de se séparer de l'idéal de l'identité au profit d'une philosophie de la différence. Par conséquent, la vie ne peut se dérouler sur un seul plan et le *chôrismos* signifie la possibilité de dépasser le plan du donné, « c'est alors comme si des écailles nous tombaient des yeux[267] ». Autrement dit, lorsque l'homme prend conscience de sa propre capacité à être dans l'amplitude, il se ressaisit lui-même comme être qui n'est pas enfermé et qui peut dépasser le donné. Le *chôrismos,* en tant que dépassement sans second domaine d'objets, est de l'ordre d'une posture par rapport à la totalité – posture qui a en même temps une efficace car elle révèle ce que l'on dépasse. En tant que ligne de fuite, le *chôrismos* est une dissidence par rapport au donné. C'est un arrachement qui fonctionne comme une révélation :

> L'amplitude est là où l'homme laisse derrière lui le plan quotidien où la vie est majoritairement et le plus souvent retenue captive, le plan de la non-vérité de sens rassis qui ferme les yeux sur les véritables sommets et les périls effectifs de notre existence ; là où l'on va, le front serein, au-devant de ce que fuit la craintive médiocrité humaine[268].

Il s'agit de poursuivre le programme de la philosophie de l'héroïsme dans la philosophie de l'amplitude qui correspond à la vie authentique heideggerienne par opposition à la vie quotidienne où le *Dasein* n'est pas lui-même. Ici, la vie authentique est comprise comme une libération, c'est-à-dire une sortie hors de la gangue de l'équilibre, de toutes les tentatives de ramener l'homme au

265 *Ibid.*, p. 31.
266 *Loc. cit.*
267 *Ibid.*, p. 32.
268 *Ibid.*, p. 33.

donné. Mais il faut poser en même temps que la vie authentique n'est pas une vie où un salut est promis, c'est une vie de souffrance et de lutte. Si le véritable soi réside dans un dépassement de soi et de la situation, cela suppose une certaine violence, un effort contre ses propres limites, de sorte que la philosophie de l'amplitude apparaît alors comme une prise de conscience des limites humaines. C'est pourquoi Patočka parle de « limites extérieures » et de la « limite interne[269] » qui enferment l'homme. C'est en regard de ces limites que la vie peut se libérer. Les limites extérieures sont les limites du corps qui rivent l'individu à un présent et imposent à sa volonté une résistance. La limite interne concerne plutôt les idéaux qui, en l'homme, élèvent la conscience mais qui pourtant ne parviennent pas à le satisfaire, une inquiétante étrangeté qui laisse penser qu'il y va d'autre chose dans la vie que de la quotidienneté. La vie dans l'amplitude est une vie à l'envers : elle doit laisser croître « l'inquiétant, l'irréconcilié, l'énigmatique, ce dont la vie ordinaire se détourne pour passer à l'ordre du jour[270] ». C'est la raison pour laquelle du point de vue de l'ordre du jour l'amplitude peut passer pour une déchéance. Le *chôrismos* montre que l'homme possède en lui une possibilité de se dépasser mais ce dépassement a d'emblée le sens d'un déchirement. Par conséquent, l'esprit ne peut pas être une simple contemplation rendant compte de la constitution du sens du monde, il est un combat pour l'émergence de la liberté, et la philosophie est une conquête. « Équilibre et amplitude dans la vie » insiste sur le caractère dramatique du *chôrismos*, l'expérience de la dissidence est une expérience de déchirement d'avec l'immédiat. Mais ne risque-t-on pas alors de comprendre la dissidence comme une maîtrise de soi, ce qui reconduirait une définition métaphysique de la liberté reposant sur l'idée que le sujet peut s'apercevoir lui-même ?

b) L'Idée ou la vie dans la dissidence

Si l'idée de maîtrise de soi pouvait être présente dans « Équilibre et amplitude dans la vie », « L'idéologie et la vie dans l'idée » montre que le *chôrimos* devra en passer par la distinction entre Idée et idéologie (un peu comme Platon distingue l'*eidos*, Idée, et l'*eidôlon*, simulacre) pour que l'on puisse le comprendre comme libération sans pour autant être une maîtrise. L'idéologie est une conception (manière d'expliquer l'homme, théorie) qui devient exclusive, elle « saisit l'homme et le lie extérieurement ; elle s'empare de lui comme d'une force déterminée dans un complexe général de forces, force qu'il s'agit d'utiliser dans un but social déterminé[271] ». Par là, l'homme devient un instrument au service de la réalisation d'un but, il est dépossédé de sa capacité à interroger le sens. L'idéologie est donc une conception de l'homme qui s'arroge le privilège exclusif de l'explication en se fondant sur l'efficacité de la transformation de la société qu'elle prône. Au contraire, l'Idée n'est

269 *Ibid.*, p. 38.
270 *Ibid.*, p. 36.
271 Jan Patočka, « L'idéologie et la vie dans l'idée », *in* LS, p. 41.

pas d'ordre intellectuel, elle est plutôt un appel, une injonction faite à l'homme pour devenir lui-même, pour se saisir de sa liberté : « L'idée en appelle à nous, non pour que nous nous « mettions à son service », mais pour que nous soyons en elle, pour que nous existions en son sein[272]. » Autrement dit, l'Idée est la possibilité, pour l'homme, de vivre authentiquement. C'est pourquoi elle ne propose pas de schème d'explication et ne dit rien : en cela, elle ne peut être maîtrise. Au fond, l'Idée n'est rien d'autre que le *chôrismos*. Si l'idéologie enchaîne, l'Idée libère. Mais celle-ci n'est plus ce qui est réalisé par l'homme, elle est ce qui nous saisit et nous permet d'être libre, elle est quelque chose de plus que l'homme et qui lui permet d'exister véritablement. On pourrait alors dire que l'Idée est une possibilité insigne de l'homme qui n'en fait pas un maître de l'univers ni même un souverain de lui-même, mais plutôt lui fait prendre conscience de sa finitude et de sa précarité, lui expose son impossibilité de fixer un sens au monde, c'est-à-dire son savoir du non-savoir. Contrairement à l'idéologie, l'Idée est *en* nous plutôt que domination *sur* nous. Elle est, en ce sens, un appel à l'héroïsme ou à l'ébranlement du sens parce qu'elle ne prescrit pas de comportement et n'a pas d'autre but qu'elle-même. Il faut donc opposer la logique de l'Idée à la logique de domination. Alors que les idéologies saisissent l'homme extérieurement et le comprennent comme une somme de forces à son service, l'Idée semble mettre l'homme en contact avec sa capacité à faire dissidence par rapport au donné. D'un côté, on aurait l'aliénation de soi et, de l'autre, le ressaisissement de soi[273]. En promettant un salut dans la réalisation du socialisme, l'idéologie marxiste, par exemple, objective la vie et la transforme en problème technique. Or, la vie humaine est d'abord un rapport avec une possibilité interne, celle de devenir pleinement soi-même, de se transformer soi-même et prendre conscience de sa finitude. C'est la raison pour laquelle la logique de l'Idée et la logique objective s'opposent : la logique de l'Idée rend bon, alors que la logique objective veut réaliser le bien. Mais en voulant réaliser le bien, la logique objective peut faire le mal, c'est le principe dialectique de l'idéologie qui, en faisant la distinction entre ce qui est faisable et ce qui ne l'est pas, justifie la fin par les moyens. Au contraire, la logique de l'Idée (qui est socratique) montre qu'il y a un rapport véridique à soi-même qui empêche de considérer autrui comme un moyen, et qui transforme l'individu. La logique objective ne peut comprendre cette transformation que sous une figure extérieure, même la dialectique suppose une logique objective qui postule un étant qu'il faudrait réaliser[274]. Or, la vie dans l'Idée ne réalise pas un modèle, elle

272 *Ibid*., p. 42.

273 C'est pourquoi le socialisme est à la fois une idée et une idéologie. Il est une idée en ce qu'il se propose de libérer l'homme mais il est une idéologie au contraire en ce qu'il se proposer de réaliser cette libération par le moyen d'une technique sociale où l'homme sera ramené à une force quantifiable. Les problèmes de la société deviennent alors de simples problèmes techniques et l'homme se fait « élément insignifiant de la comptabilité générale de la nature », *ibid.*, p. 45. L'idéologie ne peut donc tenter de résoudre les problèmes qu'extérieurement, objectivement.

274 La méthode dialectique suppose un modèle à réaliser qui porte en dehors de l'homme sa propre essence : « Il est vrai qu'une telle méthode permet de concilier réalité présente et réalité future, réalité individuelle et réalité sociale, mais

recherche la vie bonne et la réalise par ce mouvement et non par une fin qu'il faudrait atteindre. En ce qu'elle est refus de s'enfermer dans le donné, la vie dans l'Idée est une vie dissidente : elle suppose, en effet, de vivre différemment du reste des hommes et, surtout, de refuser toute explication totale du monde (idéologie). Elle est donc un pas de côté qui est en même temps recentrement de l'homme sur ce qu'il a de véritablement humain, sans que cela implique une maîtrise de soi.

Par son caractère négatif ou son contenu qui ne renferme rien, la vie dans l'Idée ne présente pas un programme à accomplir ou une essence de l'homme. Elle est, au contraire, une puissance de négation de toute puissance d'objectivation. L'arrachement, après avoir pris la forme du *chôrismos* comme ce qui s'annonce dans la souffrance, est désormais compris comme une puissance interne de dépassement de soi. Il faut bien noter l'avancée de « L'idéologie et la vie dans l'idée » : ce n'est pas l'homme qui réalise l'Idée mais c'est l'Idée qui appelle l'homme. Par conséquent, l'intériorité, à laquelle renvoie la vie dans l'Idée, est une bien étrange intériorité car elle dépend de quelque chose qui dépasse l'homme. Ce dépassement de soi comme liberté est ce qui ne change pas malgré les diverses réalisations de l'homme – ce qui dure dans l'être historique selon *Éternité et historicité*. « Les idéologies, les programmes, les théories, les projets, les conceptions viennent et s'en vont. L'idée de l'homme demeure[275]. » L'Idée est quelque chose qui dure en l'homme, une possibilité insigne qui est pourtant sans contenu propre, c'est une expérience d'arrachement, un combat contre toute tentative d'objectivation. La logique de l'Idée est donc une logique de la dissidence, c'est-à-dire qu'elle est la compréhension que l'homme diffère par essence de tout ce qui est donné. Cette redéfinition de l'Idée est une étape importante entre le *chôrismos* de 1939 qui fait encore référence à une liberté comme souveraineté et le platonisme négatif qui désubjective la liberté. La vie dans l'Idée nous semble donc exprimer une vie dissidente dans la mesure où c'est une vie de la différence, une vie de la séparation dont on fait l'expérience dans la limite, à la frontière de l'étant. La dissidence n'est donc plus tant la définition de la philosophie que ce qui est logé au cœur de l'homme, l'épreuve d'un refus d'enfermer l'homme sous la domination d'un concept.

c) Le refoulement de la dissidence

Si l'Idée n'est pas *eidôlon*, la philosophie ne pourra pas renvoyer à un second domaine

elle transpose le processus idéel hors de l'intériorité humaine dans les choses mêmes ; elle fait ainsi de la liberté humaine quelque chose d'extra-humain qui se réalise en quelque sorte en dehors de l'homme par un processus auquel l'homme ne s'identifie plus, mais au terme duquel il se tient comme but. » *Ibid.*, p. 48. En devenant ce qu'il faut réaliser, l'homme s'objective et devient un étant. La méthode dialectique fait donc perdre à l'homme la possibilité de dépasser le plan de l'étant alors même qu'elle promettait de penser une réalisation, une pensée d'un certain mouvement par lequel l'homme pourrait se réaliser. Mais ce mouvement n'est en réalité que la réalisation d'un substrat, ce n'est pas un véritable mouvement.

275 *Ibid.*, p. 50.

d'objets, elle sera l'expérience même de la dissidence. La métaphysique (en tant que second domaine d'objets) est alors une trahison de cette expérience dissidente. Face au positivisme des sciences et au marxisme qui se veut science du réel, on peut se demander si la métaphysique peut encore dire quelque chose du monde, ou bien si elle n'est pas plutôt une curiosité du passé, un état d'immaturité de la pensée tout juste bon à figurer dans les musées. D'autant plus qu'elle semble avoir perdu sur deux fronts, à la fois celui de la scientificité et celui de l'efficacité ou de la transformation du monde. Tout au plus la métaphysique est-elle une pensée réactionnaire qui garantit un ordre social d'un autre temps. Cela accrédite l'idée que la métaphysique n'est pas une science de la réalité dans la mesure où elle n'est pas véritablement humaine, elle ne place pas l'homme en son centre mais des concepts vides dont on ne voit pas trop ce qu'ils signifient face à la capacité humaine de transformer le monde. Le positivisme des sciences et le matérialisme dialectique présentent l'avantage considérable de prouver, par ce qu'ils font, la domination de l'homme : les sciences de la nature, parce que l'expérimentation devient gage de vérité, et le marxisme, parce qu'il se présente comme science du réel et, par là, veut transformer le monde. Et en même temps, il y a dans le positivisme et dans l'humanisme dialectique une prétention à la vérité et à la totalité qui rappelle la métaphysique. On pourrait dire que l'humanisme dialectique se situe en dehors du monde en voulant accomplir un projet de libération de l'homme par l'homme, mais pour cela il est obligé de transformer l'homme en force et la dialectique en science. Les sciences de la nature se situeraient plutôt dans le monde, ancrées dans le détail des théories, mais, par leur exigence de rigueur, elles ne peuvent s'empêcher de réduire le monde à un chaîne de causalités où la liberté n'a pas de validité scientifique et de faire de la totalité une somme des parties connaissables, objectivables, quantifiables. Par conséquent, l'humanisme dialectique comme le positivisme des sciences de la nature se tiennent la main dans une sorte d'étrange humanisme : en mettant l'homme au centre de leur raisonnement (en tant qu'être raisonnable ou en tant que somme de forces), elles aboutissent à la destruction de la liberté humaine, soit au prix de la vérité particulière[276] (positivisme), soit au prix du sens de l'histoire (humanisme dialectique). En se proposant de remonter au sens de la métaphysique, il s'agit donc d'écarter ces deux tentatives et de comprendre comment la dissidence à l'origine de la philosophie a pu être oubliée.

Revenir à ce que fut la métaphysique, c'est revenir au geste de Socrate, transcendance sans transcendant ou expérience de la dissidence. Ainsi, tout le paradoxe de la métaphysique est qu'en son cœur ou en son fondement réside une impulsion contradictoire avec son développement même.

276 Marion Bernard écrit d'ailleurs que les sciences de la nature remplacent une soumission à l'autorité par une soumission à la rationalité : « Qu'est-ce que l'universel scientifique, sinon une légalité susceptible de régner de manière incontestable ? À la relative contingence de : « obéissez car c'est un ordre de Dieu/du Roi » fait place la nécessité de : « obéissez, car c'est scientifique. » » Marion Bernard, *Patočka et l'unité polémique du monde*, *op. cit.*, p. 163.

C'est pourquoi ce sont Platon et surtout Aristote qui sont les véritables inventeurs de la métaphysique. Socrate découvre la transcendance mais Platon comprend que ce nouveau type de savoir doit se transformer en objectivité, il « reconvertit cette transcendance en une voie d'accès à un « autre monde », la soumet à une interprétation « mondaine » et se propose d'expliquer, d'élucider le monde par son moyen[277] ». Le *logos* qui servait d'arme à Socrate devient désormais une technique du langage servant à pénétrer dans un royaume de super-étants qui permettent d'expliquer le monde ici-bas. On voit donc bien que la dissidence a été récupérée et travestie par un passage à la limite. L'espace de la métaphysique s'est développé en dehors du monde, défigurant ainsi, par mécompréhension et violence, le non-lieu socratique que symbolise le *chôrismos*. L'Idée est le symbole de ce travestissement ou détournement originaire : d'abord symbole d'une liberté et d'une impossible réduction du sens du monde au donné, elle devient, avec la métaphysique, un étalon de l'étant, une mesure objective de ce qui est. Ici, Patočka reprend le geste qui fut celui de Heidegger, dans la conférence « Qu'est-ce que la métaphysique ? », lorsque celui-ci interprète la métaphysique comme décèlement de l'Être qui est en même temps refoulement de cette essence dé-celante. Quelles que soient les formes à travers lesquelles l'étant peut être interprété, « à chaque fois l'étant apparaît comme étant dans la lumière de l'Être[278] ». Mais l'oubli dont il est question procède d'un décalage fondamental chez Patočka : ce n'est pas tant de l'Être dont il est question mais de Socrate en tant que philosophie agissante. Le décalage patočkien met donc l'accent sur l'action qu'est la philosophie. On passe alors de l'historicité à l'éternité, de Socrate à la métaphysique :

> L'homme devient l'un des étants régis par les Idées, et l'éthique et la politique s'unissent dans le dessein de découvrir la loi idéelle interne d'une vie humainement parfaite. [...] L'on substitue donc, à la force vive de la transcendance, dépourvue de tout fondement objectif, un monde harmonieux, « spirituel », mais figé. L'historicité du combat socratique contre la décadence de la vie fait place à une imitation du monde éternel des Idées[279].

L'historicité de Socrate fait donc place à une doctrine des essences, à une manière de normer le donné par des étants transcendants. En d'autres termes, on assiste à une reterritorialisation de la ligne de fuite socratique : la métaphysique n'est rien d'autre qu'un basculement dans la positivité qui se fait norme. La liberté n'est plus une capacité de faire dissidence mais elle est le respect des lois, elle n'est plus la vie dans la nouveauté mais la fixation de normes. Tant l'humanisme dialectique que le positivisme des sciences de la nature semblent trouver leur racine dans ce dévoiement originaire. Remonter au sens initial de la métaphysique, en son non-lieu, c'est donc d'abord faire un geste de dissidence par rapport à la tradition, la mettre entre parenthèses, opérer une *épochè*

277 Jan Patočka, « Le platonisme négatif », *in* LS, p. 62.
278 Martin Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », trad. fr. H. Corbin, *in Questions I et II*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2006, p. 24.
279 Jan Patočka, « Le platonisme négatif », *in* LS, p. 63.

phénoménologique qui permet de retrouver le sens subversif de la philosophie – non pas une construction intellectuelle mais un acte par lequel on met à distance toutes les positivités.

En transposant la transcendance dans un domaine transcendant, la métaphysique antique laisse ouverte la possibilité de destruction de cette transcendance dans la mesure où, dès lors que les idées sont des super-étants, on ne voit pas pourquoi elles seraient en dehors du monde[280]. En opérant un passage à la limite qui transforme l'historicité socratique en éternisme des Idées, la métaphysique laisse donc la porte ouverte à une science intégrale de nature. La nature devenant un objet mathématique dont l'homme est une partie, s'écroule alors « la possibilité, naïvement présupposée par la métaphysique antique, qu'aurait l'homme de sortir de lui-même pour pénétrer par ses propres moyens jusqu'au fond dernier de l'étant[281] ». La crise spirituelle est inscrite au cœur même de la métaphysique. Par une sorte de dialectique interne, la métaphysique, qui d'abord postule un monde séparé d'idéalités, engendre le positivisme logique des sciences de la nature (il n'y a que le donné) mais également l'humanisme intégral (il faut réaliser l'Idée). On aurait donc tort d'opposer la métaphysique au positivisme et à l'humanisme intégral, ce sont les deux formes auxquelles la métaphysique aboutit. D'un côté, l'humanisme intégral se propose de réaliser l'essence de l'homme en en faisant le véritable maître de la nature et de son destin, en se proclamant comme science vraie. De l'autre côté, le positivisme logique déclare que les faits métaphysiques ne sont que des erreurs du langage, des fictions qui ne renvoient à rien de réel. Et il peut ainsi dénoncer la métaphysique comme une science sans objet, pour ne pas dire une fausse science. L'humanisme intégral fait de la métaphysique la science totale et le positivisme logique lui dénigre toute prétention. La métaphysique se trouve donc tiraillée entre deux monstres positifs qu'elle a créés. Alors que l'Idée apparaissait d'abord comme une ligne de fuite, elle se transforme bientôt en l'outil d'une domination transcendante, avant de se muer en schème explicatif du donné qui fait de la nature un objet quantifiable et disponible. Nous pouvons donc en conclure que la métaphysique repose sur un refoulement originaire de ce qu'elle aurait pu être, un travestissement de la dissidence.

La remontée au principe de la métaphysique est un combat pour le dépassement du donné. On pourrait, comme le fait le positivisme logique, réduire la philosophie à une discussion sur le langage et non sur le réel. Mais le langage témoigne d'une possibilité qui ne saurait être limitée au donné, il n'est pas qu'un système de signes permettant de relayer de l'information, car il est le milieu dans lequel une interrogation peut avoir lieu et un questionnement sur le sens advenir. C'est

280 Ovidiu Stanciu a tout à fait raison de noter que : « même dans sa version traditionnelle, la métaphysique n'est pas tant une doctrine des arrières-mondes, qu'une théorie de la positivité. Ce qui doit être incriminé dans la métaphysique reçue – dans ce que Patočka dans la suite de l'essai nommera « le platonisme positif » – ce n'est pas tant qu'elle met en place une tentative d'évasion, une fuite hors du monde sensible et donné, mais tout au contraire, qu'elle nous enferme sur le plan de la positivité. » Ovidiu Stanciu, *Le problème de la métaphysique chez Heidegger et Patočka*, *op. cit.*, p. 95.
281 Jan Patočka, « Le platonisme négatif », *in* LS, p. 67.

pourquoi il faut comprendre le langage comme un synonyme du monde naturel[282]. Le monde naturel comme le langage sont le lieu d'une activité de la part des sujets, et non d'une simple réception du donné : « le fait même que nous habitions le langage prouve donc que nous n'en sommes pas les prisonniers absolus pour lesquels les positivistes voudraient nous prendre[283] » même si évidemment ce n'est pas objectivement ou positivement que l'on pourra sortir du langage. Le langage possède une puissance négative qui consiste à se retourner sur lui-même : c'est là précisément le but de l'ironie socratique qui fait signe vers un ailleurs, une autre possibilité du sens. C'est d'ailleurs dans un texte de la même époque que Patočka reprend cette idée du langage, « Le « point de départ subjectif » et la biologie objective de l'homme », où il renvoie dos à dos, selon une méthode qui est depuis 1934 une habitude, l'idéalisme et le matérialisme. Les deux tentatives renvoient, au fond, au même objectivisme, et la phénoménologie, dans sa version husserlienne, doctrine des vécus, « s'est avancée dangereusement loin en direction d'un idéalisme subjectif[284] », c'est-à-dire qu'elle réduit également le vécu à sa dimension positive. L'activité de la conscience ne peut être réduite à l'application de schèmes qui préexisteraient dans le langage parce que si le langage embrasse bien le donné, la communication (c'est-à-dire l'explication par laquelle nous rendons compte du monde par les mots que nous possédons) n'est qu'une part du processus qu'est le langage et qui suppose toujours de la nouveauté. Nous cherchons certes toujours à réutiliser les mots pour dire le monde mais notre insertion dans le monde ne peut jamais être complète car les modèles d'explication peuvent être subvertis ou contournés, ce qui signifie que le langage humain n'est pas simple communication mais milieu dans lequel la création et le détournement sont possibles et l'ironie de Socrate montre bien que les mots peuvent signifier autre chose que ce qu'ils signifient d'habitude. Le langage est une structure plastique qui laisse des êtres s'en emparer librement, des « êtres qui ne peuvent être intégralement inclus dans la nature et qui, en ce sens, échappent au regard de l'intuition, qui ne sont pas entièrement « objectifs » et « objectivables[285] » ». Si le langage peut changer, faire la place à de nouveaux sens, en un mot, si le langage est historique, c'est la preuve que l'homme ne s'en tient pas à recevoir passivement des informations sensibles. Au contraire, il peut mettre à distance, par les mots, ce sensible : « cette activité de construction représente une libération à l'égard du donné comme tel[286]. » C'est le langage qui constitue à proprement parler le point de passage de l'argumentation de Patočka entre le destin de la métaphysique et la liberté de

282 On peut comparer le langage avec le monde naturel, comme le fait Jan Sokol : « Je dis toujours aux étudiants que le monde naturel, c'est celui dans lequel le soleil se lève et dans lequel il se couche. » « Entretien avec Jan Sokol », *in* « Annexes », p. 449.
283 Jan Patočka, « Le platonisme négatif », *in* LS, p. 76.
284 Jan Patočka, « Le « point de départ subjectif » et biologie objective de l'homme », *in* MNMEH, p. 161.
285 *Ibid.*, p. 163.
286 Jan Patočka, « Le platonisme négatif », *in* LS, p. 77.

l'homme. En effet, lorsque Patočka reprend la critique traditionnelle selon laquelle la métaphysique ne serait qu'un langage vide ou bien qu'elle serait un usage injustifié du langage dans la mesure où elle ne saurait s'en tenir à l'expérimentable[287], il a en vue la question du dépassement du donné. Si le langage est ce dans quoi j'évolue, il n'en demeure pas moins que je peux en interroger le sens.

II- L'expérience de la dissidence

a) L'expérience de l'arrachement

Il faut faire une distinction entre l'expérience que nous faisons (les données du monde) et l'expérience que nous sommes (notre décision quant au sens). Il n'y a pas simplement un ensemble d'étants, l'expérience que nous sommes montre qu'il y a également l'expérience de la transcendance (sans reconduction à des étants idéels). Si le langage permet la création du sens, c'est que le sens n'est pas simplement donné par l'expérience que nous faisons du sensible : il y a une activité spécifique de notre part qui consiste en cette donation de sens qui permet la nouveauté et qui implique la saisie d'un choix (plutôt qu'un autre). Mais cette expérience de la liberté n'est « l'expérience d'aucun fait, d'aucun *objet*, constatable dans différentes perspectives et accessible à une pluralité d'observateurs[288] ». Autrement dit, elle ne peut pas être prouvée sur le mode de l'expérience sensible. Pour autant, elle est ce qui donne sens à cette expérience sensible. L'expérience que nous sommes n'est rien d'autre que l'expérience de la liberté, l'ouverture au sens en ce qu'il est de notre responsabilité – ce en quoi l'expérience de la liberté doit être distinguée d'un sens commun de l'expérience car elle n'est pas une réception passive et n'est pas non plus l'objet d'une possession. Cette expérience est une conquête ou une lutte sans que quoi que ce soit ne soit pourtant possédé. Autant dire que l'expérience que nous sommes est une transcendance sans transcendant. C'est en ce sens que Francesco Tava pense que la liberté n'est pas un simple *habitus* mais bien un *conatus*[289]. L'expérience de la liberté montre que nous pouvons ne pas nous limiter au donné, il s'agit « d'une insatisfaction vis-à-vis du donné et du sensible qui, s'intensifiant, aboutit à la compréhension que ce qui est donné aux sens n'est ni le tout, ni ce qui décide de l'étant[290] ». Sans cette insatisfaction, on ne pourrait pas donner sens au donné. Cela signifie que l'expérience que

287 Comme le fait remarquer Ovidiu Stanciu, Patočka viserait ici la position de Carnap. Voir Ovidiu Stanciu, *Le Problème de la métaphysique chez Heidegger et Patočka*, *op. cit.*, p. 86. Voir Rudolf Carnap, « Le dépassement de la métaphysique », *in Manifeste du cercle de Vienne*, Paris, Vrin, 2010.

288 Jan Patočka, « Le platonisme négatif », p. 79.

289 « En tant que tel, comprendre la liberté non pas comme un simple *habitus* ou la possession de quelque chose, mais comme un *conatus*, un effort continu de se libérer et d'atteindre un état inaccessible au sens courant, cela signifie pour Patočka que l'on mobilise le principe platonicien de la séparation. » Nous traduisons depuis l'anglais : « As such, understanding freedom not as a simple *habitus* or possession of an object, but as a *conatus*, as a continual effort to break free and to conquer a state which can never be obtained in a superficial sense, means from Patočka's point of view that we activate the Platonic principle of separation. » Francesco Tava, *The Risk of Freedom*, *op. cit.*, p. 7.

290 Jan Patočka, « Le platonisme négatif », *in* LS, p. 79.

nous sommes est la capacité que nous avons à faire du sens, mais, pour cela, il faut bien dépasser le donné afin de l'entrevoir selon une certaine tournure, dans une configuration particulière. Il n'y a pas un plan phénoménal et un plan nouménal, comme chez Kant, mais il y a, dans le plan phénoménal, une possibilité de transcendance qui consiste à prendre en vue ce donné, ce qui nous conduit à abandonner l'idée d'un sujet-substance. La transcendance est première par rapport à la subjectivité car c'est elle qui nous permet de faire l'épreuve de nous-mêmes, de devenir nous-mêmes : l'expérience d'un écart et d'une non-adéquation entre le sujet et le donné qui est le fondement de la liberté. Cela signifie, qu'en son fond, l'expérience de la liberté est la marque d'un écart insurpassable entre le sujet et le monde. Le véritable sens de la dissidence qui était la position dans et en dehors du monde prend désormais la forme d'un dépassement du donné comme donation et recherche de sens. Il n'y aurait pas de transcendance s'il n'y avait préalablement une distance et une séparation. Renaud Barbaras comprend cette transcendance comme un Désir et fait de celui-ci la condition de la liberté humaine[291]. Il faudrait ajouter que tout désir ne peut se comprendre que sur fond de dissidence. C'est pourquoi, si le désir est condition de la liberté, lui-même n'est que la conséquence de la dissidence dont l'endroit est une distanciation. Séparation et réconciliation, arrachement et désir sont les deux faces d'un mouvement de dissidence. Celui qui se sépare ne le fait pas simplement pour se séparer, mais pour donner sens à ce dont il se sépare : son mouvement est tout autant une séparation qu'un retour en tant que questionnement. La dissidence est ce qui est logé au cœur de la subjectivité.

On peut cependant se demander, comme le faisaient déjà les « Remarques sur la position de la philosophie », ce que l'expérience de la liberté peut bien dire « à ceux qui souffrent des maux et des privations généralement humains, aux humiliés et aux offensés, à ceux qui aspirent à un allégement de leurs soucis matériels[292] » ? L'expérience de la liberté concerne tous les hommes dans la mesure où supprimer cette expérience reviendrait purement et simplement à enfermer les hommes dans le règne de la contrainte, c'est-à-dire de la soumission à un seul sens. Ainsi, l'expérience de la liberté est aussi une arme contre toute tentative totalitaire, contre tout cèlement du sens. Cette expérience n'est donc pas une expérience parmi d'autres : elle est la possibilité pour l'homme d'être véritablement humain. Dans « Le « point de départ subjectif » et la biologie

291 S'il y a insatisfaction vis-à-vis du donné, cela suppose que la transcendance est en même temps visée de satisfaction : « la liberté ne peut transcender l'tant que parce que le sujet est originairement en rapport avec le monde, comme cela qui excède tout étant et dont tout étant apparaît comme une limitation. Or, dans la mesure où il n'y a d'insatisfaction qu'au regard d'un désir, où seul un désir peut ne pas être satisfait, il faut conclure que la relation originaire du sujet au monde, relation qui commande l'appréhension de l'étant comme faisant défaut, doit être définie comme *Désir*. C'est parce que le sujet, en tant que sujet pour le monde, est en son fond désir qu'il ne peut se rapporter au monde que sur le mode de l'agir : le désir est le moteur du mouvement et donc la condition de possibilité de la liberté. » Renaud Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, *op. cit.*, p. 27.

292 Jan Patočka, « Le platonisme négatif », *in* LS, p. 80.

objective de l'homme », Patočka montre que l'homme se définit par une capacité de distanciation, par une non-coïncidence fondamentale, de sorte qu'il peut être autre que ce qu'il paraît. Alors que la totalité agit en l'animal qui est immergé dans le monde, l'homme est à distance. Cette distance est en même temps une révolte contre le donné. Ce texte est tout à fait remarquable par sa tonalité qui évoque des textes plus tardifs où Patočka retravaille en profondeur la phénoménologie husserlienne. L'intégration à la totalité est brisée pour l'homme, il ne fait pas corps avec l'immédiat et la vie ne va pas de soi : il doit conquérir sa propre existence : « L'homme au contraire s'est mis à part. Le *rapport* humain à la totalité signifie qu'il y a chez l'homme une incomplétude essentielle, une révolte contre la totalité, une dissension avec elle[293]. » Si l'homme peut avoir un rapport avec la totalité, rapport qui prend la forme d'une quête du sens, c'est précisément parce qu'il en a été expulsé, parce qu'il ne fait pas corps avec le donné. Une chose ne peut apparaître que dans la mesure où nous ne faisons plus un avec elle. On retrouve le sens anatomique de la dissidence : le membre dissident est un membre que l'on a arraché. L'homme peut comprendre la totalité parce qu'il est dans une position d'extériorité – expulsion originaire sans laquelle il n'y aurait ni expérience de liberté, ni transcendance. Ce n'est donc pas l'homme qui accomplit la transcendance, comme s'il s'agissait d'une propriété exceptionnelle de l'esprit, mais l'esprit ne peut qu'être rapport avec la transcendance dans la mesure où l'homme est ce vivant qui a été expulsé. Autrement dit, ce n'est pas parce que l'homme est libre qu'il peut se séparer du monde, mais c'est parce qu'il est toujours déjà séparé qu'il est libre. Ainsi, la dissidence est bien condition de possibilité d'une vie authentiquement humaine. L'expérience de la liberté ne concerne certes pas tous les hommes, au sens où tous n'en ont pas le courage, mais il n'en demeure pas moins que c'est une expérience qui concerne tout le monde dans la mesure où c'est l'humanité qui est en jeu en tant que possibilité de se distancier du monde. La dignité humaine ou son privilège ne vient pas d'une capacité de maîtriser le monde ou de dominer les autres vivants. Par cette logique de domination, l'homme, au contraire, s'enferme dans une dialectique qui voit se réduire toute parcelle de l'étant à une somme de forces quantifiables et utilisables – logique dont nous avons vu qu'elle réduisait à peau de chagrin la liberté humaine. Patočka fait donc ici un écart conséquent par rapport à la traditionnelle distinction entre l'homme et l'animal car il n'attribue pas à l'homme une puissance dont il serait le maître, il n'en fait pas un *homo rationale* ou un *zôon politikon*. Au contraire : ce n'est pas l'homme qui est libre mais c'est plutôt la liberté qui passe en l'homme et le rend humain : « La liberté n'est pas un privilège aristocratique ; elle s'adresse à tout le monde et vaut pour chacun ; sans elle, l'homme ne serait pas homme[294]. » La distanciation, qui est au cœur de l'homme, invite à se méfier de toute tentation

293 Jan Patočka, « Le « point de départ subjectif » et la biologie objective de l'homme », *in* MNMEH, p. 175.
294 Jan Patočka, « Le platonisme négatif », *in* LS, p. 81.

d'essentialiser l'homme, d'isoler une essence qui en serait la vérité. Il faut plutôt concevoir l'humanité comme une possibilité ou un mouvement, un devenir soi ou *conatus*. La liberté serait, en ce sens, la face mondaine de la dissidence : en se distanciant de toute réduction du sens, on serait en mesure de se libérer de toute réification de l'homme. Loin que la liberté soit un simple privilège bourgeois, elle est d'abord une responsabilité pour le sens, c'est-à-dire une capacité de ne pas se laisser piéger qui ne concerne pas l'individu pour lui-même mais l'humanité qui est en lui : « si la liberté requiert tous les hommes, il n'y a pas de sens à la considérer comme un privilège ou une ruse des puissants pour se légitimer eux-mêmes et détourner les autres de leurs soucis plus pressants[295]. »

L'expérience de la liberté peut être rapprochée de l'expérience religieuse. Le croyant est bien un individu qui croit en un plus-haut. Évidemment, la religion, en tant que doctrine, réifie la croyance en une théologie, en un *logos* sur la divinité qui en fait un super-étant. Mais la foi, en tant qu'expérience d'un rapport avec un plus-haut, peut être comparée à l'expérience de la liberté. Ce plus-haut transit l'homme sans être son œuvre. Si la réflexion est davantage spatiale dans « Le platonisme négatif » et dans « Le « point de départ subjectif » et la biologie objective de l'homme », ce qui intéresse Patočka, dans « Le temps, le mythe, la foi », c'est plutôt le rapport de l'homme au temps. Et, de même qu'avec l'espace, le rapport au temps n'est pas le même entre l'homme et l'animal. Ce dernier se trouve immergé dans un présent qui ne permet pas la nouveauté. C'est pourquoi les animaux ne vivent pas temporellement à proprement parler. La vie temporelle serait quelque chose comme un dépassement du donné. On pourrait également comparer le règne de l'objectivité, ou même la métaphysique positive, au règne du présent. Alors que le mythe représente un rapport au passé, seule la foi semble à même de proposer une conception où prime l'avenir, « la foi, c'est la croyance qu'aucune décision n'est ultime et irrévocable[296] ». En d'autres termes, la foi est ce qui met en rapport avec la totalité comme telle, l'inobjectivable. On trouve bien ici une possibilité d'interprétation religieuse du « Platonisme négatif » : la foi est cette expérience au travers de laquelle je me projette dans l'avenir. Mais il faut avouer que cette foi ne semble pas être si religieuse que cela, car nulle référence ici à une quelconque providence ou plan divin. Au fond, la foi est la prise de conscience de l'historicité de l'homme dans sa rencontre avec un Autre incommensurable[297]. Lorsque l'homme agit par la foi, il est guidé par quelque chose qui le dépasse, des motivations qui ne sont pas réductibles à l'étant. On pourrait alors voir dans la foi une sorte de

295 *Ibid.*, p. 82.
296 Jan Patočka, « Le temps, le mythe, la foi », *in* AT, p. 40.
297 Karel Novotný voit dans ce texte de Patočka une possibilité d'interprétation religieuse du platonisme négatif. « La foi est une réponse plus juste à l'appel inconditionné de l'Autre dans la mesure où elle ne commet pas, comme le mythe, l'erreur de placer l'Altérité dans le temps », Karel Novotný, *La Genèse d'une hérésie*, *op. cit.*, p. 135. Cette dimension religieuse justifierait alors un rapprochement avec la phénoménologie de Levinas dont Patočka avait d'ailleurs connaissance.

religion négative, de rapport à la transcendance qui suppose de se défaire de toutes les représentations positives de Dieu. La foi désigne surtout ici un rapport à l'absolu qui dépasse le présent donné, l'expérience de la liberté.

b) Le *chôrismos* et la distanciation active

Alors que l'expérience que nous faisons est toujours partielle, locale et présentant un contenu (ce que je perçois est toujours perçu à travers des esquisses), l'expérience de la liberté est une expérience sans contenu et totale. En effet, je ne fais l'expérience de rien en particulier dans l'expérience de la liberté, de même que chez Heidegger l'angoisse n'est pas la peur de quelque chose, elle n'est pas l'angoisse *de* quelque chose mais plutôt par rapport à la totalité du sens de la vie du *Dasein*. L'expérience de la liberté est de l'ordre d'une distance devant la totalité de ce qui est : elle est puissance d'arrachement. Au fondement de la métaphysique positive se trouve donc, oublié, un mouvement par lequel on se sépare de toute objectivité, de tout contenu. Par cette distanciation, le monde peut apparaître pour ce qu'il est. Avec l'expérience de la liberté, on comprend que le monde naturel n'est qu'*un* monde naturel et que, partant, les sciences de la nature ne peuvent prétendre à une domination intégrale du sens du monde[298]. En passant de l'expérience que nous sommes à la métaphysique positive, on ne fait rien d'autre que convertir la liberté en domination. Si ce recul devant l'étant est le signe d'une insatisfaction, la métaphysique cherche dans un nouveau domaine, éternel, de quoi satisfaire l'aspiration à la liberté, alors que l'expérience de la liberté est une certaine tournure prise sur les choses qui ouvre à la problématicité. Cette distanciation est une dissidence, une position – l'action de se poser – à côté de ce dont on vient de se séparer. Et par cette séparation, on délimite ce dont on vient : l'homme ne fait pas l'expérience d'un autre monde où une vérité serait destinée à le contenter. Le platonisme négatif n'est pas une fuite hors du monde, il est bien plutôt une redescente dans la caverne car il met en lumière la possibilité qu'a l'homme de se comporter historiquement, de se dégager de la tradition et des réponses automatiques de la vie. Ainsi, l'expérience de la liberté met à découvert le « drame interne[299] » du monde de notre vie. La distanciation de l'expérience de la liberté est l'envers d'une compréhension du monde dans lequel je vis, ce n'est pas une prise de distance qui serait une fuite ou un mépris de l'ici-bas. Le recul est la condition de la compréhension. Comme le fait remarquer Étienne Tassin, l'Idée telle qu'elle est

298 Cela ne veut pourtant pas dire que la métaphysique positive soit dénuée de distanciation, elle possède également ce mouvement et même naît de cet arrachement mais la différence avec l'expérience de la liberté est que la métaphysique positive ne demeure pas dans ce mouvement et le reconvertit en un second domaine d'objets. La puissance d'arrachement se meut alors en reconfiguration du sens du monde. S'il y a bien prise de distance, « c'est précisément ce recul qui engendre le *domaine* de l'objectité comme tel – domaine que ne connaît pas l'animal, enchaîné aux choses concrètes et présentes qui s'adressent à ses instincts. » Jan Patočka, « Le platonisme négatif », *in* LS, p. 84.
299 *Ibid.*, p. 85.

présentée dans « Le platonisme négatif » est conçue « non pas comme ce qui est vu, mais comme ce qui fait voir[300] ». S'il y a bien une déchirure au cœur de l'homme, en ce qu'il ne colle pas avec le monde, cette déchirure est ce qui motive un retour vers le monde. Le paradoxe ici est que l'expérience de la liberté ouvre une brèche dans laquelle l'homme doit s'efforcer de séjourner, car comprendre le monde c'est le maintenir dans sa problématicité[301].

Cette remontée au fondement de la métaphysique revient à comprendre le platonisme dans son acceptation socratique, c'est-à-dire à rejeter la doctrine des Idées séparées au profit du mouvement de transcendance lui-même. Le *chôrismos* est le symbole de ce renouveau de la métaphysique car il est ce qui, dans la métaphysique, est inobjectivable. Le *chôrismos*, en tant que ligne de séparation entre les étants du monde et les supra-étants du monde des Idées, est une pure limite entre deux domaines, une ligne sans profondeur, une délimitation sans contenu : « Le mystère qu'il renferme n'est pas celui d'un nouveau continent qui serait à découvrir au-delà d'un océan intercalaire, mais bien un mystère qu'il s'agit de déchiffrer et de découvrir dans le χωρισμός comme tel[302]. » Le *chôrismos* ne renferme pas de mystère car il ne dévoile aucune positivité cachée. C'est donc tout autant le platonisme positif que la phénoménologie husserlienne qui se trouvent ici interrogés. Et ce n'est pas un hasard si, dans « Le « point de départ subjectif » et la biologie objective de l'homme », Patočka conclut que « [l]a phénoménologie s'est avancée dangereusement loin en direction d'un idéalisme subjectif[303] ». Le nouveau continent au-delà d'un océan intercalaire fait certes référence au monde intelligible platonicien, mais il peut également faire référence à la région conscience en tant que conscience transcendantale chez Husserl, cette région que ce dernier qualifiait de « nouveau monde[304] » qu'il fallait conquérir dans les *Ideen I*. La mise en avant du *chôrismos* laisse donc penser quelque chose comme une désubjectivation ou une désanthropologisation de la liberté, de sorte que la liberté ne serait pas tant ce qui appartient à l'homme que ce qui le saisit lorsqu'il se comprend comme distanciation[305]. Cela suppose donc de refuser le subjectivisme comme puissance d'explication du réel. Si le sujet est un mouvement de distanciation, il ne pourra pas avoir la forme d'une substance. Le *chôrismos* fait signe vers une

300 Étienne Tassin, « La question du sol » , *in* Marc Richir et Étienne Tassin (dir.), *Jan Patočka : philosophie, phénoménologie, politique*, *op. cit.*, p. 177.

301 C'est ainsi qu'Anne-Marie Roviello comprend le *chôrismos* : « L'expérience philosophique est l'expérience de la liberté, expérience de la transcendance non comme d'un autre monde, mais comme de ce qui introduit dans ce monde-ci – et singulièrement dans et par l'homme – une déchirure irréparable : ce qui ouvre l'homme à l'abîme de sa liberté comme séparation absolue de soi dans laquelle il doit trouver son séjour paradoxal. Tel est le sens nouveau que Patočka fait ressortir du χωρισμός platonicien. » Anne-Marie Roviello, « Postface », *in* LS, p. 368.

302 Jan Patočka, « Le platonisme négatif », *in* LS, p. 87.

303 Jan Patočka, « Le « point de départ subjectif » et la biologie objective de l'homme », *in* MNMEH, p. 161.

304 Edmund Husserl, *Ideen I*, p. 6.

305 En ce sens, Marion Bernard a raison d'écrire que « Penser la liberté comme χωρισμός, c'est la penser non comme une puissance subjective de domination mais comme *puissance asubjective d'émancipation*. » Marion Bernard, *Patočka et l'unité polémique du monde*, *op. cit.*, p. 148.

théorie asubjective du sujet. Ce qui pose problème dans la métaphysique classique c'est donc sa prétention à totaliser le savoir car cette totalisation ne peut se faire que sous la forme particulière de concepts qui réifient la totalité. La métaphysique ressemble ainsi à une entreprise totalisante, pour ne pas dire totalitaire, qui tenterait de réduire le monde à un seul sens, et qui, par là-même, passerait à côté de l'expérience de la liberté. En faisant un pas de côté, le platonisme négatif fait deux choses complémentaires : d'une part, il restitue l'expérience de la liberté, il montre que l'expérience que nous faisons n'est pas tout, et, d'autre part, il dévoile la violence inhérente à la métaphysique et à toute tentative de réduction du sens. Il est à la fois distanciation et effet en retour, c'est en cela que l'on peut parler d'une véritable dissidence du platonisme négatif.

c) La dissidence de l'Idée

Ce mouvement de déprise qu'est l'Idée en son sens négatif peut être compris comme une arme dissidente dans la mesure où non seulement elle suppose d'interroger tous les systèmes construits mais défait à l'avance toute nouvelle tentative d'objectivation. Autant dire qu'il ne reste plus grand chose de métaphysique dans l'Idée, sinon l'expérience d'un plus-haut. En sa face négative, l'Idée est une puissance désobjectivante. Mais elle est tout autant une puissance désubjectivante dans la mesure où elle empêche de figer le sujet dans la figure d'un substrat ou d'une subjectivité – fût-elle transcendantale. Ainsi, l'Idée est une force « où prennent leur source toutes nos capacités de lutte contre la « réalité pure et simple » qui tendrait à s'imposer à nous comme loi absolue, irrévocable et insurmontable[306] ». C'est pourquoi l'Idée, en son sens négatif, ne conduit pas en dehors du monde et ne construit pas un système hiérarchique – elle est l'inverse même d'une hiérarchie en tant qu'elle ne peut s'empêcher d'interroger la place de chacun. L'Idée, en tant qu'elle symbolise le *chôrimos*, se retrouve vidée de tout contenu, mais ce n'est pas là un défaut qui la constituerait, elle ne manque de rien en tant que tel, elle est précisément un *manque* qui est la marque de la séparation de la totalité. Dans l'exacte mesure où l'homme se trouve lui-même défini comme l'être dont le rapport à la totalité est brisée, il trouve dans l'Idée son propre principe : l'homme est un écart qui a à se réaliser. Comme le dit Ovidiu Stanciu : « Si ce que nous sommes est, en dernière instance, un écart, ou plutôt l'acte de creuser un écart, l'épreuve de soi n'est jamais une expérience pleine[307]. »

Il ne s'agit pas, comme chez Heidegger, de tirer de l'oubli la vérité ou de faire une histoire de l'Être mais plutôt de répondre à un appel, c'est-à-dire d'agir. C'est pourquoi le platonisme négatif est de l'ordre de l'éthique, sinon de la politique, dans la mesure où il est un appel à déconstruire tout territoire du sens. L'Idée est symbole de la liberté mais à la condition de comprendre la liberté

306 Jan Patočka, « Le platonisme négatif », *in* LS, p. 89.
307 Ovidiu Stanciu, *le problème de la métaphysique chez Heidegger et Patočka*, *op. cit.*, p. 126.

comme possibilité de distanciation, puissance d'émancipation ou déprise. On voit bien un écart se creuser depuis *Le Monde naturel* car il ne s'agit plus de remonter vers la subjectivité, mais bien plutôt vers la distance qui met en contact avec la totalité comme telle. Par conséquent, en se déprenant du subjectivisme et de l'objectivisme, la liberté ne peut plus être comprise comme une propriété, elle est quelque chose qui doit être accompli ou plutôt un accomplissement par lequel l'homme s'apparaît à lui-même. Nous parlerons volontiers de puissance d'émancipation, étant entendu que cette puissance n'est pas celle d'un sujet mais celle de la liberté elle-même qui vient saisir l'homme. En cela, on assiste bien à une désanthropologisation de la liberté : « l'expérience de la liberté se déroule dans l'homme, [...] l'homme en est le « site » - mais cela ne signifie pas pour autant qu'il se suffise à lui-même dans cette expérience[308]. » Loin d'être une réconciliation avec Heidegger comme l'affirme Émilie Tardivel[309], il nous semble que le platonisme négatif marque un écart considérable, celui du passage d'une ontologie à une éthique : l'Idée n'est pas n'est pas tant *alétheia* qu'*eleutheria*, liberté. C'est pourquoi Francesco Tava a raison de voir dans le platonisme négatif un décentrement de la problématique de l'Idée : celle-ci n'est plus tant métaphysique ou ontologique qu'éthique[310]. L'Idée est un appel à l'action, mais non pas à une action souveraine qui penserait pouvoir sauver le monde. Cet appel est d'abord un refus des systèmes qui réduisent le monde à quelque chose d'étant ou bien le soumettent à un transcendant. Celui qui fait l'expérience de la liberté ne fait l'expérience ni d'une liberté intérieure ni d'une liberté prométhéenne. Il ne fait l'expérience que d'un écart. Le « *plus négatif*[311]» en lequel consiste l'Idée est en même temps puissance d'émancipation, elle est un rien qui transforme.

Il faut comprendre l'expérience de la liberté comme une expérience au sens propre, c'est-à-dire une *ex-periri*, une traversée du danger. Celui qui fait cette traversée en revient transformé et, pour lui, le monde n'est plus le même. Celui qui expérimente en ce sens fort prend le risque de se mettre à l'écart de la communauté des hommes. Le *chôrismos* n'est pas une frontière entre deux

308 Jan Patočka, « Le platonisme négatif », *in* LS, p. 90.

309 Émilie Tardivel affirme en effet que « *Le platonisme négatif* serait ainsi une réinterprétation de l'Idée platonicienne à la lumière de l'ἀλήθεια. C'est pourquoi Patočka interdit toute forme de phénoménalisation à l'Idée, sinon celle de l'*appel*. » Émilie Tardivel, *La liberté au principe*, *op. cit.*, p. 56.

310 « Compris de cette manière, le problème du fondement théorique des Idées platoniciennes perd son sens ontologique et métaphysique et revêt une signification éthique nouvelle, laquelle devient le point central du raisonnement de Patočka. Comprendre l'idée non comme une *substance* ou un objet idéal mais plutôt comme un *appel* à laisser derrière soi toutes les choses matérielles fait émerger un thème éthique qui semble constituer pour Patočka le seul salut possible pour la métaphysique, laissant ainsi de côté les fondations en ruine qui l'ont soutenue durant des siècles. » Nous traduisons depuis l'anglais : « Read in these terms, the problem of the theoretical foudations of Platonic Ideas loses its ontological and metaphysical connotation and takes on a new ethical meaning, which thus become the focal point of Patočka's reasoning. Undestanding an idea, not as a *substance* or an ideal object, but rather than a *call* to leave all material things behind, implies the emergence of an ethical theme which seems to constitute, in the eyes of Patočka, the only possible saving grace for metaphysics, taking it beyond the crumbling foundations which have held it up over the centuries. » Francesco Tava, *The Risk of Freedom*, *op. cit.*, p. 6.

311 Jan Patočka, « Le platonisme négatif », *in* LS, p. 94.

territoires mais entre un territoire et la frontière comme telle, la ligne de fuite. La frontière est donc frontière pure (elle vaut pour elle-même) et non pas frontière relative (qui ne serait frontière qu'en regard d'un autre territoire). La vie authentique consiste à s'arracher à toute tentative de totalisation du sens mais elle n'est pas un état dans lequel on se trouve, elle est une expérience que l'on ne peut jamais terminer dans la mesure où l'expérience de la liberté suppose que l'on ne se laisse pas captiver par l'objectivité : « Celui qui a une fois passé par cette expérience sait que les objets ne sont pas tout – l'expérience de la liberté n'est rien autre chose que l'expérience de la nullité du monde réel, abandonné à lui-même[312]. » Certes, l'expérience de la liberté est bien expérience universelle car elle révèle une possibilité insigne de l'humanité, mais il n'en demeure pas moins que celui qui l'expérimente est bien seul. Il manque une dimension collective ou plurielle au « Platonisme négatif » pour véritablement avoir une portée politique – ouvrir à la possibilité d'une communauté authentique –, même si on peut y percevoir une portée éthique tout à fait considérable. Le dépassement du donné est donc à la fois une expérience éthique et phénoménologique : elle dévoile sans renvoyer à une dimension positive et en tant que telle nous dessaisit de tout système totalitaire ou totalisant. C'est pourquoi on peut voir dans le *chôrismos* une *épochè* sans réduction[313] – idée que Patočka explicitera dans les années 1970.

Par son caractère négatif, le platonisme, tel que l'entend Patočka, est à la fois très pauvre et très riche – comme déjà l'était la philosophie dans les « Remarques sur le position de la philosophie ». Le platonisme négatif est certes pauvre par son contenu mais il est même temps riche car il permet à l'homme non seulement de paraître, mais encore d'être, et surtout l'Idée, en son nouveau sens, peut être comprise comme une arme d'émancipation. C'est pourquoi le platonisme revisité « sauvegarde en outre la possibilité pour l'homme de prendre appui sur une vérité qui, bien qu'elle ne puisse pas être formulée en tant que contenu positif, n'est pas relative et « mondaine[314] » ». Or, si la vérité sur laquelle s'appuie celui qui s'émancipe des systèmes qui s'arroge l'exclusivité du sens n'est pas mondaine, cela signifie que le dissident, celui qui a fait l'épreuve du *chôrismos*, ne peut pas être attaqué, il est dans et en dehors du monde. Il y a comme une tonalité dissidente en ce que le *chôrismos*, qui symbolise la liberté humaine, permet de

312 *Ibid.*, p. 95.

313 Renaud Barbaras écrit à ce propos : « dès 1953, on pouvait comprendre cette liberté originaire comme une forme de l'*épochè*, ressaisie dans un contexte platonicien : l'*épochè* est bien un arrachement vis-à-vis de l'étant qui n'est pas supporté ou polarisé par une sphère positive. [...] En prolongeant l'*épochè* sous la forme d'une réduction à la région conscience, en pensant le dépassement de l'attitude naturelle comme l'envers de l'accès à une sphère subjective au sein de laquelle le monde sera finalement constitué, Husserl demeure bien du côté d'un platonisme positif. […] Il y a une *épochè* pure, sans réduction, un arrachement sans contrepartie qui, à ce titre, ressortit au platonisme négatif et, par voie de conséquence, à une phénoménologie authentique. » Renaud Barbaras, *L'ouverture du monde*, *op. cit.*, p. 75. « La vérité du platonisme réside dans le *chôrismos*, qui doit finalement être compris comme délivrant le sens véritable de l'*épochè*. » Renaud Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, *op. cit.*, p. 58.

314 Jan Patočka, « Le platonisme négatif », *in* LS, p. 97.

dénoncer les injustices sans pour autant proclamer une norme du juste. C'est bien par son mouvement de transcendance, que l'homme fait apparaître le monde dans lequel il vit pour ce qu'il est et peut l'interroger en retour. La dissidence semble donc être une position à la fois éthique et phénoménologique (elle manifeste). Pourtant, le texte de 1953 semble pâtir d'une référence à la subjectivité. Comme en 1934, « Le platonisme négatif » radicalise l'idée d'une subjectivité capable de transcender l'étant et recevant son sens de cette transcendance. N'y a-t-il pas un reste de subjectivisme ici ? Par ailleurs, en mettant l'accent sur la transcendance et en radicalisant le texte de 1934, ne risque-t-on pas de faire de la philosophie une position en dehors du monde qui oublierait le dedans ? Si « Le platonisme négatif » permet bien de préciser la position dissidente en tant qu'elle est une puissance d'émancipation sans domination, il passe néanmoins sous silence la dimension fondamentale d'enracinement du sujet qui opère cette *épochè* qu'est le platonisme négatif. La négativité de l'Idée sera remplacée par l'idée de totalité dans les années 1960 en tant que présupposé de toute positivité. Tout se passe donc comme si « Le platonisme négatif » contenait les germes d'une philosophie dissidente mais Patočka ne pourra la penser véritablement qu'au prix d'une radicalisation. En effet, le *chôrimos*, la transcendance et le drame de l'existence humaine prendront, dans la suite de l'œuvre, une autre tournure. Le *chôrismos* renverra à la totalité mondaine, la transcendance à une dynamique du sujet et le drame de l'existence à l'enracinement. Autrement dit, c'est sans doute à cause de son aspect unilatéral que le platonisme négatif sera abandonné en même temps qu'il contient les germes de la phénoménologie patočkienne à venir. Karel Novotný a raison de noter que « Le platonisme négatif » est une « étape décisive sur le chemin de la pensée de ce qui s'intitulera, à partir des années 1960, le troisième mouvement de l'existence[315] », mais il n'en demeure pas moins que la position de l'homme dans le monde devra être reprise. On a l'impression que Patočka radicalise ici le versant en dehors du monde de la position de la philosophie. Mais toute dissidence ne suppose-t-elle pas en même temps un enracinement ? Toute prise de position contre la communauté n'a-t-elle pas pour condition une appartenance à cette communauté même ? Il paraît difficile de penser une transcendance sans un enracinement ou une appartenance plus originaire. C'est donc ici le versant du dedans du monde qui semble quelque peu oublié. Si c'est la transcendance de l'idée qui fait de l'homme un homme, on ne voit plus bien ce qui le rapproche alors des étants qui pourtant l'entourent[316]. Il y aurait donc des raisons philosophiques qui expliqueraient pourquoi « Le platonisme négatif » n'a pas été retravaillé

315 Karel Novotný, *La Genèse d'une hérésie*, *op. cit.*, p. 121.

316 Telle est la difficulté inhérente à la désanthropologisation de la liberté selon Marion Bernard. « Ce qu'on ne comprend plus, paradoxalement, c'est l'*étantité* de l'homme et du monde, c'est-à-dire l'autre côté au détriment duquel la transcendance de la liberté a été gagnée. Autrement dit, dans le platonisme négatif, comme dans l'analyse existentiale heideggerienne, c'est l'*intramondanéité* qui devient elle-même obscure ou tout du moins laissée de côté. » Marion Bernard, *Patočka et l'unité polémique du monde*, *op. cit.*, p. 189.

par la suite[317]. « Le platonisme négatif » pose davantage de problèmes qu'il n'en résout. Le cœur de ces problèmes se situe dans la question du monde et de l'enracinement de l'existence humaine. Si l'existence est comprise comme une dissidence il faut d'abord penser comment un être peut à la fois être enraciné et s'arracher. Un pur arrachement n'est pas une dissidence, c'est une opposition. La différence est ici fondamentale. Dans l'opposition, on « pose à côté de », c'est-à-dire qu'on propose autre chose. Dans la dissidence, au contraire, on se distancie mais cette distanciation n'a de sens que dans la mesure où je proviens de ce dont je me sépare. C'est la raison pour laquelle le dissident politique ne quitte pas la société qu'il interroge mais la travaille de l'intérieur. La distanciation dont il s'agit ne peut pas être une fuite ou une transcendance déconnectée de toute référence à un enracinement. C'est pourquoi les textes des années 1960-70 travailleront le versant du dedans du monde : nous proposerons alors de passer de la dissidence comme posture à la Dissidence comme mode spécifique d'inscription de l'homme dans le monde. De plus, si l'homme se caractérise par une transcendance, ne faut-il pas en conclure que c'est en tant que mouvement qu'il faut comprendre le sujet ? Enfin, la question de la pluralité est passée sous silence, de sorte que l'acte dissident semble être un acte totalement solitaire. Dans la première période de l'œuvre de Patočka, la dissidence désigne donc une transcendance ou un mouvement par lequel le sujet se défait de toutes les idées préconçues et qui affirme l'existence d'un plus haut. Or, c'est sans doute la subjectivité elle-même qu'il faudra comprendre comme ce qui fait dissidence dans la mesure où déjà dans les années 1950 l'homme est compris comme ce qui s'est mis à part.

III- Le drame de la surcivilisation

a) La dialectique interne à la surcivilisation et ce que peut la philosophie

Avec « Le platonisme négatif », la philosophie rénovée peut sauver l'homme parce qu'elle le met en demeure d'être véritablement humain s'il se maintient dans une posture dissidente. Le problème qu'affronte Patočka est d'autant plus fondamental qu'il s'inscrit dans la crise spirituelle européenne. Tout comme la métaphysique scelle pour deux mille ans le sort de la pensée, le rationalisme scelle celui de la civilisation. C'est bien grâce à une rationalisation accrue que les civilisations du passé ont pu gagner en efficacité, mais ce processus aboutit à des formes de

317 C'est l'explication que propose Ovidiu Stanciu : « En effet, si un certain nombre d'acquis de cet ouvrage sont conservés dans l'oeuvre plus tardive – notamment la saisie du soi dans référence à l'objectivité ou à l'intériorité et la détermination non positive de la totalité – leur maintien ne se fait qu'au prix d'une radicalisation. Peut-être l'insuffisance majeure du *Platonisme négatif* tient précisément à sa négativité. Interprétée à partir du *chôrismos*, l'Idée apparaît dans sa teneur propre, comme une déchirure de la totalité. [...] Or, avec l'interprétation de la totalité comme monde et la saisie de celui-ci à travers le fil conducteur du concept pré-socratique de *physis*, on parvient non seulement à maintenir son caractère non positif (elle demeure une totalité intotalisable), mais un « agir » propre au monde est explicité : le monde laisse paraître les choses en les portant à leur individuation. » Ovidiu Stanciu, *Le problème de la métaphysique chez Heidegger et Patočka*, *op. cit.*, p. 144.

civilisations qui sont dominées par un rapport objectif au monde, ce qui produit une crise dans la mesure où l'homme semble lui-même se transformer en élément objectif. Dans « La surcivilisation et son conflit interne », Patočka oppose deux surcivilisations (excroissances de la civilisation) : une qui est de type modéré et l'autre de type radical. La position que l'on a prise par rapport à la métaphysique implique que l'on ne puisse pas choisir entre une bonne civilisation et une mauvaise. L'histoire devra être comprise comme le drame de l'existence humaine qui prend la forme d'un conflit des surcivilisations. On songe évidemment ici à la guerre froide : chaque bloc est guidé par une idéologie qui en même temps semble perdre ce qui fait l'humanité de l'homme. Dans sa version modérée (libéralisme), la surcivilisation laisse bien une marge de liberté à l'homme mais celle-ci est réduite à peau de chagrin car l'homme est vu comme un agent économique et rationnel qui doit trouver, à travers le marché, de quoi satisfaire son bonheur privé. La version radicale (communisme soviétique) pousse à la limite le principe d'une objectivation de la vie et propose une organisation rationnelle de tous les aspects de la vie. Avec le libéralisme (ou positivisme logique) et l'humanisme dialectique, le sens se retrouve scellé. La raison objective devient la clef d'explication des phénomènes, qu'ils soient ou non humains. D'où la crise spirituelle qui en découle : comment, dans de tels systèmes, l'homme pourrait-il encore être humain dans la mesure où l'on a vu que ce qui fait son humanité est précisément sa capacité à dépasser le donné ? Contre la thèse de Toynbee qui voudrait faire de la civilisation contemporaine une civilisation comme les autres, Patočka entend montrer que la surcivilisation témoigne d'un changement de sens fondamental qui tient à la rationalisation de la vie que la version radicale veut d'ailleurs mener jusqu'au bout. La surcivilisation radicale développe ainsi ce qui est déjà présent dans la version modérée : elle étend la rationalisation dans toutes les sphères de la vie, accomplissant ainsi l'ambition de se rendre maître et possesseur de la nature.

Le conflit interne à la surcivilisation montre en quoi celle-ci produit une société où l'objectivité règne en maître. La version modérée préserve certes une possibilité de liberté de conscience et d'émancipation de l'individu. Le problème, cependant, est qu'elle laisse l'homme livré à lui-même, sans dimension morale autre que son bonheur privé. À l'opposé, si le radicalisme propose un idéal comme but suprême, cet idéal est compris comme une contrainte extérieure qui enserre l'individu : le radicalisme est une surcivilisation idéologique. Il ne s'agit pas de condamner le radicalisme pour sauvegarder le modérantisme puisque celui-ci n'est que l'état embryonnaire de celui-là. Les deux variantes participent de la même dialectique de la raison. La technique, qui sert simplement à faciliter la vie dans le modérantisme, se mue en technique sociale avec le radicalisme. La morale elle-même devient une technique, de sorte que les opposants politiques deviennent des ennemis qu'il faut rééduquer par des procédés appropriés : si la version modérée considère la

politique comme une sorte de technique « le radicalisme considère au contraire la technique comme un prolongement de la politique[318] », c'est-à-dire que la rationalité devient son propre critère. Cette technicisation de la vie devient un danger pour l'individu : en mettant en place un collectivisme qui tend à faire de l'individu une valeur de passé, la version radicale non seulement encourage un modèle de société où l'individu ne peut plus transcender le donné (c'est-à-dire l'interroger), mais on peut alors se demander comment une vie dans la vérité serait encore possible. Comment vivre dans la vérité sans pouvoir se distancier en même temps de l'ensemble du donné ? La dissidence ne serait-elle pas alors la seule manière de protester contre la surcivilisation elle-même qui implique une vision totalisante du monde ? De plus, le radicalisme, même s'il naît sur le fondement d'une protestation contre la mentalité petite-bourgeoise ou la décadence morale propre au modérantisme, verse également dans une aporie d'ordre moral. En voulant réaliser la révolution et changer la société qu'il juge inacceptable, le révolutionnaire en vient à comptabiliser ses semblables comme des données dans le cadre de la révolution. La révolution doit s'accomplir quel qu'en soit le prix, même s'il faut sacrifier autrui. Et « avec le temps ces agressions contre l'homme deviennent mécaniques, l'oppression est planifiée, prend la forme d'une liquidation systématique de ceux qui toujours se laissent gagner par la nostalgie de la quiétude petite-bourgeoise[319] », d'où une sorte de rationalisation de la terreur. Si le révolutionnaire voulait rendre sensible à la souffrance humaine, il érige celle-ci en technique de domination. En voulant améliorer l'efficacité de la vie, la raison se retourne en objectivation totale. Le danger serait ainsi interne à la civilisation :

> S'il y a maintenant un danger de barbarisation intérieure, ce n'est pas le danger d'une évolution rétrograde, d'un retour au primitivisme des sociétés agricoles, impossible compte tenu du caractère industriel de la civilisation moderne, mais bien plutôt celui d'une hypertrophie de la civilisation technique comme telle, d'une technicisation absolue et d'une planification universelle dont l'objet ne serait plus l'étant instrumental, les moyens d'existence fournis par la nature, mais l'homme lui-même qui fut initialement fin et sujet[320].

Il y a donc comme une dialectique interne à la civilisation qui fait passer l'homme de dominateur à dominé, de manipulateur à manipulé. D'où le « danger de barbarisation intérieure ». Cette dialectique est accélérée par la surcivilisation radicale qui veut transformer l'homme au moyen de techniques sociales. La menace ne vient pas du stade de civilisation précédent mais de la surcivilisation elle-même : le danger est donc plus grand car la surcivilisation n'apporte pas de réponse et constitue même le point saillant du problème. Il serait alors naïf de croire que la crise spirituelle n'est qu'une crise parmi d'autres et qu'elle trouvera sa résolution dans le cours de l'histoire. La réponse ne saurait simplement venir de la surcivilisation modérée. Certes, celle-ci

318 Jan Patočka, « La surcivilisation et son conflit interne », *in* LS, p. 124.
319 *Ibid.*, p. 129.
320 *Ibid.*, p. 132.

semble encore conserver un certain sens des valeurs intellectuelles, une certaine autonomie de la pensée, alors que la version radicale place l'idéologie en son cœur. Mais les deux variantes sont menacées par leur propre système : du côté du modérantisme, par un certain laxisme moral, c'est-à-dire une perte des repères et des valeurs, et du côté du radicalisme, par une suppression de la personnalité. Or, cette tendance à la dépersonnalisation n'est pas le propre du radicalisme : c'est une tendance inhérente à la surcivilisation elle-même. Le développement du capitalisme et la logique du marché impliquent une rationalisation de la production qui tire certes profit du rationalisme pour optimiser les coûts et, partant, la rentabilité. Ce changement implique surtout une déshumanisation de l'homme car celui-ci n'est plus considéré autrement que comme une bête de somme, un réservoir de forces que l'économie doit exploiter pour maximiser la production. C'est pourquoi le rationalisme qui permet l'autonomie de l'homme « tend aussi, indéniablement, à mécaniser l'homme, à l'asservir et à la déshumaniser[321] ». Il n'y a donc pas d'un côté une surcivilisation qui respecte l'individu et de l'autre une surcivilisation qui le détruit. La surcivilisation étant l'héritière des Temps modernes, eux-mêmes fondés sur une certaine manière métaphysique de se représenter le monde, elle ne fait que mener à son terme le processus de la rationalité. À l'Ouest comme à l'Est, il y a bien un danger de barbarisation intérieure. L'homme est à chaque fois enserré, l'horizon du sens est fixé à l'avance. La dissidence devient alors la seule protestation possible car toutes les autres formes sont toujours déjà déjouées par cet horizon fermé du sens.

Ainsi, se pose la question de la possibilité d'une vie authentique au sein de la surcivilisation. La version radicale, en niant l'individu, rend la vie dans la vérité difficilement possible, notamment parce que l'idéologie est essentiellement une vie dans le mensonge ou une institutionnalisation du mensonge[322]. De con côté, la surcivilisation modérée ne pourra espérer se régénérer qu'au prix de refondation radicale, il lui faudra « se spiritualiser à travers une volonté de sacrifice au sens du renoncement à tous avantages et privilèges superflus[323] ». Autrement dit, la surcivilisation modérée doit faire retour sur elle-même pour trouver de quoi sortir de la crise – ce qui fait sa force en regard de la version radicale. On peut considérer la version modérée comme une métaphysique bourgeoise qui, sous la figure de la démocratie libérale et de l'économie de marché, assure aux puissants leur place dans la société tout en se donnant le masque de la liberté (formelle). La version modérée se fonde sur la métaphysique classique de la substance. Cependant, à la racine de cette même métaphysique se trouve un élan ou une expérience la liberté comme on l'a vu. C'est pourquoi il doit

321 *Ibid.*, p. 141.
322 À cet égard on comprend le lien entre l'humanisme radical et la surcivilisation radicale. Anne-Marie Roviello écrit : « L'humanisme intégral est pour l'homme moderne essentiellement un mode de vie dans le mensonge. Comprendre l'histoire humaine, c'est précisément la comprendre comme l'histoire du rapport de l'homme à la vérité. » Anne-Marie Roviello, « Postface », *in* LS, p. 371.
323 Jan Patočka, « La surcivilisation et son conflit interne », *in* LS, p. 149.

bien exister « un caractère *négatif* de cette conception modérée[324] » qui permette une régénération.

b) Le drame interne de l'histoire

Dans un style heideggerien, Patočka écrit que l'histoire est « l'histoire du rapport de l'homme à la vérité – l'histoire de notre clairvoyance ou de notre aveuglement[325] ». L'histoire est le lieu de la vérité (qui n'est donc pas vérité-adéquation) et de la lutte pour l'authenticité. Or, cette vérité n'est pas vérité d'un étant ou vérité objective, elle est un dépassement du donné, « le combat intérieur de l'homme pour sa liberté essentielle[326] » qui a besoin d'un autre plan que celui de l'expérience que nous faisons : un plan qui n'est ni la réduction de l'homme à un être rationnel, ni une soumission aux lois de l'histoire. La vérité ne laisse donc pas l'homme indifférent, elle le transforme pour le rendre pleinement ce qu'il est – sans imposer aucun modèle. En d'autres termes, cette vérité est celle de Socrate. C'est pourquoi la philosophie de l'histoire à laquelle aspire Patočka n'est pas une recherche de quelconques lois objectives des processus historiques. Il s'agit plutôt de comprendre comment l'homme peut être, à chaque époque, en rapport avec la vérité, comment chaque époque permet l'expérience de la liberté : l'histoire n'est pas une rationalité ou une dialectique, elle est le drame de l'existence humaine. Le rapport à la vérité peut faire de l'homme le centre de sa compréhension ou bien le rejeter à la périphérie. Le positivisme logique comme l'humanisme dialectique semblent passer à côté de l'homme en tant que tel. Pourtant, la surcivilisation possède cet atout, contrairement aux autres formes de civilisation, de distinguer, en négatif, ce qui est du domaine de l'homme et ce qui ne l'est pas, de tracer les frontières de son pouvoir. C'est pourquoi la surcivilisation permet de comprendre la différence des plans qui est au fondement de l'existence humaine, c'est-à-dire la possibilité de dépasser le donné et de faire l'expérience de la dissidence. Si la surcivilisation est liée à la possibilité de dépasser le donné, est également inscrite en elle la tendance à se réfugier dans ce qui est objectif, à réduire l'expérience de la liberté à l'expérience que nous faisons. La version modérée tente à travers le libéralisme et son individualisme[327] de comprendre la transcendance mais en même temps cela se fait au travers d'une réduction au donné et à la logique du marché, logique que résume bien la formule de Thatcher « There is no alternative », c'est-à-dire que le libéralisme ferme la possibilité du sens en limitant le possible au

324 *Ibid.*, p. 151.
325 *Ibid.*, p. 160.
326 *Loc. cit.*
327 « L'origine du sujet moderne, au sens de l'*homo œconomicus*, correspond à la tendance à orienter ses propres actions rationnelles en fonction d'un rendement. L'évaluation de cette action, sa déduction à partir de catégories rationnelles, sera l'essence non pas simplement de la vie économique mais le fondement de la société, de la politique et de la culture qui y est liée. » Nous traduisons depuis l'anglais : « The origin of modern subject, in the form of *homo oeconomicus*, corresponds to the tendency to orientate one's own rational actions in view of a gain. The assessment of this action, its deduction from rational categories, will be the essence not just of economic life, but of the foundation of the society, politics and culture which is embedded within it. » Francesco Tava, *The Risk of Freedom*, *op. cit.*, p. 9.

faisable[328]. Mais la réponse radicale ne règle pas le problème de l'individualisme où l'homme est également réduit au plan du donné car dans le collectivisme il n'est plus qu'une somme de forces au service d'une loi de l'histoire qui le dépasse : « Au lieu d'être rendu à lui-même, l'homme se perd de plus en plus de vue[329]. » En abandonnant l'intériorité comme source de l'expérience de la liberté, la version radicale transforme l'homme en simple rouage. C'est pourquoi l'histoire est l'histoire du rapport de l'homme à la vérité, c'est-à-dire à la différence des plans. Or, c'est cette différence qui devient impossible à saisir dans la version radicale alors même qu'elle demeure peut-être encore disponible pour la version modérée, même si celle-ci devra en passer par une régénération. Les deux versants de la surcivilisation partagent un même présupposé, celui de la métaphysique. Marx se meut encore dans la dialectique hégélienne et fait partie de l'histoire de la métaphysique. Autrement dit, la technique sociale de la surcivilisation radicale est une technique qui suppose qu'il n'y ait pas de plus haut que le donné qu'elle accomplit (dialectique) : le passage de l'ordre bourgeois à l'ordre socialiste « n'est donc pas une dialectique de la régénération sociale, mais au contraire une dialectique interne à la sphère du déclin[330] ». La question est alors de savoir comment activer la dimension de profondeur de l'homme dans l'histoire. L'histoire n'est pas une loi ou un flux qui serait organisé par une idée, elle est une suite de *décisions effectives*, c'est-à-dire qui font appel à la dimension de transcendance du donné. Par conséquent, il y a bien quelque chose de fondamental dans le sujet ou l'intériorité car toute décision doit bien renvoyer à une instance qui a fait l'expérience qu'il pouvait, dans l'histoire, en aller autrement. Mais cela suppose de renvoyer ici dos à dos libéralisme et humanisme dialectique[331].

328 À cet égard, Darian Meacham écrit justement : « Le mantra de Thatcher avait pour but de marteler l'idée que l'organisation scientifique de la société en accord avec les principes rationnels de l'économie de marché était la seule possibilité, précisément parce qu'il s'agissait d'une possibilité scientifique. Pour Patočka, rendre impossible la falsification de ces idées est fondamentalement non scientifique. Mais c'est exactement là la marque de la « surcivilisation radicale » : une prétention à la rationalité qui retourne en réalité les fondements mêmes de la rationalité et qui est fondée non pas sur une méthode scientifique mais sur une vision du monde particulière. » Nous traduisons depuis l'anglais : « Thatcher's mantra was meant to hammer home the idea that the scientific ordering of society according to the rational principles of the free market was the only possibility, precisely because it was the scientific possibility. But closing off the possibility of falsifying these ideas is, as Patočka points out, fundamentally unscientific. But this is exactly the mark of a 'radical supercivilization' : a claim to rationality that in fact overturns the very basis of rationality and is grounded not in scientific method, but in a particular worldview. » Darian Meacham, « Supercivilization and Biologism », *in* Francesco Tava et Darian Meacham (dir.), *Thinking After Europe*, Londres et New York, Rowman & Littlefield, 2016, p. 106.

329 Jan Patočka, « La surcivilisation et son conflit interne », *in* LS, p. 166.

330 *Ibid.*, p. 166-167.

331 Francesco Tava résume bien cette opposition : « D'un côté, cette structure peut prendre la forme d'une intense célébration bureaucratique, où l'anonymat du pouvoir passe d'une notion simplement négative au facteur déterminant de la gestion publique. D'un autre côté, on aboutit à un résultat similaire en suivant la voie de l'économie de marché dont la conséquence ultime est une commercialisation totale de l'existence, y compris les aspects qui régulent le contexte sociopolitique du problème, guidée par un fétichisme de la marchandise. » Nous traduisons depuis l'anglais : « On the one hand, this structure could take on the form of an intensified bureaucratic liturgy, where the impersonality of power, from a simple negative notion, will become the determining factor in public management. On the other hand, a similar outcome is reached by following the path of the free market, whose final consequences correspond to a complete commercialisation of existence, including the aspects which regulate the sociopolitical context of the problem,

Chacune des surcivilisations comporte pourtant une dimension de profondeur : l'appel impératif que nous adresse la souffrance humaine en général pour la version modérée et la nécessité d'être conscient et responsable des rapports sociaux pour la version radicale. C'est là qu'il faut puiser si l'on veut régénérer la surcivilisation. Le radicalisme interprète la souffrance en des termes objectifs et tente de la résoudre en lui donnant une solution technique, ce qui ne fait qu'accroître la souffrance dans la mesure où l'homme est réduit à sa dimension économique et sociale. Mais la souffrance n'est pas que physique. Celle-ci appelle précisément à dépasser le donné, à voir que le monde, tel que ceux qui souffrent le connaissent, n'est pas le tout du monde. Autrement dit, la souffrance adresse un appel à dépasser le particulier et à aller vers l'universel. Cela peut paraître paradoxal dans la mesure où la souffrance, d'abord physique, nous ramène bien sur le plan sensible et particulier de ma douleur. Mais il s'ouvre en même temps, par là, un rapport avec la totalité, c'est-à-dire avec la nécessité de s'interroger sur le monde dans lequel nous vivons : la souffrance est un appel à l'action. Marx est en ce sens ambivalent car, s'il y a certes chez lui la nécessité de répondre à la souffrance humaine, on trouve en même temps sa solution compromise par un hégélianisme renouvelé, par une dialectique objectiviste qui ne permet pas de dépasser le plan de l'étant. La question de la régénération de la surcivilisation dépend donc de la possibilité humaine de transcender le donné, c'est-à-dire de faire dissidence par rapport aux parties du monde dans lequel l'homme est pourtant plongé. Ce pas de côté est rendu nécessaire par la souffrance des autres, ce qui signifie donc que la régénération et son impératif moral ne sont pas des constructions de la raison. L'appel à l'action qui intéresse Patočka semble venir de plus loin que la raison abstraite parce qu'il ne peut dépendre du plan du donné : il ne s'agit pas d'échanger une souffrance (que l'on aurait quantifiée) par autre chose : « L'impératif catégorique n'est pas la voix de la raison abstraite, mais celle de la souffrance humaine. La souffrance ne comprend pas le marchandage, ne comprend aucune logique hormis celle dictée par sa nature propre[332]. » La souffrance est une urgence car elle implique un autre rapport au donné. En cela, elle est comparable au dévoilement socratique des opinions : l'opinion, lorsqu'elle est dévoilée en tant que telle, fait signe vers un autre savoir, celui du non-savoir, elle montre bien que ce que je prenais pour la vérité ne l'est pas et qu'une recherche doit être accomplie. De même, la souffrance montre une nécessité d'agir, fait signe vers la non-satisfaction de la situation présente. Pourtant, la souffrance ne donne aucune réponse à cet appel, elle ne dit pas ce qu'il faut faire. Le radicalisme franchit ce pas en proposant une technique sociale mais, ce faisant, il rabat l'appel de la transcendance vers le donné et l'objectivité.

arbitrated by its fetichism for goods. » Francesco Tava, *The Risk of Freedom*, *op. cit*., p. 10.
332 Jan Patočka, « La surcivilisation et son conflit interne », *in* LS, p. 170.

c) Dissidence dans la surcivilisation

Patočka réinterprète l'histoire de l'Être de Heidegger d'un point de vue historique. Au lieu de faire de l'histoire celle du voilement de la vérité, de son oubli, il tente plutôt de comprendre la distinction authenticité/inauthenticité dans le cadre des tentatives historiques pour résoudre les problèmes sociaux. Mais l'histoire n'est pas un acheminement de l'authenticité vers l'inauthenticité, elle n'est pas le regret d'un âge d'or. Au sein de chaque époque, on trouve l'opposition inauthenticité/authenticité qui prend la forme de l'opposition surface/profondeur chez Patočka, c'est-à-dire la différence des plans. Le geste de Patočka depuis 1934 l'amène donc à ne pas pouvoir choisir entre deux formes de surcivilisation. Il ne faudrait pas s'imaginer qu'une forme serait à même de sauver l'homme car, au sein des deux, l'opposition entre l'inauthenticité et l'authenticité est à l'œuvre. Dans ses deux versions, la surcivilisation tend à supprimer la différence des plans et à rabattre l'homme au niveau du donné. En tant qu'elle se situe sur le plan du donné, la raison n'est pas à même d'opérer la transcendance, c'est pourquoi Patočka investit la souffrance de la dimension de profondeur, comme c'était déjà le cas dans « Équilibre et amplitude dans la vie ». En renvoyant dos à dos les deux formes de surcivilisation, le geste de Patočka semble bien dissident, et en cela il accomplit le geste qui était déjà celui des « Remarques sur la position de la philosophie ». En effet, il y a dissidence car il y a séparation sans ralliement, et cette séparation est en même temps un dévoilement : les deux versions de la surcivilisation sont dénoncées comme rabaissement de l'homme au donné et voilement de la possibilité de sa transcendance qui est en même temps condition de l'humanité. Il est bien question du même renouveau de la métaphysique dans « Le platonisme négatif » et dans « La surcivilisation et son conflit interne » car le retour à ce qui permet de vivre dans la vérité n'est rien d'autre que le dévoilement de la différence des plans de l'existence humaine, différence qui prendra dans la suite de l'oeuvre la forme des trois mouvements de l'existence. La métaphysique, dans la forme qu'elle prend avec la métaphysique négative, prend acte de l'impossibilité d'accéder à un plus-haut et le transforme soit en plan du donné, soit en idéal qu'il faut réaliser. D'où l'empirisme et le matérialisme dialectique. Mais dans la mesure où ces deux courants restent dans le sillage et dans la logique de la métaphysique classique, ils ne peuvent résoudre les problèmes moraux de la surcivilisation. La crise morale apparaît désormais comme une crise de la métaphysique. Rénover la métaphysique n'est donc pas un luxe de l'esprit, un passe-temps petit-bourgeois, mais bien la nécessité de restituer à l'homme sa possibilité pleine d'être humain, ce qui suppose de dépasser le nihilisme en lequel l'époque moderne a plongé l'homme en rabaissant toutes les valeurs sur le plan du donné.

Le raisonnement de Patočka dans « La surcivilisation et son conflit interne » qui consiste à renvoyer dos à dos les deux versions de la surcivilisation, même si l'on a pu voir qu'il accordait à la

version modérée une possibilité de régénération plus grande, est par son geste un raisonnement dissident. Ce n'est pas par hasard si quelques décennies plus tard Václav Havel insiste, dans « La politique de la conscience », sur la nécessité de régénérer la politique moderne en partant d'une prise de conscience citoyenne. Dans ce texte, Havel opère le même geste que Patočka consistant à ne pas choisir entre version radicale et version modérée. Les dissidents, même s'ils ont finalement pris une appellation qui venait de l'Occident, ne sont pas des admirateurs des démocraties libérales comme les autorités communistes souhaitent les présenter. Le totalitarisme communiste n'est que la forme développée de ce qui est contenu en germe dans la modernité, il est un miroir pour l'Occident, affirme Havel. Tant à l'Est qu'à l'Ouest, c'est le monde naturel qui se trouve menacé par la technicisation et la mécanisation de la vie. La mécanisation franchit les frontières du monde naturel : « La science moderne, en édifiant son image générale valable pour tous, ouvre donc une brèche dans les frontières du monde naturel[333]. » Havel note la même dialectique que Patočka : l'homme qui pensait se libérer par la technique est pris de court et devient lui-même assujetti aux lois scientifiques. De même, la politique peut être considérée comme une technique et l'homme politique passer pour un *manager*, un bureaucrate, il devient « un technologue plus ou moins adroit du pouvoir[334] ». Dans cette dépersonnalisation de la politique totalitaire, qui est gestion des problèmes davantage que politique au sens fort, les notions d'utilité et d'efficacité deviennent primordiales. En cela, les totalitarismes ne doivent pas être compris comme l'opposé des démocraties libérales mais bien plutôt comme un miroir grossissant de la civilisation moderne : ils représentent une domination impersonnelle. C'est pourquoi les totalitarismes sont « un avertissement sévère à l'adresse de la civilisation moderne[335] ». Il ne suffit donc pas de se débarrasser de la version radicale de la surcivilisation pour vivre authentiquement dans le mesure où nous sommes pris dans le mouvement même de la modernité qui a enfanté les totalitarismes. Ceux-ci ne sont pas la cause de la crise spirituelle de l'Occident, ils en sont des symptômes : les éliminer ne permettrait en rien de supprimer le problème. C'est pourquoi le dissident n'est pas un individu qui proteste au nom d'une autre idéologie, il n'est pas un libéral ou un petit-bourgeois perdu dans une société communiste, sa question doit pénétrer également l'Occident. Il ne s'agit donc pas de choisir entre capitalisme et communisme – et Patočka le disait déjà clairement dans les années 1950 – mais bien plutôt de savoir si nous pouvons vivre en contact avec le monde naturel, c'est-à-dire dévoiler un autre plan que celui mécanique de la science moderne. Pour cela, Havel propose, en s'inspirant du sacrifice dont parle Patočka, de s'en remettre à la voix de la conscience par ce qu'il appelle une « politique antipolitique », c'est-à-dire une politique qui passe par d'autres moyens que la gestion et

333 Václav Havel, « La politique de la conscience », *in Essais politiques*, *op. cit.*, p. 226.
334 *Ibid.*, p. 232.
335 *Ibid.*, p. 235-236.

la domination. La politique n'est pas une technologie du pouvoir, elle est selon Havel « une des manières de chercher et d'acquérir un sens dans la vie [...] c'est la politique comme morale agissante[336] ». La politique n'est donc pas dénuée de morale, c'est-à-dire qu'elle est commandée par un appel de la conscience que l'on peut comparer à l'appel de la souffrance de Patočka. Il nous semble que la dissidence est une question phénoménologique dans la mesure où son problème est d'abord un problème d'apparition. La question est de savoir si l'on peut comprendre le monde autrement qu'il apparaît par la domination de l'homme sur l'homme – apparition qui a été rendue possible, on le sait, par le destin de la métaphysique. Dans ce cadre, le monde naturel est alors investi des atours de la liberté dans la mesure où il restitue une certaine spontanéité de la vie, une non-réduction à la quantification. Est donc dissident celui qui refuse le monde dans une quelconque unilatéralité, ce qui signifie également que le monde naturel ne pourra pas être compris comme seul horizon du monde, mais devra apparaître dans sa contingence et son historicité. La dissidence est donc une position dans et en dehors du monde qui conduit à une prise de conscience de l'irréductibilité ou de l'incommensurabilité de la totalité à une quelconque figure mondaine ou extra-mondaine. C'est en ce sens précis que la dissidence est une posture d'émancipation – émancipation des systèmes et de toute réduction. Et c'est également en vertu de cette émancipation que la phénoménologie husserlienne ne pourra pas être acceptée sans une profonde refondation, notamment à travers l'idée d'une phénoménologie asubjective.

Le geste par lequel Patočka renvoie dos à dos les surcivilisations est tout à fait caractéristique des textes de la première période de l'auteur et témoigne d'une pratique dissidente de la philosophie – une volonté d'échapper à l'esprit de système pour revenir à une impulsion socratique. De nombreux éléments vont être interrogés à partir des années 1960 où l'on assiste à une refondation de la phénoménologie qui demeure encore attachée à Husserl d'abord (à travers le thème de la conscience) et à Heidegger ensuite (Patočka lui doit l'opposition authentique/inauthentique et l'histoire comme voilement). Les éléments les plus importants de cette première période vont être amenés à se radicaliser. En effet, si la posture du philosophe est dissidente, s'il dévoile par son geste sa distance par rapport au donné, c'est bien que, dans une certaine mesure, il s'enracine dans le monde des hommes. De plus, le rapport à la subjectivité devra être également interrogé : dans quelle mesure peut-on garder l'instance de la subjectivité alors même que celle-ci est fille de la métaphysique ? Si ce qui caractérise la subjectivité est le fait de dépasser le donné, ne faut-il pas alors abandonner l'idée de substrat au profit d'une pensée du mouvement et donc du devenir ? Enfin, ce plus-haut, s'il doit rester transcendance, ne doit pas faire penser à un ailleurs mais ne

336 *Ibid.*, p. 245.

dévoile rien d'autre que le monde comme tel : la thématique de la totalité viendra prendre le relais de la transcendance. La question de l'enracinement dans le monde prendra en charge paradoxalement la question de la transcendance de l'homme, de sa dissidence. La pensée de Patočka, jusque dans les années 1950, comporte des éléments dissidents dont nous avons tenté de faire la genèse, mais la phénoménologie des années 1960-1970 va accomplir une véritable phénoménologie dissidente. Si la philosophie est une posture dissidente, en tant qu'elle nous met en contact avec un plus-haut, la phénoménologie elle-même, en tant qu'elle entend comprendre le rapport de la subjectivité à la totalité, devra penser la Dissidence qu'est l'existence et aboutir à la position d'une subjectivité elle aussi dissidente[337].

337 L'expérience de la liberté nous met sur une telle voie. « Si la liberté est bien, comme le dit Patočka, séparation et transcendance vis-à-vis de tout objet et, par conséquent, vis-à-vis de l'objet que je suis, ou plutôt de toute saisie réifiante de moi-même, il faut en conclure que le sujet existe sur le mode de son propre dépassement. Ainsi, la prise en considération de l'expérience que nous sommes conduit à une caractérisation *dynamique* du sujet, caractérisation qui est le seul fondement possible de l'intentionnalité et donc de la corrélation. Si l'expérience que nous sommes est de la liberté, l'être de l'*ego* consiste en un *faire*. » Renaud Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, *op. cit.*, p. 26.

DEUXIÈME PARTIE :
D'UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DISSIDENTE À LA DISSIDENCE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

L'expérience d'une insatisfaction du donné devient progressivement ce qui définit en propre la subjectivité, de sorte que l'on pressent déjà que celle-ci devra être comprise non plus à partir du modèle métaphysique traditionnel de la substance mais plutôt comme un mouvement de transcendance. En faisant l'expérience du *chôrismos*, c'est comme si le sujet se mettait à l'épreuve pour découvrir ses possibilités insignes. Ainsi, au fondement de la liberté se trouve une expérience de dissidence par rapport au monde. On a vu que cette notion de dissidence était au départ la posture du philosophe qui doit mettre à distance les schèmes d'explication positifs du monde. Or, de posture, on en est venu à comprendre la dissidence comme ce qui était logé au cœur du sujet comme son fondement négatif, c'est-à-dire comme une béance ou un insatisfaction fondamentale devant l'acceptation des choses comme elles sont. Pourtant, les ressources que nous offre la première philosophie de Patočka ne semblent pas adéquates pour penser ce que serait cette dissidence humaine dans la mesure où, même si la phénoménologie husserlienne a quelque peu été ébranlée, la référence à la conscience demeure, et surtout on ne comprend pas bien ce que serait un être qui transcende le donné et dont la subjectivité serait ce mouvement même. En d'autres termes, si Patočka met au jour un mouvement dissident par lequel le soi peut se ressaisir, on ne comprend pas encore comment ce soi peut advenir *dans* le monde. Tout se passe donc comme si la radicalité du « Platonisme négatif » était en attente d'une refondation de la phénoménologie par laquelle ce serait le mode d'inscription de l'homme dans le monde que l'on comprendrait comme dissident.

Une telle refondation exige de prendre ses distances avec le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne, c'est-à-dire avec la phénoménologie transcendantale, mais également avec le formalisme de l'analytique existentiale de Heidegger. Après le coup d'envoi de la philosophie patočkienne que l'on peut faire durer jusqu'aux années 1950, apparaît la nécessité d'élaborer une phénoménologie proprement autonome à l'égard de ses deux fondateurs, comme pour en révéler l'intuition initiale de retour aux choses mêmes. C'est pourquoi nous passons d'une phénoménologie dissidente, au sens d'un pas de côté par rapport à une phénoménologie que l'on pourrait qualifier d'orthodoxe (celle de Husserl ou même celle de Heidegger dans une certaine mesure), à la Dissidence phénoménologique, c'est-à-dire la mise en lumière de la structure dissidente de l'existence humaine. Nous voudrions, dans cette deuxième partie, élever la dissidence à la puissance du concept. Autrement dit, il ne s'agit plus d'en faire une simple posture à l'égard de ce qui apparaît mais ce qui caractérise en propre l'existence humaine en tant qu'elle procède d'une fondamentale incomplétude. Ainsi, nous parlerons non plus de dissidence mais de *Dissidence* pour distinguer la posture de ce concept que nous tentons de construire. Cette entreprise a pour ambition première d'unifier la philosophie de Patočka et de penser ensemble sa réflexion sur le monde naturel (le monde dans lequel on vit) et ses considérations historiques (la possibilité pour l'homme de

précisément dépasser l'immédiatement donné). En destituant la subjectivité de sa souveraineté à l'égard du sens, Patočka fait basculer du côté du monde la question de la constitution. Le sujet n'est donc que parce qu'il est *au* monde, et s'il est *au* monde c'est fondamentalement parce qu'il est *du* monde, parce qu'il en fait partie. Mais tout le problème est alors de savoir quel est le statut d'un être *du* monde qui n'est pourtant pas du côté du mouvement du monde dans la mesure où il possède une certaine autonomie. C'est pourquoi la notion de Dissidence peut être déclinée selon trois dimensions. Il ne s'agit pas de trois moments ni de trois mouvements successifs. Il s'agit plutôt de trois manières différentes de comprendre comment l'homme se rapporte au monde. En se plaçant au niveau de la totalité mondaine comme source de l'apparaître (au sens où tout apparaît sur fond de monde), la Dissidence prend le sens d'une *Dissidence cosmologique* : le monde produit en son sein un vivant qui diffère du reste par son mouvement autonome. L'*époché* phénoménologique apparaît alors comme la manière dont un être expulsé reflète ce dont il a été exclu, de sorte que cette mise à part du monde n'est jamais une fuite dans un autre territoire mais toujours un désir de retour. Il n'est d'exil qui n'appelle de reconquête. Cette reconquête est ce que l'on peut nommer le monde naturel ou la manière dont l'homme lui-même tente de faire monde. Ainsi, ce que l'on nomme *Dissidence anthropologique* vise à décrire la fondation d'un monde artificiel par l'homme, fondation sans laquelle les hommes ne sauraient exister. En tant que vivant néoténique, l'homme se caractérise par un manque essentiel – manque de l'instinct –, qu'il doit combler par l'inventivité de ses artifices. Par conséquent, cela nous place loin d'une philosophie qui rejetterait le travail du côté d'une existence inauthentique dans la mesure où toutes les dimensions de l'existence doivent être reconquises à l'aune de la Dissidence dont procède l'homme. C'est pourquoi, enfin, nous ferons l'hypothèse d'une lecture hérétique des trois mouvements de l'existence humaine en tant qu'ils sont l'expression de ce désir de retour impossible à la totalité. Le foyer, le travail et la percée procèdent d'une même nécessité de faire monde qui ne saurait épuiser le sens de la totalité. Dans chacun des mouvements, l'homme fait apparaître le monde selon une guise spécifique. Nous parlerons alors de *Dissidence phénoménologique* pour comprendre la manière dont l'homme, par son mouvement, se rapporte au monde dont il est exclu et que, pourtant, il ne peut que tenter de rejoindre par le monde naturel.

CHAPITRE V : PHÉNOMÉNOLOGIE DISSIDENTE ET DESTITUTION DE LA SUBJECTIVITÉ

> Qui nous sauve d'une réification de la conscience est le sauveur de la philosophie, voire son créateur[338].

Dans la mesure où les textes des années 1930 à 1950 ont en commun de penser un mouvement de transcendance sans transcendant qui caractérise le mouvement même de la philosophie qui est le fait d'une subjectivité faisant l'expérience de la liberté, il est alors de plus en plus difficile de comprendre cette subjectivité à l'aune du vieux terme métaphysique de substance. Alors que celui-ci suppose un ensemble de caractéristiques fixes qui se maintiennent et qui sont objectivables, le mouvement dissident de la subjectivité se place du côté de la différence plutôt que de l'identité. La position initiale de la philosophie dans et en dehors du monde qui mène au platonisme négatif implique désormais de revoir de fond en comble la subjectivité et son rapport au monde. La phénoménologie patočkienne peut être qualifiée de phénoménologie dissidente dans la mesure où elle se comprend elle-même comme un pas de côté par rapport à l'orthodoxie husserlienne. Il s'agit d'interroger les présupposés de la phénoménologie sans pour autant renoncer au projet phénoménologique lui-même. Nous pouvons même avancer que la critique que fait Patočka à l'encontre de Husserl a pour but de retrouver l'intuition initiale de Husserl, le retour aux choses mêmes. Cette phénoménologie dissidente passe donc par une critique du subjectivisme de Husserl. Les analyses du temps et de l'espace conduiront ensuite à destituer la subjectivité de son rôle constituant. Il s'agira alors, à travers une réflexion sur l'intersubjectivité, de faire basculer du côté du monde la question de la constitution.

I- Une phénoménologie dissidente

a) Le cartésianisme de la phénoménologie

La subjectivité comme évidence ou apodicticité semble être un des principaux thèmes de la phénoménologie husserlienne, ce qui la rapproche de la philosophie cartésienne de la conscience. La dissidence qu'opère Patočka au sein d'une phénoménologie que l'on pourrait nommer orthodoxe est d'abord une séparation du cartésianisme de Husserl – cartésianisme qui ne saurait constituer la phénoménologie husserlienne dans son ensemble. D'ailleurs, Iso Kern fait remarquer que le chemin cartésien n'est qu'un des trois chemins de la phénoménologie husserlienne[339]. Mais ce cartésianisme,

338 Edmund Husserl, inédit, cité par Françoise Dastur, *in* Dominique Folscheid (dir.), *La philosophie allemande*, Paris, PUF, 1993, p. 282.

339 À cet égard, voir l'analyse que fait Patočka de ces trois chemins mis au jour par Iso Kern dans « Cartésianisme et phénoménologie », *in* MNMEH, notamment p. 198-216. Voir également Iso Kern, *Husserl und Kant*, La Haye, M. Nijhoff (Phaenomenologica, nº 16), 1964.

hérité par l'intermédiaire de Brentano, n'en est pas moins puissant. Chez Descartes et Husserl, il y a une commune volonté de faire table rase des connaissances mal fondées qui débouche sur l'absoluité de la conscience : le monde extérieur peut être révoqué en doute alors que la conscience est toujours déjà assurée de sa propre évidence par le seul fait de son activité. Nous pouvons donc nous demander si cette reprise de l'évidence cartésienne ne grève pas d'emblée la phénoménologie car elle implique : 1) une transparence à soi immédiate, 2) une priorité de l'immanence sur la transcendance, 3) un subjectivisme patent. Ainsi, le « recours au thème cartésien de la certitude de soi de la conscience réfléchissante[340] » serait un point de passage de la phénoménologie husserlienne débouchant sur le virage transcendantal des *Ideen I*.

Dans la deuxième des *Méditations métaphysiques*, la certitude de l'existence est justifiée par la différence entre le sujet qui doute et les choses dont je peux douter[341] : on a d'un côté un monde qui n'est pas certain et de l'autre une conscience à laquelle je peux toujours remonter et qui, à condition que je suive des idées claires et distinctes, me permet d'accéder à la vérité. Le monde dépend alors de la conscience. Husserl hérite de ce schéma global d'explication à travers Brentano et sa distinction entre phénomène physique et phénomène psychique. Les *Recherches logiques* déplacent ce problème sur le terrain de la connaissance et montrent qu'il y a une légalité de ce qui apparaît. Si je vois une boîte, je ne peux voir en même temps toutes ses faces, il faut bien que j'appréhende quelque chose comme une unité de ces faces. Or, cette appréhension n'est pas donnée par ce qui est perçu mais est bien plutôt un caractère du vécu. Cette légalité, selon Patočka, annonce un certain danger dans la phénoménologie husserlienne en ce qu'elle serait la marque d'un « subjectivisme de la phénoménologie à l'état naissant[342] » qui aboutirait, dans les *Ideen I*, à la doctrine de la constitution. C'est ce passage indu vers le subjectivisme que Patočka identifie à un reste de cartésianisme. Le pas de côté de la phénoménologie patočkienne se veut un retour au monde naturel lui-même avant sa reconduction à une subjectivité constituante. L'*Introduction à la phénoménologie de Husserl* est en même temps une sorte de laboratoire pour la phénoménologie patočkienne au sens où c'est en son sein que l'on voit naître des thèmes tels que l'asubjectivité, le

340 Jan Patočka, « Phénoménologie et métaphysique du mouvement » , *in Papiers phénoménologiques*, trad. fr. E. Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1995, désormais abrégé PP, p. 14.

341 « Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps ; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point ? Non certes, j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose. Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit. » René Descartes, *Méditations métaphysiques, in Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1953, p. 275.

342 Jan Patočka, « Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie « asubjective » », *in Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, trad. fr. E. Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 2002, désormais abrégé QP, p. 177.

monde commun (antérieur à l'intersubjectivité), l'*épochè* différenciée de la réduction ou encore le champ perceptif. Or, tous ces thèmes émergent d'une dissidence opérée au sein de la phénoménologie husserlienne. Dès la deuxième leçon et la présentation de la genèse des concepts premiers de l'arithmétique, Patočka note que la corrélation entre l'acte de connaissance et son objet, qui ne dépend pas de l'empiricité mais de lois *a priori* ou eidétiques, marque un certain platonisme de la part de Husserl qui range ce dernier du côté de la métaphysique. Le reliquat métaphysique de Husserl fait ainsi de lui un défenseur de la science moderne « qui transforme les relations et les données primitives de la vie en des unités idéales manipulables avec précision, qui en fait par idéalisation des objets d'ordre supérieur[343] ». Le cartésianisme, la science moderne et le subjectivisme sont les présupposés des insuffisances de la phénoménologie husserlienne.

Pour comprendre le monde qui s'oppose à un sujet qui pense, Husserl est amené à scinder le réel entre d'un côté une subjectivité constituante et de l'autre une objectivité constituée, de sorte que la seconde se retrouve dépendante de la première. Or, cette phénoménologie transcendantale peut être comprise comme une radicalisation du projet cartésien de la connaissance dans la mesure où elle repose fondamentalement sur la position d'un *ego* apodictique. Dès les *Recherches logiques*, Husserl distingue trois concepts de phénomène qui se confondent chez Brentano, à savoir 1) le vécu de l'intuition, 2) l'objet qui apparaît dans le vécu et 3) le « représentant » ou la composante de mon vécu (par exemple l'impression rouge) qui est comme un point d'appui à mon appréhension de l'objet. Cette triplicité du phénomène chez Husserl permet de comprendre que la conscience est un acheminement vers l'objet, les « représentants » jouant le rôle d'orientation tendant à renvoyer le vécu hors de lui. Ainsi, l'objet se trouve édifié par l'activité intentionnelle. Si, par cette intentionnalité de la conscience se dirigeant vers des objets, le vécu peut s'oublier ou s'aliéner, un retour sur soi par la phénoménologie comprise comme genèse du sens sera possible. Comme chez Descartes, l'activité de la conscience semble être caractérisée par une certaine évidence ou transparence à soi. Ce qui retient l'attention de Patočka, en tant que difficulté, dans l'analyse husserlienne est la notion de « représentant » ou composante impressionnelle du vécu. Cette notion est équivoque car il n'est pas certain que Husserl ne fasse pas ici tomber l'objectivité du côté de la subjectivité, annonçant ainsi la doctrine de la constitution des *Ideen I*. Patočka peut alors affirmer qu' « il se peut que toute la doctrine husserlienne demeure entachée de quelques restes de psychologisme[344] ». Une partie de l'objet apparaît alors comme étant paradoxalement une partie du sujet. En fondant la connaissance sur l'intentionnalité de la conscience, Husserl est donc amené à immanentiser une partie de l'objet. Mais cette reconduction a pour fondement l'apodicticité de

343 Jan Patočka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, trad. fr. E. Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, désormais abrégé IPH, p. 56.
344 *Ibid*., p. 91.

l'évidence égologique. Or, c'est justement cette évidence qui ne va pas de soi puisqu'à chaque fois que je tente de me saisir comme *ego* j'objective une activité, de sorte que la conscience fait problème pour elle-même et « apparaît donc comme le contraire de l'apodicticité, principe et modèle de toutes les évidences[345] » alors que Husserl semble d'emblée la considérer comme une évidence. La prégnance du modèle de la transparence à soi est la traduction sur le plan de la conscience du modèle de la vérité-adéquation, de sorte que si une connaissance du réel est possible c'est dans la mesure où la conscience peut être en adéquation avec elle-même[346].

Husserl se fonde sur l'idée d'un sujet qui contemple et constitue le sens d'être du monde. D'ailleurs, dans « *Le monde naturel* dans la méditation de son auteur », Patočka, qui range Husserl du côté des « cartésiens modernes[347] », dégage trois présuppositions que ce dernier semble suivre : 1) la réflexion est sans motivation (la connaissance est le fait d'une contemplation désintéressée), 2) la conscience appréhende un objet qui ne pose pas problème et qui ne se trouve pas modifié par le fait même d'être intuitionné, 3) l'évidence de la conscience garantit la saisie de l'objet réflexif en original. Si les *Recherches logiques* ne présentaient le subjectivisme qu'à l'état naissant, il n'en demeure pas moins que Patočka y trouve la racine de la constitution transcendantale. Par ce dévoiement de l'intention initiale du retour aux choses mêmes, c'est le monde qui se trouve déchiré entre d'un côté son immédiateté et de l'autre sa reconstruction idéale par la connaissance : le monde naturel a divorcé du monde de la science. C'est pourquoi au regard du cartésianisme de Husserl, la réflexion est selon Patočka « une riposte à l'*intéressement* de la vie naïve[348]. » Cartésianisme, subjectivisme et désintéressement s'appellent mutuellement dans la phénoménologie husserlienne Parce que la subjectivité n'est rien d'autre qu'une substance qui n'a besoin de rien d'autre qu'elle-même pour connaître, Husserl conçoit l'*épochè* comme une introduction à la réduction phénoménologique qui permet de comprendre que le monde est constitué par la conscience. Ainsi, ce qui pose problème chez Husserl c'est bien « le cartésianisme imparfaitement surmonté qui entache son idée de la conscience en tant qu'étant *quae nulla re indiget ad existendum*[349]. »

b) Le tournant subjectiviste

Cartésianisme et subjectivisme vont de pair. Les restes de psychologismes que Patočka trouve chez Husserl concernent d'abord les analyses des concepts arithmétiques : les idéalités possèdent

345 Jan Patočka, « La phénoménologie, la philosophie phénoménologique et les *Méditations cartésiennes* de Husserl », *in* QP, p. 154.
346 C'est la raison pour laquelle Renaud Barbaras peut écrire : « L'erreur de Husserl, selon Patočka, erreur héritée de Descartes par l'intermédiaire de Brentano, consiste à interpréter d'emblée cette apodicticité sur le mode intuitionniste, comme *adéquation*. » Renaud Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008, p. 94.
347 Jan Patočka, « *Le monde naturel* dans la méditation de son auteur trente-trois ans après », *in* MNCPP, p. 172.
348 *Ibid.*, p. 173.
349 *Ibid.*, p. 211.

une face subjective, notamment à cause du représentant dont l'objet visé est l'occasion. Autrement dit, si je vois deux chaises, le chiffre « deux » est par là-même visé. De la même manière, Husserl comprend la généralité eidétique : l'esprit compare sur le fondement de ce qu'il vise et établit des relations qui permettent de dégager des idéalités (par exemple, la couleur rouge). Même si la comparaison demeure du côté de l'objectivité et ne dépend pas du bon vouloir du sujet, c'est bien l'esprit qui établit cette relation. Par cette tendance à réduire l'*eidos* au sein de l'immanence, « Husserl montre une tendance à immanentiser l'univers de tout ce qui est, conçu comme l'une des possibilités eidétiques[350] ». Si *L'idée de la phénoménologie* montre comment la transcendance est contenue dans l'immanence et comment l'immanence peut connaître autre chose qu'elle-même, il revient aux *Ideen I* de montrer que l'immanence est d'une certaine manière plus originaire que la transcendance au travers de la réduction qui permet de « montrer que la donation absolue de la conscience réflexive signifie effectivement la primauté de l'être subjectif sur l'être objectif[351] ». Le changement notable que l'on peut imputer aux *Ideen I* et qui atteste du subjectivisme patent du tournant transcendantal est le passage du couple transcendance/immanence au couple noème/noèse qui immanentise le donné dans la mesure où le noème est un vécu. Or, pour montrer cela, il faut s'être assuré de l'indubitabilité du vécu au contraire des objets qui, parce qu'ils sont donnés par esquisses, peuvent être révoqués en doute : si mon vécu est immédiat, l'objet que j'ai devant moi est toujours atteint au travers de ses donations. Et c'est ici que l'on peut identifier le basculement subjectiviste de Husserl :

> Arrivé là, Husserl tire une conséquence elliptique : la thèse du monde, qui est « contingente », s'oppose à la thèse de mon moi et de la vie de mon moi, qui est « nécessaire », absolument indubitable. *Tout ce qui, dans la sphère des choses, se donne soi-même en personne, en chair et en os, peut également ne pas être ; aucun vécu qui se donne soi-même ne peut ne pas être*[352].

Les analyses de la réduction phénoménologique montrent donc une dissymétrie entre la conscience (évidente) et le monde (qui peut toujours être biffé). Le monde devient ainsi une donnée de la subjectivité conçue désormais comme subjectivité transcendantale. Ce déséquilibre est le fondement de la doctrine de la constitution. Mais ici Husserl identifie le monde à l'ensemble des objets. Or, si l'on peut conclure au caractère dérivé des choses dans le monde, on est encore loin de pouvoir en conclure de même au sujet du monde. Ce déséquilibre entre le monde et le sujet est donc fondé sur la réduction, elle-même comprise comme suite logique, chez Husserl, de l'*épochè* phénoménologique. Par conséquent, la doctrine de la constitution qui est exposée dans les *Ideen I* apparaît comme la reprise de la confiance en la raison humaine qui, sous contrôle de la

350 Jan Patočka, IPH, p. 114.
351 *Ibid.*, p. 130.
352 Jan Patočka, IPH, p. 135.

responsabilité de la recherche de la vérité, tend vers l'autonomie absolue de l'humanité. La phénoménologie transcendantale conduit jusqu'à son paroxysme l'idéal de vie rationnelle au fondement de la métaphysique. Il s'agit donc pour Husserl de refonder les sciences en éclaircissant la rationalité elle-même. C'est pourquoi Patočka peut conclure son cours d'introduction sur Husserl en affirmant que ce dernier concevait la phénoménologie comme une aspiration vers la liberté et l'autonomie, « ce qui implique aussi, nécessairement, une responsabilité absolue à l'égard de tout sens et de toute signification dont l'action et la pensée humaines peuvent être investies[353] ». Évidemment, comme le montre Michael Gubser, cette autonomie de l'esprit et cette responsabilité devant le sens de la pensée humaine a pu recevoir une audience importante dans le contexte de la vie dans des États totalitaires où le sens était imposé[354]. Mais, symétriquement, cette aspiration à la responsabilité et à l'autonomie reconduit une toute-puissance humaine qui va de pair avec la métaphysique classique et qui est également à la racine de l'idée selon laquelle l'homme est la mesure du monde et donc rabat le sens sur l'intérieur du monde (« dans » le monde). C'est pourquoi Patočka ajoute immédiatement que ce projet d'autonomie du monde est conjointement une non-autonomie du monde. De sorte que ce projet porte bien la marque d'un subjectivisme que Patočka qualifie d' « excessif[355] ».

Il y a comme un basculement vers le subjectivisme qui se produit avec les *Ideen I* alors que les *Recherches logiques* se situent encore dans le champ de ce qui se montre sans le rabattre sur l'activité seule de la conscience. Le vécu des *Recherches logiques* n'est, en ce sens, rien de mental ou de subjectif au sens d'égologique. Au mieux dira-t-on que la mise en lumière de la face subjective propre à tout vécu atteste du « subjectivisme de la phénoménologie à l'état naissant[356] ». Et c'est à partir de cette scission entre la face objective et la face subjective que prendra racine le couple noème/noèse. On trouve dans cette séparation, qui rend ensuite nécessaire l'idée de corrélation, l'origine du subjectivisme husserlien. D'une certaine manière, séparer l'acte subjectif de la visée objective peut produire deux situations : soit on privilégie la face subjective (à l'image de la phénoménologie transcendantale), soit on privilégie la face objective (à l'image des sciences de la nature pour lesquelles le monde se réduit à une quantification). Quelle que soit la face que l'on privilégie, on semble à chaque fois renvoyé à l'idée que l'homme est la mesure du monde, soit en tant que constituant, soit en tant que reflet ou miroir de structures objectives qu'il peut comprendre. Si Husserl et Heidegger « regardent le temps et en particulier la temporalité comme quelque chose de *subjectif*, comme ce qui unifie subjectivement par l'anticipation et la rétention, par les modes de

353 *Ibid.*, p. 218.
354 Voir Michael Gubser, *The Far Reaches, op. cit.*, p. 147.
355 Jan Patočka, IPH, p. 219.
356 Jan Patočka, « Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie « asubjective » », *in* QP, p. 177.

temporalisation[357] », la science de la nature se représente le monde comme une image et c'est pourquoi « l'univers de la physique n'est pas le monde, mais une représentation objective qui découle de synthèses d'expérience[358] ». Le monde de la physique est comme un miroir qui réfléchit des structures objectives mais qui, par définition, ne peut se réfléchir lui-même. Le point commun entre le subjectivisme husserlien et l'objectivisme des sciences de la nature tient à leur oubli de ce qui permet les phénomènes, de la scène du se-montrer, autrement dit du monde[359].

c) Le pas de côté de Patočka

Même si Husserl critique la distinction brentanienne entre phénomène psychique et phénomène physique, sa conception reste entachée d'un résidu de psychologisme dans la mesure où si l'objet intentionnel est bien transcendant au sujet, c'est bien par le vécu que l'objet m'est accessible, c'est par la donation par esquisses que j'anticipe le tout que je perçois : « [l]es transcendances apparaissent sur le fondement du vécu[360]. » La donation par esquisses est immédiatement rabattue sur un horizon subjectif rendu manifeste par la réduction phénoménologique qui pose la priorité de la subjectivité sur le monde (compris comme ensemble de singularités). Mais ce qui pose ici problème, selon Patočka, et va rendre nécessaire un pas de côté par rapport à la doctrine husserlienne, est le fait que l'on prenne une partie du monde, le sujet, pour expliquer ce dernier. La doctrine de la constitution opérerait une réduction indue dans la mesure où elle assujettirait l'apparaître aux lois d'un apparaissant, la subjectivité. C'est pourquoi la phénoménologie husserlienne est dévoilée en son fond comme un subjectivisme : il y a comme une confusion qui s'opère entre la structure de la manifestation et ce qui apparaît lorsque l'on fait d'un apparaissant la clef d'explication d'autres apparaissants (ou de la totalité de ce qui apparaît). La distinction entre être et étant peut être utile ici car elle permet d'annuler ce que la réduction husserlienne avait fait se dissocier. Mais il faut immédiatement ajouter que ce que Patočka entend par « être » renvoie ultimement au monde comme totalité, c'est-à-dire présupposé de toute apparition et non ensemble des étants. Dans « *Le monde naturel* dans la méditation de son auteur », Patočka joue d'ailleurs sur l'expression « éclaircie de l'être » parce qu'en tchèque le mot « monde » (svět) renvoie à « lumière » (světlo[361]). Lorsque Patočka affirme donc que l'être n'est pas l'étant

357 Jan Patočka, « Forme-du-monde de l'expérience et expérience du monde », *in* PP, p. 215.
358 *Ibid.*, p. 219.
359 À propos du problème du phénomène-image ou reflet, Marion Bernard écrit : « Mis à distance de l'en-soi par notre propre constitution, il semble que la science soit enfermée à jamais dans son propre perspectivisme, sans qu'il soit possible d'écarter l'hypothèse selon laquelle le miroir serait intégralement déformant, ni à l'inverse l'espoir que la vérité *pour l'homme* ressemble au final à l'être en soi des choses telles que Dieu les crée et les pense. L'homme se retrouve alors seule mesure du phénomène. » Marion Bernard, *Patočka et l'unité polémique du monde*, *op. cit.*, p. 204.
360 Jan Patočka, « Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective », *in* QP, p. 202.
361 Voir notamment Jan Patočka, IPH, p. 14.

humain et ne repose pas sur lui, il veut dire que le monde n'est pas humain et ne trouve pas en l'homme son fondement, « au contraire, l'humanité – l'étant humain – n'est possible que parce que notre pensée, notre perception, notre affectivité se passent toujours à la lumière du monde, à la lumière de l'être[362] ». Lumière du monde et lumière de l'être renvoient ici à la même idée, à savoir la totalité comme scène de l'apparaître, comme lumière qui fait paraître. La phénoménologie transcendantale passe, semble-t-il, à côté de ce qui fait paraître les choses, c'est-à-dire qu'en se fondant sur une subjectivité transparente à elle-même et sur l'idée de vérité-adéquation, Husserl ne parvient pas à penser qu'un défaut dans la donation n'est pas un défaut de la donation elle-même, mais renvoie plutôt à son mode de donné : l'objet perçu ne renvoie pas à la subjectivité mais au monde lui-même. La déchirure du champ phénoménal se comprend donc à l'aune de ce préjugé et c'est pourquoi dès « Le « point de départ subjectif » et la biologie objective de l'homme », Patočka identifiait quatre préjugés dont Husserl serait prisonnier[363] : 1) le préjugé de l'objectivité, 2) le préjugé selon lequel ne pas respecter l'exigence de scientificité revient à basculer dans l'irrationalisme, 3) l'idée selon laquelle l'étant subjectif est saisissable en originale de manière adéquate et 4) le préjugé de la vérité-adéquation. Or, c'est ce dernier préjugé qui va avoir une place primordiale dans la mesure où c'est sur le fondement de la vérité-adéquation que Husserl fonde son intuitionnisme, à savoir que toute visée doit être remplie. C'est pourquoi Husserl pense que tout défaut dans la donation est un défaut de donation, et c'est à partir de là qu'il peut faire de la subjectivité transcendantale ce qui permet de remplir l'intuition. Patočka va critiquer une telle configuration, ce qui permet de comprendre pourquoi c'est par la subjectivité que l'on va être à même de faire dissidence dans la phénoménologie husserlienne, de briser l'édifice de la constitution pour revenir aux choses mêmes. En faisant du monde le lieu de l'être ou de la lumière, c'est-à-dire le fondement de la compréhension des choses, Patočka fait basculer la constitution du côté du monde lui-même, non pas au sens d'une objectivité scientifique mais au sens d'un dévoilement par la totalité des singularités qui la composent. Le subjectivisme husserlien n'est pas fidèle à l'intuition fondatrice de la phénoménologie et c'est la raison pour laquelle « [l]e dépassement du dualisme devra donc partir du côté objectif malgré le danger réel que représente le naturalisme, voire en allant au-devant de ce « danger[364] » ». Cela signifie que le subjectif et l'objectif renvoient tous deux à un plan tiers – plan qui rend possible à la fois le sujet et les choses. Or, c'est du côté objectif qu'il faut aller, avance Patočka. Cette formule prendra sens dans les années 1960 avec l'idée de totalité mondaine qui est le plan de l'apparaître qui rend possible les choses et la conscience sans pour autant se montrer lui-même. Le côté objectif est donc, dès les années 1950, une annonce de la

362 Jan Patočka, « *Le monde naturel* dans la méditation de son auteur trente-trois ans après », *in* MNCPP, p. 221.
363 Jan Patočka, « Le « point de départ subjectif » et la biologie objective de l'homme », *in* MNMEH, p. 171.
364 *Ibid.*, p. 174.

phénoménologie asubjective qui se fonde sur une dissidence à l'intérieur même de la phénoménologie transcendantale de Husserl. Ce qui posait problème à Patočka, tant dans la phénoménologie transcendantale que dans l'objectivisme des sciences de la nature, c'était l'impossibilité de rendre raison, par la vérité-adéquation (préjugé du subjectivisme et de l'objectivisme), de l'excès du monde lui-même et c'est pourquoi Patočka pouvait affirmer qu' « il faut poser la question de la valeur même de tous les schémas par rapport à la totalité, car ce dont nous sommes ici en présence est inconvertible[365] ». L'idée de totalité est inconvertible tant dans le schéma subjectiviste que dans celui de l'objectivisme. Ainsi, Pierre Rodrigo écrit que cet article des années 1950 est un « jalon important dans la désubstantialisation de la subjectivité[366] ». Ajoutons également qu'il s'agit d'un jalon important dans la dissidence de Patočka au sein de la phénoménologie et qui amènera à destituer la subjectivité de son pouvoir constituant et à repenser le monde comme totalité.

De même que l'on pouvait reprocher aux sciences de la nature de prendre comme seule principe d'explication la quantification de l'objectivité, de même on peut reprocher à la doctrine de la constitution husserlienne de prendre comme principe d'explication la subjectivité. Or, la subjectivité comme l'objectivité se manifestent : elles ne sauraient donc prétendre à expliquer la manifestation car ce serait expliquer le tout par la partie. La manifestation englobe l'homme, en tant qu'objet mais également en tant que sujet : « Les règles et les structures de la manifestation ne sont pas celles des êtres manifestés[367]. » Mais, par son subjectivisme, Husserl en vient en même temps à réifier la conscience pour la comprendre comme champ du se-montrer, c'est-à-dire que son subjectivisme est en même temps un objectivisme. La différence avec les sciences de la nature réside en ceci que la fondation du sens est renvoyée à l'immanence. De sorte que Husserl semble tributaire encore une fois de Descartes et de l'idée de *res cogitans* même si, bien sûr, la conscience n'a plus le même sens que chez Descartes[368]. D'ailleurs, dans l'annexe de l'*Introduction à la*

365 *Ibid.*, p. 174.

366 Pierre Rodrigo, « L'émergence du thème de l'asubjectivité chez Jan Patočka » , *i n* Renaud Barbaras (dir.), *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, *op. cit*., p. 36. Ce n'est qu'avec l'*Introduction à la phénoménologie de Husserl* que Patočka envisagera positivement ce dépassement de la phénoménologie transcendantale, et c'est là que, selon Ana Santos, il « amorce la critique du subjectivisme husserlien qui l'éloignera définitivement de la phénoménologie transcendantale. » Voir Ana Santos, « Vers une phénoménologie asubjective », *ibid.*, p. 49.

367 Jan Patočka, « La philosophie de la crise des sciences d'après Edmund Husserl et sa conception d'une phénoménologie du « monde de la vie » » , *in* MNMEH, p. 242. C'est la même idée que défend Patočka lorsqu'il écrit : « Il est clair clair d'emblée que la légalité de l'apparition dans son apparaître ne peut être celle de l'apparaissant dans ses structures singulières, ni surtout dans ses relations causales. Je ne peux pas en appeler à l'apparaissant pour clarifier l'apparition dans son apparaître,n car toute thèse relative à l'étant apparaissant présuppose la compréhension de l'apparaître. » Jan Patočka, « Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie « asubjective » », QP, p. 180.

368 À cet égard, Ovidiu Stanciu a raison d'écrire que « [l]e tort du subjectivisme est donc double : incapable de saisir l'apparaître sans le rabattre sur un étant étant apparaissant, il méconnaît également le sens véritable du subjectif en le comprenant à partir du modèle directeur de la *res*. » Ovidiu Stanciu, *Le problème de la métaphysique chez Heidegger et Patočka*, *op. cit.*, p. 182.

phénoménologie de Husserl, Patočka note ce paradoxe de la subjectivité transcendantale qui est à la fois sujet et objet. La corrélation entre le noème et la noèse est quelque chose d'objectif puisqu'elle est l'objet de la recherche de la phénoménologie transcendantale. Ce qui signifie que le sujet est quelque chose comme un sujet-objet : « il doit sortir du sujet, se dépasser dans le monde, c'est-à-dire passer en un sujet-objet objectif – il doit s' « apercevoir mondainement[369] » », par conséquent le sujet absolu doit en même temps se saisir en passant dans l'objectivité. D'où la conclusion de cette annexe : la thèse husserlienne de la donation absolue de la conscience dans la conscience est indéfendable. La phénoménologie transcendantale ne peut être suivie car elle ne respecte pas la manifestation en tant que manifestation mais la réduit aux structures d'un être manifesté.

La phénoménologie transcendantale est donc fille de la métaphysique des Temps modernes, bien loin d'en être la critique. Mais on trouve également chez Husserl un autre chemin, celui de la réflexion sur le monde naturel de la *Krisis*, que Patočka va emprunter. C'est depuis la phénoménologie que l'on va dépasser la doctrine de la constitution – ce en quoi on a bien affaire à une attitude dissidente, opposition de l'intérieur. Le problème est d'autant plus important que Patočka établit un lien entre la métaphysique des Temps modernes qui réduit l'objectivité à une donnée quantifiable, ce qu'il nomme mécanisme, et l'essor des régimes politiques qui nient la spontanéité de l'individu. Un paragraphe du « Monde naturel et la phénoménologie » est à cet égard tout à fait central. « Il y a un lien étroit entre la métaphysique du mécanisme et l'essor prodigieux pris par la puissance humaine aux temps modernes[370] », ce qui signifie que l'objectivisme et le subjectivisme postulent tous deux la toute-puissance humaine et reviennent finalement à faire de l'homme la mesure de toute chose, même si c'est sous une forme épurée et non empirique dans la phénoménologie transcendantale. Or, cette toute-puissance humaine se traduit sur le plan politique par deux impasses que « La surcivilisation et son conflit interne » avait déjà mis au jour, le totalitarisme soviétique, d'un côté, qui mise tout sur la puissance collective et la technique et le libéralisme atlantiste, de l'autre, qui fait de l'individu comme agent économique le tout de l'homme. Ces deux chemins reposent sur l'idée que le monde peut être réduit à ce qui est en son sein (collectif ou individu). C'est pourquoi, à une époque où, d'un côté, le capitalisme est devenu supercapitalisme monopolistique (c'est-à-dire où la consommation devient le *summum bonum*) et, de l'autre, le socialisme s'interroge sur ses propres fondations[371], « il est urgent de se poser la question du monde

369 Jan Patočka, « La philosophie transcendantale de Husserl après révision » , *i n* IPH, p. 233. À propos de cette annexe, Karel Novotný écrit : « Patočka, s'il est d'accord avec Husserl sur la donation des choses mêmes, n'admet pas la fondation réflexive qui ancre la recherche de cette donation du monde dans l'autodonation de la conscience qui vise le monde. » Karel Novotný, *La Genèse d'une hérésie*, *op. cit.*, p. 81.

370 Jan Patočka, « Le monde naturel et la phénoménologie », *in* MNMEH, p. 19.

371 Jan Patočka rédige « Le monde naturel et la phénoménologie » en 1967, c'est-à-dire dans les mois qui précèdent le Printemps de Prague et dans une atmosphère, semble-t-il, pleine d'espérance, notamment avec la montée en puissance du socialiste réformateur Alexander Dubček (figure de proue du « socialisme à visage humain ») et la diffusion de *La*

naturel[372] », c'est-à-dire de revoir et de reprendre la phénoménologie.

II- La destitution de la subjectivité : le problème du temps et de l'espace

Le recours à Husserl est donc à double tranchant. D'une part, il s'agit bien de faire dissidence à l'intérieur d'une certaine orthodoxie phénoménologique, à savoir la doctrine de la constitution, mais, d'autre part, Husserl est également le meilleur critique de lui-même lorsqu'il réfléchit, à la fin de sa vie, au problème du monde naturel, il « n'est pas dans sa démarche réflexive un cartésien à tout crin[373] » et sa phénoménologie « va loin au-delà de l'idée d'une fondation subjective[374] » en annonçant quelque chose comme une phénoménologie asubjective. Ce pas de côté passe d'un côté par une critique de l'idée de *nunc stans* et de l'autre par celle de spatialité. Le temps et l'espace sont comme un point de passage permettant de destituer la subjectivité de ses atours transcendantaux.

a) Le *nunc stans*

Dans l'*Introduction à la phénoménologie de Husserl*, la question du temps permet d'interroger la constitution de la subjectivité elle-même. En effet, dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Husserl explore l'origine du temps et la succession temporelle. En tant qu'il s'agit de remonter aux choses mêmes, le temps objectif comme simple succession ne pourra être d'aucune aide : le temps mondain est déjà une objectivation du temps immanent, du temps de la conscience. Le flux de la conscience se justifie lui-même comme le montre le paragraphe 39 des *Leçons* : « c'est dans un seul et unique flux de conscience que se constituent à la fois l'unité temporelle immanente de son et l'unité du flux de la conscience elle-même[375]. » Autrement dit, le flux de la conscience constitue sa propre unité. Par la rétention et la protention, la conscience retient et anticipe le maintenant qu'elle vit : il ne s'agit pas de dire que la conscience, par la rétention, vise un objet passé ou, par la protention, un objet futur, mais elle maintient ce qui vient de passer ou ce qui va arriver. Pour ressaisir l'unité du flux de conscience, la solution de Husserl consiste à distinguer l'intentionnalité transversale et l'intentionnalité longitudinale. Ces deux intentionnalités de la rétention permettent à Husserl de fonder l'unité du flux des vécus. L'intentionnalité transversale est une rétention du son et constitue en quelque sorte la durée

Dialectique du concret de Karel Kosík, ouvrage publié en 1962.
372 Jan Patočka, « Le monde naturel et la phénoménologie », *in* MNMEH, p. 20.
373 Jan Patočka, « [Leçons sur la corporéité] », *in* PP, p. 95.
374 Jan Patočka, « Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective », *in* QP, p. 190.
375 Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. H. Dussort, Paris, PUF, 2002, p. 105.

immanente du son ou l'objet temporel. Par là, la conscience retient chaque moment et le maintient. De son côté, l'intentionnalité longitudinale retient non pas le son écoulé mais la conscience de ce son, de sorte que se constitue en même temps que l'unité de l'objet temporel, l'unité de la conscience. Par conséquent, « la rétention, par cela même qu'elle est conscience d' « encore », conscience qui retient, rétention précisément, est du même coup rétention de la rétention écoulée du son ; elle est, dans son dégradé continu dans le flux, rétention continue des phases qui ont précédé continûment[376] ». Il y a donc ici comme une circularité de la constitution de l'objet temporel : par l'intentionnalité transversale, le son est retenu, et, en même temps que le maintenant du son, m'apparaît la mélodie (rendue possible par la rétention des différents sons successifs), mais par l'intentionnalité longitudinale, la conscience qui vient de s'écouler se saisit elle-même et son unité dans cet écoulement, « de sorte que les consciences se renouvellent continuellement dans le renouvellement des maintenant[377] ». Il peut y avoir unité du flux des vécus parce que la subjectivité s'affecte elle-même par l'écoulement du flux et se constitue par là-même. Par conséquent, on en arrive à cette conclusion, qui est pour le moins circulaire, que la temporalité *est* la subjectivité : « Ainsi, la subjectivité absolue constitue le monde tout en s'apparaissant à elle-même d'une façon non objective à la façon d'une auto-affection[378]. »

Mais cette auto-affectation de la conscience qui se temporalise ou se saisit dans le *nunc stans*, le maintenant stationnant, est pour le moins problématique. S'il y a bien identité entre le constituant et le constitué au sens où c'est bien moi qui à la fois retient le son et me retient retenant le son, il n'en demeure pas moins que le constituant et le constitué, dans un cas comme dans l'autre, ne sont pas saisis sous le même rapport. De sorte que saisir le sujet qui opère la rétention revient inéluctablement à toujours objectiver l'activité d'une conscience et, par là-même, passer à côté de son activité en tant que source jaillissante. À chaque fois que je saisis le *nunc stans*, ce n'est plus un *nunc stans* au sens d'une activité mais un *nunc statum* au sens d'une objectivation de cette activité. Patočka reprend la critique de Klaus Held[379] qui montre qu'ainsi ressaisie par le *nunc stans,* la subjectivité est pétrifiée ou objectivée. L'auto-fondation de l'*ego* témoigne de l'écueil propre à la phénoménologie transcendantale, à savoir l'objectivation de la conscience. Parce qu'on ne peut ainsi saisir l'*ego* dans son accomplissement, Patočka en conclut que « [l]'*ego* ne peut être saisi par la réflexion que dans son « auto-aliénation » (Brand), dans son « ontification[380] » ». Par conséquent, ce n'est jamais l'*ego* lui-même que l'intentionnalité longitudinale justifie mais son ontification, c'est-à-

376 *Ibid*., p. 106.
377 Renaud Barbaras, *Introduction à la philosophie de Husserl*, Chatou, Éditions la Transparence, 2008, p. 144.
378 Emmanuel Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Le Seuil, 2000, p. 199.
379 Voir Klaus Held, *« Lebendige Gegenwart », die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei E. Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Cologne, G. Wasmund, 1963.
380 Jan Patočka, IPH, p. 167.

dire un étant. Par là, on passe à côté de l'*ego* comme tel, du *nunc stans*. Mais il y a chez Husserl davantage qu'un simple subjectivisme. La théorie du temps atteste que la pensée husserlienne fait signe vers une pensée asubjective. En effet, si l'*ego* ne peut pas se saisir lui-même c'est parce qu'il y a comme un point aveugle en lui, il ne peut pas lui-même fonder son unité, de même que l'unité des objets. La condition de l'unité de l'*ego* et des objets n'est pas l'*ego* compris comme subjectivité absolue mais le monde en tant que totalité inbiffable. L'analyse du temps présente le premier dépassement du système husserlien dans la mesure où le temps permet de comprendre quelque chose comme une temporalité qui excède le sujet lui-même puisque ce dernier ne peut s'y ressaisir. La temporalité signifie donc que le sujet ne suffit pas à se constituer lui-même, que c'est la temporalité elle-même qui le fait. C'est pourquoi le temps devient « *l'horizon du monde*[381] ». Autrement dit, il ne reste plus grand chose de la *subjectivité* absolue, sinon l'absolu lui-même. En effet, l'unité de la conscience est bien rendue possible par un absolu mais, comme l'ont bien remarqué Held et Patočka à sa suite, il y aurait contradiction à dire que la subjectivité se saisit elle-même dans son originarité. Ainsi, l'analyse de la conscience intime du temps fait apparaître la nécessité d'un absolu ou d'une condition de la manifestation qui en même temps et en toute rigueur ne saurait être réduit à ce qui est manifesté. Émilie Tardivel écrit : « *Pour autant que la subjectivité absolue est plus absolue que subjective, l'auto-donation de la subjectivité absolue signifie l'auto-donation du monde, de la totalité*[382]. » Et il faut la suivre lorsqu'elle note la manière dont Patočka fait des *Leçons sur la conscience intime du temps* (1905) un texte postérieur aux *Ideen I* (de 1913) : Husserl franchirait les limites de son propre système avant même d'avoir édifié ce dernier. Ce geste qui fait violence à la chronologie des textes se comprend dans la mesure où l'on a vu que Patočka identifie l'origine du subjectivisme de Husserl aux *Recherches logiques*. La méthode de Patočka consiste à remonter à l'origine fondatrice de Husserl, le retour aux choses mêmes, de la reprendre à son compte et donc de produire au sein de la phénoménologie une rupture interne qui purifie cette philosophie de sa gangue métaphysique. D'ailleurs, cette position remonte au moins jusqu'au *Monde naturel* où il était déjà question d'un tiers permettant de saisir à la fois le monde naturel et le monde scientifique : ce tiers était compris comme l'activité subjective en 1936 mais l'on voit de plus en plus que cette activité subjective n'a pas grand chose de commun avec le sujet et que ce tiers, au fond, n'est rien d'autre que le monde lui-même compris comme totalité ou horizon de tous les horizons. Ce tiers, en 1936, est compris comme ce qui donne forme au monde. Qu'est-ce qui pourrait donner forme au monde si ce n'est le monde lui-même ? Mais ultimement, il faudrait faire remonter cet absolu aux « Remarques sur la position de la philosophie » parce qu'avec la

381 *Ibid.,* p. 168.
382 Émilie Tardivel, *La Liberté au principe*, *op. cit.*, p. 123.

transcendance sans transcendant, il est bien également question d'un absolu qui ne peut jamais prendre une figure objective ou subjective. Il nous apparaît désormais clairement que cet absolu est le monde lui-même comme totalité. Les analyses de la conscience intime du temps par Patočka mettent donc en lumière le dépassement de la subjectivité et de l'objectivité par un horizon de tous les horizons, par une unité de l'objet et du sujet qui échappe en même temps au sujet. Ce que la réduction phénoménologique a voulu immanentiser résiste dans la temporalité, le monde comme ce qui garantit la durée et l'unité des étants n'est pas une production de l'esprit parce que l'esprit lui-même doit présupposer cette durée pour lui-même sans jamais pouvoir s'auto-justifier : « La transcendance, bannie du monde par la réduction, se montre à la racine même de l'immanence[383]. » Le monde échappe donc toujours à la conscience et ce n'est qu'au prix d'un préjugé cartésien que nous avons déjà analysé que la transcendance peut être réduite à l'immanence. Reprendre le projet phénoménologique c'est donc adopter une position dissidente à l'égard de la doctrine de la constitution et faire basculer définitivement celle-ci du côté du monde : « La subjectivité est renvoyée à et dépendante du monde, elle requiert comme telle le monde[384]. »

Le sujet ne peut donc plus être compris, comme les analyses sur le temps l'ont montré, comme l'instance constituante ou l'arbitre du phénomène. Il faut donc concevoir les choses dans le monde, le sujet et le monde lui-même sur un autre mode que celui de l'opposition subjectivité/objectivité ou immanence/transcendance. On peut parler, en ce qui concerne la phénoménologie patočkienne des années 1960, d'une véritable *destitution* du sujet au sens où tout ce qui était référé à celui-ci (constitution, différence absolue avec les autres étants, primat de la *theôria*) se trouve invalidé. Quelques années avant Patočka, Merleau-Ponty, dans son cours *L'institution. La passivité* au Collège de France, essayait déjà de dépasser le système husserlien à travers la question du temps. En effet, le temps, et notamment sous la forme de l'histoire, est ce que le sujet ne peut maîtriser au sens où le sujet est tout autant temporel (il prend des décision), qu'il est fait par le temps (le temps le place dans une situation qu'il n'a pas choisie). Tout comme Patočka, Merleau-Ponty récuse l'idée d'un monde où le sujet ne découvrirait que ce qu'il aurait préalablement constitué dans la mesure où ce serait faire face à un cercle : le sujet se justifierait lui-même. Or, la notion d'institution merleau-pontienne permet de se défaire de la constitution husserlienne dans la mesure où elle signifie autant une non-coïncidence entre le sujet et le monde. De même qu'une institution historique est le fait de sujets guidés par leur volonté et dont le résultat ne peut en même temps jamais être connu, de même l'institution au sens phénoménologique signifie que ce que la conscience vise lui échappe toujours, et c'est la raison pour laquelle Merleau-Ponty présente le

383 Jan Patočka, IPH, p. 175.
384 *Ibid.*, p. 177.

temps comme archétype de l'institution : « Le temps est le modèle de l'institution ; passivité-activité, il continue, parce qu'il a été institué, il fuse, il ne peut pas cesser d'être, il est total parce qu'il est partiel, il est un champ[385]. » Le temps est donc un passage que ne peut retenir le sujet, de sorte que si celui-ci peut bien maintenir le passé par la rétention, il n'a plus d'efficace sur ce passé : « Si l'institution est *ouverture à*, celle-ci se produit toujours *à partir de*. Il n'est d'appel à l'avenir qui n'implique une déprise du passé[386]. » Autrement dit, le temps serait le lieu d'une certaine déprise du sujet qui remettrait en cause la doctrine de la constitution. C'est pourquoi Merleau-Ponty peut écrire : « Constituer en ce sens est presque le contraire d'instituer : l'institué a un sens sans moi, le constitué n'a sens que pour moi et pour le moi de cet instant[387]. » Le temps passe pour les autres et l'action que j'entreprends peut être reprise par les autres : mon action m'échappe et passe du côté du monde puisqu'elle est reprise et continuée par les autres. Évidemment, les réflexions sur la temporalité et l'institution chez Merleau-Ponty ont pour cadre une réflexion historique mais c'est sur cette même voie de l'institution que se dirige Patočka quelques années plus tard. En reprenant l'analyse de la conscience intime du temps elle-même, Patočka arrive à cette idée de que la constitution du temps est un raisonnement circulaire (conclusion qui est déjà, en réalité, celle de Husserl). La déprise du sujet n'est pas sans lien avec une certaine forme de remise en question de sa puissance, passant ainsi d'un sujet qui se veut comme maître et possesseur de la nature (Descartes) ou comme constituant le sens de la transcendance (Husserl) à un sujet qui est lui-même dépendant de ce qui l'entoure et des autres sujets. Étienne Tassin met en avant ce rapport entre la subjectivité et le pouvoir dans *Le maléfice de la vie à plusieurs* : penser le sujet dans les termes de l'institution ou selon une dynamique instituant-institué, « c'est paradoxalement le penser depuis le mouvement de destitution de soi, de destitution du soi et de sa prétention au pouvoir, qui est condition d'un milieu commun avec d'autres et d'un monde partagé selon une durée incontrôlable et créatrice[388] ». L'institution du temps et de l'histoire implique une destitution *du* soi, c'est-à-dire de la subjectivité transcendantale (comprise comme souveraineté du sens) et déplace la question du soi vers le monde. Patočka fait le même raisonnement en reprenant la question de l'intersubjectivité dans les années 1960 et la question de la constitution de l'espace. La critique de la constitution du temps appelle une critique de la constitution de l'espace. Dans les deux cas, c'est l'édifice de la subjectivité transcendantale qui se trouve ébranlé. La subjectivité patočkienne, en se dirigeant vers une phénoménologie asubjective, *destitue* le sujet de sa capacité de constitution là où l'institution conserve une part de constitution. Si la conscience du temps indique que la transcendance se montre

385 Maurice Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, Paris, Belin, 2003, p. 36.
386 Claude Lefort, « Préface », *in L'institution. La passivité*, *op. cit.*, p. 7.
387 Maurice Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, *op. cit.*, p. 36.
388 Étienne Tassin, *Le maléfice de la vie à plusieurs*, *op. cit.*, p. 180-181.

à la racine de l'immanence, cela suppose de déplacer la constitution du côté de cette transcendance. Il n'y a « naufrage du projet phénoménologique[389] » que si l'on se maintient dans le chemin cartésien et dans la phénoménologie transcendantale.

b) Le rapport du sujet à l'espace

Si les analyses sur la conscience du temps se font à l'occasion d'une réflexion plus générale sur Husserl, on dispose d'un texte exclusivement consacré à l'espace : « L'espace et sa problématique ». Ce texte met en œuvre une véritable destitution de la subjectivité et annonce, à bien des égards, l'asubjectivité (alors qu'il date de 1964). À la même époque, dans le cours *Corps, communauté, langage, monde*, Patočka fait la différence entre vivre dans l'espace (comme une chose insérée dans un espace à trois dimensions) et vivre spatialement (c'est-à-dire le fait de se rapporter aux choses dans l'espace) : « La conscience d'être dans l'espace, en termes d'extension, suppose une structure particulière qui n'a rien de commun avec l'extension dans l'espace (*partes extra partes*[390]). » La géométrie comme structure objective est la projection dans un espace à trois dimensions. Or, cette géométrie réalisée est à l'image du temps objectif, c'est le résultat d'un processus de la conscience qui objective son vécu. D'où la distinction que fait Patočka entre le *spatium ordinans* (la spatialité humaine) et le *spatium ordinatum* (la géométrie réalisée). L'espace que nous nous représentons est édifié sur l'espace dans lequel nous vivons. Mais pour comprendre l'espace comme drame ou dynamique et non simplement comme structure objective, « il faudra diriger notre attention, non pas sur la structure relationnelle, non pas sur la géométrie, mais précisément sur la *réalisation*[391] ». L'espace subjectif, celui dans lequel je vis, n'est pas un dérivé d'un espace objectif, c'est plutôt celui-ci qui dérive de celui-là. Et il faut ajouter que le sujet dans l'espace n'est pas devant un cadre qu'il constitue, car on retomberait sur le même problème que dans l'analyse du temps : comment fonder l'unité de la conscience autrement que par la conscience ? La relation du sujet à l'espace, qui se produit dans le monde naturel, est une relation de proximité et de distance qui se fonde d'abord sur une affection : l'espace est d'abord espace du bien et du mal, du désiré et du rejeté. Patočka parle ainsi de « sujet de la réalisation », ce qui signifie que le sujet est fondamentalement une activité :

> Le « sujet de la réalisation » est essentiellement pratique, agissant ; il est actif avant d'être contemplatif ou cognitif. La « connaissance » doit être comprise à partir de son activité, la

389 Jan Patočka, IPH, p. 175.
390 Jan Patočka, *Body, Community, Language, World*, trad. anglaise E. Kohák et édition J. Dodd, Chicago et La Salle, Open Court, 1998, désormais abrégé BCLW, p. 31. Nous traduisons depuis l'anglais : « The awareness that we are in space, in the contexts of extension, assumes a special structure which has nothing in common with objective extension in space (*partes extra partes*). »
391 Jan Patočka, « L'espace et sa problématique », *in* QP, p. 43. Nous soulignons.

> conscience à partir de son être, et non pas inversement. La conscience et la compréhension sont, chez lui, partie intégrante de l'activité, et non pas l'activité partie intégrante de la connaissance[392].

Penser l'espace dans son rapport avec le sujet implique de redéfinir ce que l'on appelle sujet. Il ne s'agira pas d'un sujet constituant l'espace mais d'un sujet étant affecté par ce qui l'entoure et agissant, ce qui implique donc qu'il soit avant tout un corps. Comprendre la relation du sujet à l'espace ne pourra pas se faire dans le cadre d'une étude des vécus mais plutôt sur le fondement d'une affectivité qui passe par le proche et le lointain dont, d'une certaine manière, le sujet hérite : le sujet ne constitue pas l'espace, il le reçoit et le fait vibrer par la manière dont il s'y rapporte. C'est pourquoi le sujet « devra être examiné, non pas comme une réalité déjà insérée dans des relations, mais comme ce qui opère l'insertion[393] ». Le sujet donne sens aux relations mais il ne constitue pas l'espace comme tel (qui est une objectivation sur le fondement du monde naturel), pas plus qu'il ne constitue le monde dans lequel il apparaît (qui semble toujours être présupposé). Ce qui fonde l'espace est donc en dehors ou en deçà de la géométrie. En faisant ce pas de côté par rapport à l'intellectualisme husserlien, Patočka se rapproche plutôt de Heidegger qui, contre l'idée de *res extensa* cartésienne, montre, dans *Être et Temps*, que la spatialité est plutôt déterminée par un certain rapport du *Dasein* et à ce qui l'entoure, c'est pourquoi il faut penser ensemble la *Zuhandentheit* (l'étant dont je peux me servir) et la spatialité[394]. Heidegger nomme « contrée » (*Gegend*) l'espace en tant qu'il fait sens pour le *Dasein* dans l'horizon de ce qu'il peut utiliser, de ce qui est à-portée-de-la-main. Mais Patočka doit aussi beaucoup à Max Scheler qu'il cite à plusieurs reprises. Dans *La Situation de l'homme dans le monde*, Scheler différencie l'homme de l'animal sur le fondement de l'intuition de l'espace et du temps dont seul l'homme posséderait des formes vides, autrement dit une manière objective de se rapporter au temps et à l'espace. Et la racine de cette intuition humaine « réside dans la possibilité du *mouvement* organique *spontané* et de l'*action* dans un ordre déterminé. Nous appelons « vide » primitivement la part de nos attentes et de nos désirs qui n'est pas comblée. Ainsi, le premier « vide » est-il pour ainsi dire *le vide de notre* cœur[395]. » Ce

392 *Ibid.*, p. 45.
393 *Ibid.*, p. 45-46.
394 Heidegger écrit en effet : « L'étant « à main » [*Zur Hand*] a à chaque fois une proximité différente, qui n'est point fixée par la mesure de distances. Cette proximité se règle bien plutôt à partir d'une utilisation et d'un emploi qui ne la « prennent en compte » que de manière circon-specte. En même temps, la circon-spection de la préoccupation fixe l'étant ainsi proche au point de vue de la direction où l'outil est à chaque fois accessible. La proximité orientée de l'outil signifie qu'il n'a pas seulement, quelque part sous-la-main, son emplacement dans l'espace, ais que, en tant qu'outil, il est essentiellement « amené », « remisé », « mis en place », « disposé ». [...] La place se détermine à chaque fois comme place de cet outil pour... – à partir de la totalité des places, orientées les unes vers les autres, du complexe d'outils à-portée-de-la-main sur le mode du monde ambiant. [...] La place est toujours le « là-bas » et le « là » déterminés de la *destination* d'un outil [...] Toutefois, la destination emplaçable d'une totalité d'outils a pour condition de possibilité le « vers où » en général en lequel est assignée à un complexe d'outils la totalité de la place. Ce « vers où » de la destination outilitaire possible tenu d'avance sous le regard circon-spect de l'usage préoccupé, nous le nommons la *contrée* [*die Gegend*]. » Martin Heidegger, SuZ, p. 102-103, ET, p. 92.
395 Max Scheler, *La Situation de l'homme dans le monde*, trad. fr. M. Dupuy, Paris, Aubier, 1966, p. 60-61.

qui fait que nous nous rapportons à l'espace et au temps réside donc dans un vide. S'il y a un vide, cela signifie que nous ne sommes pas immédiatement chez nous dans le monde mais qu'il faut s'y ancrer – ce que tente de comprendre l'interpellation dans « L'espace et sa problématique ». Et ce vide explique le jeu entre le sujet et les choses, vide qui sera la clef de compréhension de la structure dissidente de la perception que l'on analysera dans le chapitre VII.

Si le sujet se rapporte d'abord à autre chose que lui-même, il faut admettre qu'il n'est pas seul et qu'exister, c'est toujours présupposer d'autres existences ou d'autres étants. Pour qu'il y ait un rapport à d'autres il faut dans un premier temps que le sujet distingue un dedans et un dehors, sans quoi il ne pourrait y avoir de relations avec autre chose. Un être singulier doit donc d'abord se mettre *à part* de la totalité pour pouvoir s'y rapporter, ou plus exactement *être mis à part* dans la mesure où le sujet n'est jamais l'auteur de sa mise à part car il est accueilli (ou non) par une famille. Patočka nomme cette mise à part de la totalité « « dedans » originaire » – dedans qui n'est pas spatial : « Le « dans » ou « dedans » originaire ou primordial n'est pas le « dans » ou « à l'intérieur de » géométrique. Il est tout ensemble et dans une mesure égale *dans* et hors[396]. » Il s'agit plutôt d'une proximité où l'on se sent « chez soi » et à partir de laquelle on peut délimiter l'extérieur, le dehors qui se trouve repoussé à la périphérie du dedans. Le dedans « est la disposition originaire et la disponibilité pour ce avec quoi nous entrons en contact[397] ». Cette disposition originaire permet d'être au monde au sens où c'est grâce à cette contrée première que le monde est accessible et que nos possibles se projettent. Il s'agit d'un centre qui n'est pas spatial mais qui est une sorte d'horizon constant par lequel je me rapporte au dehors. Or, pour qu'il y ait ce centre ou ce dedans encore faut-il que le sujet soit accueilli. En d'autres termes, le centre est un *je* et conjointement un *tu.* Dans l'accueil a lieu une deuxième étape de la destitution de la subjectivité. En effet, le *je* et le *tu* ne sont pas sur un pied d'égalité dans la mesure où l'accueil du *je* par les autres dépend toujours d'autre chose que lui. Le *je* est interpellé, c'est-à-dire qu'il doit préalablement trouver un lieu pour lui, un dedans qui le protège et le sépare du dehors. Par là, le *je* se trouve dans une relation dissymétrique avec le *tu*, il dépend de lui. La subjectivité n'est donc pas première, elle est dérivée. Il n'y a pas un sujet puis des relations, mais il y a des relations, et d'abord une *interpellation*, qui rendent possible un devenir-sujet. Ce n'est en effet qu'à partir du dedans originaire que le sujet va pouvoir se rapporter à lui-même : « S'orienter, c'est tout d'abord déterminer le lieu où l'on est soi-même, lieu qu'on ne fixe pas soi-même, mais qui nous est marqué par les autres choses, le « ça » et le « tu[398] ». » Nous pouvons dire que nous assistons à une désubjectivation de la question du monde. Ce décentrement est un premier pas vers une phénoménologie asubjective. Ce n'est pas le *je* qui

396 Jan Patočka, « L'espace et sa problématique », *in* QP, p. 46.
397 *Ibid.*, p. 47.
398 *Ibid.*, p. 49.

détermine son dedans mais le dedans qui dresse le lieu où le *je* peut advenir. Sur ce point, Renaud Barbaras note : « à ce niveau originaire où nous nous situons, ce n'est pas en tant que je suis un « je » que je peux être ici ; c'est au contraire dans la mesure où j'acquiers un ici, où je m'enracine, que je devient un je[399]. » Comme dans la question du temps, la garantie du sujet et de son unité n'est pas contenue dans le sujet lui-même mais dans le monde. C'est donc d'abord par ce qui m'entoure que je surgis, loin que je fasse advenir ou que je constitue ce qui m'entoure. Ce renversement procède d'une destitution de la toute-puissance de la subjectivité que pouvait lui prêter la phénoménologie transcendantale ou la métaphysique cartésienne. Mais l'on voit qu'on va ici plus loin que la notion merleau-pontienne d'institution dans la mesure où il y a une dissymétrie entre le *je* et *tu*. Il n'y a pas ici de polarité instituant-institué mais le *je* doit entièrement son lieu au *tu* : on fait radicalement basculer la possibilité de la subjectivité en dehors d'elle-même. Le *j e* reçoit d'abord le *tu* avant de pouvoir se découvrir soi-même. D'où l'expérience de la famille : si les parents accueillent l'enfant, l'enfant, lui, n'accueille jamais ses parents. Ce qui est véritablement premier ce n'est pas tant le *tu* que l'interpellation elle-même, le dispositif d'accueil. Par conséquent, le *je* se trouve bien dans une position de passivité par rapport à son acceptation ou non. Lorsque le *je* n'a cependant pas de dedans originaire, ou lorsque celui-ci se trouve fissuré, c'est la construction de ce *je* et sa propre découverte qui se trouvent rendues difficiles. La subjectivité n'est donc pas un fait premier mais elle est dérivée. En ce sens, Marion Bernard a raison d'affirmer que « [l]'être humain est bien en premier lieu individué passivement : il ne se met pas lui-même à part et en retrait de l'étant, mais est mis à part par un autre étant qui l'interpelle[400] ». La subjectivité procède d'une mise à part originaire qui prend la forme d'une interpellation : la subjectivité est toujours ce qui arrive à un vide où survient quelque chose. C'est donc sur fond d'une dissidence avec le monde que le sujet peut se saisir lui-même à travers l'interpellation du *tu*.

Il n'y a interpellation que dans la mesure où il y a un autre et action de celui-ci sur moi, en ma direction. Si le *je* et le *tu* ne peuvent changer leur fonction et s'il y a entre eux une relation dissymétrique, il n'en demeure pas moins que les êtres sont interchangeables. C'est sur cette interchangeabilité de principe qu'est possible ma propre objectivation, le fait que le *je* puisse devenir *ça* pour un *tu* ou *je* pour un *tu*. De même, le *tu* peut devenir *ça*. Le *tu* lui-même n'est rien d'autre qu'un autre *je* pour qui *je* suis un *tu*. Mais il faut ajouter que les fonctions ne sont pas interchangeables car l'enfant n'accueille pas et les parents ne sont pas accueillis. Ce n'est qu'après s'être découvert comme *je* que je peux devenir *tu* pour un autre *je* mais pour autant je demeure un *je* interpellé par un *tu* : « La situation, initialement unilatérale, devient symétrique – je cesse d'être

399 Renaud Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, *op. cit*., p. 99.
400 Marion Bernard, *Patočka et l'unité polémique du monde*, *op. cit.*, p. 294.

dans le rôle de celui qui est simplement interpellé, je deviens moi-même, en même temps, celui qui interpelle[401]. » Cette situation d'équilibre suppose des individus déjà formés, qui possèdent un dedans et son capables d'accueillir à leur tour d'autres subjectivités. La proximité des sujets peut prendre la forme de la communauté : « Le *nous* n'est pas simplement le pluriel du *je*. [...] Le *nous* est la forme de proximité qui résulte du *rapprochement.* C'est une collectivité au sein de laquelle le *je* s'installe, dans laquelle il s'enracine, l'édifice de laquelle il s'incorpore[402]. » Si le nous est ce qui permet l'enracinement, le dedans n'est pas simplement le dedans du foyer, il est également celui de la communauté des égaux. Mais cette communauté suppose cette fois-ci un enracinement autre dans la mesure où la communauté n'est pas une grande famille. La différence essentielle, puisque les individus ont déjà été accueillis dans un dedans, réside dans le fait que les membres de la communauté ne sont pas dans une dissymétrie les uns par rapport aux autres. C'est pourquoi il peut y avoir association entre les individus, échanges qui peuvent être autant économiques que politiques. L'enjeu de l'interpellation, au-delà du dedans, est ce que Patočka nomme le « bâtir » où l'on perçoit la véritable nature du *nous*, la construction d'un espace commun qui protège du dehors. L'enracinement dont il est question ici ne correspond pas vraiment à ce que Patočka nommera plus tard le mouvement d'enracinement dans la mesure où celui-ci ne concerne que la vie familiale alors que l'enracinement de 1964 concerne également le travail et la politique (ce que Patočka nommera le deuxième et le troisième mouvement de l'existence). Ainsi, l'enracinement dont il est ici question est celui de l'existence dans son intégralité, au-delà de sa partition en trois mouvements. Et c'est à bon droit que Dragoş Duici interprète la proto-structure *je-tu-ça* par rapport aux trois mouvements de l'existence humaine[403]. De plus, on assiste également à un même décentrement de la subjectivité au sein du *nous.* Même si les *je* qui composent le *nous* sont égaux les uns par rapport aux autres au sens où il n'y a pas d'accueil puisqu'il est déjà réalisé par la proto-structure *je-tu-ça,* le *nous* est d'une certaine manière antérieur au *je* parce qu'il le rend possible : « Le *je* ne peut apparaître qu'en

401 Jan Patočka, « L'espace et sa problématique », *in* QP, p. 52.
402 *Ibid.*, p. 54.
403 « La proto-structure spatialisante consiste donc ds une orientation (qui veut dire aussi enracinement) du *je* par l'interpellation d'un *tu*, qui se détache du royaume périphérique du *ça*. L'enracinement du *je* veut dire un bâtir, l'édification de la coupole d'un *nous* devenu amical. Cette proto-spatialité de l'enracinement correspond bien au (et a été souvent décrite ds le cadre du) premier mouvement de l'existence. [...] Mais il existe d'autres possibilités de lecture de la proto-structure spatialisante. Qu'advient-il quand, par exemple, c'est le *je* qui détermine le *tu* par le *ça* ? Si l'interpellant privilégié (le *tu*) est gardé sur le plan de « l'indétermination ontique » du *id* (possibilité évoquée par Patočka lui-même), s'il est donc maintenu dans l'indifférence (voire, dans l'adversité d'un *vous*), nous sommes bien, nous semble-t-il, en plein milieu du deuxième mouvement de l'existence, « ce mouvement de chosification de soi et d'humanisation du monde ». [...] Si l'orientation n'a comme principe, ni le *ça*, ni le *je*, mais le *tu* (c'est-à-dire l'interpellation elle-même), nous croyons pouvoir y retrouver les traits du troisième mouvement de l'existence. En effet, qu'est-ce que pourrait vouloir dire d'autre le dévouement, qui nous « délie » de notre « être séparé et sa vanité », qu'une orientation qui part du *tu* pour assigner au *je* sa vraie place dans la totalité du *ça* périphérique ? Le dévouement au *tu* confronte le *je* à la périphérie totalisante ; le sacrifice du *je* pour un *tu* véritable le place directement à l'endroit *où* se manifeste le pouvoir d'individuation de la périphérie, la surpuissance du *ça* indifférencié. » Dragoş Duici, *Phénoménologie du mouvement*, Paris, Hermann, 2014, p. 232-234.

vertu d'une association déjà existante à laquelle il est agrégé[404]. » Le *nous* est une communauté et a besoin que les dedans se reconnaissent les uns les autres mais il faut ajouter que ces dedans sont rendus possibles par l'existence du *nous* qui n'est pas une simple addition de *je* mais un autre niveau de spatialisation.

On peut comprendre le rapport du dedans et du dehors en utilisant la distinction d'espace privé et d'espace public développée par Hannah Arendt, notamment dans « La crise de l'éducation ». On peut penser politiquement la distinction dedans/dehors dans la mesure où pour que chaque citoyen puisse participer aux délibérations il faut qu'à chacun soit garanti un lieu d'où il puisse parler et où il puisse se retirer. C'est cette distinction que comprend Arendt à travers l'opposition du public et du privé. Et ses descriptions de l'espace de la maison sont assez proches de celles de Patočka dans la mesure où il s'agit d'un espace de protection :

> Toute vie, et non seulement la vie végétative, émerge de l'obscurité, et si forte que soit sa tendance naturelle à se mettre en lumière, a néanmoins besoin de la sécurité de l'obscurité pour parvenir à la maturité. C'est peut-être ce qui explique que si souvent les enfants de parents célèbres tournent mal : la célébrité s'insinue entre les quatre murs, envahit le domaine privé, apportant avec elle, surtout dans les conditions actuelles, la lumière impitoyable du domaine public, qui vient inonder toute la vie privée de ceux-ci, si bien que les enfants ne disposent plus de l'abri sûr où ils peuvent grandir. Mais c'est exactement le même processus de destruction de l'espace vital qui advient partout où l'on tente de transformer les enfants eux-mêmes en une sorte de monde. Dans ces groupes homogènes une vie publique d'un certain genre apparaît [...], le fait désastreux reste que des enfants, c'est-à-dire des êtres humains en devenir et non encore accomplis, sont ainsi obligés de s'exposer à la lumière de l'existence publique[405].

Arendt montre ici que l'espace de la maison, le dedans, s'oppose au dehors et doit s'y opposer. Autrement dit, il s'agit d'un espace de protection et de recul pour se mettre à l'abri du monde. La frontière du dedans et du dehors est nécessaire pour préparer les individus à devenir des citoyens selon Arendt et préparer les sujets à devenir eux-mêmes acteurs de l'interpellation selon Patočka. La destruction de la séparation entre le privé et le public ou entre le dedans et le dehors serait donc catastrophique au sens où l'on empêcherait du point de vue d'Arendt la possibilité de devenir un citoyen autonome et du point de vue de Patočka la possibilité d'avoir un rapport au monde. Sans le dedans ou l'espace de la maison, le sujet ne peut pas s'ancrer dans une interpellation. Si l'enracinement est une sorte d'événement premier, il peut toujours être manqué ou corrompu. Le dedans est primordial car il trouve une solution à la mise à part dont procède le sujet.

Nous avons voulu montrer, à travers les analyses du temps et de l'espace, que la subjectivité se trouvait chez Patočka destituée de son rôle constituant qu'elle avait chez Husserl. En effet, en

404 Jan Patočka, « L'espace et sa problématique », *in* QP, p. 55.
405 Hannah Arendt, « La crise de l'éducation », trad. fr. C. Vezin, *in La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1989, édition utilisé : 2006, p. 239-240.

faisant du temps le fondement de l'unité de la conscience, on est obligé de conclure que le temps du monde (qui n'est pas le temps de la physique) est plus fondamental. De même, le rapport premier à l'espace comme *spatium ordinans* montre que le *je* n'est pas le fondement de son propre rapport à l'espace mais qu'il dépend d'un *tu* qui l'interpelle et lui ménage un lieu d'où il pourra explorer le monde. Cette destitution de la subjectivité prend acte d'une mise à part de l'homme dans le monde qui autorise à parler d'une subjectivité dissidente.

III- L'intersubjectivité et le monde

a) Le problème de l'intersubjectivité

La destitution de la subjectivité va de pair avec une phénoménologie dissidente qui pose les jalons de l'asubjectivité : le sujet n'est plus un point de départ mais ce qui se développe sur un fondement qu'il ne peut pas lui-même constituer. C'est pourquoi, dans plusieurs textes, on a l'impression que ce qui fait le propre du sujet se situe en dehors de lui. Ainsi, la subjectivité destituée aurait son propre fondement dans son extériorité : elle serait un dehors bien plus qu'une intériorité. En effet, si le sujet n'est pas constituant, si ce n'est pas dans les vécus que le sens du monde est constitué, ce ne peut être qu'à même les choses que je le rencontre – d'autant plus que l'on a vu, à travers le *spatium ordinans*, que le sujet se définissait par son activité. « L'espace et sa problématique » montrait déjà que la découverte du soi passait par la rencontre de l'autre parce que l'interpellation était nécessaire à la constitution du dedans, à la découverte des autres (qui peuvent être des étants ou d'autres sujets) et, par là-même, à la rencontre de soi. De sorte que le moi n'est pas le point de départ du sujet mais bien plutôt son horizon. De plus, la proto-structure *je-tu-ça* implique un espace dans lequel chacun est interpellé, ce qui signifie que la rencontre de l'autre et de soi n'est possible que dans la mesure où je suis toujours déjà porté hors de moi-même. Si je reçois ma place dans le monde des autres, il faut en conclure que le *je* est une formation active qui a lieu *dans* le monde, loin que le monde soit une formation qui ait lieu *dans* la conscience. C'est bien de ce retournement que procède la destitution patočkienne du sujet, retournement qui implique une passivité originaire du *je* qui est dans la dépendance du *tu* – d'où une relation dissymétrique. Celle-ci est la conséquence d'une sorte d'impuissance à être soi-même sur le fondement du *je*, d'une incapacité, pour le sujet, à être son propre fondement ou la garantie de son unité. Patočka procède ici à la même critique qu'à l'égard du *nunc stans* : le sujet ne peut se garantir lui-même. Parce que je ne suis pas inclus dans ma propre perception, je reçois ma place au travers de l'interpellation d'un autre : « Je me situe dans l'espace en me reliant aux choses. Je reçois ma place dans le monde des autres[406]. » On voit ici que l'interpellation peut également être le fait d'objets. Il faut retenir l'idée

406 Jan Patočka, BCLW, p. 80. Nous traduisons depuis l'anglais : « I situate myself in space by relating to things. I

que le sujet n'est pas à lui-même son propre fondement, il ne peut pas se garantir dans la mesure où il se découvre lui-même au gré de ses rencontres, de sorte qu'il est même à distance de lui-même et que vivre n'est rien d'autre que se découvrir. Lorsque le *je* devient un *tu*, c'est désormais l'autre qui se découvre à travers moi. Par là, on a définitivement rompu avec l'idée d'un sujet-substance car ce qui fait le sujet ne se situe pas *en* lui ni d'ailleurs *en* l'autre mais dans l'espace qui se situe entre les uns et les autres, dans le dedans érigé par la situation d'accueil. Dans « Le monde naturel et la phénoménologie », Patočka parle d'une « profondeur pré-objective[407] » pour exprimer le rapport d'accueil de l'enfant par la mère, ce qui signifie qu'il n'y a pas deux objets l'un en face de l'autre mais préalablement un rapport, une présence commune de l'un à l'autre – la présence est première par rapport aux sujets. « La vie humaine est dans sa dimension principale la quête et la découverte de l'autre en soi et de soi dans l'autre[408]. » La quête de l'autre en moi et de moi en l'autre est la conséquence d'une non-coïncidence de l'*ego* à lui-même. Pour autant, l'*ego* ne peut pas trouver son « soi » dans un *alter-ego*, mais plutôt dans la distance qui les sépare et les relie en même temps. On pourrait même dire que l'interpellation est première par rapport au sujet et Patočka semble lui conférer le rôle qu'avait la constitution chez Husserl, à savoir la garantie de l'unité de la conscience. Je ne pourrais pas me connaître et me comprendre comme identité si je n'étais pas accueilli par un *tu*, si une place ne m'était pas réservée. La place du nouveau-né existe avant qu'il ne soit physiquement là dans la mesure où les parents ont déjà aménagé un espace, bâti une protection et donné un nom. La dénomination est le premier moment de l'interpellation dans la mesure où elle distingue le *je* du *ça* par une action du *tu*. Mon prénom est bien la marque d'une passivité originaire : c'est de l'autre que je reçois mon identité. Lorsque le *je* rencontre d'autres *je*, il y a également une situation de découverte mutuelle. Si les autres ne me donnent pas un nom, ils me qualifient néanmoins et jugent mes actions : je me découvre à travers ce qu'ils disent de moi tout autant qu'ils se découvrent par ce que je dis d'eux. Il y a bien ici une découverte de l'autre par soi et de soi par l'autre mais cela ne signifie pas qu'il faille quelque chose comme une intériorité car la découverte a plutôt lieu dans l'espace entre les sujets, espace de rencontre et d'échange.

La théorie de la subjectivité n'a plus le sens d'une constitution par la conscience. Celle-ci est dans une situation de dépendance originaire dont témoigne la situation d'interpellation. Par conséquent, ce que l'on nomme subjectivité doit être déconnecté de toute référence à l'intériorité, la référence à l'immanence doit être évitée « car il n'y a « dans » l'*ego* comme tel rien à voir[409] ». S'il n'y a rien à voir c'est parce que l'*ego* est un dehors. On dispose d'ailleurs d'un texte tout à fait

receive my place in the world from others. »
407 Jan Patočka, « Le monde naturel et la phénoménologie », *in* MNMEH, p. 36.
408 *Ibid.*, p. 36.
409 Jan Patočka, « La subjectivité de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie « asubjective » », *in* QP, p. 186.

particulier de Patočka qui aurait été rédigé après la mort de sa femme. Dans « Phénoménologie de la vie après la mort » (1967), la réflexion sur la perte d'un proche s'avère être l'occasion d'une révision de la question de l'intersubjectivité et de ce qui fait le *soi* du sujet. Dans ce texte, Patočka distingue trois sens du moi : mon être en moi-même (flux du temps interne), mon être pour moi-même (l'objectivation de l'être en moi-même) et mon être pour autrui (qui possède son originarité et qui, d'une certaine manière m'échappe). Il ne s'agit pas de dire qu'un de ces moi serait plus originaire que les autres. Il n'y pas un moi qui serait davantage moi que les autres : « Aussi longtemps que nous vivons, notre être *en nous-mêmes*, *pour nous-mêmes* et *pour autrui* est synchronisé[410]. » L'unité du moi serait donc une *synchronisation* entre plusieurs moi. S'il y a une proto-structure *je-tu-ça*, il semble que celle-ci se reproduise au niveau du moi lui-même, prenne la forme des trois moi : l'être *en moi* correspond au *je*, l'être *pour moi* correspond au *ça* (car il y a objectivation, mise à distance) et l'être *pour autrui* correspond au *tu*. De sorte que la subjectivité semble davantage être une structure qui englobe toujours déjà l'autre qu'une intériorité qui se projetterait dans un dehors. On pourrait même dire que le *moi* est un espace originaire dans lequel je suis, il est un milieu à explorer et qui, par définition, est sans cesse changeant au gré des rencontres que je fais. Patočka disjoint donc le moi de la conscience. Le moi est tout en son dehors, dans la découverte de lui-même. Si la vie est la synchronisation de ces trois moi, la mort est une désynchronisation (mon être *en-moi* et mon être *pour-moi* ne sont plus actualisés dans la mesure où je ne peux plus agir). Pourtant, après la mort, mon être pour-autrui demeure dans la mesure où le *tu* peut penser au *je* disparu et, par là-même, mon être-pour-autrui a encore un effet sur lui. Si le mort ne peut plus s'actualiser et possède une histoire qui est close, il reste pour le *tu* ce qu'il fut pour lui. Pour comprendre cela, Patočka utilise la notion de « qualité métaphysique » qu'il emprunte à Ingarden. Dans *Das literarische Kunstwerk*, Ingarden utilise ce terme pour nommer ce qu'il reste d'une œuvre d'art dans la pluralité des interprétations[411], une sorte de fond commun, une unité où prennent source toutes les interprétations possibles. Cette unité est comparable à ce qui survit de l'autre en nous. En d'autres termes, celui qui meurt ne se résume pas à l'actualisation de son moi. S'il reste quelque chose de l'œuvre d'art, il y a, dans l'expérience de l'autre, « quelque chose d'analogue, quelque chose d'indépendant de l'existence actuelle de l'autre, de la question de savoir s'il se trouve avec nous dans un rapport de réciprocité synchrone[412] ». La qualité métaphysique de l'autre est en quelque sorte son idée au sens où « Le platonisme négatif » pouvait parler de l'idée que je suis, idée qui libère. Par cette idée de qualité métaphysique, le moi est bien disjoint d'une référence à l'intériorité car ce qui importe ici est l'effet que peut faire le moi sur les autres. Mais cela ne signifie pas que cette qualité

410 Jan Patočka, « Phénoménologie de la vie après la mort », *in* PP, p. 146.
411 Roman Ingarden, *Das literarische Kuntswerk*, Tübingen, M. Niemeyer, 1960, paragraphes 48-50, p. 310 *sqq*.
412 Jan Patočka, « Phénoménologie de la vie après la mort », *in* PP, p. 149.

est sans rapport avec les actions du moi. Il y a bien un rapport entre le vivre original et la qualité métaphysique. Celle-ci « résume ce que la personne elle-même constitue au bout du compte par sa vie originale, son *sens* propre et irremplaçable, ce dont il allait en dernière analyse à chaque instant de son expérience "intérieure" et de son autoconstitution[413] ». La qualité métaphysique est donc l'idée que le moi laisse mais cette idée est le résultat de la synchronisation des différents moi qui elle-même n'est possible que dans le cadre de l'interpellation – sans quoi il n'y aurait pas de moi pour-autrui. Par ailleurs, on voit ici que la référence à l'intériorité ne se fait qu'entre guillemets parce que l'opposition intérieur/extérieur, immanence/transcendance, n'est pas adéquate pour saisir ce qu'est le moi. Le sujet n'est pas en face d'un cadre qu'il aurait à contempler mais dans une situation dans laquelle il agit et par là se synchronise. Le terme de « conscience » n'est pas non plus tout à fait adapté pour décrire ce que je suis[414] : Patočka aura tendance à parler de moi ou d'âme (qui, dans la tradition grecque, se trouve dénuée du sens d'intériorité propre à la modernité).

Mon identité n'est pas quelque chose que je posséderais à l'intérieur de moi mais elle est une *institution* au sens merleau-pontien : non pas un projet que je mettrais en œuvre mais une action qui institue ce que je suis et dont en même temps je ne suis pas le seul acteur puisque les autres participent également à faire de moi ce que je suis. D'une certaine manière, mon moi m'échappe – en partie, du moins, parce que je ne contrôle pas l'effet d'autrui sur moi ou le mien sur autrui. Ainsi, nous sommes bien autorisés à parler d'une *destitution* de la subjectivité également au sens d'une destitution de la souveraineté du sujet sur lui-même. La vie du moi est par définition vie avec les autres. Comme « L'espace et sa problématique » le montrait déjà, il y a une réciprocité de principe dans la proto-structure *je-tu-ça* qui fait que si j'existe au travers de l'autre, l'autre existe au travers de moi. Le modèle de la substance n'est donc pas approprié pour comprendre ce qu'est le moi : elle enferme le moi dans les limites d'une intériorité qui reconduit la vie du moi à la contemplation par une intériorité d'une extériorité qui lui ferait face. La structure du moi telle que Patočka la pense rend impossible un tel schéma. Ce sont les contours de la subjectivité qui sont dès lors rendus opaques. Mais, si tel est le cas, c'est en raison de la proto-structure *je-tu-ça* et de sa réciprocité de principe : « Nous avons « besoin » de l'autre, non pas comme simple existence, être qui persiste, mais dans sa *fonction*, dans son action sur nous, dans la réciprocité au sein de laquelle

413 *Ibid.*, p. 150.

414 À cet égard, Marion Bernard écrit : « Le centre de gravité de l'*ego* s'en trouve déplacé depuis le flux intérieurement éprouvé de ma conscience vers « l'idée » ou « liberté » que je suis. Chez Patočka, le moi ne coïncide plus avec la « conscience », c'est-à-dire avec le flux du temps interne. Le tout du moi, l'unité qui fait de moi un individu, ce n'est pas seulement le flux des vécus de ma conscience, mais ma liberté personnelle, le projet ouvert qui unifie ma vie – le style inobjectivable et pourtant concret de mon existence que l'on retrouve à la fois en nous, dans l'image que les autres ont de nous, dans les projets particuliers que nous réalisons, et même dans les autres au sens propre, pour autant que ce qu'ils sont et font repose pour partie également sur nous. » Marion Bernard, *Patočka et l'unité polémique du monde*, *op. cit.*, p. 292.

nous-mêmes sommes pour lui non moins que lui pour nous[415]. » Cet enchevêtrement des *moi* invite donc à réviser les contours de la subjectivité et à la penser comme un écart ou plutôt une dissidence.

b) De l'intersubjectivité au monde commun

La destitution de la subjectivité implique de repenser la relation à autrui. C'est pourquoi dans de nombreux textes Patočka revient sur l'intersubjectivité transcendantale telle que Husserl la pense dans les *Méditations cartésiennes* par exemple. Si la subjectivité est destituée, on peut se demander dans quelle mesure l'intersubjectivité husserlienne ne devrait pas également être destituée et quel est le sens de cette destitution. Dans « La phénoménologie, la philosophie phénoménologique, et les *Méditations cartésiennes* de Husserl », Patočka s'intéresse au problème de l'intersubjectivité transcendantale en reprenant les analyse d'Alfred Schutz[416]. Si la conscience ne peut pas constituer les objets qui composent le monde, on se doute alors qu'*a fortiori* elle ne pourra pas constituer les autres consciences. Dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl essaie de montrer comment l'expérience d'autrui possède son originarité propre et comment l'objectivité n'est pas le fait d'un sujet isolé mais la constitution d'une intersubjectivité. Il ne s'agit pas tant pour Patočka d'invalider l'intersubjectivité transcendantale que de la déplacer sur le plan du monde. Autrement dit, de même que l'on a montré que l'*ego* avait son fondement dans le monde (car il ne peut pas se justifier lui-même), de même l'intersubjectivité a son fondement hors d'elle-même. Husserl confondrait ainsi l'intersubjectivité avec le monde naturel et ses analyses seraient valides si on les replace sur le sol du monde naturel. L'apprésentation par laquelle autrui m'apparaît au travers de ses comportements est une couche indispensable pour que l'*ego* apparaisse à un *alter ego.* Par l'apprésentation, autrui n'est pas un simple corps parmi les corps naturels mais un *ego* qui se meut là-bas et peut interagir avec moi à travers des kinesthèses appelant les miennes (comme lorsque je sers la main d'une autre personne). C'est pourquoi lorsque le corps qui est là-bas et que j'observe entre en interaction avec mon corps qui est ici, le corps de l'autre « devient le noyau d'une apprésentation, celle de l'expérience d'un *ego* coexistant, ce dernier doit être nécessairement apprésenté, selon tout le cours de l'association donatrice de sens, comme *ego* coexistant maintenant sur le mode du là-bas (*comme si j'étais là-bas*[417]) ». Ainsi, la deuxième personne est dérivée de mon expérience propre, du moi. Mais en même temps, il faut dire que la première personne est également dérivée, comme on l'a vu avec l'interpellation – Patočka parle ainsi d'une « synthèse de recouvrement mutuel[418] ». Par le rôle du *je* sur le *tu* et du *tu* sur le *je*, chacun contribue à la présentation de l'autre. C'est pourquoi Patočka

415 Jan Patočka, « Phénoménologie de la vie après la mort », *in* PP, p. 151.
416 Voir Alfred Schutz, « Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl », *in Husserl*, Cahiers de Royaumont-Philosophie n° III, Paris, Éditions de Minuit, 1959, pp. 334-365.
417 Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, paragraphe 54, trad. fr. M. de Launay , Paris, PUF, 2011, p. 168.
418 Jan Patočka, IPH, p. 200.

insiste sur l'importance, chez Husserl, de l'univers transcendantal des monades : en même temps que je pose la primauté de mon *ego*, je suis contraint, pour ne pas tomber dans un solipsisme, de poser la primauté des autres *ego*, non comme de simples corps qui se meuvent mais en tant que subjectivités transcendantales : « Il faut reconnaître que je ne peux pas poser uniquement ma propre monade, que je dois nécessairement poser l'*univers transcendantal des monades* dont chacune a sa propre source libre et originaire[419]. » Ainsi, on effectue une réduction intersubjective qui élargit la subjectivité. Toute objectivité devra dès lors être comprise par rapport à cet univers transcendantal de monades. Mais les mêmes problèmes qui grevaient la subjectivité transcendantale ressurgissent ici : comment garantir l'existence de cette intersubjectivité ? Les objectivités appréhendées par l'intersubjectivité permettent que chacun puisse comprendre les autres, ce qui suppose un certain horizon commun. C'est pourquoi Patočka s'interroge sur l'origine de ce commun : « La communication repose-t-elle sur la communauté du monde, ou bien est-ce au contraire le monde commun qui se fonde sur l'expérience de la communication[420] ? » En faisant du monde commun un corrélat de l'intersubjectivité, Husserl confond intersubjectivité et monde naturel et comprend le monde commun comme un résultat de la communication. On aurait alors non pas des îlots de subjectivités mais une mer d'intersubjectivité transcendantale baignant des unités objectives formées par le travail de la communication des sujets. Or, « [c]e résultat métaphysique est décevant à plus d'un égard[421] », car Husserl confond monde naturel et subjectivité. Si les subjectivités appréhendent des objectivités, cela ne signifie pas pour autant qu'elles les « créent ». Dire que l'intersubjectivité est transcendantale revient à déplacer les problèmes de la subjectivité transcendantale vers l'intersubjectivité : ce ne sera plus la conscience qui garantira l'unité de ses vécus mais la mer des consciences et leur communication. Comment cette communication est-elle possible ? On a vu qu'elle ne pouvait que dépendre d'un contexte qu'elle ne saurait créer, à savoir l'interpellation qui a lieu sur fond du monde. Autrement dit, il n'y aurait pas de communication entre les sujets s'il n'y avait d'abord un monde qui dispose les êtres sur le mode du proche et du lointain. On ne saurait donc faire du monde un simple corrélat de la conscience, fût-elle intersubjective. La question de l'intersubjectivité nous met donc sur la voie du monde. Par « monde », il ne faut pas entendre un ensemble d'objets mais un tout anticipé, une totalité mondaine. Le monde naturel n'est pas d'abord l'objet d'une contemplation comme on l'a vu, mais d'un rapport affectif. C'est pourquoi le monde naturel est pratique, ouvert à un « je peux » plutôt qu'à un « je pense ». Or, l'orientation dans le monde n'est possible que dans la stricte mesure où il existe un proche et un lointain, où il y a

419 *Ibid.*, p. 202.
420 Jan Patočka, « La phénoménologie, la philosophie phénoménologique et les *Méditations cartésiennes* de Husserl », *in* QP, p. 157.
421 Jan Patočka, « La philosophie de la crise des sciences d'après Edmund Husserl et sa conception d'une phénoménologie du « monde de la vie », *in* MNMEH, p. 238.

une disposition dont je ne dispose pas mais dont j'hérite. Autrement dit, il n'y aurait pas de communication entre les consciences sans un monde préalable. C'est l'antériorité du monde qui est rendue nécessaire par l'intersubjectivité transcendantale. De même que les analyses du temps et de l'espace montraient que la conscience dépendait d'autre chose qu'elle-même, de même l'intersubjectivité dévoile le monde comme tout préalable. Il ne s'agit donc pas pour Patočka d'invalider les analyses husserliennes mais de les rapporter à leur juste place, c'est-à-dire de montrer que l'intersubjectivité ne « produit » pas le sens du monde mais le présuppose.

Si le monde nous est d'une certaine manière donné passivement parce que « nous nous mouvons toujours au sein de la nature, au milieu des objets de notre fabrication et de notre praxis[422] », il faut aussi dire que cette « nature » et les instruments de notre *praxis* sont le résultats de processus historiques qui ont bien partie liée avec l'intersubjectivité. Autrement dit, c'est bien avec les autres que nous nous acheminons vers le monde. Mais en même temps ce monde, nous en héritons sous la forme du monde naturel. Par conséquent, il y a bien une communauté qui est au fondement de la formation d'objectivités mais non pas de façon absolue car ces objectivités sont toujours héritées. De plus, cette formation active d'un sens en commun renvoie ultimement à une passivité originaire par rapport au monde dans lequel nous apparaissons. L'intersubjectivité a donc un rôle important mais celui-ci se trouve second par rapport au monde lui-même qui est la condition véritable de la communication des sujets[423]. La communication n'ouvre pas au monde car c'est celui-ci qui ouvre à celle-là. Une note du cours sur Husserl est à cet égard très claire : la constitution des sujets requiert un « terrain commun » sur lequel peut avoir lieu une rencontre, de sorte que le monde est le véritable transcendantal de la constitution. Celle-ci passe bien définitivement du côté du monde et finit de destituer la subjectivité, même sous la forme de l'intersubjectivité :

> Or, la constitution de *l'alter ego* présuppose que l'*ego* et l'*alter ego* ne sont pas des flux totalement isolés l'un de l'autre, mais possèdent, au contraire, un terrain commun. Cet élément commun ne peut être la simple apparition de mon corps, qui relève toujours de la sphère subjectivement privée, mais uniquement le corps-objet. Il faut donc reconnaître [...] qu'elle [l'expérience d'autrui] ne peut pas se dérouler intégralement dans la sphère de l'immanence subjective. La structure de l'intersubjectivité est ainsi une raison de plus pour rejeter la réduction comme conduisant à l'immanence pure du sujet[424].

On voit bien ici le parallèle entre la subjectivité et l'intersubjectivité. L'expérience d'autrui ne peut être constituée que dans le monde lui-même. Utiliser l'intersubjectivité pour expliquer le sens du monde reviendrait à utiliser des structures des êtres manifestés pour expliquer la manifestation elle-

422 Jan Patočka, « La phénoménologie, la philosophie phénoménologique et les *Méditations cartésiennes* de Husserl », *in* QP, p. 160.
423 C'est pourquoi Émilie Tardivel écrit : « Si l'intersubjectivité ne redevient pas aussi originaire que dans la phénoménologie transcendantale, c'est parce que le monde s'est toujours déjà en quelque sorte interposé entre les subjectivités, comme entre la subjectivité et elle-même. » Émilie Tardivel, *La liberté au principe*, *op. cit.*, p. 166.
424 Jan Patočka, IPH, note 6, p. 201.

même, ce qui reviendrait de nouveau à confondre le tout et la partie, si large que soit cette partie. Ce terrain commun se présente donc comme un monde « préalable », présupposé du temps et de l'espace – et c'est ce monde qu'aura pour objet l'*épochè* bien comprise. D'un côté, le monde est le présupposé hérité et, d'un autre côté, sur le fondement de ce monde peuvent s'ériger des significations nouvelles. Patočka ne dit pas autre chose lorsqu'il écrit : « Le sens est l'œuvre commune du monde et du « sujet[425] » ». Il s'agit donc de replacer les analyses husserliennes de la subjectivité dans le cadre d'un enracinement de l'homme dans le monde, de sorte que les objectivités ne sont pas créées par les sujets mais élaborées à partir du monde lui-même.

Mon commerce avec autrui m'ouvre à des possibilités nouvelles sur fond de monde. « Nous vivons avec l'autre un drame commun, réciproque, et ce dont nous avons « besoin », ce que nous exigeons, ce qui nous fascine et nous satisfait, c'est précisément ce déroulement dramatique[426] ». Si l'existence avec autrui est un drame au sens d'un dévoilement réciproque au travers de nos possibilités, ce dévoilement a besoin de se situer quelque part, d'être déployé sur une scène qui n'est rien d'autre que le monde. Mais, on comprend alors que le monde dont il est question n'est pas le monde au sens courant du terme puisqu'il est le présupposé et de l'immanence et de la transcendance, et du sujet et de l'objet. En suivant les phénomènes nous sommes donc renvoyés au-delà, vers la scène de leur apparaître. L'apparition d'un autre *ego* a également pour condition l'existence d'une scène préalable, d'un horizon déjà là où l'ici et le la-bas vont pouvoir se constituer Autrement dit, le *spatium ordinans* a pour condition un proto-espace, un espace d'avant l'espace que l'on appelle monde. C'est pourquoi Patočka retient l'idée heideggerienne selon laquelle le phénomène est une sortie hors du retrait, c'est-à-dire qu'il se découvre en s'avançant sur la scène : « La manifestation, la sortie hors du retrait, présuppose une scène sans laquelle les choses ne peuvent accéder à l'apparition. Cette scène où les choses émergent, c'est le présent en tant quel[427]. » Ce présent est un présent au sens éminent car c'est une *présence* qui est toujours déjà requise par l'apparition. Maintenant que l'on a destitué le sujet de sa toute-puissance, il s'agit de comprendre ce que signifie l'existence d'un être à qui les choses apparaissent sans pour autant qu'il les constitue.

La démarche de Patočka peut être qualifiée de démarche dissidente : il ne s'agit pas de s'opposer de l'extérieur pour réduire à néant la phénoménologie mais il est plutôt question d'une critique interne qui vise à retravailler le sens même des concepts de Husserl pour en dévoiler la vérité. Le cœur de cette dissidence s'articule autour d'une véritable destitution de la subjectivité. Celle-ci semble plus radicale encore que l'institution merleau-pontienne dans la mesure où le

425 *Ibid.*, p. 221.
426 Jan Patočka, « Phénoménologie de la vie après la mort », *in* PP, p. 155.
427 Jan Patočka, PE, p. 38.

problème de la constitution a basculé du côté du monde qui devient par là-même le présupposé de l'apparition. La constitution du temps et de l'espace a montré que le sujet ne pouvait pas s'auto-constituer. De même, on a vu que l'intersubjectivité présupposait elle-même le monde comme sa condition, comme terrain commun sur lequel le drame de l'existence humaine peut apparaître. La destitution de la subjectivité est aussi la conséquence ou le symptôme d'une position bien particulière qui est celle de l'homme dans le monde. La question est de savoir comment la scène de l'apparaître peut produire en son sein un étant qui n'est pas comme les autres. Et cet étant, quel rapport peut-il bien avoir avec ce dont il semble séparé ? Nous voudrions montrer dans les trois prochains chapitres que la notion de *Dissidence* peut servir à unifier la phénoménologie patočkienne. Nous parlerons désormais de Dissidence pour qualifier l'homme en tant qu'être expulsé de la totalité et non plus simplement de dissidence comme posture intellectuelle de mise à l'écart de la société. La destitution de la subjectivité fait signe vers une triple Dissidence. Par « Dissidence », nous entendons un mouvement de séparation qui n'est pas une rupture. Autrement dit, c'est une expulsion interne. Or, ce mouvement semble caractériser à la fois le monde lui-même, l'homme comme être vivant et l'homme dans son rapport au monde. Si le monde peut produire en son fond un étant foncièrement différent des autres, il faut bien parler d'une *Dissidence cosmologique*. Le monde n'est pas une somme d'objets mais il est quelque chose comme un proto-mouvement qui fait apparaître les étants : le monde s'auto-affecte pour produire sa différence. Il est donc un mouvement de séparation mais, comme il est en même temps le tout du monde, cette séparation ne peut avoir lieu nulle part d'autre qu'en lui. Parmi les étants qui se distinguent du fond du monde, il en est un qui vit sur un mode différent des autres, c'est ce que nous nommerons la *Dissidence anthropologique.* Contrairement aux animaux, le vivant humain semble avoir un rapport particulier au monde et être un mouvement spécifique. C'est pourquoi, enfin, par ce mouvement, l'homme est capable d'avoir un rapport à ce dont il est expulsé. De sorte que les trois mouvements de l'existence pourront être interprétés comme des tentatives pour refaire corps avec le monde, ce que nous pourrions comprendre comme une *Dissidence phénoménologique* dans la mesure où ils proviennent d'un arrachement et d'une tentative de retrouver une unité perdue. Le terme de Dissidence permettrait ainsi de saisir le mouvement spécifique de l'homme tout en prenant au sérieux son inscription dans le monde.

CHAPITRE VI : LA DISSIDENCE COSMOLOGIQUE

> Ce monde-ci, le même pour tous / nul des dieux ni des hommes ne l'a fait / Mais il était toujours est et sera / Feu éternel s'allumant en mesure et s'éteignant en mesure[428].

Dans le précédent chapitre, nous avons montré qu'il était nécessaire de réviser la phénoménologie husserlienne pour la rendre davantage fidèle à son intention initiale, à savoir le retour aux choses mêmes. Nous avons ainsi fait basculer du sujet vers le monde la question de la constitution. Par cette destitution de la subjectivité, le monde se trouve investi d'une fonction originaire en tant qu'il est ce qui permet à la subjectivité de faire l'épreuve de quelque chose (des choses, des autres vivants et de soi-même). La question est alors de savoir quel rapport cette nouvelle détermination du monde implique vis-à-vis de l'homme. Ce qui pose problème dans l'œuvre de Patočka jusqu'aux années 1950, c'est l'émergence de la liberté dans l'homme. Certes, celle-ci est l'effet d'une position paradoxale dans le monde mais Patočka n'explique pas avant son tournant cosmologique d'où peut bien venir cette extériorité relative de l'homme par rapport à ce qui l'entoure et cette capacité de s'élever à un plus-haut. Il s'agit donc de montrer que la position de l'homme dans le monde est cosmologiquement fondée : c'est en raison d'une rupture avec le monde qui n'est pourtant pas un arrachement total que l'on peut comprendre la spécificité humaine. Cette position, nous nous proposons de la comprendre sous la notion de Dissidence cosmologique. Par là, nous voudrions comprendre comment le monde produit en son sein de la différence. Nous nous demanderons d'abord en quoi le monde peut être compris comme une totalité, condition de toute apparition. C'est pourquoi, dans un deuxième temps, nous pourrons expliquer en quoi cette totalité peut se séparer d'elle-même pour donner naissance au mouvement autonome qu'est l'homme. Enfin, l'*épochè* apparaîtra comme la marque de cette différence qu'est l'homme, lui qui peut prendre en vue le monde.

I- Le monde comme totalité

a) La désanthropologisation du monde

La réflexion cosmologique de Patočka s'articule autour de la question du monde naturel. S'il s'agit de revenir en deçà des constructions de la science moderne et de l'attitude naturelle, la découverte du monde ressemble à un séisme en l'homme reprenant l'origine grecque de la philosophie comprise comme *thaumazein*. La reprise de l'ancien terme de *physis* rencontre donc la critique de la réduction phénoménologique dans la mesure où comprendre le monde comme totalité

428 Héraclite, fragment 30, trad. fr. J.-P. Dumont, *in* J.-P. Dumont (dir.) *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1988, p. 153.

de tout ce qui est consiste à intégrer l'homme au sein du monde plutôt qu'à comprendre celui-ci comme une constitution de celui-là : c'est en tant que partie de la *physis* que l'homme peut se rapporter à ce qui se manifeste, de sorte qu'il ne faut pas confondre ce qui est du domaine de l'homme et ce qui est l'œuvre du monde. L'homme lui-même est une partie de la totalité et en vertu de ce rapport d'inclusion, on ne saurait faire de la partie la raison d'être du tout ou faire d'une caractéristique de la partie la condition de ce tout. Bien loin d'être ce qui manifeste, l'homme est lui-même pris dans la manifestation. Mais toute la question est de savoir comment l'homme s'inscrit dans le monde en tant qu'être mondain pouvant se dégager du donné pour faire apparaître ce monde.

Après avoir mis à distance la doctrine husserlienne de la constitution, c'est l'idée de mondanéité telle qu'elle est élaborée par Heidegger qu'il faut interroger. Derrière cette remontée à un fondement commun de Husserl et Heidegger qui répondrait à l'exigence de retour aux choses mêmes, se dissimule une troisième figure : Eugen Fink. Les critiques de Patočka à l'égard des deux fondateurs de la phénoménologie prennent leur impulsion de la cosmologie finkéenne. L'oubli du monde est commun à Husserl et à Heidegger même s'il n'a pas lieu selon les mêmes modalités. Chez Husserl, cet oubli se fait sur le fondement d'un préjugé subjectiviste qui conduit à réduire le monde à la conscience transcendantale : « Expliquer le monde, à l'instar de Husserl, comme un horizon subjectif, c'est donc une métaphysique du subjectivisme qui réduit l'être à un étant déterminé, au sujet de la connaissance[429]. » On passe à côté de ce qui fait le monde en le comprenant à travers le prisme d'une de ses parties. Au contraire, chez Heidegger, le *Dasein* est compris comme le mode d'exister d'un être qui est jeté dans le monde. Cette caractérisation d'être-jeté coupe court à toute explication par l'intériorité. C'est pourquoi une des dimensions essentielles du *Dasein* est son être-au-monde. D'où la compréhension du *Dasein* à travers ses possibles et la notion d'ustensilité : le *Dasein* est un être qui est tout entier sa praxis. On perçoit bien ici une destitution de la subjectivité en tant qu'intériorité : l'homme n'est plus une conscience mais un être *dans* le monde. Cela conduit Heidegger à dégager quatre définitions du monde au paragraphe 14 d'*Être et Temps* : 1) un concept ontique (le tout de l'étant qui peut être sous-la-main (*Vorhandenheit*)), 2) un concept régional des objets composants un domaine déterminé (les mathématiques, la musique, etc.), 3) ce en quoi vit le *Dasein* ou « monde ambiant », et enfin 4) La mondanéité du monde[430]. Pour comprendre la mondanéité, Heidegger utilise le concept de *tournure* (*Bewandtnis*) : les étants sont toujours déjà visés selon une certaine utilité. Le monde est donc compris en connexion avec l'ustensilité. Mais n'est-ce pas là reconduire une sorte d'anthropomorphisme ou, en tout cas, comprendre le monde sur le fondement du *Dasein* et non pas

429 Jan Patočka, « *Le monde naturel* dans la méditation de son auteur trente-trois ans après », *in* MNCPP, p. 220.
430 Martin Heidegger, SuZ, p. 64-65, ET, p. 69.

le *Dasein* en tant que partie du monde ? Patočka reprend l'interrogation et le geste de Fink. Ne faut-il pas plutôt comprendre le monde comme *physis* qui fait émerger les étants et dont l'un de ces étants serait l'homme ? Tant que l'on interprète le monde en prenant l'homme pour point de départ, on s'empêche de comprendre l'individuation propre au monde. Autrement dit, il y a chez Husserl mais également chez Heidegger, une réduction du sens du monde au sens de l'homme. Or, dans la mesure où le monde ne se réduit pas à ce que l'homme peut voir ou faire, ne faut-il pas le comprendre en opérant une *épochè* de l'intérêt proprement humain ? Tant que l'on réduit le monde au sens qu'y introduit l'homme : « Ne persiste-t-ton pas à méconnaître la clôture originelle de l'étant sur soi, la non-individuation originelle, la nuit obscure de l'être-étant[431] ? » Cette nuit obscure est une image finkéenne pour comprendre en quoi le monde est toujours déjà présupposé par l'apparition des étants sans que lui-même ne se montre directement.

Patočka cite souvent les quatre concepts de monde du paragraphe 14 d'*Être et Temps* par proximité avec Fink qui reprend et critique ces définitions dans *Le Jeu comme symbole du monde*. Chez Heidegger, explique Fink, « espace et temps sont posés comme des existentiaux, comme des structures de l'existence humaine aussi bien que le « monde » ou la « compréhension ontologique[432] » ». C'est pourquoi on pourrait dire que le monde est ainsi transféré dans le *Dasein*. D'où une position particulière de l'homme dans le monde qui tend à humaniser le monde ou à faire de celui-ci une caractéristique de celui-là. Par conséquent, Fink se demande ce qui différencie la philosophie de Heidegger de l'idéalisme absolu dans son principe. Il faut alors retourner la proposition afin que l'homme ne devienne pas le monde : ce n'est pas le monde qui est humain mais l'homme qui est mondain. Par ce renversement ou destitution anthropologique, on est à même de comprendre le monde en lui-même sans le rabattre sur une de ses parties. Il n'y aurait pas d'hommes capables de réfléchir à ce qu'ils rencontrent si préalablement ils n'avaient pas été disposés par une force d'individuation que Fink nomme monde. Il faut comprendre le monde comme nuit obscure ou *physis*, c'est-à-dire comme ce permet la manifestation sans se manifester lui-même. Or, en tant qu'être manifesté, l'homme ne peut pas être condition de cette manifestation : « L'ouverture au monde n'est pas échue à l'homme, mais au contraire c'est l'homme qui est échu à l'ouverture du monde[433]. » Ce retournement signifie que le monde n'est pas une propriété de l'homme mais que celui-ci ne peut être compris qu'en tant qu'être mondain, qu'en tant qu'il émerge du monde. Loin que le monde soit l'ensemble des possibles ouverts au *Dasein*, le *Dasein* n'apparaît que dans l'espace et le temps du monde : « La vie du monde dispose tout étant individuel ; elle fait naître et passer,

431 Jan Patočka, « *Le monde naturel* dans la méditation de son auteur trente-trois ans après », *in* MNCPP, p. 221.
432 Eugen Fink, *Le Jeu comme symbole du monde*, trad. fr. H. Hildenbrand et A. Lindenberg, Paris, Les éditions de minuit, 1966, p. 50.
433 *Ibid.*, p. 55.

croître et disparaître, elle met les choses dans leur être individualisé et les en enlève à nouveau – elle se produit comme *individualisation universelle de tout étant fini*[434]. » D'où la caractérisation du monde comme puissance d'individuation que Patočka reprend à Fink. Le monde est ce qui dispose dans le temps et dans l'espace. Aucun étant ne saurait en épuiser la puissance car il est la condition de possibilité de la présence. La cosmologie de Fink, avec sa critique de l'anthropomorphisme des conceptions du monde, est ainsi le point par lequel Patočka articule la destitution du sujet et la prise en compte de la mondanéité de l'homme.

b) Le monde comme *physis*

Le monde en tant que *physis*, que Patočka présente dans l'*Introduction à la philosophie de Husserl* est le résultat de l'étonnement grec devant le fait que les choses sont et la prise en compte de la condition mortelle de l'homme : l'homme ne fait que passer. D'où les références à Héraclite, communes à Patočka et à Fink. Dans le fragment 30 d'Héraclite en effet, le monde est compris comme la condition de l'apparition des dieux et des hommes. Le monde n'est pas soumis au temps car il est lui-même ce qui permet que les choses soient dans le temps[435]. Il n'est pas plus circonscrit dans l'espace car c'est le monde qui aménage la place des étants. Il s'agit donc de revenir à une définition du monde qui passe par dessus l'histoire de la métaphysique, comme pour revenir à son fondement oublié : « Ne sera-t-il pas possible d'introduire ainsi dans le contexte ontologique le monde au sens fort du terme, le monde existant de manière autonome[436] ? » Ce monde qui existe de manière autonome reprend le sens de l'ancienne *physis*, c'est-à-dire ce qui règne sur chaque chose en tant qu'*archè* – entendu comme cadre préalable ou scène de l'apparaître qui préside à toute individuation. En tant qu'il est *archè*, le monde n'est pas un objet en face d'un sujet. Au contraire, il est la condition de possibilité des sujets. Or, l'émergence des vivants et des étants dans le monde ne doit pas être conçue sur le mode d'un contenu et de ses contenants car ce serait comprendre le monde comme étantité, « l'étant n'est pas dans le monde comme le ver est dans un fruit ou l'or dans un coffre-fort[437] ». Ce qui apparaît dans le monde n'est pas pour autant autre chose que le monde : « Le monde se retire dans les choses qu'il éclaire, se retire par le fait même qu'il les éclaire, qu'il les montre et les rend ainsi accessibles – les dégage pour nous et nous y donne accès[438]. » Nous n'avons donc pas accès directement au monde lui-même mais aux étants qui le composent, qui sont mis sur le devant de la scène originaire en laquelle le monde consisterait. Cela signifie qu'il y a donc deux

434 *Ibid.*, p. 57. Nous soulignons.
435 Fink écrit en effet : « Le monde où tout étant se trouve, nous ne le rencontrons jamais comme un étant ; et nous ne pouvons le rencontrer parce qu'il est l'espace-temps de tout ce que nous rencontrons. » *Ibid*., p. 144.
436 Jan Patočka, « *Le monde naturel* dans la méditation de son auteur trente-trois ans après », *in* MNCPP, p. 222.
437 Eugen Fink, *Le jeu comme symbole du monde*, *op. cit*., p. 23.
438 Jan Patočka, IPH, p. 15.

niveaux de la manifestation. Si Fink distingue bien l'apparaître et l'apparaître à moi, Patočka tire profit de cette distinction pour poser la question de l'articulation entre l'homme et le monde. L'apparition n'est pas apparition à un sujet et en même temps il y a bien des sujets qui font l'épreuve de ce qui apparaît. De sorte que l'on est en droit de distinguer deux apparitions : « Les choses seraient alors ce qu'elles sont, non à partir de l'ouverture humaine secondaire, mais d'ores et déjà à partir de l'ouverture « physique » originelle de l'étant par l'être[439]. » Cette distinction entre une apparition primaire et une apparition secondaire désanthropologise le monde et, par là, l'apparaître. L'apparition secondaire n'est, par définition, que seconde, ce qui signifie qu'elle n'a pas vocation à épuiser le sens de ce qui apparaît. Il s'agit d'une interprétation, par essence partielle, de ce qui est dégagé par le monde – l'apparition primaire n'ayant alors aucun sens. La notion d'*archè* signifie un commencement qui met en mouvement : comme telle, elle ne fixe rien, elle ne donne pas le sens de ce qui arrive. C'est pourquoi l'individuation primaire n'a en elle-même aucun sens et qu'il n'y a aucun moyen de lui en fixer un, elle ne peut être qu'ouverte au possible. Comme le suggère l'image de Fink, le monde est un jeu sans joueur[440] : il n'y a pas de volonté qui présiderait à une destinée.

Le monde est de l'ordre d'une puissance d'individuation qui, elle-même, échappe à nos catégories car les appliquer reviendrait à la comprendre comme un étant et à confondre la structure de la manifestation avec celle d'un être manifesté : « Le monde est défini parfois comme horizon de tous les horizons : horizon de la réalité en totalité dans laquelle chaque horizon partiel, chaque connexion fermée de sens et de compréhension s'insère à la place qui est la sienne[441]. » Par horizon de tous les horizons, il faut entendre la condition de possibilité de tout horizon. Parce que les choses se donnent par esquisses, je ne peux pas perceptivement saisir intégralement la chose. La chose s'annonce comme la chose qu'elle est, elle ne peut être qu'un horizon parce que je suis situé, je suis un corps qui sent et qui perçoit. La chose s'annonce en tant qu'horizon d'un sens que chaque perception supplémentaire confirme (ou infirme). Mais chaque étant ou chaque vivant ne peut exister que s'il y a préalablement une place qui lui est faite, que s'il existe une totalité préalable dans laquelle elle peut s'insérer. L'horizon qu'est chaque objet s'inscrit dans un horizon plus fondamental, que Patočka appelle dans une note un « proto-horizon » : il s'agit « d'un pur *poser*, d'un faire-apparaître, non pas d'une *apparition* au sens du déjà-apparu, mais d'un poser qui ne se pose pas *soi-même*, qui demeure dans le non-posé[442] ». Il ne peut pas y avoir position *du* monde car il est lui-même le cadre préalable de toute position *dans* le monde. Si les horizons partiels peuvent eux-mêmes s'infirmer ou se confirmer, le monde lui-même échappe à cette distinction. Il n'est pas un

439 Jan Patočka, « *Le monde naturel* dans la méditation de son auteur trente-trois ans après », *in* MNCPP, p. 222.
440 « Le jeu du monde n'est le jeu de personne, parce que c'est seulement en lui qu'il y a des personnes, des hommes et des dieux », Eugen Fink, *Le jeu comme symbole du monde*, *op. cit.*, p. 238.
441 Jan Patočka, « [Leçons sur la corporéité] », *in* PP, p. 64.
442 Jan Patočka, « Notes de travail », Ms. 5D/5d, *in* PP, p. 259.

noème ou une perception. Il n'y a pas de perception du monde alors même que celui-ci s'annonce dans toute perception. Il règne par son absence au travers de la présence des étants. Fink distingue alors plusieurs sens du terme « mondain[443] ». La mondanité peut donc signifier : 1) l'insertion dans le tout du monde (intramondanéité), 2) l'action du monde lui-même qui fait émerger les étants finis, 3) un trait fondamental de l'être humain (le fait que l'homme n'est pas indifférent à ce qui l'entoure), et 4) mondain au sens de l'ici-bas tel que le christianisme peut l'entendre. La mondanéité du monde a le caractère de l'*archè*, ce qui veut dire que dans la mondanéité il y a également le sens d'un gouvernement (sans gouvernant), d'une puissance non individuée d'individuation. Or, ce sens est radicalement distinct de la mondanéité des étants et des humains dans la mesure où elle n'est pas manifestée, elle est la possibilité même de la manifestation. Dans les « Notes sur la préhistoire du mouvement » et « Le monde naturel et la phénoménologie », Patočka distingue précisément la *puissance* et la *force*, de sorte que l'on pourrait dire que si la puissance appartient à la mondanéité du monde, la force est la caractéristique des étants et des humains :

> La force est quelque chose qui se manifeste occasionnellement, qui entre en conflit avec d'autres forces, s'en montre l'égal, en triomphe ou y succombe. La puissance est en revanche permanente ; elle possède un domaine qui lui est propre, un règne où elle est sans rival. La terre règne sur les hauteurs comme sur les abysses. Elle règne sur les éléments qui, en tant que forces, coexistent avec, voire s'opposent à elle, mais demeurent en dernière analyse soumis à sa domination[444].

La puissance désigne donc une permanence qui renvoie à la puissance non-individuée de l'individuation du monde. Lorsque Patočka définit la puissance, il décrit la terre comme appui de tous nos mouvements. Mais on peut se demander dans quelle mesure ce qu'il écrit ne concerne pas le monde comme tel parce que ce qui est décrit ici n'est rien d'autre que l'*archè* en tant que puissance individuation. Or, la terre comme point d'appui des mouvements est bien d'une certaine manière individuée. Certes, il ne m'est pas possible d'en avoir une expérience totale car elle est comme un horizon mais en tant que je m'y appuie, j'en fais bien l'expérience directe. La terre est déjà quelque chose de manifesté en tant qu'espace, de même que le ciel en tant qu'il donne le temps. Or, ce que décrit Patočka sous le terme de puissance n'est pas de l'ordre de l'individué car elle règne et domine tous les étants. D'ailleurs, il ajoute que la terre « porte la vie, l'alimente, la laisse émerger et disparaître, se recouvre de vie pour voiler sa figure ultime, nue, inexorable[445] ». La terre règne donc en tant qu'elle laisse émerger et disparaître les étants et les vivants, en tant qu'elle organise la matière. Mais si elle l'organise, elle n'est pas elle-même matière, elle est plutôt à comprendre

443 Eugen Fink, *Le jeu comme symbole du monde*, *op. cit.*, p. 217-221.
444 Jan Patočka, « Le monde naturel et la phénoménologie », *in* MNMEH, p. 31. Voir également le passage presque identique dans « Notes sur la préhistoire de la science du mouvement », *in* MNMEH, p. 7.
445 *Loc. cit.*

comme scène de l'apparaître, puissance de manifestation. On comprend donc qu'en 1965 (année de publication des « Notes sur la préhistoire de la science du mouvement »), Patočka est sur la voie d'une phénoménologie cosmologique mais celle-ci n'est pas encore totalement autonome. Patočka n'a pas encore un concept satisfaisant de « monde », d'où les imprécisions de la « terre » et du « ciel ». Patočka a ici l'intuition de la mondanéité au deuxième sens dégagé par Fink car la terre et le ciel en tant que puissances sont ensuite renvoyés à un tiers qui, cette fois-ci, ne saurait être compris comme une force. Toute force, dès lors qu'elle se met en mouvement, tend vers sa propre fin. Or, la puissance a plutôt le sens d'une présence inépuisable : elle est un jeu ou une frontière de visibilité dans la mesure où elle est condition d'apparition et se manifeste à travers les apparitions sans pourtant être là en tant que manifestée. Fink parle alors de « jeu du monde », qu'il définit « comme le rapport entre la nuit du monde et le jour du monde[446] », ce qui signifie que le monde n'est ni l'absence ni la présence mais la limite, par essence inassignable et invisible, entre la nuit et le jour. Pour le dire autrement : « Le monde, noème infalsifiable, est ce en quoi les choses se découvrent[447]. » En tant que scène de l'apparaître, le monde dispose des forces qui ensuite s'épuisent à travers les actions des étants. Ce monde est un noème infalsifiable car il n'émerge jamais dans la présence, étant lui-même ce qui fait émerger. Cela ne correspond donc pas à la terre et au ciel puisque ces derniers émergent également, on peut en faire l'expérience. Il faudrait plutôt comprendre la terre et le ciel comme le monde naturel tel que Patočka l'entend, c'est-à-dire la disposition contingente d'une communauté humaine. Or, lorsque l'homme comprend que son enracinement dans le monde n'est précisément qu'*un* enracinement et que le sens qu'il donne au monde n'est qu'*un* sens parmi d'autres, se produit en lui un *séisme* – que Patočka rattache au troisième mouvement de l'existence humaine. « L'homme ici découvre son existence, non comme acceptée et enracinée, mais dans toute sa nudité – et il découvre au même instant que la terre et le ciel on un *trans*, un au-delà[448]. » C'est dans ce passage précis que Patočka découvre le monde comme totalité alors que nous ne sommes qu'en 1965. Si le monde naturel est bien le cadre dans lequel nous naissons et le prisme au travers duquel les choses nous apparaissent toujours déjà, il n'en demeure pas moins qu'il n'est en rien nécessaire. Le monde naturel dépend de la communauté au sein de laquelle il s'édifie. Si, la plupart du temps, le monde passe pour *naturel*, l'homme peut faire l'expérience d'un *trans* : derrière la diversité des mondes naturels ou des mondes en tant qu'horizon de la vie humaine, il y a un proto-horizon, condition de possibilité de tous les mondes naturels. Cette expérience du *trans* invite d'une part à comprendre le monde comme ce qui produit en son sein de la différence et l'homme comme ce qui peut faire l'expérience de cette différence, ce

446 Eugen Fink, *Le jeu comme symbole du monde*, *op. cit.*, p. 238.
447 Jan Patočka, « Notes de travail », Ms. 10D/40, *in* PP, p. 267.
448 Jan Patočka, « Notes sur la préhistoire de la science du mouvement », *in* MNMEH, p. 10.

qui suppose une inscription tout à fait originale que le concept de Dissidence nous permettra de comprendre.

c) Le monde comme proto-mouvement

Comme on le sait, en tchèque, svět (monde) et světlo (lumière) sont proches : le monde est donc ce qui laisse s'avancer dans la clarté, ce qui amène à la lumière les étants. Cette lumière du monde fait évidemment écho au jour du monde comme présence mondaine chez Fink. À l'opposé, pour que quelque chose puisse advenir à la clarté, il faut une obscurité de laquelle sortir ou émerger car la lumière ne saurait montrer un étant sans produire de l'ombre. La lumière du monde comme scène de l'apparaître a donc pour corollaire la nuit du monde comme proto-mouvement. Or, ce proto-mouvement ou jeu du monde est bien une sorte d'activité – sans quoi rien ne pourrait précisément en émerger ou y retourner. D'où la référence à la *physis* grecque qui doit être comprise comme « un devenir, un drame grandiose dont nous faisons partie nous aussi, non pas en tant que spectateurs, mais en ce sens que nous-mêmes, comme les choses, sommes dépensés pour et consommés dans ce processus[449] ». Le monde est *physis*, c'est-à-dire un processus. Il n'est pas un étant mais ce qui fait advenir les étants : « la *physis* est la matrice non ontique de la réalité[450]. » C'est pourquoi jamais nous ne rencontrons le monde. Mais il ne faudrait pas faire de ce processus un mouvement comparable aux mouvements qui ont lieu *dans* le monde. Patočka parle de cette émergence hors de la nuit du non-être qu'est la physis en ces termes : « ce drame primordial, ce proto-mouvement et processus originaire[451]. » Ce processus est quelque chose de premier ou de principiel. Dragoş Duici écrit ainsi que « le monde conçu comme mouvement, comme acheminement vers la présence constante, est une donnée ontologique première[452] ». Par conséquent, on ne peut pas mettre le *proto*-mouvement sur le même plan que les mouvements qui ont lieu dans le monde. Il faudrait plutôt dire que ce proto-mouvement est la condition même de tout mouvement. Contemporaine de l'article « Le tout du monde et le monde de l'homme », la note de travail Ms. 2E/9 définit le proto-mouvement du monde (ou apparaître) comme « sortie hors du fondement obscur[453] ». La sortie hors du fond suppose déjà que nous ayons deux concepts distincts de monde : le monde comme fond et le monde comme scène de l'apparaître (manifestation). On distingue le monde comme proto-mouvement et le monde comme mouvements cosmiques. Or, le monde en tant que mouvements cosmiques suppose des centres autour desquels s'agencent les étants – il s'agit des vivants en général. C'est pourquoi le proto-mouvement est une sorte d'auto-affection

449 Jan Patočka, IPH, p. 16.
450 Frédéric Jacquet, *Patočka. Une phénoménologie de la naissance*, Paris, CNRS éditions, 2016, p. 126.
451 Jan Patočka, IPH, p. 16.
452 Dragoş Duici, *Phénoménologie du mouvement*, *op. cit.*, p. 70.
453 Jan Patočka, « Notes de travail », Ms. 2E/9, *in* PP, p. 157.

du monde par lui-même, étant entendu que le terme d'auto-affection ne peut pas être adéquat car le monde n'est pas un sujet – étant lui-même la condition de possibilité de toute subjectivation. Ainsi, « il doit y avoir quelque chose comme un mouvement par lequel le cœur du monde constitue son contenu contingent et dont l'espace-temps-qualité en totalité est un sédiment[454] ». Renaud Barbaras comprend ce passage comme procès de la *physis* ou mouvement de mondification. « Le cœur du monde, qui n'est autre que la *physis* comme telle ou le monde mondifiant, passage du non-être vers l'être, constitue la multiplicité des étants intramondains comme contenu contingent[455] », c'est pourquoi la *physis* est une sorte d'éclosion qui se sédimente. Or, ce qui advient à la clarté, ce sont précisément ces sédiments : l'espace-temps-qualité. Le terre et le ciel des textes de 1965-1966 ne correspondent pas au monde comme proto-mouvement mais bien à ses sédiments, à son mouvement même. C'est donc sur le mode de la sédimentation qu'il faut comprendre ce proto-mouvement. Sur son fondement seulement peut avoir lieu le mouvement des étants. Marion Bernard refuse ainsi de parler de mouvement du monde dans la mesure où le proto-mouvement est originaire et sortie hors de la nuit : « si tout *dans* le monde est mouvement, en revanche le monde lui-même n'est pas un mouvement, mais la possibilité du mouvement comme telle (ou encore « proto-mouvement[456] ») ». Plutôt que de parler de mouvement, nous préférerons utiliser le terme de *sédimentation*. C'est en tant que sédimentation que le proto-mouvement est un processus. Se sédimenter suppose bien un processus de rassemblement de la matière et ménage bien ainsi la possibilité de l'apparition des étants[457]. Cette sédimentation que produit le proto-mouvement est de l'ordre de la puissance dans la mesure où les étants ne cessent d'émerger et de disparaître, sans que cette puissance ne s'épuise jamais. C'est pourquoi la *puissance* que découvre l'homme dans le *trans* est la condition de possibilité des *forces* dans le monde : « La transcendance du monde vis-à-vis des étants renvoie en dernière analyse à la réserve de la puissance vis-à-vis de ce qui en procède[458]. »

Le monde comme proto-mouvement invite donc à revoir ce que l'on entend par « mouvement ». Celui-ci n'est pas le déplacement local de la science moderne. Dans « Phénoménologie et ontologie du mouvement », Patočka précise bien qu'un mouvement peut avoir lieu, en tant que processus, sans pour autant qu'il y ait un déplacement : « On peut parler, par exemple, d'un processus chimique, qui concerne assurément des choses dans l'espace objectif [...], mais qui [...] se réalise *sur place*, sans changement de lieu[459]. » Le sucrage du café est bien un

454 *Loc. cit.*
455 Renaud Barbaras, *L'ouverture du monde*, *op. cit.*, p. 209.
456 Marion Bernard, *Patočka et l'unité polémique du monde*, *op. cit.*, p. 236.
457 La sédimentation dit quelque chose du processus : « l'œuvre propre du mouvement n'est pas de créer quoi que ce soit mais de rassembler les déterminations, de réaliser leur être ensemble. » Renaud Barbaras, *L'ouverture du monde*, *op. cit.*, p. 245.
458 Renaud Barbaras, *Le désir et le monde*, Paris, Hermann, 2016, p. 148.
459 Jan Patočka, « Phénoménologie et ontologie du mouvement », *in* PP, p. 33.

processus mais il n'y a pas de déplacement. Il faut donc concevoir le mouvement non pas comme ce que les étants effectuent mais comme ce qui fait advenir les étants : il est ontogénétique. C'est pourquoi le mouvement est le fil conducteur du cours de Patočka sur Aristote dont l'auteur reconnaît ce qu'il doit à Fink : celui-ci défend l'idée qu'il y aurait un mouvement ontogénétique dans lequel l'étant adviendrait[460]. Patočka relit la tradition grecque à travers Fink. Le *cosmos* des présocratiques (qu'il s'agisse du feu d'Héraclite ou des paroles d'Anaximandre) saisit quelque chose du proto-mouvement. Il y aurait donc un mouvement préalable par lequel le monde lui-même en tant que contenu viendrait au paraître, de sorte que l'on est autorisé à distinguer le *cosmos* comme monde *sédimentant* et le *cosmos* comme monde *sédimenté*, celui dont nous faisons l'expérience. D'où l'idée d'un mouvement cosmogonique « où il s'agit, non pas du mouvement des choses, mais de leur genèse à partir du chaos originel[461] ». La *physis* telle que la pensera également Aristote, sur le fondement de l'intuition des présocratiques, ne doit donc pas être confondue avec la nature des modernes : ce n'est pas tant un espace géométrique qu'un principe dynamique. Ce que perçoit Aristote dans le mouvement c'est son rapport avec l'individuation. Par conséquent, le mouvement doit bien avoir un lien avec le proto-mouvement du monde qui est condition possibilité de la sédimentation. Mais le mouvement aristotélicien se situe bien au moment de la sédimentation, il décrit l'effet produit par le monde et non le monde lui-même. Il faut cependant faire attention à ne pas reconduire certains présupposés aristotéliciens, au premier rang desquels la notion de substance ou d'*hypokeimenon*. D'où la nécessité de radicaliser Aristote. Si le substrat n'est pas ce qui suppose le mouvement mais ce que le mouvement forme, alors on pourra comprendre le mouvement comme une ontogenèse : « Le mouvement est ce qui *fait apparaître* qu'il y a, pour un temps déterminé, une place dans le monde pour une réalité singulière déterminée parmi d'autres réalités singulières[462]. » Ainsi, il y a bien une communauté entre le proto-mouvement du monde et les mouvements mondains : si le fond obscur se sédimente et laisse émerger une scène de l'apparaître, les étants qui émergent prennent en charge cette sédimentation pour l'individualiser. Tout se passe donc comme si le monde tendait à sa propre partition au sens où il met en place les conditions pour que se détachent de son proto-mouvement des mouvements dans le monde. Le monde serait en continuelle séparation de lui-même.

II- La Dissidence du monde

a) Séparation et individuation des étants

Nous nous proposons de nommer Dissidence cosmologique le monde en tant qu'il se produit

460 Voir Jan Patočka, *Aristote, ses devanciers, ses successeurs*, Paris, Vrin, 2011, p. 32.
461 *Ibid.*, p. 45.
462 Jan Patočka, « *Le monde naturel* dans la méditation de son auteur trente-trois ans après », *in* MNCPP, p. 225.

en son sein de la distinction. Cette partition n'est pourtant pas absolue dans la mesure où les étants restent du côté du monde et n'ont pas d'autonomie propre. C'est pourquoi le terme de Dissidence cosmologique semble surtout s'appliquer aux mouvements qui émergent du monde et qui deviennent autonomes, de sorte que le monde est capable de faire surgir de la contingence qui n'est plus pris dans son mouvement. Il y a quelque chose comme une scission interne du monde car un être individuel est un être qui s'est mis à part :

> Le mouvement ontologique est celui par lequel un être est constitué sous sa forme concrète, un être mis à part du reste du monde par son principe propre, capable d'aménager le matériel chaotique du monde extérieur selon sa loi propre. Aussi le mouvement ontologique est-il nécessairement lié à la notion d'un être individuel. L'ontologie d'Aristote est liée au fait qu'il existe dans le monde, sans nul doute, des individus, c'est-à-dire des étants qui ne sont pas simplement séparés *par nous* du continu de l'expérience, mais qui *sont* dans leur fond une *séparation*, un processus d'organisation, de détermination et d'éveil, un acheminement de l'être impropre vers l'être propre[463].

Ce passage est décisif parce qu'il met en relation la réflexion cosmologique avec l'idée de séparation. Pour autant, Patočka reste peu précis dans la mesure où l'on ne sait pas très bien quels sont ces étants qui ne sont pas séparés par l'homme mais par le monde lui-même. Peut-on dire que tout étant, dès lors qu'il arrive à la présence, est séparé ? Les étants restent pourtant dépendants du monde car ils ne sont pas autonomes et n'ont pas de rapport avec ce qui les entoure. En tout cas, l'apparition se caractérise par sa distinction. C'est pourquoi Renaud Barbaras montre que la manifestation doit être comprise comme un détachement plutôt que comme un dévoilement. On peut en effet distinguer deux sens du mot « détacher » : le fait de retirer ce qui recouvre (découvrement), et le fait de délimiter ou circonscrire. La délimitation correspond à la sédimentation du monde. On peut avancer que « la découverte à laquelle correspond la manifestation n'est pas tant découvrement ou dévoilement que détachement. Faire apparaître ne signifie pas retirer ce qui empêche de voir, mais faire ressortir de l'entourage[464] ». Ce qui apparaît se détache d'un arrière-plan : toute manifestation procède d'une séparation.

La totalité peut-elle vraiment se séparer dans la mesure où elle est tout ce qui est ? En tant qu'elle sédimente un espace-temps-qualité, la totalité produit bien quelque chose de différent, elle amène à la présence mais en même temps ce qui est ainsi porté à la lumière possède un caractère mondain et vient de la totalité sans l'avoir quittée car ce n'est qu'en son sein que les étants peuvent émerger : la séparation dont il est question ne saurait être une rupture. Cette séparation est donc davantage à comprendre comme une délimitation de l'entourage. L'individuation de l'étant est un mouvement qui tend à l'autonomie sans y parvenir. L'apparaître primaire est ainsi une mise à part

463 Jan Patočka, *Aristote, ses devanciers, ses successeurs*, *op. cit.*, p. 252-253.
464 Renaud Barbaras, *L'ouverture du monde*, *op. cit.*, p. 217.

de la totalité mondaine à l'intérieur même de celle-ci. Cette différenciation n'est pas la position d'un dehors, de sorte que le pourrait comprendre le monde comme l'unité qui produit la diversité en son sein, encore que cela revienne à soumettre le monde à la catégorie de l'unité. Dans les « [Leçons sur la corporéité] », Patočka précise bien que l'on ne peut pas quitter le monde, s'élever au-dessus de lui parce qu'il est « par tout son être, *milieu*, à la différence de ce dont il est le milieu[465] ». Il faut distinguer ici le monde comme *milieu*, c'est-à-dire ce qui amène à la présence les étants sans pour autant se montrer, et les étants eux-mêmes qui sont déjà apparus. La notion de *milieu* annonce celle d'ajointement préalable du « Tout du monde et le monde de l'homme » au sens où le monde est ce qui passe entre les étants, une délimitation préalable. Au contraire, les étants ne sont pas milieux mais sont découpés, délimités et éclairés. Ainsi, le monde est bien la possibilité de détachement et d'individuation à condition de comprendre ce détachement comme lorsque l'on dit qu'un motif se détache d'un tableau, c'est-à-dire qu'il se remarque et acquiert une certaine autonomie par rapport à l'ensemble mais n'est pas *ailleurs* que dans le tableau. Se détacher, c'est présenter des caractéristiques telles que l'on puisse être remarqué. La constitution n'est donc pas le fait du sujet mais bien plutôt du monde car il n'y a pas encore eu besoin de faire appel à une quelconque subjectivité. Par conséquent, ce qui se manifeste dans le monde et ce qui se détache n'a, en tant que tel, aucun sens : « Toute division, toute individuation est *dans le monde*, mais n'a pas de sens pour le monde[466]. » Il n'y a pas lieu de scinder ce qui apparaît entre une face subjective et une face objective, une noèse et un noème. Les choses sont toujours du monde car elles en émergent : « il n'y a pas identité parce que je synthétise mais je synthétise parce que je mets le doigt sur une identité[467] ». Le sujet ne fait que retrouver ce qui a été délimité par le monde. S'il y a séparation des étants, nous verrons en quoi les humains ne procèdent pas du même type de séparation. Nous devons alors être prudent sur le terme de séparation car la cosmologie patočkienne, sous l'influence de Fink, consiste précisément à faire du monde une totalité préalable à l'extérieur de laquelle rien n'existe. C'est pourquoi la séparation des étants doit être replacée à l'intérieur même du monde, ils n'échappent pas à sa loi. Si séparation il y a, on ne peut pas encore la nommer Dissidence car celle-ci suppose un se-rapporter à ce dont on a été exclu ou ce dont on s'exclut. Ce rapport qui est au fond rapport à l'être, compréhension de ce qui est, semble plutôt être ce qui caractérise l'humain. Frédéric Jacquet a raison de dire que, pour les étants, l'empiètement ou la promiscuité avec le monde

465 Jan Patočka, « [Leçons sur la corporéité] », *in* PP, p. 114.
466 *Loc. cit.*
467 Jan Patočka, « Phénoménologie et ontologie du mouvement », *in* PP, p. 32. Renaud Barbaras explique ainsi ce déplacement de la constitution du sujet vers le monde : « Ce n'est pas parce que la chose est saisie par un sujet qu'elle paraît : c'est tout au contraire dans la mesure où elle paraît, où sa détermination en vient par conséquent à exister pour elle-même, que la chose peut être saisie par un sujet. » Renaud Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, *op. cit.*, p. 79.

l'emporte sur la séparation[468]. Il préfère donc réserver à l'homme la notion de « naissance » en tant que chez lui seulement semble se produire quelque chose comme une séparation qui l'emporterait sur la fusion avec le monde. Le mouvement du monde aménage des lieux pour les étants où peuvent ensuite entrer en jeu les forces singulières de ces derniers. La question est alors de comprendre quelle est la place des vivants non-humains dans ce mouvement et quel est le statut de la rupture avec le monde qu'est l'apparition de la vie. Cette rupture ne peut être comprise que comme une séparation interne dans la mesure où le monde est défini comme totalité mondaine. Par ailleurs, comme « La position de la philosophie dans et en dehors du monde » le montrait déjà, il faut se tenir à distance d'une interprétation qui serait exclusivement immanente du monde tout autant que d'une compréhension du monde comme soumis à un transcendant. C'est en vertu de cette position singulière de la philosophie que nous nous proposons de comprendre le monde : il se différencie en dépassant la distinction du même et la différence, de l'identité et de la distinction. En effet, le monde a été compris comme puissance non individuée d'individuation. Et c'est en vertu de cette non-individuation qu'elle produit des individus.

b) La séparation spécifique de l'homme

Toute la question désormais est de savoir comment comprendre le mouvement humain qui se distingue par le fait qu'il peut avoir un rapport à la totalité. À ce sujet, au moins deux lignes interprétatives semblent s'affronter. On peut, selon les textes sur lesquels on s'appuie, insister sur la rupture en laquelle consisterait le mouvement humain, ce qui a pour effet d'insister sur le drame de l'existence humaine en tant que séparation de la totalité. Ou bien, on peut insister sur l'intégration *spécifique* de l'homme dans la totalité et comprendre celle-là comme une modalité de celle-ci. Nous voudrions défendre l'idée que le mouvement humain dans le monde procède bien d'une rupture avec le monde mais celle-ci est bien particulière. Il s'agit d'une rupture qui est révélation de ce dont elle se détache, de sorte que l'on ne peut pas dire que cette rupture soit totale dans la mesure où elle appelle toujours un retour. S'élabore dans plusieurs textes et de manière non systématique chez Patočka l'idée d'une Dissidence cosmologique : il survient dans le monde un mouvement spécifique par lequel le monde peut s'apparaître à lui-même. Or, ce mouvement spécifique est de l'ordre de l'événement qui ouvre des possibilités nouvelles, parmi lesquelles la liberté de l'homme qui prendra dans d'autres textes la forme de l'ébranlement du sens ou du mouvement de percée. Ainsi, cette Dissidence cosmologique est une ouverture primordiale, anhistorique ouvrant en même temps

468 « Les étants non humains procèdent du fond dont ils émergent à la faveur d'une circonscription, d'une délimitation de frontières qui entretient pourtant un rapport de porosité, de promiscuité, d'empiètement qui prévaut sur la séparation cosmique ; bref, l'étant ne naît pas au sens strict, et ne meurt pas non plus, pour la même raison. Les étants qui apparaissent par délimitation demeurent traversés par le mouvement du monde et ne s'en séparent pas à strictement parler. » Frédéric Jacquet, *Patočka. Une phénoménologie de la naissance*, *op. cit*., p. 145.

l'histoire comme telle. Loin que que le mouvement d'arrachement à la totalité soit la conséquence d'une liberté humaine dont on ne verrait pas d'où elle procèderait, ce mouvement d'arrachement doit être considéré au niveau de son originarité et être compris comme au fondement de l'émergence du mouvement spécifique humain. En somme, la Dissidence cosmologique est condition de possibilité de la liberté humaine. La thèse de la séparation originaire ou de l'expulsion s'enracine dans un texte des années 1950. Avouons le tout de suite : une des difficultés de cette thèse tient au caractère anachronique des conclusions cosmologiques que l'on peut en tirer. « Le « point de départ subjectif » et la biologie objective de l'homme » fait de l'homme une expulsion hors de la totalité parce que Patočka est encore dans la continuité du « Platonisme négatif ». Il ne s'agit pas alors pour lui de comprendre le monde comme proto-mouvement de l'apparaître mais plutôt d'envisager l'homme comme être qui peut faire l'expérience de la liberté, c'est-à-dire être pour qui le *chôrismos* ébranle l'existence. Pourtant, nous ferons l'hypothèse que ce texte, s'il n'est pas le plus décisif, témoigne d'un déplacement conceptuel : la question de la liberté humaine n'est plus première mais suppose que l'on s'interroge sur ce qui la rend possible. Il n'y aurait pas tant rupture entre le « Platonisme négatif » et la cosmologie patočkienne et la théorie des trois mouvements de l'existence, qu'approfondissement de la place de l'homme dans le monde qui était, dans les années 1950, sans doute conçue de manière trop radicale – de sorte que l'on ne parvenait pas à comprendre le rapport entre l'homme et le monde et d'où pouvait émerger la liberté.

« Le « point de départ subjectif» et la biologie objective de l'homme » développe l'idée d'une rupture sur le fondement d'une comparaison de l'homme avec l'animal. Alors que celui-ci est immergé dans le monde et que son intégration est non-problématique, celui-là a un rapport plus complexe avec le monde, sa vie ne va pas de soi et il a un rapport avec la totalité : « L'homme vit dans un rapport à la totalité parce qu'il ne vit pas dans la totalité et à partir d'elle. La vie humaine est à vrai dire une vie *contre* la totalité[469]. » L'existence est une déchirure au sein de la totalité. Il y a ici un anachronisme dans la mesure où les textes des années 1960-70 définissent le monde comme totalité de tout ce qui est et proto-mouvement : on ne peut pas être extérieur à ce monde. Pourtant, Patočka essaie de comprendre la place de l'homme dans le monde – place qui est spécifique dans la mesure où, pour l'homme, le monde peut apparaître en tant que tel (ce qu'a montré l'*épochè*). On reconnaît l'idée hégélienne de l'animal malade. Ce caractère spécifiquement humain procèderait d'une expulsion originaire, d'une brisure de la totalité elle-même ou auto-scission. Ainsi, l'homme aurait un rapport distant à la totalité qui lui permettrait de la prendre en vue. D'où la nécessité du monde naturel : si l'homme se trouve expulsé, c'est que sa vie ne va pas de soi et qu'il doit reprendre quelque chose qui lui manque. On pourrait alors comprendre le monde naturel comme tentative de

469 Jan Patočka, « Le « point de départ subjectif » et la biologie objective de l'homme », *in* MNMEH, p. 175.

refaire un monde là où l'homme a été expulsé, c'est-à-dire comme tentative de faire artificiellement ce que les autres vivants ont naturellement (d'où le paradoxe d'un monde *naturel*). Par conséquent, le monde naturel est toujours déjà un monde contingent parce qu'il tente de donner du sens à ce qui n'en a pas, le monde comme totalité[470]. La Dissidence cosmologique signifie ici que le monde produit une différance en son sein capable de se rapporter à elle grâce à une vie artificielle – même si le danger est grand, pour l'homme, de confondre son monde naturel avec le monde comme totalité. Mais il y a tout de même une possibilité de se rapporter consciemment à la totalité, de l'interroger. Ainsi, on pourrait comprendre, et c'est là notre hypothèse centrale, la Dissidence cosmologique, c'est-à-dire la position paradoxale de l'homme dans le monde, comme le présupposé d'une dissidence comprise en son sens politique. Si l'homme est du monde comme aucun autre vivant et s'il possède une certaine extériorité, seul, il peut voir ce qui se manifeste – d'où la manifestation secondaire. Ce qui émerge est donc ensuite soumis à l'interprétation humaine. Or, le propre d'un régime totalitaire est de fermer le sens de ce qui est, d'interpréter le tout du monde comme jeu de l'homme. Si l'homme peut interroger un espace où il ne subsiste aucune liberté à l'individu quant à ses tentatives de faire du sens, c'est d'abord en raison de cette expulsion originaire : comme la vie humaine, en tant qu'expulsée, est contingente, l'organisation de la société et la distribution du pouvoir en son sein n'ont pas de forme nécessaire. Cette contingence ne peut être que la conséquence d'une vie où l'instinct ne suffit pas et où il faut produire ses propres moyens de survie. C'est en cela que la dissidence politique comme interrogation sur la distribution du pouvoir procède d'une Dissidence plus originaire que l'on nomme cosmologique. Celle-ci est un double mouvement : elle n'est pas une simple expulsion, elle révèle ce dont elle a été expulsée, c'est pourquoi cette brisure est en même temps révélation de la totalité, tentative de retour ou « monde naturel ». La vie humaine est indissociablement séparation originaire et désir de retour :

> L'homme est, parce qu'il y a une dissolution au sein même de la totalité de l'être absolu, dissolution qui peut être formulée comme l'expulsion de la partie hors du tout et l'aspiration de la partie à s'approprier ce même tout, aspiration vaine et perverse, puisqu'elle ne peut aboutir à une subordination nouvelle, à une réconciliation, à une intégration nouvelle[471].

La question de l'inclusion-exclusion de l'homme est centrale. Si l'homme ne vit pas comme les autres vivants, il y a en lui comme une nostalgie de l'unité perdue, un désir de retour à la totalité, à

470 À ce sujet, Dragoş Duici écrit : « L'homme est donc l'étant qui peut avoir un rapport à la totalité – ou au monde – parce qu'il en est séparé, et qui a un tel rapport précisément pour tenter d'annuler une séparation qui pourtant le constitue. L'être humain est en conflit avec la totalité, pour autant qu'il ne se laisse pas assimiler par elle : il lui oppose une résistance, ce qui se manifeste dans le fait qu'il peut disposer – par la perception, par son usage du langage – de certaines parties de cette totalité mondaine, les en extraire donc. L'homme est donc liberté en face de l'assaut de la totalité. Mais cette liberté est simultanément liberté *pour* la totalité, car dans l'insatisfaction face à tout donné se manifeste un désir de la totalité – mouvement inverse à l'expulsion hors d'elle. » Dragoş Duici, *Phénoménologie du mouvement*, *op. cit.*, p. 461.

471 Jan Patočka, « Le « point de départ subjectif » et la biologie objective de l'homme », *in* MNMEH, p. 175-176.

la vie immédiate et non interrogée. La vie non-problématique signifie cette tentative de retour qui peut prendre diverses formes : il s'agit de la vie quotidienne, de la vie mythique ou, dans une forme extrême, de la vie dans le totalitarisme. Les régimes totalitaires seraient une tentative de recréer une totalité mais sous une forme inauthentique dans la mesure où c'est un sens humain et unilatéral que l'on imposerait au tout – passage indu par lequel l'homme prendrait en charge en son nom le proto-mouvement du monde. Ce n'est qu'en raison d'un enracinement paradoxal dans le monde que l'homme peut, d'une part, tenter un retour en soumettant le monde à *un* sens humain, mais en tant que cela ne peut qu'être un échec l'homme peut d'autre part interroger cette soumission du monde au sens humain, interroger la société dans laquelle il vit. La Dissidence cosmologique peut alors se poursuivre en Dissidence politique.

La vie humaine est contre la totalité car l'homme « s'est mis à part[472] » : c'est à partir de cette caractérisation de la vie comme expulsion que nous pouvons interpréter le texte de Patočka d'un point de vue cosmologique. Renaud Barbaras fonde à partir de là l'idée selon laquelle l'existence humaine est un désir entendu comme tentative de retour à la totalité[473]. Ainsi, on peut comprendre l'expulsion de l'homme comme un Événement originaire. Mais, ajoute Renaud Barbaras : « dire que l'homme naît par expulsion d'une totalité qui se totalise et, en se totalisant, se spatialise, c'est dire qu'en sortant de la totalité il échappe à l'espace : l'homme est caractérisé par un *exil*, une *atopie* fondamentale[474]. » Définir l'homme comme exil a pour conséquence d'en faire un être différent, ce que peut par ailleurs confirmer les reprises par Patočka de la mythe du jardin d'Eden par Bröcker[475]. Pourtant, et à juste titre, Marion Bernard invite à nuancer cet exil car la métaphore de l'expulsion n'est qu'une image partielle qu'il faudrait replacer dans le cadre plus général du platonisme négatif : « interpréter la différence humaine comme une rupture qui modifierait le monde en tant que tel nous semble précisément relever d'un geste inverse à celui effectué dans la cosmologie patočkienne[476]. » C'est pourquoi, il faudrait bien différencier les textes du platonisme négatif et la cosmologie des années 1960-1970 où l'enjeu est de penser un enracinement humain. En ce sens, on peut dire que l'homme n'est pas tant une différence que différ*a*nt par le mouvement qu'il est. Si Marion Bernard a bien raison de noter l'anachronisme des interprétations qui sont faites du texte des années 1950, il n'est pas si évident que la mise à part ne soit pas retravaillée à l'intérieur même de la cosmologie patočkienne. C'est bien en raison de cette mise à part que l'on peut distinguer une manifestation primaire et une manifestation secondaire. Le rapport spécifique de l'homme à l'espace

472 *Ibid.*, p. 175.
473 Voir par exemple *Le désir et le monde*, *op. cit.*, p. 64-65, *La Vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011, p. 60, *L'ouverture du monde*, *op. cit.*, p. 282-292, *Le mouvement de l'existence*, *op. cit.*, p. 63-66 et p. 108-110.
474 Renaud Barbaras, *L'ouverture du monde*, *op. cit.*, p. 288.
475 Voir Jan Patočka, PE, p. 56 *sqq.*, et « Considérations pré-historiques », *in* EHPH, p. 44 *sqq*.
476 Marion Bernard, *Patočka et l'unité polémique du monde*, *op. cit.*, p. 242.

dépend bien d'une mise à part et de nombreux textes postérieurs au « Platonisme négatif » le confirment. Si l'expulsion a un sens au sein de la cosmologie, il ne faut pas pour autant la comprendre comme expulsion *de* la totalité mais comme le paradoxe d'une expulsion *au sein de* la totalité. Dans « L'espace et sa problématique », Patočka relie la proto-structure *je-tu-ça* à une mise à part de la totalité, et l'interpellation est comprise comme distanciation, d'où la nécessité de fabriquer un abri pour se mettre à couvert du monde[477]. Par son habitat, l'homme recrée un monde. Les « [Leçons sur la corporéité] » reprennent également cette mise à part : « Notre propre manière de nous mettre à part implique en revanche à tout instant un *rapport au tout*[478]. » C'est donc une certaine relation au tout qui est impliquée par cette position d'extériorité de l'homme, étant entendu que nous sommes face au paradoxe d'une extériorité interne. Mais est-ce là autre chose que tenter de saisir la position paradoxale de l'homme comme être dans et en dehors du monde dont Patočka avait déjà l'intuition en 1934 ? D'autres textes encore reprennent cette idée de séparation hors du tout. Dans la « Postface à la première traduction française du *Monde naturel* » par exemple, il est question de l'*épochè* comme d'un « *dé*-tachement[479] », ce qui suppose bien une mise à part, de sorte qu'il y a continuité entre la Dissidence cosmologique et l'acte le plus caractéristique de la phénoménologie. Dans « *Le monde naturel* dans la méditation de son auteur », Patočka comprend également l'apparaître à l'homme sur le mode de l'expulsion : « Nous-mêmes, avec la manière spécifique dont nous nous mettons à part du monde en nous *rapportant intérieurement* à lui, serions participants à cette individuation première[480]. » Il y a une non-indifférence de l'homme à l'être en raison de la Dissidence cosmologique. Si l'expulsion est sans doute une image maladroite dans la mesure où cela suppose un dehors et un dedans, il nous semble que la Dissidence, comme arrachement et révélation de ce dont on a été arraché, est davantage capable de rendre raison de la cosmologie patočkienne.

c) La mise à part réfléchissante : l'homme, miroir du monde

Le terme de Dissidence nous intéresse en tant qu'il implique un rapport au tout, c'est-à-dire qu'il ne peut y avoir une relation d'un être à quelque chose que si cet être possède une certaine autonomie. Il y a bien quelque chose comme une séparation ou un détachement mais ces termes sont impropres dans la mesure où « le tout du monde n'admet rien en dehors ou « à côté » de lui[481] ». À bien y penser, le terme de dissident est employé dès le XVIII^{e} siècle pour qualifier celui qui ne reconnaît pas la religion officielle. Or, celui qui fait dissidence par rapport au dogme

477 Voir notamment Jan Patočka, « L'espace et sa problématique – Annexes », *in* QP, p. 265.
478 Jan Patočka, « [Leçons sur la corporéité] », *in* PP, p. 115.
479 Jan Patočka, « Postface à la première traduction française du *Monde naturel* », *in* MNCPP, p. 252.
480 Jan Patočka, « Le *Monde naturel* dans la médiation de son auteur trente-trois ans après », *in* MNCPP, p. 223.
481 Jan Patočka, « Le tout du monde et le monde de l'homme », *in* MNMEH, p. 269.

dominant ne quitte pas pour autant la société : s'il se met bien à l'écart, il fait néanmoins partie de ce tout qu'est la communauté mais en tant que partie singulière, partie qui révèle à l'ensemble une différence entre plusieurs possibilités. Autrement dit, le dissident fait apparaître la non-nécessité de l'élément qui englobait l'ensemble de la société. Il n'y a pas ce caractère de non-nécessité de ce qui englobe dans la Dissidence cosmologique mais une structure similaire semble bien s'observer dans la mesure où chez l'homme devient possible l'apparaître du monde.

Dans « Le tout du monde et le monde de l'homme », Patočka parle d'une centration interne du monde, de sorte que l'on se tient bien à distance de l'idée du monde comme grand organisme dont on se détacherait. Patočka le dit on ne peut plus clairement : « Le tout du monde n'est ni un organisme ni une substance en général[482]. » Il est donc bien impropre de parler de l'homme en terme de pure séparation ou d'arrachement. À ces images, Patočka préfère celles, unifiantes, de jointure et de centration. En effet, le tout du monde en tant que puissance non individuée d'individuation n'est pas visible comme tel mais au travers des séparations qui sont opérées, c'est-à-dire de la contingence de l'apparition et de la disparition des étants. Encore faut-il distinguer la limitation en général (le fait qu'il y ait des étants) et les limitations singulières que sont les étants. Ainsi, on peut distinguer trois sens du monde : le monde comme fond obscur, le monde comme scène de l'apparaître des étants, et le monde comme ensemble des étants. Il y a comme un joint structurel entre le monde comme tout et les étants singuliers, c'est-à-dire un lien qui lui est nécessaire et permanent – c'est la structure de l'apparition. Or, une telle structure ne peut pas être dépendante d'un étant en particulier puisqu'elle est ce qui rend les étants possibles. De sorte que la cosmologie du tout du monde implique une théorie asubjective de la perception. La manière dont Patočka décrit ici le monde correspond bien au *trans* du ciel et de la terre des « Notes sur la préhistoire de la science du mouvement » : « L'ordre qui joint et enjoint n'est pas un étant, ni une chose ni un mouvement, un processus ou un événement, mais bien ce qui règne effectivement dans le tout du monde, dans cette totalité qu'on ne peut embrasser du regard et qui domine l'ensemble du singulier[483]. » Le tout du monde se distingue ici de l'ordre par lequel ce même tout règne. Or, c'est en tant que règne que le *trans* était compris dans les années 1960. Ce règne du tout est de l'ordre de ce qui ordonne et dispose les jointures au sein du monde. Mais cet ordonnancement est en retrait, c'est pourquoi on ne peut avoir un rapport avec le monde qu'au travers de ce qui est découvert par les étants. Tant qu'il n'y a que des étants, il n'y a pas de centre du monde. La centration surgit avec l'apparition des vivants qui se rapportent à ce qui les entoure. Ici, Patočka est ambigu car il n'indique pas vraiment que cette centration est le fait unique de l'homme. Il y a dans le monde des

482 *Ibid.*, p. 268.
483 *Ibid.*, p. 268.

centres pour lesquels les choses apparaissent. On pourrait affirmer que pour les animaux aussi les choses apparaissent car ils réagissent à leur environnement. Cependant, Patočka ajoute que « se trouve ancré, dans le fond même du monde, un étant qui n'est pas nécessaire, mais qui fait nécessairement que le nécessaire émergeant devant lui apparaît comme un mode d'être déficient[484] ». Il y a un être qui diffère du reste de l'étant dans la mesure où ce qu'il perçoit n'est jamais donné sans manque : ce qui apparaît à cet être est toujours donné selon des perspectives parce qu'il est lui-même un être *du* monde et ne peut pas avoir une perception totale, de sorte que la déficience dans la donation n'est pas un défaut *de* donation mais fait partie de la structure de la perception. Il y a dans le monde un centre qui se rapporte à ce qui l'entoure et à soi-même d'une manière tout à fait spécifique. Est significatif le fait que Patočka ne parle plus ici en terme de rupture. Mais cela tient davantage au caractère spécifique du texte du « Tout du monde et le monde de l'homme » qu'à un changement de conception. Ce centre qui apparaît est bien radicalement autre que le reste du monde car il fait monde en se rapportant à ce qui l'entoure et à soi-même.

Il y aurait donc une spécificité de l'homme par sa centration : l'homme n'apparaît pas comme les autres choses mais « il y a dans son apparaître encore un autre mouvement qui fait en même temps que les choses apparaissantes, ainsi que lui-même, *lui* apparaissent, sont là pour lui[485] ». Dans cet apparaître-à-moi a lieu le rapport au monde environnant, de sorte que le mouvement humain reprend le proto-mouvement du monde pour l'organiser autour de lui. Nous reviendrons au chapitre VIII sur les trois mouvements de l'existence mais nous voyons déjà que cette organisation du monde autour de l'homme prend d'abord la forme du foyer, ensuite de l'exploitation et enfin peut prendre la forme du dévoilement du monde comme tel (la réflexion sur le tout du monde). Est donc ancré au cœur du monde, un être qui n'est pas nécessaire au monde et qui pourtant reprend pour ainsi dire son geste. En se séparant de lui-même mais au sein de lui-même, le monde fait émerger un être capable de se rapporter à et de révéler ce qui l'entoure. Dissidence est donc le nom d'une structure commune à l'homme et au monde. On pourrait même dire qu'elle est ce qui persiste du monde en l'homme. Ainsi, lorsque l'homme s'interroge sur ce qui l'entoure, sur l'organisation de ce qui est et la répartition des forces, c'est-à-dire lorsqu'il s'étonne devant le fait que les choses sont, il ne fait rien d'autre que refléter le monde lui-même, lui renvoyer son image. L'apparaître-à-moi est donc une possibilité du monde lui-même de se refléter en l'une de ses délimitations, « il pourrait demeurer éternellement irréalisé, mais n'en est pas moins inhérent au fond du monde, une dimension que celui-ci ne saurait perdre[486]. » L'homme réalise une possibilité du monde lui-même. C'est en tant qu'être mondain qu'il peut prendre en vue le monde lui-même et le refléter, autrement

484 *Ibid.*, p. 269.
485 *Ibid.*, p. 270.
486 Jan Patočka, « Fragments », Ms. 2E/6, PP, p. 273.

dit, faire de la philosophie et interroger son propre monde naturel. Mais, en reprenant le proto-mouvement du monde, l'homme ne fait finalement rien d'autre que redécouvrir la leçon de Socrate telle que Patočka l'exposait dans *Éternité et historicité*, à savoir découvrir « l'homme en tant que celui des êtres qui diffère le plus de tout le reste[487] ». La percée comme prise de conscience de l'historicité de la vie humaine n'est pas un mouvement qui sortirait du monde, mais un mouvement d'exposition du monde comme tel, de reflet du monde. Il faut donc affirmer à la fois, avec Renaud Barbaras, que l'homme est bien un être exilé, et, avec Marion Bernard, que l'homme n'est pas une simple rupture. L'homme est de l'ordre d'un mouvement dissident, un pas de côté de l'intérieur du monde ou plus précisément à sa frontière. S'il n'y a pas de sortie hors du monde, il est néanmoins possible de se tenir à sa frontière pour le révéler. D'où l'image du reflet : « Ce reflet ne peut exister que dans le monde ; il ne dépasse pas le monde, bien qu'il présuppose l'émergence de quelque chose qui ne s'y manifeste pas sinon, à savoir les centres[488]. » En interrogeant le monde et en se mettant à part, il ne s'agit de rien d'autre que d'accomplir une possibilité du monde lui-même. Si « [l]e monde n'a aucun sens[489] », dans la mesure où ce n'est pas l'homme qui découpe les étants ou pose les jointures, cela signifie que l'on ne saurait contraindre ce qui apparaît à un sens.

C'est en tant que je suis un être intramondain que le monde peut m'apparaître. Il faut penser quelque chose comme un miroir qui se réfléchit lui-même sans poser à l'extérieur ce qui est réfléchi. Dans la mesure où le monde est scène d'apparaître où le sujet émerge afin de se rapporter, comme centre, à ce qui l'entoure, le monde ne peut pas être en dehors de moi. Celui qui réfléchit le monde ne peut être de l'autre côté, comme son vis-à-vis transcendant : « le monde, se réfléchissant tout en portant en lui et en produisant le miroir lui-même, en étant ce miroir, ne pourra jamais *se faire vis-à-vis* à la manière d'un objet[490]. » Le monde inclut sa propre réflexion: en tant qu'il est une totalité préalable, le monde échappe à sa propre extériorité. C'est pourquoi je ne peux pas faire l'expérience du monde comme d'un objet en face de moi, ce n'est qu'au travers de mon expérience dans le monde que j'ai indirectement l'expérience du monde : « L' « expérience » propre du monde, c'est la manière dont le tout du monde se réfléchit, c'est-à-dire apparaît dans l'individuation[491]. » C'est au sens d'intramondain que Fink conçoit une première définition de la mondanité, à savoir l' « insertion dans le tout du monde[492] ». Il ne peut y avoir de « rencontre » du monde car j'y suis toujours déjà inclus, cette rencontre ne peut qu'avoir le sens d'une inclusion, d'une profondeur de ma propre expérience des choses et de moi-même. Or, en agissant dans le monde naturel, l'homme

487 Jan Patočka, EH, p. 32.
488 Jan Patočka, « Le tout du monde et le monde de l'homme », *in* MNMEH, p. 271.
489 *Loc. cit.*
490 Jan Patočka, « Forme-du-monde de l'expérience et expérience du monde », *in* PP, p. 217.
491 *Ibid.*, p. 218.
492 Fink, *Le jeu comme symbole du monde*, *op. cit.*, p. 217.

répète l'action du monde en proposant des divisions et des jointures : le pouvoir est distribué selon des modalités diverses, les techniques sont multiples pour fabriquer les objets du quotidien, les manières de se comporter (avec les autres ou avec son propre corps) sont également diversifiées. Tout se passe comme si le monde naturel agissait comme un miroir ou une réflexion spéculaire du monde[493]. Mais, en tant que miroir, il n'a pas la même puissance : tout ce que font les hommes, d'autres hommes peuvent le défaire. Il n'est ici question que de forces contingentes et limitées. Le monde, quant à lui, est véritablement puissance. Celle-ci est telle qu'elle produit un être capable de *faire* monde. Autrement dit, le monde ne peut se réfléchir que par la médiation de ce centre contingent qu'est l'existence humaine : « un miroir réfléchit tout hormis lui-même, ou ne se réfléchit soi-même qu'en réfléchissant sa réflexion dans un autre miroir[494]. »

La manifestation du monde est une sorte de fait dernier que l'on ne peut pas objectiver parce que nous y sommes toujours déjà imbriqués. Si la plupart du temps le monde en tant que totalité est recouvert par les étants singuliers et nos préoccupations quotidiennes, l'homme, en tant que miroir, est capable de s'en étonner et de le saisir comme puissance non individuée d'individuation. Cette position singulière qui est celle d'un centre réfléchissant vient donc qualifier l'existence humaine. Dans la deuxième leçon de *Platon et l'Europe*, Patočka reprend l'idée de la place contingente de l'homme dans l'univers : le monde est pensable sans l'homme (mais pas l'homme sans le monde). La position de l'homme y est comprise comme *décentrement* plutôt que comme centre. Cette fois-ci, ce qui intéresse Patočka c'est l'aspect contingent de l'existence humaine. C'est pourquoi la position singulière de l'homme, le fait que les choses lui paraissent, qu'il soit arbitre du phénomène, est un privilège qui se paie chèrement : « en même temps que cette totalité se montre à lui et devient phénomène, l'homme voit sa propre excentricité, il voit qu'il est tombé hors du centre, qu'il est lui aussi phénomène[495]. » Cependant, il n'est pas phénomène comme les autres car, pour lui, il y a des phénomènes : l'homme est rejeté aux confins du monde pour entrer en contact avec la manifestation. Une possibilité insigne apparaît dans cette position dissidente, celle de prendre le monde pour thème, de le dévoiler en s'en étonnant. Or, ce dévoilement n'est pas du même genre que la connaissance des choses du monde dans la mesure où elle est la prise de conscience de ce qui m'englobe : je ne peux donc jamais m'exclure du monde pour le « constituer ». Par conséquent, opérer l'*épochè* consisterait ici à réfléchir le monde et l'on comprend alors cette remarque de

493 À cet égard, Ovidiu Stanciu écrit justement : « L'individuation secondaire, humaine apparaît ainsi comme le lieu d'une tension insurmontable : celle qui se joue entre la caractérisation de l'homme comme être du monde par excellence, qui est non seulement inscrit en son sein, mais est, en outre, capable de reprendre à son compte le mouvement mondial, et sa caractérisation comme le lieu où le monde subit un séisme, le point où peut émerger l'infinité. » Ovidiu Stanciu, *Le problème de la métaphysique chez Heidegger et Patočka*, *op. cit.*, p. 311.
494 Jan Patočka, « Forme-du-monde de l'expérience et expérience du monde », *in* PP, p. 219.
495 Jan Patočka, PE, p. 42-43.

Patočka dans une de ses « Notes de travail » : « le moi ne se trouve jamais sans le monde, le monde ne réfléchit par moins que le moi, au contraire *le monde est essentiellement réflexion* (non thématique[496]). » L'*épochè* devient alors, dans ce contexte, le miroir du monde et l'acte à la fois le plus humain et le plus mondain. C'est pourquoi elle poursuit par là-même la Dissidence cosmologique : c'est en tant qu'être *du* monde que je peux avoir une relation avec le tout du monde, le réfléchir sans lui imposer un sens.

III- La Dissidence de l'*épochè*

a) Le passage indu de l'*épochè* à la réduction : par-delà Husserl et Fink

L'*épochè* exprime la position paradoxale de l'homme dans le monde, ce qui distingue Patočka par rapport à Husserl et, dans une certaine mesure, à Fink pour qui l'*épochè* est l'acte d'un être qui n'est plus mondain : le spectateur transcendantal. Dès *La philosophie comme science rigoureuse*, Husserl comprend la science comme attitude naturelle, et l'*épochè* apparaît alors comme une rupture qui vient ébranler nos certitudes[497]. Les sciences échouent à être leur propre fondement dans la mesure où elles partent toujours du présupposé de l'évidence de leur objet. Il en va de même pour la vie quotidienne : nous prenons le monde comme allant de soi. Interroger cette attitude naturelle implique un certain mouvement de la pensée qui doit se décoller de l'évidence. On peut pourtant reprocher, avec Patočka, à l'*épochè* husserlienne de nous faire quitter le monde en servant d'introduction à la réduction transcendantale. Si dans *L'idée de la phénoménologie*, Husserl s'intéresse à la genèse de la transcendance, celle-ci ne se trouve pas encore renvoyée à l'immanence qui serait plus originaire[498]. Ce sont les *Ideen I* qui opèrent un virage transcendantal qui a pu décevoir certains disciples[499]. Ce virage témoigne à la fois du tournant subjectiviste de la phénoménologie et de son incapacité à découvrir le monde comme tel. Au paragraphe 49, Husserl montre comment les phénomènes se donnent toujours par esquisses (l'esquisse annonce la chose qui est garantie par la continuité de l'expérience). Or, si je peux grâce à l'*épochè* faire comme si les choses n'existaient pas ou comme si elles n'avaient pas de valeur pour moi, il n'en va pas de même pour le fait qu'il y ait quelque chose pour la conscience. D'où la primauté de la conscience sur les étants : de l'anéantissement du monde à l'évidence de la conscience, la conséquence est bonne[500]. Ce

496 Jan Patočka, « Notes de travail », Ms. 6D/1, *in* PP, p. 263.
497 « Toute science de la nature se comporte de manière naïve, étant donné le point de départ qui est le sien ; la nature dont elle fait l'objet de sa recherche est, pour elle, tout simplement là. » Edmund Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, *op. cit.*, p. 25.
498 « On voit bien que la transcendance est relative à l'immanence, que l'immanence elle-même contient la transcendance comme trait inséparable, mais Husserl ici n'a pas montré que l'immanence serait plus originaire, plus fondamentale ; immanence et transcendance sont aussi originaires l'une que l'autre. » Jan Patočka, IPH, p. 129.
499 Jan Patočka, « La phénoménologie, la philosophie phénoménologique les *Méditations cartésiennes* de Husserl », *in* QP, p. 141.
500 Ainsi, Husserl écrit : « Si maintenant nous [...] évoquons [...] la possibilité du non-être incluse dans l'essence de

n'est donc pas le monde qui est le sol de la conscience mais la conscience qui permet d'accéder au monde. L'*épochè* ne vaut, chez Husserl, qu'en tant qu'elle découvre l'*ego* transcendantal, fondement de toute expérience. C'est la raison pour laquelle Patočka, dans « Qu'est-ce que la phénoménologie ? », note que la découverte de l'*épochè* est postérieure à celle de la réduction : c'est en approfondissant la réduction que l'*épochè* apparaît comme un moment[501]. En faisant de l'*épochè* une introduction à la réduction, Husserl accomplit un tournant qui fait basculer la phénoménologie du côté de ce que Patočka qualifie de « métaphysique subjectiviste, reposant sur la préséance, non fondée dans le phénomène de la face subjective du phénomène du monde[502]. » Husserl passe ainsi du monde au phénomène de monde, réduisant alors le monde à la totalité des éléments qui le composent, à une thèse générale. À partir de là, on conclut que la thèse du monde est contingente (je peux la biffer) alors que la thèse de mon *ego* et de sa vie est nécessaire (car garantie par l'évidence). À la lumière de la différence entre ces deux types d'être (la transcendance biffable et l'immanence certaine) : « la transcendance deviendra effectivement un produit, une création de l'immanence dont tout le transcendant dépend par la nature de son être[503]. » En voulant retourner aux choses mêmes, Husserl semble aboutir, par des moyens certes nouveaux, à une doctrine franchement métaphysique qui fait du sujet le fondement du monde. L'*épochè* en tant que moment de la réduction conduit à une immanentisation de l'objet malgré son caractère transcendant et débouche sur le couple noème-noèse.

Mais le monde n'est pas simplement synonyme de l'ensemble des étants, il signifie également le présupposé de toute apparition et alors on ne comprend pas comment un étant du monde pourrait être le fondement du monde comme tel dans la mesure où cet étant – fût-il conscience transcendantale – présupposerait toujours quelque chose comme un monde où il pourrait apparaître. C'est en vertu de la non-confusion des structures de l'apparaître avec la structure des étants apparaissants que Patočka en vient à critiquer la réduction transcendantale. Comme on peut le comprendre dans « La phénoménologie comme doctrine de la conscience introspective », la question est de savoir comment le moi peut faire l'expérience de l'objet. Or, en réduisant le monde au phénomène de monde, Husserl comprend le monde comme objectivité, c'est-à-dire encore comme le préjugé scientifique selon lequel ce qui est présent est ce qui est mesurable, quantifiable

---

toute transcendance de chose, il devient clair *que l'être de la conscience*, et tout flux du vécu en général, *serait certes nécessairement modifié si le monde des choses venait à s'anéantir, mais qu'il ne serait pas atteint dans sa propre existence*. [...] *Par conséquent nul être réel*, nul être qui pour la conscience se figure et se légitime au moyen d'apparences n'est *nécessaire pour l'être de la conscience même* (entendue en son sens le plus vaste de flux de vécu). » *Ibid.*, p. 161-162.

501 Voir notamment Jan Patočka, « Qu'est-ce que la phénoménologie ? », *in* QP, p. 238, et également « *Épochè* et réduction », *ibid.*, p. 220.

502 Jan Patočka, « [*Épochè et réduction* – manuscrit de travail] », *in* PP, p. 174.

503 Jan Patočka, IPH, p. 136-137.

et surtout en face de moi : le monde est un vis-à-vis ou un tableau que je contemple. Si l'on peut bien dire de la thèse générale (l'objectivité en général) qu'elle est en face du sujet, il n'est pas certain que l'on puisse dire la même chose du monde en tant que présupposé de toute apparition. En tant que sortie hors du cadre, la réduction phénoménologique ne respecte pas le statut de totalité préalable du monde. « Je ne peux pas me mettre hors du "tableau", celui-ci n'a pas de cadre qui le délimite, et le cadre n'est pas non plus fourni par le « réfléchi ». Je ne suis jamais *devant* le tableau, mais toujours dedans[504]. » L'erreur du tournant transcendantal est donc double : d'une part, il ne respecte pas la mondanéité du monde mais d'autre part il passe à côté de l'inscription de l'homme dans le monde. Or, Patočka veut montrer que c'est en tant qu'être mondain que l'homme est capable d'avoir un rapport au monde sur le fondement de l'*épochè*.

Cette tournure vers l'immanence va entraîner, d'une part, une réduction du monde au phénomène de monde et, d'autre part, une immotivation de l'*épochè* dans la mesure où elle va devenir l'acte d'un sujet dépourvu de monde. Il ne faut pas imaginer le sujet transcendantal comme un sujet empirique : il ne s'agit donc pas de réduire le sens du monde à un sens ontique. « La subjectivité *ontique*, l'homme au sens habituel, n'est donc *pas du tout le sujet authentique et essentiel*[505] » admet Fink. C'est pourquoi la version finkéenne de l'*épochè* insiste sur son aspect dés-humanisé qui doit en même temps servir d'introduction à la description des phénomènes. Ainsi, dans la *Sixième méditation cartésienne*, Fink développe le concept d'*Entmenshung* qui exprime la réduction dans le cadre d'une certaine radicalité : dans l'*épochè* (qui débouche sur la réduction), il n'est pas question du sujet humain de la vie quotidienne mais du spectateur phénoménologique, ce qui suppose de procéder à une dés-individuation de l'*ego* transcendantal. D'où l'analyse des « trois moi » : il faut distinguer le moi naturel, le moi constituant et enfin le moi phénoménologisant. Or, le moi phénoménologisant étant celui qui opère l'*épochè* en mettant entre parenthèses toutes thèses sur l'étant, il n'a rien d'humain au sens où il n'est plus du monde puisqu'il s'en est séparé. C'est pourquoi Fink peut d'ailleurs affirmer qu'avec la production du spectateur phénoménologisant nous acquérons la sphère de la subjectivité transcendantale (moi constituant) et que, par conséquent, « [*c*]*e que nous perdons, ce n'est pas le monde, mais notre emprisonnemen*t dans le monde[506]. » Il s'agit bien de se libérer du monde et donc d'accomplir une sorte de soustraction au monde, de sorte que l'on ne comprend plus bien ce qui, en l'homme, peut motiver l'*épochè* si celle-ci n'est justement plus humaine. D'où une immotivation de l'*épochè* chez Fink : « l'homme *se dés-humanise* (*sich*

504 Jan Patočka, « [La phénoménologie comme doctrine de la conscience introspective et comme théorie de l'apparition] », *in* PP, p. 235.
505 Eugen Fink, « L'idée de philosophie transcendantale chez Kant et dans la phénoménologie » , *in Proximité et distance*, *op. cit*., p. 33.
506 Eugen Fink, *Sixième Méditation cartésienne*, trad. fr. N. Depraz, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1994, p. 95.

entmenscht) dans l'accomplissement de l'*épochè*, c'est-à-dire qu'il libère en lui le spectateur transcendantal, il périt en lui[507]. » Le monde est conservé au prix d'une immotivation de l'*épochè* : je peux comprendre le monde en détruisant ce qui en moi est mondain. Cette immotivation a pour corollaire une définition éminemment contemplative de l'*épochè*. S'il s'agit d'un acte qui dés-humanise, alors ce n'est en rien un acte pratique qui concerne les hommes dans leur vie concrète. L'*épochè* est l'acte d'un regard qui balaie le monde naturel pour en faire surgir la constitution, « un mouvement spirituel du soi (*geistige Selbstbewegung*) *saisissant l'homme* entier et [...] la douleur d'une révolution radicale[508] ». Le soi dont il est question est un soi désintéressé qui opère une rupture ou un déchirement par rapport au monde naturel dans la mesure où cette rupture est une libération. C'est pourquoi Fink peut parler de la douleur d'une révolution : l'*épochè* témoigne d'une possibilité de libération du monde. Or, comment expliquer cette libération sans qu'elle soit motivée ? Comment comprendre que l'homme puisse se dés-humaniser sans que quelque chose justifie en l'homme naturel sa propre destruction ? C'est le passage à l'*épochè* qui devient difficilement compréhensible dans la radicalité de Fink. Mais cette radicalité ne fait que développer ce qui était déjà présent chez Husserl, à savoir l'idée de philosophie contemplative qui reconduit le sens du monde à une subjectivité.

b) L'*épochè* radicalisée

C'est en tant que critique à la fois du subjectivisme et de l'immotivation de l'*épochè* que l'on peut comprendre la position de Patočka. La radicalisation de l'*épochè* chez ce dernier a pour but de comprendre la mise entre parenthèses de toutes thèses comme dévoilement du monde comme totalité et, par conséquent, de notre dimension fondamentalement mondaine. C'est en tant que qu'être *d u* monde que nous pouvons faire apparaître le monde mais cette apparition, loin de signifier une réduction du monde au phénomène du monde, débouche sur une théorie asubjective de la manifestation. L'*épochè* doit être comprise comme la réflexion d'un être qui vient réfléchir de l'intérieur le monde lui-même. Plus précisément, l'*épochè* serait la manière dont le monde, qui en moi s'individue, se reflète dans un étant mondain. Ainsi, c'est à la fois contre le subjectivisme husserlien et l'immotivation ou dés-humanisation finkéenne que s'élabore l'*épochè* patočkienne. Le point de départ de la critique de l'*épochè* réside dans la cosmologie : il n'est pas possible de mettre entre parenthèses le monde pour la simple raison qu'il ne s'agit pas d'une thèse – le monde n'est pas une généralité, il est un *tout* qui englobe tous les étants et toute thèse sur les étants. Par conséquent, la totalité englobe la possibilité de mettre toute thèse entre parenthèses. L'*épochè* n'a donc jamais

507 *Ibid.*, p. 93.
508 Eugen Fink, « Que veut la phénoménologie d'Edmund Husserl ? », *in De la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 180.

lieu en dehors du monde mais toujours en son sein : elle n'est pas une libération du monde au sens où je me libérerais de quelque chose mais elle une libération *du* monde au sens où c'est le monde que par là je rends à lui-même. En même temps que je pose l'*épochè*, je dois poser le monde car sans ce dernier aucune prise de position ne serait possible. Dans le manuscrit « [La phénoménologie comme doctrine de la conscience introspective] » , Patočka critique l'immotivation finkéenne : l'*épochè* suppose le cadre dans lequel le moi peut accomplir une opération, c'est-à-dire un cadre spatio-temporel. Il ne pourrait pas y avoir d'*épochè* sans une puissance préalable d'individuation, qui dispose le temps et l'espace. Il n'y a pas d'un côté un moi naturel et de l'autre un moi phénoménologisant (qui déboucherait sur un moi constituant). Le moi, en tant que disposé dans le monde, accomplit bien l'*épochè* sur fond de monde. En opérant l'*épochè*, « je ne me pose pas comme tout *autre*, comme un moi absolu, parfaitement libre de toute attache, mais comme celui qui était déjà là avant l'*épochè*, quoiqu'il ne l'ait pas fait, *faute de* motivation[509]. » Il n'y a donc pas de rupture entre le moi naturel et le moi phénoménologisant, d'autant plus que pour accomplir l'*épochè* il faut bien présupposer au moins le présent dans lequel on se trouve. La non-validité de la thèse du monde pour le spectateur transcendantal qui ne l'accomplit pas ne signifie pas la non-appartenance de ce spectateur au monde. « Il y a une différence entre le non-accomplissement de la thèse au sens explicite et la non-appartenance-au-monde[510]. » Cette critique de l'*épochè* finkéenne amène en retour à s'interroger sur la rupture en laquelle consisterait l'existence humaine. Si c'est en vertu de son appartenance au monde que le moi peut mettre à distance la thèse générale, on ne peut pas faire de l'homme ce qui est constitué par une pure rupture. Si le moi se pose comme nécessaire, il faut tout autant poser le monde sans lequel l'acte du moi phénoménologisant est impossible : « Je peux aussi peu biffer la thèse du monde que la thèse du moi[511]. »

Tant que l'on persiste à prendre l'*épochè* comme une introduction à la réduction, on passe d'une part à côté du statut du monde lui-même en le réduisant à son apparition. C'est pourquoi il faut bien distinguer *épochè* et réduction. Celle-ci serait une reprise de la métaphysique traditionnelle qui soumettrait l'étant à un autre étant, la conscience transcendantale. Pourtant, ne peut-on pas considérer que l'*épochè* permet de libérer l'apparaître ? Si la suspension de la thèse générale englobe également le moi, force est de constater que son résultat est tout autre que dans la phénoménologie husserlienne. En effet, si le monde s'avère inbiffable, il faut alors conclure que l'*épochè* radicalisée libère le monde de toute tentative de réduction. Que signifie l'*épochè* sinon l'impossibilité pour l'homme de s'en détacher dans la mesure où pour mettre la thèse générale entre

509 Jan Patočka, « [La phénoménologie comme doctrine de la conscience introspective et comme théorie de l'apparition] », *in* PP, p. 237.
510 Jan Patočka, « Forme-du-monde de l'expérience et expérience du monde », *in* PP, p. 224.
511 Jan Patočka, « [La phénoménologie comme doctrine de la conscience introspective et comme théorie de l'apparition] », *in* PP, p. 237.

parenthèses j'ai toujours déjà besoin d'un présent pour poser quoi que ce soit ? En d'autres termes, en différenciant le monde comme totalité préalable et le monde comme ensemble des étants (thèse générale), Patočka pose les jalons d'une refonte de l'*épochè*. Loin de nous soustraire au monde, l'*épochè* révèle notre enracinement paradoxal en lui : « Chez Husserl, cet acte de la liberté « tombe du ciel » ; l'*épochè* est une raison fondatrice qui, comme telle, n'est pas fondée plus avant[512]. » Au contraire, chez Heidegger, il y a bien une tentative de fondation de l'*épochè* comprise comme pas en arrière dans la mesure où le *Dasein* est l'être pour qui il y va de son être, c'est-à-dire qu'il est ouvert à ce qui se présente à lui. Or, dans l'angoisse, le *Dasein* fait l'expérience d'une possible perte de sens du monde puisque l'angoisse n'a pas d'objet. L'angoisse heideggerienne montre le rapport ouvert de l'homme au monde : ce n'est pas en tant qu'être contemplatif que l'homme peut dévoiler le monde mais en tant qu'être affectif. Si cette affectivité est première par rapport à la contemplation, la raison en est que le *Dasein* n'est pas un être séparé du monde mais un être éminemment mondain, celui à qui quelque chose apparaît. L'*épochè* fait surgir la différence entre les choses qui sont et peuvent être mises entre parenthèses et le monde comme totalité qui est toujours présupposé par l'apparition. Il s'agit donc de comprendre le rapport de l'homme à ce qui est non pas comme une *objectivation* (de laquelle Husserl semble être prisonnier) mais plutôt comme une *anticipation* ou une *avance*. L'*épochè* dévoile le monde comme ce qui est toujours déjà anticipé. Par conséquent, l'apparition a pour fondement ultime le monde et non pas l'homme. Le sens apparaît comme ce qui ne peut que tenter de comprendre le monde et surtout pas le réduire à une de ses perspectives. S'il ne m'est pas possible de biffer le monde, alors tout sens ne pourra qu'être *une* perspective sur le monde : le monde se dérobe au phénomène *du* monde. C'est pourquoi, dans « Qu'est-ce que la phénoménologie ? », Patočka tente de revenir au fondement commun de Husserl et Heidegger[513] et c'est pourquoi également l'*épochè* patočkienne a ceci de commun avec l'angoisse heideggerienne qu'elle dévoile la facticité de l'existence. L'*épochè* ne signifie rien d'autre que la responsabilité de l'homme quant au sens : « Celui qui accomplit l'*épochè* est un être libre, essentiellement ouvert à la responsabilité, qui répond de ce qu'il est dans la facticité et la finitude d'une situation à laquelle il ne commande pas, qu'il lui est impossible de dominer du regard[514]. » L'*épochè* n'est donc pas un geste contemplatif, elle dévoile notre intéressement à l'existence : nous pouvons nous rapporter à ce qui est même si la plupart du temps nous vivons dans des renvois sans les interroger[515].

512 Jan Patočka, « Qu'est-ce que la phénoménologie ? », *in* QP, p. 250.

513 En se donnant pour but de dégager l'apparaître comme tel, Patočka avance, à propos de Husserl et Heidegger, qu' « [i]l faudra chercher à faire ressortir, par-delà leur leur opposition, les éléments unificateurs qui la sous-tendent ». *Ibid.*, p. 230.

514 Jan Patočka, « Cartésianisme et phénoménologie », *in* MNMEH, p. 205.

515 Ovidiu Stanciu écrit à raison : « L'*épochè* n'est pas un geste d'abord théorique, il relève d'un intéressement infini à l'existence propre, d'une existence qui se déploie sur fond de monde ; ce geste doit pourtant représenter une contestation de la tendance automatique de la vie à se comprendre soi-même et le monde à partir du modèle que lui fournit l'étant

L'*épochè* radicalisée ne sert pas d'introduction à une métaphysique subjectiviste mais dévoile le monde comme tel. Cette prise de position plus négative que la négation même prend un tour singulier chez Patočka dans la mesure où il distingue deux plans, celui de la phénoménologie (étude des phénomènes) et celui de la philosophie phénoménologique (conclusions que l'on peut tirer quant à ce qui paraît). Si, sur le terrain de la description, l'*épochè* met à distance le monde, sur le terrain cosmologique, elle confirme l'existence du monde comme totalité :

> Plus précisément, l'*épochè* rend la thèse du monde inutilisable, elle la met hors de jeu pour toute démarche au sens de la connaissance naturelle. En même temps cependant, d'un point de vue particulier, du point de vue, non pas du phénoménologiser, mais de la philosophie phénoménologique, l'*épochè* ainsi conçue est une *confirmation* de la thèse du monde, peut-être la plus radicale, voire la seule qu'elle puisse recevoir, car le monde apparaissant en tant qu'étant, bien que mis hors circuit par la *connaissance naturelle*, est néanmoins là pour l'*intuition*[516].

On en vient à ce tour de force que l'*épochè* est la confirmation même du monde, sa garantie. Mais elle n'est pas pour autant confirmation de la « thèse générale », le monde est garanti en tant que totalité préalable qui permet toute prise de position. L'*épochè* devient ainsi l'acte mondain par excellence, non pas en tant qu'elle serait un acte de l'attitude naturelle mais en tant qu'elle rend manifeste l'apparaître, le fait que la totalité est la puissance non individuée qui est condition de toute individuation. On peut donc dire que l'*épochè* n'est en rien une sortie du monde, elle manifeste au contraire une position dans et en dehors du monde, à la frontière du monde dont elle ne peut s'échapper. En cela, la mise entre parenthèses est bien une réflexion, elle renvoie de l'intérieur une image du monde lui-même. Dans sa mise à part en l'homme, le monde peut s'apercevoir lui-même – fût-ce sur un mode radicalement différent de la perception des étants (car je ne peux jamais « voir » le monde, seulement l'anticiper). L'*épochè* est « plus « négative » encore que la négation elle-même[517] » parce qu'elle atteint un *a priori* qui dépasse l'alternative du négatif et du positif mais est condition de toute manifestation, l'*a priori* du monde. La libération du monde a néanmoins pour condition une extension de l'*épochè* : on ne voit pas ce qui pourrait encore justifier la soustraction de l'*ego* à la mise entre parenthèses – la doctrine de la constitution doit être abandonnée. Or, en universalisant l'*épochè* on pose le sujet et le monde au même niveau d'évidence : « de même que le soi est la condition de possibilité de l'apparaître du mondain, de même le monde comme horizon originaire (et non pas comme l'ensemble des réalités) représente la condition de possibilité de l'apparaître du soi[518]. » Ici, « mondain » et « monde » ne sont pas équivalents. Le premier signifie ce qui est dans le monde alors que le second renvoie à la totalité mondaine qui préexiste à toute

intramondain. » Ovidiu Stanciu, *Le problème de la métaphysique chez Heidegger et Patočka*, *op. cit.*, p. 204.
516 Jan Patočka, « [*Épochè* et réduction – manuscrit de travail] », *in* PP, p. 187-188.
517 *Ibid.*, p. 187.
518 Jan Patočka, « *Épochè* et réduction », *in* QP, p. 225.

individuation : le mondain est la manière dont le monde s'individue. En tant que puissance d'individuation, le monde est la condition de l'apparaître. L'*épochè* serait le geste – davantage qu'un regard théorique – par lequel un être mondain remonterait du mondain au monde. C'est le monde qui en moi s'individue qui permet de prendre en vue le monde. L'*épochè* est donc l'acte le plus mondain qui soit : loin qu'elle me jette en dehors du monde, elle m'introduit en son cœur. Mais cela suppose que le sujet qui l'accomplit se saisisse comme un être différant au sein du monde.

c) L'*épochè* ou le geste dissident

L'*épochè* devient une mise à distance interne, un pouvoir de distanciation qui ne reconduit pas l'opposition immanence/transcendance. En s'opposant à Husserl et à Fink, Patočka fait de l'*épochè* non pas un geste transcendantal mais un geste mondain. Par là, on coupe court à l'opposition de l'empirique et du transcendantal : il n'y a pas deux subjectivités qui s'opposeraient, l'une naturelle et l'autre s'interrogeant sur ses propres conditions de possibilité. Dès la subjectivité naturelle, quelque chose comme un savoir du monde est présent. Ce dépassement de l'opposition empirique/transcendantal et cette motivation mondaine de l'*épochè* conduiront à interroger la spécificité du troisième mouvement de l'existence et à comprendre les trois mouvements comme trois modalités d'une même Dissidence. Or, si l'*épochè* permet de faire un pas de côté par rapport à ce qui apparaît sans pour autant se réfugier dans une instance transcendante ou dans une position contemplative en dehors du monde, ne faut-il pas en conclure que ce geste est, par excellence, celui du dissident ? La manière dont Bernard Roussel comprend le phénomène de la dissidence au XVI^e^ siècle permet de comprendre la situation de l'homme dans le monde. Dans une intervention sur la possibilité d'utiliser le terme dissident, qui pour les contemporains a le sens d'une opposition dans un système totalitaire, Roussel conclut que ce terme a une portée plus générale et désigne une attitude commune à certains hérétiques du XVI^e^ siècle et aux dissidents du XX^e^ siècle. Il affirme : « La *dissidence* se définit par : I. un acte de passage hors d'un système d'emprise ; II. le maintien d'une distanciation ; III. un aspect sociologique : elle est le fait d'un individu ou d'un groupe[519]. » Or, ces trois caractéristiques de la dissidence semblent permettre de ressaisir l'*épochè* phénoménologique. Dans la mesure où Patočka distingue rigoureusement l'*épochè* en tant que mise à distance de la réduction à la région conscience, le point de départ de la phénoménologie correspond à un pas de côté qui révèle le monde et le délivre. Par cette inversion de la libération (de la conscience au monde), on assiste à une révélation du monde : si aucun sens n'est nécessaire et si les hommes sont condamnés à faire un monde naturel, jamais ce monde naturel ne peut prétendre à

519 Bernard Roussel, « Désigner et décrire les dissidents : Quelques questions et suggestions à la suite de l'exposé de R. Crahay », *in* Marc Lienhard (dir.), *Les Dissidents du XVI^e^ siècle, entre l'Humanisme et le Catholicisme*, *op. cit.*, p. 36.

l'exclusivité du sens. En se mettant à distance, on dévoile la contingence du monde naturel. Si « le monde est pour la première fois appréhendé sous l'angle de l'apparition, de l'apparaître en tant que tel[520] », cela signifie bien que le monde est compris comme apparaître, radicalement distingué de l'apparaissant.

L'*épochè* libère le monde en tant qu'il est une puissance non individuée d'individuation. Par conséquent, cette *épochè* est une libération toute négative, elle ne délivre aucun sens – ce qui ferait retomber le monde du côté de l'étantité. Par là, on procède bien à un passage hors de tout système d'emprise : c'est un geste négatif qui réside tout entier dans sa négativité – de sorte qu'il dépasse même l'opposition du négatif et du positif. Dans l'*épochè*, il ne s'agit pas de nier quelque chose, ce qui serait le contraire d'une position. Le phénoménologue ne nie ni ne pose les thèses particulières, il les dévoile dans leur contingence. C'est en tant que geste de mise à distance que l'on peut comprendre d'une part l'aspect non contemplatif de l'*épochè* et d'autre part le fait qu'elle soit une négation plus négative que la négation même. Ce glissement hors de toute positivité caractérise donc bien l'*épochè*, tout comme le geste du dissident qui refuse de suivre le dogme officiel – ce qui, pour autant, ne signifie pas qu'il oppose un autre « dogme ». Bien loin que l'acte du dissident consiste à refuser un sens en particulier, il revient plutôt à refuser le fait d'imposer un sens comme tel. L'*épochè* est ainsi l'épreuve de la liberté même du sujet : elle « signifie la liberté absolue de la pensée réfléchissante à l'égard de tout contenu qui attache et engage, l'autonomie absolue de l'apparaître en tant que tel vis-à-vis de l'apparaissant et de sa structure[521] ». L'*épochè* met en lumière la non dépendance de l'apparaître à l'égard quelque instance apparaissante. La liberté absolue en laquelle consiste l'*épochè* est donc paradoxale, elle ne signifie aucunement une sortie hors du monde puisqu'elle reconduit à la liberté de l'apparaître lui-même : la mise à distance des contenus mondains est une reprise de la liberté du monde. L'homme qui accomplit l'*épochè* ne fait pas autre chose que le monde, il est la modalité humaine de comprendre le monde. Il faut comprendre la charge politique d'un tel acte car en tant que liberté absolue (qui dépend paradoxalement de la liberté du monde), il dévoile le partage contingent des apparitions. Ainsi, l'*épochè* se trouve définie comme un passage hors de toute emprise, une soustraction à la positivité. En tant que soustraction, cet acte invite à se défaire de toute fermeture du sens et donc de toute idéologie.

L'*épochè* radicalisée n'est pas un moment mais elle est toute l'attitude phénoménologique : c'est l'état dans lequel il faut s'installer pour penser. Ainsi, on a besoin de se maintenir dans la distanciation à laquelle nous introduit l'*épochè* : « La phénoménologie est un retour de la pensée sur elle-même[522]. » Parce qu'elle est un retour, la phénoménologie rend nécessaire une remise en

520 Jan Patočka, « [*Épochè* et réduction – manuscrit de travail] », *in* PP, p. 192.
521 *Ibid.*, p. 163.
522 Jan Patočka, « Qu'est-ce que la phénoménologie ? », *in* QP, p. 263.

question permanente, renouant ainsi avec l'inspiration socratique du savoir du non-savoir. Or, ce savoir inscient a pour présupposé de ne se satisfaire d'aucun savoir. C'est pourquoi, à la fin de « Qu'est-ce que la phénoménologie ? », Patočka expose sa propre définition de la phénoménologie, notamment à l'encontre de Husserl. En tant que retour de la pensée sur elle-même, la phénoménologie se doit donc de critiquer toutes les tentatives d'interprétation de l'apparaître à l'aune des apparaissants. D'où la critique de la notion cartésienne de substance. « La phénoménologie n'est rien d'autre que l'aspiration à opposer, à ce concept fondamental des temps modernes, la voie d'une *quête*[523]. » Cette quête suppose le maintien de la distanciation qu'est l'*épochè* afin de ne pas retomber dans un autre système d'emprise. Si, comme le dit Karel Novotný, Patočka partage avec Husserl le côté dissident qu'est l'*épochè*, il développe pourtant une philosophie véritablement dissidente dans la mesure où tout l'intérêt de l'*épochè* patočkienne est de ne retomber dans aucun système, d'être une *épochè* continuée. Le moment dissident de la philosophie de Patočka « n'aboutit jamais à une position contemplative, "en dehors du monde", mais peut avoir, au contraire, en tant que pensée engagée, une influence directe sur l'action et former ainsi la vie pratique[524] ». En tant que geste de déprise, l'*épochè* débouche sur une prise de position active dans le monde *contre* les tentatives d'emprisonner le sens. Si l'*épochè* est un *moment*, elle n'est pourtant pas une étape : c'est un moment qui révèle et pousse à l'action sans pour autant que ce moment ne possède de fin. À cet égard, l'*épochè* fait penser à ce que Hannah Arendt écrit dans *De la révolution* à propos du paradoxe de l'entreprise révolutionnaire : celle-ci est à la fois un moment de libération et d'instauration de la liberté. En tant qu'acte de libération, l'*épochè* doit bien s'initier à un moment particulier et en même temps en tant qu'acte de liberté, elle doit maintenir à distance toute réduction du sens[525].

L'*épochè* est donc la condition d'une pensée soucieuse du sens de ce qui apparaît et, en cela, elle est la « voie d'accès à la phénoménologie[526] » autant que sa signification véritable. Or, la troisième caractéristique de la dissidence selon Roussel réside dans son aspect sociologique : elle suppose un individu ou un groupe. En faisant de l'*épochè* ce qui révèle le monde, Patočka destitue la subjectivité de toute constitution. Pourtant, celui qui opère l'*épochè* apparaît comme ayant un rôle dans la manifestation, même si celui-ci n'est plus de l'ordre de la souveraineté d'une subjectivité. L'*épochè* suppose un sujet parce qu'elle est un acte. Or, cet acte, parce qu'il est mise à distance et

523 *Loc. cit.*
524 Karel Novotný, *La Genèse d'une hérésie*, *op. cit*., p. 180.
525 « [...] la révolution telle qu'on la connaît à l'époque moderne s'est toujours préoccupée à la fois de libération et de liberté. […] Le fond du problème, c'est que le premier, le désir de se libérer de l'oppression aurait pu se réaliser sous un régime monarchique – mais non sous la tyrannie ou pire, sous le despotisme – tandis que le second nécessitait la mise en œuvre d'une forme de gouvernement inédite, ou plutôt redécouverte ; il exigeait la constitution d'une république. » Hannah Arendt, *De la révolution*, *in L'humaine condition*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2012, p. 352.
526 Jan Patočka, « Notes de travail », Ms. 0B/2, *in* PP, p. 246.

exigence de ne pas succomber aux idéologies, suppose un certain courage qui s'exprime par la persistance *dans* l'*épochè*. Il s'agit d'un refus suprême ou apodictique : en tant que geste mondain ou qui restitue au monde sa mondanéité même, l'*épochè* ne peut exister que grâce à des sujets engagés qui possèdent une certaine vertu morale. L'*épochè* est ainsi l'acte d'un sujet libre ou se libérant indéfiniment en faisant l'expérience du *chôrismos*. Michael Gubser montre bien, dans *The Far Reaches*, la spécificité de la position de Patočka qui célèbre l'*épochè* comme geste dissident et rejette la réduction comme acte qui conduit à une certaine soumission à l'étantité[527]. En dévoilant la situation de l'homme et les tentatives d'emprise sur le monde, l'*épochè* incite à l'action alors que la réduction reconduit cette situation à une nouvelle emprise. L'homme qui met à distance la thèse générale est ainsi ouvert à la responsabilité : il montre qu'il ne peut pas rester indifférent face à ce qui apparaît dans le monde. On comprend alors pourquoi Patočka et sa conception de l'*épochè* ont pu avoir un tel effet sur le mouvement dissident en Tchécoslovaquie à la fin des années 1970. Agir est ici la même chose que penser, ou plutôt la pensée est un appel à l'action en même temps que le premier pas de cette action. Le phénoménologue est l' « homme en trop » dans un monde que les idéologies totalitaires veulent réduire à la fiction de l'Un. L'*épochè* réintroduit la figure de l'Autre dans un régime devenu Un. C'est pourquoi, dans *Un homme en trop*, Claude Lefort qualifie le dissident d'Autre que l'on veut éliminer : « L'institution du totalitarisme implique le fantasme d'une société sans division, Une[528]. » Autrement dit, l'*épochè* introduit une ligne de fuite au sein du monde (à qui l'on rend alors son unité polémique) et, en cela, elle est l'activité la plus mondaine qui soit. Ainsi, cette différance résonne comme un appel à s'interroger pour soi et pour les autres, comme le dit Jonathan Bolton : « à un certain niveau, la dissidence est toujours un appel à explorer les complexités d'un monde que les autres ont essayé de simplifier[529]. »

Ainsi, nous avons voulu montrer que l'*épochè* radicalisée correspondait aux trois aspects de la dissidence : le passage hors d'un système d'emprise, le maintien d'une distanciation et l'aspect sociologique (l'acte d'un individu ou d'un groupe). L'*épochè* est bien le geste dissident par excellence. « À un premier degré, s'opposer c'est d'abord refuser[530]. »

527 « Alors que Patočka célèbre l'*épochè* – la mise en suspens de la croyance en la réalité perçue – en tant qu'acte libre qui émancipe les hommes de la tyrannie du contexte objectif et leur permet de dépasser le monde étriqué dans lequel ils se trouvent, il condamne la réduction phénoménologique de l'expérience à la conscience transcendantale parce que, loin d'être un champ d'activité dans lequel on s'engage, elle fait du monde une présence objective à distance et disponible pour la réflexion. » Nous traduisons depuis l'anglais : « While Patočka celebrated the *epochè* – the suspension of faith in perceived reality – as an act of freedom that emancipated men from the tyranny of objective circumstance and allowed them to transcend their narrow worldly situations, he condemned the phenomenological *reduction* of experience to the transcendantal mind for turning the world into a distanced and reflective object-presence rather than a field of engaged activity. » Michael Gubser, *The Far Reaches*, *op. cit.*, p. 152.

528 Claude Lefort, *Un homme en trop*, Paris, Le Seuil, 1976, édition utilisée : Paris, Belin, 2015, p. 108.

529 Jonathan Bolton, *Worlds of Dissent*, *op. cit*, p. 275. Nous traduisons depuis l'anglais : « at some level, dissent is always a call to explore the complexities of world that others have tried to simplify. »

530 Jean Chiama et Jean-François Soulet, *Histoire de la dissidence*, Paris, Le Seuil, 1982, p. 21.

En partant de cette possibilité mondaine qu'est finalement l'*épochè*, nous avons mis au jour une structure commune entre l'homme et le monde, à savoir la Dissidence. Cette mise à part implique l'existence d'un être qui peut prendre en vue le monde comme tel et lui renvoyer son image. Mais cette position particulière n'est pas en dehors du monde, elle est mondaine en un sens insigne, c'est-à-dire que le monde produit en son sein sa propre différence. La Dissidence cosmologique nomme ainsi la puissance d'individuation du monde en tant que proto-mouvement de la manifestation. Au cœur du monde est inscrite la possibilité d'un centre qui se rapporte à ce qui l'entoure et à qui les choses apparaissent sans que cela implique qu'il en soit l'auteur. La mise à part de l'homme renvoie donc ultimement à la puissance infinie du monde et ce n'est qu'en vertu de cette position que l'homme pourra devenir autonome. Or, loin que cette autonomie soit le signe d'une indépendance absolue de l'homme par rapport au monde, elle témoigne bien plutôt de l'accomplissement, en l'homme, de ce qui est le plus mondain – la Dissidence cosmologique. Mais il reste alors à comprendre comment se manifeste cette Dissidence au niveau non plus du monde mais de l'homme et donc à passer de la Dissidence cosmologique à la Dissidence anthropologique.

CHAPITRE VII : LA DISSIDENCE ANTHROPOLOGIQUE

> L'homme, ce néoténique, tout en participant comme en sourdine aux pulsations de la vie, articule sur la lenteur de sa croissance la transmission traditionnelle et le mouvement de l'histoire[531].

Il a été établi que le monde comme totalité inbiffable était la condition de possibilité de toute apparition en tant qu'il est le proto-mouvement de l'apparaître. C'est du monde qu'émergent les étants et les vivants. Or, à l'intérieur de cette immensité qui pourtant n'apparaît pas, il y a un être qui n'est pas sur le même mode que les autres, un être qui n'est pas indifférent à lui-même et qui peut, par là, refléter le tout du monde. Mais si l'homme reflète le monde par son activité et sa pensée, cela signifie que la scission originaire qui affecte ou dont s'auto-affecte le monde lui-même doit avoir une correspondance dans l'existence humaine. Ainsi, nous pouvons faire l'hypothèse que le propre de l'humanité n'est pas ce qui la distingue comme telle mais ce qui distingue le monde en l'homme : loin d'être une créature qui s'exclurait du monde, l'homme serait un accomplissement du monde lui-même. En tant que le monde se caractérise par une Dissidence cosmologique, il faut désormais comprendre ce que celle-ci devient en l'homme et dans quelle mesure nous pouvons parler de Dissidence anthropologique. La structure dissidente de la perception invite à renoncer à l'idée d'une subjectivité constituante au profit d'un être en avant de lui-même. Ainsi, le sujet doit se réaliser parce qu'il n'est pas dans un rapport immédiat avec ce qui l'entoure, il a été mis à part et doit donc opérer un saut dans l'être. C'est pourquoi, enfin, la spécificité humaine apparaîtra à la lumière de la néoténie.

I- La structure de la perception

a) De la scission du champ phénoménal à la nécessité de libérer l'apparaître

Dès lors que le monde comme totalité est défini comme proto-mouvement qui fait émerger les étants dans le monde, c'est le statut de la perception et de la subjectivité qu'il faut revoir. En effet, la phénoménologie transcendantale qui fait de la conscience pure le lieu ou l'instance de la constitution ne peut plus servir de point de départ. Tout se passe comme si le sujet était décentré et rejeté à la marge du monde, ce qui permet en retour au sujet de faire apparaître le monde (manifestation secondaire). Patočka fait basculer du côté du monde le problème de la constitution mais il reste alors à comprendre le statut du sujet dans ce monde. Il s'agit désormais de ressaisir la question de la perception depuis la Dissidence de l'homme dans le monde. Nous avons déjà vu en quoi Patočka élaborait une phénoménologie dissidente afin de refonder la phénoménologie au nom

531 Frank Tinland, *La différence anthropologique*, Paris, Aubier, 1977, p. 124.

de l'intuition initiale de Husserl du retour aux choses mêmes car la phénoménologie husserlienne est « menacée du danger du cartésianisme[532] ». Une telle approche consiste, d'une part, à faire d'un étant la clef d'interprétation de tous les étants (on peut y voir une sorte de démesure ou de titanisme humaniste) et d'autre part à passer à côté d'une certaine pluralité du sens. Le paragraphe 49 des *Ideen I* montrait que seul le vécu possède un statut d'indubitabilité, posant par la même une primauté de la conscience et de ses vécus sur le monde[533]. De là, une dissymétrie entre la transcendance du monde et l'immanence de la subjectivité transcendantale aboutissant à une « immanentisation de l'objet malgré la transcendance de son autodonation[534] ». L'opposition n'est pas entre la transcendance et l'immanence mais, au sein de la conscience elle-même, entre le noème (face objective) et la noèse (face subjective). La phénoménologie husserlienne devient ainsi une étude des structures noético-noématiques et s'assume dans son virage transcendantale puisque « l'objectivité de l'objet ne peut être pensée qu'en partant de la subjectivité du sujet[535] ». La question est alors de savoir comment libérer l'apparaître de la subjectivité et de la tradition métaphysique dont Husserl se trouve encore prisonnier. Car toute réduction du sens contient en soi un danger : réduire le sens du monde dans lequel on vit conduit à une sorte de titanisme du sens dans la mesure où l'on reconduit les structures de l'apparition aux structures d'un être apparaissant. Mais, par une sorte de retournement dialectique, c'est l'homme lui-même qui se retrouve piégé : réduire le sens à un sens humain conduit à faire de l'homme un étant comme les autres. Il faut faire retour aux choses mêmes en se désolidarisant de la métaphysique de la subjectivité qui semble peser sur la phénoménologie transcendantale. Autrement dit, la phénoménologie asubjective de Patočka devra être comprise comme le versant anthropologique de la Dissidence cosmologique.

Dans l'*Introduction à la phénoménologie de Husserl*, Patočka montre bien comment le fondateur de la phénoménologie passe, des *Recherches logiques* aux *Ideen I*, d'une étude de l'apparaître, à la fondation du sens de cet apparaître dans la région de la conscience pure. On a vu que Husserl distingue trois concepts de phénomène qui tendent à se confondre chez Brentano : le vécu de l'intuition avec ses compostantes, l'objet qui apparaît dans le vécu, et le représentant de mon vécu (l'impression de rouge par exemple) qui sert de point d'appui dans mon appréhension de l'objet. Or, ce représentant n'est pas une composante de la chose mais de mon propre vécu. L'apparition du « représentant » comme partie du vécu chez Husserl entraîne un basculement de l'objet dans le sujet. S'il y a devant moi un boîte rouge, et si l'on peut bien faire la différence entre le

532 Jan Patočka, « Cartésianisme et phénoménologie », *in* MNMEH, p. 195.
533 « Nous avons d'un côté un être qui s'esquisse, qui ne peut jamais être donné absolument, un être purement contingent et relatif, de l'autre un être nécessaire et absolu, qui par principe ne se donne pas par esquisse et apparence. » Edmund Husserl, *Ideen I*, p. 163.
534 Jan Patočka, IPH, p. 137.
535 *Loc. cit.*

rouge de cette boîte et le rouge comme impression (indépendante de la boîte), rien n'autorise pourtant à faire du représentant une partie du sujet : « le « rouge libre » n'est pas pour autant interne, comme il devrait l'être s'il était une composante non intentionnelle du vécu[536]. » Le champs phénoménal devient alors une structure du sujet. La boîte rouge située en face de moi se donne bien par esquisses : je n'en perçois qu'une partie car toute perception suppose, d'une manière ou d'une autre, l'oubli ou le passage des autres faces dans un domaine non perceptible. Jamais la perception ne me donnera l'objet en entier et pourtant, c'est bien la boîte que je perçois. Faut-il distinguer l'impression de rouge de l'aperception objective comme coloration de la boîte ? En faisant cela, Husserl divise la sphère phénoménale en deux moments : l'apparaissant et les fondements censés être subjectifs de cette apparition (l'impression « rouge »). Or, il n'y a pas lieu de faire cette distinction : le rouge de la boîte est toujours le rouge de cette boîte. C'est pourquoi « le problème de la constitution est insoluble *dans son* ensemble[537] ». Il y a en effet une sorte de réduplication de l'objet, à la fois comme ce qui est visé et composante du vécu. Certes, en faisant de l'objet une partie du sujet, Husserl permet d'en fonder la certitude puisque la conscience s'apparaît à elle-même et ne peut se révoquer en doute. Néanmoins, on fait alors d'un étant, si particulier soit-il, la clef d'explication du monde (qui contient tous les étants). Or, si l'on respecte la transcendance de la donation, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'animation des données hylétiques, on est conduit à accepter l'impossibilité d'une constitution. La perception est alors « un processus qui ne se déroule pas au-dedans de nous, mais plutôt *dans le monde*, c'est-à-dire au sein de la totalité universelle de l'étant réel (*real*), localisé dans le temps[538] ». Je perçois les choses non pas sur le fondement d'une connaissance mais bien plutôt grâce à mon corps et à son approche. Les choses ne sont pas d'abord des étants pour la conscience mais pour mon utilisation.

b) Le champ phénoménal et la découverte de soi

Comme le note justement Marc Richir, il y a dans la phénoménologie husserlienne comme une « subreption transcendantale[539] » qui fait passer de manière indue l'objet dans le sujet. Les contenus attribués à la conscience doivent donc être rendus à leur lieu de constitution même, à savoir le monde. La phénoménologie asubjective n'est donc pas une phénoménologie sans *sujet*

536 Jan Patočka, IPH, p. 94.
537 Jan Patočka, « Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie « asubjective » », *in* QP, p. 182.
538 Jan Patočka, IPH, p. 182.
539 Marc Richir écrit à propos de la critique que Patočka fait de la rupture du champ phénoménal par Husserl : « Il y a en fait, ici, une fondamentale subreption transcendantale, dont Patočka démonte très subtilement le mécanisme – subreption qui est à l'origine de cette sorte d'illusion transcendantale constitutive du subjectivisme husserlien. » Marc Richir, « Possibilité et nécessité de la phénoménologie asubjective » , *i n* Marc Richir et Étienne Tassin (dir.), *Jan Patočka : philosophie, phénoménologie, politique*, *op. cit*., p. 102.

mais une phénoménologie sans *subjectivisme*. La question est de savoir ce que peut être un sujet qui n'est pas constituant car s'il n'est pas le fondement du sens du monde, on ne peut pas non plus le comprendre sur le mode d'un étant comme les autres[540]. À la différence des étants, le sujet est caractérisé par un certain rapport avec ce qui l'entoure, rapport que Husserl a compris sous le terme d'intentionnalité. Cette dernière signifie d'abord et simplement que le sujet n'est pas indifférent à ce qui l'entoure (et non pas réduction à la conscience pure). La subjectivité doit être entendue en un sens à la fois plus simple et plus englobante : « Comme projet d'une rencontre possible, elle est naturellement en rapport avec l'étant qui vit dans des possibilités, qui est en tant que possible[541]. » Le sujet n'est pas d'abord un instance ou une intériorité mais une action. Il n'y a donc pas quelque chose comme un sujet constituant la sphère phénoménale mais celle-ci englobe toujours déjà le sujet en tant qu'elle présente des possibilités pour lui de se réaliser. Je ne suis pas un chose pensante qui réfléchit à la boîte rouge en face de moi mais il y a un champ dans lequel se trouve une boîte rouge qui appelle la possibilité d'une pensée pour moi. Penser le sujet comme projet de rencontre possible revient d'une part à le considérer depuis son dehors et d'autre part à le saisir comme action plutôt que comme pensée. Le phénomène se trouve alors désolidarisé de la subjectivité qui devient partie intégrante du champ d'apparition. Il n'y a donc pas de sortie hors du cadre dans la mesure où le monde m'englobe toujours déjà, où je suis toujours déjà inséré dans un champ d'apparition qui lui-même renvoie à l'infini à ma situation dans le monde. Le rouge « libre » de la boîte est construit depuis le monde, il n'est pas une création de ma conscience. Je ne peux donc réaliser des synthèses que parce que je suis déjà appelé par le monde, renvoyé à autre chose que moi-même, à des étants qui sont aussi originaires que ma propre subjectivité : « le mouvement qui se dégage du donné présuppose le donné[542] », ce qui signifie que l'expérience est une donnée aussi originaire que moi. C'est en ce sens que l'on peut lire cette note de travail de Patočka : « ce n'est pas *moi* qui effectue la synthèse, mais le monde qui l'opère *avec moi*[543]. » Il n'y a jamais constitution mais toujours co-constitution du sujet et du monde : « Le sens est l'œuvre commune du monde et du « sujet[544] ». » Ce sujet est un faire qui se réalise au fur et à mesure de ses rencontres. Si je veux me comprendre moi-même, ce n'est pas en moi qu'il faut chercher ni dans les actes de ma conscience mais dans ce qui se produit dans le champ phénoménal lui-même. Comme Heidegger, Patočka met l'accent sur le *sum*

540 Renaud Barbaras remarque bien ce paradoxe : « D'un côté, le sujet a nécessairement un statut d'exception : s'il fait bien partie du monde, il ne peut être inséré dans le tissu des étants au même titre qu'un autre étant et être ainsi soumis à des rapports de causalité [...] D'autre part, cependant, dire qu'il est ce à quoi l'apparaissant et donc le monde lui-même apparaissent, n'implique pas qu'il constitue le monde en son sein, qu'il soit l'élément de l'apparition du monde. » Renaud Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, *op. cit.*, p. 63.

541 Jan Patočka, « Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie « asubjective » », *in* QP, p. 185.

542 Jan Patočka, IPH, p. 114.

543 Jan Patočka, « Notes de travail », Ms. 6D/1, *in* PP, p. 262.

544 Jan Patočka, IPH, p. 221.

en en faisant un élément premier par rapport à l'*ego* : le sujet n'est pas un substrat. Or, si l'on définit l'homme comme un être qui est mis à part, qui est séparé d'une vie immédiate et qui doit élaborer un monde artificiel dans lequel il va pouvoir vivre, on comprend alors le sens de l'asubjectivité : un être arraché au monde ne peut s'y rapporter que sur le mode de l'agir dans la mesure où il n'est pas immergé dans le monde mais il n'est pas non plus en face du monde comme s'il s'agissait d'un dieu contemplant son œuvre. La position humaine n'est ni celle d'une bête ni celle d'un dieu, elle appelle un mode d'être tout à fait spécifique. La Dissidence qui affecte le monde engendre un être qui n'est destiné à rien d'autre qu'à se découvrir lui-même dans son épreuve du monde. Si les étants ne sont pas subjectifs, ils disent pourtant quelque chose du sujet : « Le phénomène n'est pas un *ego* ; il est objectif, mais plein à ras bords de caractères qui rendent l'*ego* visible en le mettant en présence de possibilités de son être[545]. » Les étants font signe vers des possibilités mais il ne s'agit pas là de caractères de l'étant lui-même car l'animal ne voit pas ces possibilités. En assurant l'objectivité de l'étant, Patočka permet en même temps de penser une appréhension libre et proprement humaine des objets dans le champ d'apparition. La mise à part de l'homme a pour conséquence de prendre acte d'une distance entre le sujet et les étants, distance qui permet le jeu de la liberté. Ainsi, le même étant n'aura pas le même sens pour moi et pour un autre. Le sens renvoie ultimement à l'unité polémique du monde, c'est-à-dire au fait paradoxal du non-sens. Si je peux donner un sens aux choses du monde c'est dans l'exacte mesure où les choses ne possèdent pas de sens (*i.e.* elles ne sont destinées à rien, il n'y a pas de finalité du monde). Le sens est donc comme la zone de contact entre l'homme et les choses. D'où une libération de l'apparaître : ce qui apparaît n'est pas l'œuvre du sujet en même temps que le sujet ne peut s'empêcher de l'interpréter. L'étant qui fait sens pour moi donne donc davantage d'information sur moi que sur lui. Par exemple, lorsqu'un proche disparaît, il y a toujours des objets que je conserve et qui, pour moi, font sens vers ce disparu alors qu'ils auront un sens insignifiant pour un inconnu. Le phénoménal permet donc de comprendre le sujet, comme dans une image inversée.

La doctrine de la constitution est remplacée par une pensée de l'appréhension et de l'appel du champ phénoménal. Il y a des objets qui fonctionnent donc comme des appels à la réalisation. Mais si ce sont les étants qui se trouvent dans le champ phénoménal qui appellent à me réaliser, qui font signe vers des possibilités miennes, cela signifie que je me découvre au fur et à mesure de mon exploration du monde. L'asubjectivité de l'apparition implique un transfert du sens du subjectif qui n'appartient plus dès lors au sujet, « [l]e réalisateur (et, si l'on veut, le subjectif), c'est le champ d'apparition lui-même[546] ». Je ne suis pas un substrat ou une *res* qui serait en face du monde et y

545 Jan Patočka, « Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie « asubjective » », *in* QP, p. 186.
546 Jan Patočka, « [*Épochè* et réduction – manuscrit de travail] », *in* PP, p. 198.

appliquerait ses facultés. Bien au contraire, je suis toujours déjà déclos, au-delà du moi-même et renvoyé à autre chose. C'est pourquoi Lorenzo Altieri écrit que « [l]'appel des choses acquiert une valeur presque *constitutive*, au sens où le sujet se « constitue » réellement à partir des choses, et pas l'inverse[547] ». Dans les « Notes sur la préhistoire de la science du mouvement », Patočka différencie le subjectal (ce qui appartient au sujet) du subjectif, « [l]e mot « subjectif » peut désigner non seulement un vécu mais aussi ce qui est expérimenté sans pour autant entrer dans la composition des vécus, sans leur appartenir réellement[548] », le subjectif non subjectal signifie donc la rencontre de l'étant. Or, cette rencontre ne peut avoir lieu que s'il y a un champ d'apparition. On voit ainsi que dès 1965, la théorie de l'asubjectivité est présente car le sujet ne signifie plus simplement le vécu – mais on pourrait faire remonter cela à « L'espace et sa problématique » qui, comme on l'a vu, fait basculer la question de la constitution du côté du monde. Tout ceci est la conséquence d'une définition de l'humain en tant qu'être dissident qui, par sa séparation, révèle le monde. La distance entre l'homme et le monde est la condition de possibilité de son action et, partant, de la révélation de lui-même puisque les choses sont des occasions ou des moments de la saisie de mon être. Le sujet est tout entier jeté dans le monde[549]. Les textes des années 1970 radicalisent cette position en montrant que les caractères objectifs et thétiques apparaissent dans le monde, qu'ils sont là devant moi, comme le rouge « libre » de la boîte rouge. Par conséquent, il faut comprendre le champ d'apparition comme un champ de réalisation dans la mesure où les choses qui s'y trouvent sont des appels à la réalisation, c'est-à-dire des appels à me saisir moi-même dans mon utilisation et non des représentations ou des vécus. « Le champ n'est pas champ de « représentation », mais d'*action* ; nous ne nous représentons pas le champ, nous agissons en lui[550] », c'est pourquoi nous ne sommes pas *au* monde comme devant un tableau mais en tant qu'être *du* monde, intramondains. Il faut donc conclure du passage de la constitution à l'appréhension à une définition *praxique* du sujet : je ne suis que ce que je fais, je ne me rejoins dans mon être-là que dans mon action. Or, en tant que *praxis*, le sujet ne peut jamais *stricto sensu* être rejoint puisque chaque être rejoint appelle toujours déjà de nouvelles réalisations, de sorte que le sujet serait plutôt la trace laissée par une action qu'il fait sienne. Cette définition praxique du sujet est en même temps la conséquence de la redéfinition du champ d'apparition comme champ d'action : « L'homme devient dès lorsque le monde le captive et s'ouvre à lui[551]. » Cette captation est un centrement qui organise les appels à la réalisation. La

547 Lorenzo Altieri, « À même les « choses mêmes » », *in Jan Patočka and the European Heritage*, *op. cit.*, p. 289.
548 Jan Patočka, « Notes sur la préhistoire de la science du mouvement », *in* MNMEH, p. 4.
549 Comme l'écrit Renaud Barbaras : « La subjectivité ne désigne donc pas un étant privilégié, celui qui aurait précisément pour fonction de constituer le monde en son sein, mais un caractère du champ phénoménal lui-même, en tant qu'un monde s'y figure selon des perspectives et des modes de donation toujours nouveaux. » Renaud Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, *op. cit.*, p. 62.
550 Jan Patočka, « [Corps, possibilité, monde, champ d'apparition] », *in* PP, p. 117.
551 Jan Patočka, « [Leçons sur la corporéité] », *in* PP, p. 116.

structure de la perception suppose donc une coupure entre le sujet et l'objet pour qu'il puisse y avoir un appel : je ne peux rejoindre que ce dont je suis séparé et qui en même temps peut faire l'objet d'une assimilation. De sorte que la structure de la perception est une structure dissidente : c'est la séparation qui permet de rejoindre mon être-là par le moyen de l'action. En tant qu'appels à la réalisation, les choses sont des possibles, des occasions de réaliser ce que je suis. Mais dans la mesure où les choses ne sont pas créées par moi et où le champ est toujours déjà présupposé par mon apparition, il faut revoir la notion de possible. Il ne s'agit en effet pas d'une virtualité interne qui, par le moyen de la décision, se projetterait dans le dehors – on reconduirait par là une distinction entre la pensée et l'action. Il faut régresser au point où la pensée et l'action se confondent, c'est-à-dire dans un geste qui révèle, une *praxis* qui dit quelque chose de moi. Il n'y a pas d'abord un sujet puis ses réalisations mais il y a des réalisations dans le champ d'apparition qui sédimentent une subjectivité – qui n'a dès lors plus le sens d'une intériorité. De même que le proto-mouvement du monde sédimente le temps et l'espace de l'apparition des étants, de même l'action humaine sédimente une subjectivité. Il y a cependant une différence entre le jeu du monde et le jeu de l'homme : le monde n'a aucun sens et n'a ni début ni fin, la réalisation humaine est une tentative de créer du sens mais est par définition contingente car elle est le fait d'un mortel.

c) Le sujet praxique ou la relecture de la *Befindlichkeit* heideggerienne

Ce n'est pas d'abord en tant que pensée mais en tant que corporéité que je me rapporte au monde car les objets sont toujours déjà là pour une prise ou un maniement. Et cette corporéité diffère de celle des étants dans la mesure où elle est vivante, elle n'est pas, comme le dit Patočka reprenant Fichte, semblable à « un morceau de lave dans la lune[552] ». Le corps en vie n'est pas un objet qui se trouverait un endroit comme à n'importe quel autre mais son lieu est chargé d'affectivité. Le corps subjectif se caractérise par son *sich befinden*, son se-trouver, c'est-à-dire par le fait de se trouver là avec telles ou telles caractéristiques. Pour se projeter vers ses possibles il faut bien un se-trouver quelque part, et c'est ce *sich befinden* que le corps vivant est. Patočka intègre à la chair les caractéristiques du *Dasein*. Le paragraphe 29 d'*Être et temps* développe le concept de *Befindlichkeit*. Comme le *Dasein* n'est pas un être sous-la-main (il n'est pas là à la manière des choses), ses choix sont des ouvertures de possibilités, il s'ouvre par ce dont il se préoccupe. Se tourner vers quelque chose c'est s'engager vers cette chose. Comme je ne suis pas sur le mode des objets, je ne vis pas de façon neutre mais suis toujours dans une tonalité, une certaine façon de vivre mon se-rapporter. Cette affectivité est solidaire de la facticité du *Dasein* : « Dans l'affection

552 Jan Patočka, « Postface à la première traduction française du *Monde naturel* », *in* MNCPP, p. 261.

[*Befindlichkeit*], le *Dasein* est toujours déjà transporté devant lui-même[553] », ce qui signifie qu'il éprouve son être-jeté. Lorsque je suis triste c'est le monde lui-même qui s'ouvre comme triste pour moi. Mais il n'est pas question d'une référence à l'intériorité, le paragraphe 29 d'*Être et temps* critique au contraire la doctrine des vécus de Husserl et en propose une interprétation sur le fondement de l'être-au-monde. Heidegger dégage ainsi trois caractéristiques de la *Befindlichkeit* : 1) la *Befindlichkeit* ouvre le *Dasein* en son être-jeté, c'est-à-dire qu'elle dévoile le *Dasein* dans sa facticité, dans son ouverture au monde ; 2) elle est « un mode existential fondamental de l'*ouverture cooriginaire* du monde, de l'être-Là-avec et de l'existence[554] », c'est-à-dire que l'affection n'est pas un vécu psychique mais est fondamentalement la manière dont le monde s'ouvre à moi ; 3) la *Befindlichkeit* est une préoccupation, elle a le mode d'être du concernement (si je suis toujours déjà ouvert au monde en une certaine guise par mon affection cela signifie que je me soucie du monde). Contrairement au vécu, la *Befindlichkeit* est à même le monde. Cette dimension ouvrante est en fin de compte ce qui permet de rencontrer des étants : « L'affection inclut existentialement une assignation ouvrante au monde à partir duquel de l'étant abordant peut faire encontre[555]. » En éprouvant de la douleur ou du plaisir, de la joie ou de la peine, le monde ne fait pas encontre de la même manière, de sorte que la *Befindlichkeit* « nous ouvre à certaines choses ou nous rend réfractaires à d'autres[556] ».

L'originalité de Patočka par rapport à Heidegger, ou son écart, consiste à intégrer cette définition de la *Befindlichkeit* au corps vivant : mon corps vécu, en tant que situé, m'ouvre au monde. Il s'agit d'intégrer la *Befindlichkeit* au monde, alors que chez Heidegger on ne sait pas trop si la *Befindlichkeit* appartient au *Dasein* ou au monde. Mais cela résulte de l'absence de pensée du corps chez Heidegger[557], de sorte que si le *Dasein* est bien un être-jeté cela reste beaucoup trop abstrait tant que l'on ne comprend pas que cette ouverture a pour fondement mon activité en tant qu'activité corporelle. Comment un être *au* monde pourrait-il se projeter sans être en même temps *du* monde, au double sens du génitif (un être qui est fait de monde et qui est dans le monde) ? Ainsi, Patočka peut présenter une définition de la *Befindlichkeit* au prisme du schéma corporel :

> [...] ce domaine d'« où l'on en est » n'est pas simplement notre état subjectif, mais aussi, dans toute son extension, toujours déjà, un *ajustement au monde* ; on devrait chaque fois préciser « où l'on en est *au monde* », comment notre position dans le monde nous affecte à tel instant ou

553 Martin Heidegger, SuZ, p. 135, ET, p. 114.
554 Martin Heidegger, SuZ, p. 137, ET, p. 115.
555 Martin Heidegger, SuZ, p. 137-138, ET, p. 115.
556 Jan Patočka, « [Leçons sur la corporéité] », *in* PP, p. 69.
557 « Heidegger ne prend jamais en considération le fait que la praxis originelle doit être principalement l'activité d'un sujet corporel, que la corporéité doit donc avoir un statut ontologique qui ne peut être identique à l'occurence du corps comme présent donné ici et maintenant. » Jan Patočka, « *Le monde naturel* dans la méditation de son auteur trente-trois ans après », *in* MNCPP, p. 215.

nous a toujours affectés[558].

On est ici à mi-chemin entre la critique de Husserl et celle de Heidegger. En effet, le *Dasein* n'a pas des émotions au sens où il aurait quelque chose comme une intériorité, un for intérieur qui renverrait à une philosophie subjectiviste. Mais en même temps le *sich-befinden* se trouve logé au cœur d'une réflexion sur le schéma corporel qui a pour but de dépasser la dualité sujet/objet, pensée/corps, intérieur/extérieur. La position dans le monde du *Dasein* diffère ici de Heidegger. Il faut entendre « position » au sens premier, c'est-à-dire la place faite par le corps, l'occupation de l'espace. Notre position dans l'espace est finalement dérivée, l'espace objectif est dérivé de notre affectivité première qui est une position au sens d'une spatialité (active). Cette spatialité (qui n'est pas la création d'une subjectivité transcendantale), est réalisée à même le monde, ou par le monde lui-même. Par la tonalité affective (*Stimmung*) il faut comprendre « un domaine du monde et, par son truchement, le monde lui-même qui nous adresse la parole et nous interpelle, « nous dit quelque chose », nous touche, s'empare de nous[559] ». Si le monde peut nous interpeller c'est bien parce que nous en faisons partie et sommes composés de monde en même temps que nous nous orientons dans ce monde au travers de notre corps. Les contenus des sensations chez Husserl sont renvoyés dans le monde et la *Befindlichkeit* est comprise dans une dimension corporelle. Comme le dit Heidegger, le *Dasein* est toujours en chemin (*immer unterwegs*) mais cela doit être compris sur le fondement du corps propre. Dans le texte plus tardif « [Corps, possibilités, monde, champ d'apparition] », Patočka relie explicitement la critique de la représentation interne des actes. Le terme de représentation prend ici la place du contenu des sensations « Le terme « représentation » relève du vocabulaire, non pas d'une réflexion sur les phénomènes, mais d'une manière de voir constructive[560] », c'est-à-dire d'une manière de voir dont reste captif Husserl. Or, les choses « comportent des appels à la réalisation[561] » en tant que je peux les utiliser, de sorte que l'affectivité est le fondement du pouvoir et de l'action que je réalise. De même que les sensations ne se trouvent pas dans la conscience, de même les possibilités ne sont pas en moi comme des contenus latents. L'*ego* ne peut se comprendre qu'en faisant un détour par le monde – détour qui ne mène en même temps à rien d'autre qu'au monde : « ce sont les choses de la tournure qui, dans leurs caractères pluriels, *me* montrent à moi comme être-possible, au travers de la réalisation (*par le corps*[562]!). »

La phénoménologie devient donc bien une phénoménologie de l'action non pas simplement au sens où elle s'intéresserait à l'activité humaine en général comme une région à découvrir mais

558 *Loc. cit.*
559 *Loc. cit.*
560 Jan Patočka, « [Corps, possibilités, monde, champ d'apparition] », *in* PP, p. 119.
561 *Ibid.*, p. 120.
562 *Ibid.*, p. 121. Nous soulignons.

bien plus fondamentalement comme ce qui constitue en tant que tel le sujet. Il n'y a pas un sujet qui réfléchit à ce qu'il peut faire et agit mais il y a une action qui est dévoilement des possibles et institue le sujet, de sorte que loin que le sujet soit la cause de l'action il en est bien plutôt la conséquence. La théorie asubjective de l'apparaître implique donc de désubjectiver le sujet ou plutôt de le penser sans recours à la notion de souveraineté, dans son activité même, c'est-à-dire dans son institution à travers l'action. La structure dissidente de la perception qui implique que l'objet m'appelle et que mon être est un être rejoint, à l'infini, a pour conséquence une destitution de la notion de possible car celle-ci n'est plus le fait du sujet mais bascule du côté du monde : « Ce n'est donc pas moi qui crée les possibilités, mais les possibilités qui me créent[563]. » Les possibilités de la sédimentation de mon être ne sont pas mon fait parce que je ne suis pas le créateur du champ d'apparition. Or, si les possibles sont dehors et si je ne suis que par ma *praxis*, je ne peux devenir moi-même que dans la mesure où je suis un *mouvement*. Le corps prend la place de la subjectivité transcendantale parce qu'il dévoile le monde à travers un « je peux » et un « je fais », le phénomène est non seulement ce qui apparaît mais ce qui paraît à un être praxique, en mouvement et en chair.

II- Le corps et le mouvement : mise à part et devenir soi

a) Le moi comme horizon et la structure dissidente de la perception

Ce n'est pas ma conscience entendue comme vis-à-vis des objets qui me permet de rencontrer les choses, mais mon corps[564]. Ce qui effectue la synthèse de l'expérience n'est pas une conscience transcendantale en face d'un tableau qu'elle constituerait mais bien plutôt un corps qui produit, par son action, une subjectivité : « La subjectivité est précisément un corps propre assumé, qui va au-devant toujours une nouvelle formation et donation de sens[565]. » Si les objets sont des appels à la réalisation, il faut bien que je puisse les rejoindre pour les utiliser, ce qui suppose d'avoir quelque chose en commun avec eux, en l'occurence une certaine place dans le monde. Or, cette place dans le monde n'est pas la même que celle occupée par les étants dans la mesure où elle est donatrice de sens : en agissant, mon corps donne aux étants un sens. Par exemple, mon utilisation du marteau pour planter un clou donne un sens au marteau, de même que mon utilisation de ma chaussure lui donne un autre sens, mais si je l'utilise pour planter un clou, il s'agit bien du même objet qui pourtant sera investi par ma *praxis* d'un autre sens : « Nous ne sommes pas originellement insérés dans le monde par nos effectuations de pensée, mais par le corps propre, plus précisément en tant

563 Jan Patočka, « [Corps, possibilités, monde, champ d'apparition] », *in* PP, p. 120.
564 Comme l'écrit Marion Bernard : « Patočka déplace ainsi le cœur de la constitution husserlienne depuis la conscience pure jusqu'à la corporéité. Le lieu de rencontre entre moi et les choses, ce n'est pas le flux de conscience, mais le corps. » Marion Bernard, *Patočka et l'unité polémique du monde*, *op. cit.*, p. 217.
565 Jan Patočka, « Phénoménologie et métaphysique du mouvement », *in* PP, p. 16.

que corps subjectif qui ne se résorbe jamais dans la réflexion[566]. » Le corps qui sédimente par son action la subjectivité n'est pas semblable aux étants car il est vécu et se caractérise par une activité qui est rapport à soi, une mienneté ou *Jemeinigkeit*. De même que nous avons fait basculer la constitution du côté du monde chez Husserl, il faut désormais faire basculer la compréhension de soi et la mienneté chez Heidegger du côté de la corporéité. Il ne peut y avoir de rapport à soi que sur le fondement d'un corps qui s'affecte et se meut dans l'espace. Mais ce corps est en même temps appelé par les étants qui sont autour de lui. Le propre du sens qui est investi dans ces étants est précisément d'être et de ne pas être le fait du sujet, c'est-à-dire que mon corps propre m'ouvre un monde dont je fais partie. Cette caractérisation du corps propre comme lieu de la saisie de soi permet donc de sortir de l'analytique existentiale heideggerienne trop formelle ou abstraite qui, sous couvert de dépasser la doctrine husserlienne des vécus, n'en tire pas toutes les conséquences. Heidegger est décevant « car l'esquisse ontologique dans laquelle il franchit le cadre de l'ontologie de l'être-au-monde de l'homme le conduit également en dehors des limites de ce qui peut être contrôlé de manière phénoménologique[567] ». En effet, si ce n'est pas le corps vécu qui permet de comprendre l'être-là du *Dasein*, on ne voit pas bien ce qui le relierait encore au monde : les choses ne peuvent paraître que dans la mesure où, de cette apparition, j'en suis également. Un être qui est tout entier ce qu'il fait doit donc être un corps qui agit et pénètre le monde.

Le corps vécu est comme une force qui découvre les étants par une donation de sens qui n'est jamais étrangère au sens commun, c'est-à-dire à l'utilisation des autres, et qui se découvre en même temps : « La constitution du corps propre est la constitution de ces *habitus* continuellement disponibles[568]. » Le corps propre est un *je peux* qui s'insère dans le monde mais cette insertion suppose des *habitus* ou des conduites typiques qui ne sont pas étrangères à ce que je suis, qui sont même ce que je suis. Autrement dit, il n'y a pas un être qui se projette par son corps mais il y a un corps qui, par la *praxis* qu'il est, sédimente une identité. Et le corps se rapporte à ce qui l'entoure sur le mode de la répulsion ou de l'attirance. Or, les étants sur lesquels est appelé ce désir sont toujours déjà investis par un sens déposé par la communauté à laquelle j'appartiens. Cela signifie à la fois qu'un sens est déjà proposé et qu'en même temps il n'est pas figé car je peux utiliser les étants d'une manière différente ou appréhender d'autres vivants de façon non conventionnelle. La structure de la perception implique un sujet qui se réalise en opérant un mouvement vers les choses. Mais s'il y a mouvement et préalablement appel, ce ne peut être que dans la mesure où la perception humaine est comme brisée, non fixée à l'avance et laisse la place à une marge de liberté. C'est, semble-t-il, la différence entre la perception animale et la perception humaine qui laisse une place à une plus

566 *Ibid.*, p. 17.
567 Jan Patočka, « Qu'est-ce que l'existence ? », *in* MNMEH, p. 258.
568 Jan Patočka, IPH, p. 188.

grande amplitude de conduites. La perception ouvre donc un horizon qui est tout autant horizon du monde qu'horizon du moi car celui-ci est toujours déjà jeté à l'extérieur. Je ne suis rien d'autre qu'une tension ou une séparation qui opère son retour vers le monde car la structure de la perception est une scission qui appelle une réconciliation. Mais dans la mesure où je ne pourrai jamais devenir un étant comme les autres, il y a comme une incomplétude absolue de la perception : celle-ci est toujours ouverte à la pluralité du sens et des interprétations, ce qui signifie qu'elle est toujours tâtonnante. Il y a comme une lacune ou un manque qui implique un mouvement vers le monde. En raison d'une déchirure originaire de la totalité mondaine, le moi est incapable de vivre instinctivement, il doit explorer par son corps le monde environnant mais également tenter et investir d'un sens les étants. Perception et compréhension sont donc les deux faces de la même pièce : je ne peux percevoir qu'en ayant préalablement donné un certain sens à ce que j'appréhende. L'aimantation du moi par le monde répond ainsi à une vie lacunaire ou à une impossibilité de vivre instinctivement. D'où une corporéité agissante et dévoilante. Ce dévoilement n'est pas quelque chose qui puisse se terminer ou trouver une conclusion, « l'ouverture du monde ne peut prendre la forme que d'une pénétration indéfinie dans le monde[569] ». Jamais le moi n'a fini de se sédimenter car il n'est pas la source du mouvement corporel, il n'en est que le résidu ou la trace. C'est pourquoi le moi n'est pas une représentation de la conscience, « il est bien plutôt un *horizon* susceptible d'explicitation, pouvant recevoir une explication dont la corporéité fait partie de manière inséparable, fondamentale[570] ». Concevoir le moi comme un horizon, c'est en finir avec l'idée d'un substrat : le moi est découverte perpétuelle et désir incessant de se compléter. Or, le retour à une vie qui ne ferait plus problème est à chaque fois impossible car ce serait passer par-dessus l'expulsion originaire, refouler l'humain en l'homme, nier la Dissidence cosmologique. L'expérience que l'on fait dans le monde est un appel qui répond à une incomplétude fondamentale – incomplétude que nous pourrons comprendre comme manque d'instinct ou néoténie. Me saisir, c'est comprendre cet espace irréductible entre le moi et ce que je désire dans le monde : « Le vivre d'expérience est comme une trame tendue entre deux horizons : l'un est mon moi, l'autre le monde[571]. »

Si la structure de la perception résulte d'une séparation originaire qui implique un appel sans jamais que cet appel ne soit comblé, cela signifie que jamais la visée de l'objet ne pourra être adéquate. Parce qu'il n'y a que des complexes de renvois et parce que je peux appréhender ceux-ci au travers de mon corps et que mon corps est lui aussi une partie du monde, la chose ne peut pas m'être donnée en elle-même mais toujours au travers d'esquisses qui sont autant d'esquives de la chose en tant que telle. Je ne perçois jamais qu'une perspective, « *comme elle-même* et *en elle-même*,

569 Renaud Barbaras, *L'ouverture du monde*, *op. cit.*, p. 26.
570 Jan Patočka, « [Leçons sur la corporéité] », *in* PP, p. 62.
571 *Ibid.*, p. 63.

ce n'est pas la même chose[572] » : je perçois la chose dans le contexte qui est le mien mais c'est dire que ce que je perçois dépend d'un horizon qui dépasse ma situation, à l'infini car je ne pourrai pas avoir une saisie adéquate de la chose[573] (ne pouvant la percevoir intégralement). Contrairement à la phénoménologie husserlienne, ce n'est pas l'Idée de la chose qui garantit le cours de l'expérience et la perception de la chose mais bien plutôt le fait que la totalité mondaine soit inbiffable et soit le lieu de la constitution des choses. La garantie de mon expérience n'est pas une faculté de l'esprit mais mon adhésion au monde en tant qu'horizon qui se poursuit à l'infini. En tant qu'elles renvoient à autre chose qu'elles-mêmes, les choses contiennent un certain horizon qui s'inscrit lui-même dans l'horizon de tous les horizons qu'est le monde. Si les étants m'appellent, ils ne le font que dans la mesure où ils renvoient à plus loin qu'eux-mêmes : « Chaque chose singulière, chaque réalité individuelle est elle aussi donnée avec un horizon interne, car elle n'est jamais présente d'un seul coup, tout entière dans la donation actuelle[574]. » Faire l'expérience des choses, c'est s'expliquer avec cet horizon interne qui, d'une certaine manière, est pré-esquissé mais qui peut, par mon utilisation singulière, être modifié. Continuer le cours de l'expérience ce n'est donc pas constituer des objectités mais s'expliciter soi-même au gré des rencontres. Parce que les choses se prêtent à différentes interprétations, il ne peut y avoir d'adéquation dans la saisie de la chose : « Vivre dans des horizons, c'est vivre dans des possibilités d'explicitation, vivre en dehors de l'actualité au sens strict, mais de telle manière que l'actualité, l'expérience pour laquelle nous optons, a à tout instant devant elle un immense champ de possibilités ouvertes[575]. » L'horizon de la chose est ainsi inépuisable car offert au jeu de la liberté humaine[576].

b) *Praxis* et exploration

La structure dissidente de la perception prend acte d'une non-constitution de l'objet par le sujet. Par conséquent, celui-ci doit rejoindre l'objet et, par là, se découvre au fur et à mesure de son exploration du monde. À plusieurs reprises, Patočka parle de « force voyante » pour signifier le dévoilement qu'est le corps : la source de la clarté n'est pas une opération de l'esprit mais un engagement du corps. Mais cette clarté n'est pas à concevoir sur le mode de la *poièsis* au sens où il

572 Jan Patočka, « [Corps, possibilités, monde, champ d'apparition] », *in* PP, p. 123.
573 « [...] la donation en chair (*Leibhaft*), par laquelle la chose se présente comme étant là en personne, n'implique pas mais exclut au contraire une donation adéquate, c'est-à-dire exhaustive. Ce qui garantit en effet la réalité de la chose perçue, c'est-à-dire sa transcendance, c'est précisément que je ne peux la posséder en transparence, que tout aspect appelle le développement d'un cours infini d'aspects. » Renaud Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, *op. cit.*, p. 16.
574 Jan Patočka, « [Leçons sur la corporéité] », *in* PP, p. 64.
575 *Loc. cit.*
576 « L'horizon intérieur – composante non intuitive ou, mieux encore, pendant nécessaire de toutes les perspectives intuitives – montre que même dans ce qui est actuellement donné à l'intuition, quelque chose est présent qui n'entrera jamais dans aucune intuition ou synthèse d'intuitions. » Jan Patočka, « Le monde naturel et la phénoménologie », *in* MNMEH, p. 28.

n'y a pas une pensée qui se projetterait, par un travail, dans le monde. Au contraire, la *praxis* est une action qui n'a d'autre but qu'elle-même, elle est à elle-même sa propre fin. Par conséquent, il n'y a pas un pouvoir-être interne et qui serait une réflexion et qui se réaliserait dans le monde en tant qu'effectuation mais mon *je peux* indique une situation dans laquelle je me trouve et qui appelle une réalisation par un *je fais*. Si, dans l'*ego*, il n'y a rien à voir, c'est avant tout parce que ce qu'est l'*ego* est à l'extérieur : c'est un corps qui vit, qui expérimente et qui s'avance dans le monde. Les mouvements de mon corps m'ouvrent des possibilités de me saisir et supposent un centre, ce qui signifie que l'agir n'est pas une pensée qui s'actualise mais bien plutôt un corps qui est son action et sédimente par là-même un individu. La pensée ne vient donc qu'après le mouvement du corps, ce que confirmera l'hypothèse biologique de la néoténie. L'homme est *homo faber* avant d'être *homo sapiens*. Il faut qu'il y ait un *faire* avant qu'une pensée puisse saisir ce qui émerge et le comprendre. Le *je fais* qui caractérise la corporéité est donc tout sauf un vécu, il faut le comprendre comme un « *sum* incarné[577] » pour reprendre l'expression de Karel Novotný.

Si la recherche de soi prend la forme d'une exploration du monde, celle-ci passe nécessairement par une constitution de soi, ou plutôt d'une réalisation de soi. Ainsi, comme l'a bien vu Raphaël Gély, la découverte du moi est corrélative d'une vie au monde : « La conquête de moi-même passe par mon engagement dans le mouvement indéfini de la manifestation du monde. En sens inverse, mon engagement dans la vie du monde passe par la recherche que j'y fais de moi-même, par le mouvement même de ma réalisation[578]. » Autrement dit, je suis imbriqué dans la manifestation de telle sorte qu'elle indique toujours, en tant que rencontre, quelque chose de moi, où j'en suis. Or, cette exploration est à la fois visuelle et tactile, elle engage le corps dans deux dimensions, à la fois dans le champ de contact et dans le champ visuel, la proximité et l'éloignement. Alors que le champ de contact est un champ de présence qui me permet de me saisir, par l'entremise de la surface de mon corps, des objets qui me sont utiles, le champ visuel en revanche me permet d'entrevoir une certaine position dans la situation dans laquelle je me trouve, d'avoir un sens de la globalité ou une profondeur de champ. Le champ de la proximité et celui de la distance, dans leur synchronie, permettent de m'orienter dans l'espace et de saisir mon corps non pas comme un étant comme les autres mais comme un corps en vie. Il y a ainsi un savoir du corps propre en tant que source d'une dynamique et but de celle-ci, de sorte que le corps est toujours à l'horizon de lui-même. C'est parce que le *Dasein* est foncièrement une séparation qu'il a à se

577 Karel Novotný écrit : « le « je fais » n'est pas un vécu pur et simple, mais d'ores et déjà une réalité vécue. Le *sum* incarné est un sujet qui ne se fonde pas sur le « moi » des actes au sens de « vécus », saisissable réflexivement, car l'agir du *sum* est l'agir d'un corps de chair, ce sont des mouvements dont le moteur, le sujet, n'est pas un pur *ego*, mais au contraire, précisément le corps propre. » Karel Novotný, *La genèse d'une hérésie*, *op. cit.*, p. 64.
578 Raphaël Gély, « L'apparaître, le sens et le possible », *in* Nathalie Frogneux (dir.), *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, *op. cit.*, p. 140-141.

ressaisir dans l'expérience : « Le schéma corporel est la première concrétisation subjective de l'horizon du *moi* – non seulement comme personne en contact avec d'autres, mais comme dynamique synthétique de caractère corporel[579]. » Autrement dit, le corps propre est, dans son action, son propre horizon, il se synthétise ou se sédimente comme le corps vivant qu'il est. Le champ de contact et le champ visuel permettent donc de s'ancrer dans les choses et, par là, de résoudre le problème de la mise à part.

Faire du moi un horizon ne signifie pas qu'il soit insaisissable, mais bien plutôt qu'il se poursuit à l'infini et qu'il n'en finit pas de se dévoiler. La mise à part appelle une reconquête de soi, de sorte que le *moi* n'est pas une donnée primordiale mais à l'horizon de tout comportement : j'ai à devenir celui que je suis. Le moi est donc à la fois une force centrifuge dans la mesure où il se sert de ce qui l'entoure mais il est également une force centripète en ce que cette utilisation dévoile quelque chose de lui, éclaire son être-là. L'expression de « force voyante » permet à Patočka de comprendre la force en laquelle consiste le moi : « En tant que force, elle est quelque chose d'existant et d'agissant. En tant que force voyante, elle doit renfermer quelque chose comme une clarté, une lumière au moyen de laquelle elle éclaire elle-même son chemin[580]. » Le moi comme force voyante vient donc désigner tout à la fois le caractère de pénétration dans le monde du sujet et ce qui se dévoile par ce geste. Autrement dit, un être dissident ne peut se comprendre qu'en tentant de rejoindre le monde. En tant que dépourvu d'une perception qui fixe d'emblée à chaque étant un signal utile pour la vie, le *Dasein* ne peut que faire des choix en même temps qu'il agit et ces choix ne sont pas la projection d'une volonté d'une conscience qui s'actualiserait mais un acte révélant du moi, de sorte qu'il n'y a rien à voir avant l'acte, il n'y a pas un *ego* prêt à passer de la puissance à l'acte. Ce sont les champs sensoriels qui donnent au moi l'occasion de se saisir car en pénétrant dans le monde, le moi découvre son pouvoir-être. Ainsi, par l'expression de force voyante, on dit à la fois que le moi se saisit dans l'action et que par son action il se comprend lui-même[581]. Le corps vivant devient alors le sédiment de la force qu'il est. Il n'y a pas d'identité fixe, mais le moi est comme traversé par une tension permanente. Les choses ne se situent donc pas de manière objective en face du moi, elles sont là comme des aimants vers la réalisation comprise comme une fenêtre sur l'avenir. L'horizon n'est pas seulement ce dans quoi se situe la chose, son contexte, mais il est aussi interne à la chose elle-même : « L'impulsion de pénétration dans le monde s'engage dans les champs sensoriels, mais les dépasse dans des projets, des desseins et des fantasmes, dans une multiplicité de

579 Jan Patočka, « [Leçons sur la corporéité] », *in* PP, p. 67.
580 *Ibid.*, p. 66.
581 « Comme force, le sujet pénètre dans le monde mais comme vision, il le fait paraître. On pourrait donc dire que le sujet est l'unité d'une avancée *vers* le monde (par elle, le monde entre dans la proximité) et d'une avancée *au sein* du monde. » Renaud Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, *op. cit.*, p. 70.

possibilités et d'horizons[582]. » La perception est un empiétement sur le futur et il semble que cela permette une certaine amplitude de l'action. Mais le revers de cette amplitude est une responsabilité pour l'action : si je me découvre en pénétrant dans le monde, j'ai la responsabilité de celui que je découvre car l'action qui me sédimente est bien la *mienne*.

La corporéité vivante est d'une certaine manière la corporéité d'une liberté qui se découvre au gré de son avancée vers le monde. L'incarnation est en même temps une spatialisation, une avancée dans l'espace qui dépend de l'interpellation originaire, de l'appel en lequel consiste les étants ou les autres vivants. La corporéité est un *je peux* qui prend la forme d'un *je fais* dans la mesure où cette corporéité vivante fait partie du monde et fait entrer dans la proximité des étants en vue d'une utilisation et les vivants pour interagir avec eux. Mais entre le moi et les choses ou les vivants, il y a besoin d'une distance. Comme l'écrit Frédéric Jacquet : « le pouvoir du virtuel suppose la spatialité en même temps qu'il l'ouvre, la liberté requiert un certain jeu, comme un espacement, un pouvoir suspensif permettant [...] toute praxis[583]. » La spatialité du corps propre implique donc qu'il y ait un certaine situation existante en même temps que cette dernière puisse être modifiée. Ainsi, le corps propre apparaît comme la sédimentation de la liberté car il tente, utilise, manipule en se projetant vers des possibles : la liberté n'est pas d'abord un caractère de la pensée mais plutôt liberté de faire, de me mouvoir et de dévoiler le moi au fur et à mesure de mon action. On comprend alors pourquoi Patočka peut affirmer que « [l]e « je peux » du corps propre est la conscience de la liberté[584] ». Je n'expérimente pas d'abord ma liberté en moi avant de l'actualiser (ou non) dans le monde. La liberté est donc avant une liberté *au* monde parce qu'elle correspond précisément à la situation de l'homme dans le monde, à savoir celle d'un être expulsé qui a à se reconquérir, à se dévoiler en comblant les lacunes de la vie. Si le corps propre est la conscience de la liberté, c'est dans la mesure où à partir de lui s'élabore des projets qui font sens dans le cadre d'un monde naturel, autant dire artificiel car humain. La liberté n'est donc pas une catégorie de la pensée, elle est plus originaire car elle le versant humain de la Dissidence cosmologique. Hannah Arendt notait d'ailleurs que nous découvrons la liberté non pas en nous mais dans notre pouvoir de parcourir le monde : « Nous prenons conscience d'abord de la liberté ou de son contraire dans notre commerce avec d'autres, non dans le commerce avec nous-mêmes[585]. » Le monde est comme un présupposé à l'apparition de la liberté. Il n'y aurait pas d'êtres libres si, plus originairement, la totalité n'était pas brisée, n'avait pas produit un être dissident condamné à se rapporter à ce qui n'est pas lui pour y trouver des solutions pour survivre. La Dissidence cosmologique apparaît comme la condition de possibilité d'une

582 Jan Patočka, « [Leçons sur la corporéité] », *in* PP, p. 75.
583 Frédéric Jacquet, *Patočka*. *Une phénoménologie de la naissance*, *op*. *cit*., p. 76.
584 Jan Patočka, IPH, p. 189.
585 Hannah Arendt, « Qu'est-ce que la liberté ? », trad. fr. A. Faure et P. Lévy, *in La crise de la culture*, *op*. *cit*., p. 192.

Dissidence anthropologique, c'est-à-dire le fait que l'homme soit séparé de la vie instinctive et qu'il doive se rapporter activement à ce qui l'entoure.

c) Le « saut dans l'être » ou la résolution de la mise à part

Dans « L'espace et sa problématique », nous avons vu qu'il fallait comprendre le *je* dans le cadre d'une interpellation originaire par le *tu* (qui peut être un vivant ou un étant) et par différenciation du *ça*. Cette proto-structure est la condition de possibilité de l'émergence du sens. Or, dans la mesure où elle repose sur une interpellation, sur une mise à part qui se surmonte elle-même, la proto-structure implique une dynamique, c'est-à-dire qu'elle nécessite un mouvement qui est à la fois appel et tension. Un être qui a à être ce qu'il est et qui se saisit par son corporéité spatialisante ne peut qu'avoir le sens d'un mouvement qui se découvre. Parce que les étants présents sont des appels à la réalisations et parce qu'à chaque fois que je m'avance vers eux, de nouvelles possibilités apparaissent, je suis en mouvement aussi longtemps que je suis en vie. Le phénomène est ce qui me met en mouvement parce qu'il me permet de me réaliser moi-même. Mais ces retrouvailles avec moi-même ne prennent pas la forme d'un retour à une substance qui aurait été perdue, elle sont bien plutôt le dévoilement, à même le monde, de celui que je suis. La structure de la perception appelle une réalisation de soi comme mouvement ou avancée vers le monde. Celui-ci ne peut se donner que sous la forme d'une interpellation, d'une invitation à le rejoindre. Comme l'a montré Renaud Barbaras, il n'y a pas alternative entre l'é-motion et la motion : « seule l'incessante mobilité de l'agir peut répondre à un Monde qui transcende toute présentation finie, seule une inlassable approche peut correspondre à son infini recul[586]. » Seule la notion de mouvement permet d'exprimer la force voyante en tant qu'elle sédimente le moi : « notre existence est de telle espèce, non seulement que le mouvement lui appartient par essence, mais qu'elle *est*, par toute sa nature, mouvement[587]. » Le mouvement, en tant qu'il est un changement permet bien d'exprimer un être qui n'est pas un étant, qui devient ce qu'il est. Il ne peut cependant pas s'agir d'un simple déplacement au sens où l'entend la science moderne. Lorsque Patočka écrit que le *Dasein* est un mouvement « de... vers...[588] », cela ne signifie pas simplement que le *Dasein* se meut dans l'espace. Il y a là un dépassement de la situation présente pour se rencontrer soi-même et les autres. Le mouvement n'est pas un changement d'état mais un accomplissement, une réalisation. C'est pourquoi nous avons vu

586 Renaud Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, *op. cit*., p. 115.
587 Jan Patočka, « [Leçons sur la corporéité] », *in* PP, p. 107.
588 « Le mouvement est ainsi ce dans quoi nous pouvons finalement faire la rencontre de nous-mêmes et d'autrui, non comme de simples choses mais chaque fois comme d'un moi vivant qui tend à se dépasser vers une transcendance qui n'est pas la morte infinité de la répétition. [...] ce mouvement est effectivement mouvement « de... vers... », [...] il comporte un « en quoi », un devenir, des rencontres. » Jan Patočka, « Le monde naturel et la phénoménologie », *in* MNMEH, p. 47.

qu'il était ontogénétique : le mouvement fait advenir cela même qui se meut. À l'instar du mouvement aristotélicien, il est un mouvement qui constitue les êtres, un mouvement-processus qui passe de l'indéterminé à la détermination. Or, ce mouvement n'est pas tant ce *que* produit un individu que ce *qui* produit un individu, il est entrée dans la singularité, mise à part du reste de l'étant et unité de la chose : « La fin d'un être n'est pas d'accomplir ceci ou cela, de servir à ceci ou cela, mais c'est tout ce qu'il accomplit, pris dans sa nature générale : c'est *son être même* qui devient fin, dans tout ce que rassemble son essence[589]. » Le mouvement fonde donc l'identité de l'être et ce mouvement a lieu dans la manifestation, parce que les choses paraissent. Mais nous avons déjà montré que la persistance de l'idée de substrat posait problème car elle reconduit des présupposés métaphysiques.

Il s'agit donc de radicaliser la conception aristotélicienne du mouvement afin de comprendre que le sujet n'est pas tant le substrat qui demeure identique à travers les changements mais ce qui se sédimente par le mouvement : « Le mouvement du sujet est un mouvement sans sujet : il est plutôt le mouvement par lequel le sujet se réalise, à la faveur de ce qu'il accueille du monde[590]. » Mais pour que ce mouvement ait lieu il faut que le corps vivant soit é-mu par les appels à la réalisation. Or, le corps comme tel doit être compris sur le fondement du mouvement si l'on ne veut pas en faire un substrat, de sorte que ce n'est pas parce que j'ai un corps que je peux me mouvoir, mais c'est parce que je suis en mouvement que je sédimente, par mon action, le corps qui est le mien. Le mouvement n'est donc pas une kinesthèse ou un vécu, il est le vivre lui-même : « Le moi n'est pas quelque chose qui donne des ordres ; il est lui-même d'ores et déjà mouvement[591]. » Patočka écrit ailleurs : « Le « pouvoir sur le corps propre » n'est donc pas un simple épiphénomène, mais le mouvement même dans sa réalisation. Il s'accomplit dans ce mouvement un *saut dans l'être*[592]. » Le saut dans l'être signifie que le mouvement est un mouvement interpellé, par conséquent il n'est pas lui-même source de son agir – c'est là l'enseignement de la proto-structure *je-tu-ça*. Mais pour qu'il y ait saut dans l'être, il faut qu'il y ait une distance préalable et une mise à part qui rende le saut possible et nécessaire et qui s'explique par la structure dissidente de la perception : les choses ne sont pas constituées par la conscience mais le sujet est séparé des phénomènes de sorte que percevoir c'est toujours déjà rejoindre le perçu et donc réaliser un mouvement. Si le *Dasein* doit se rejoindre dans le monde, sans que ce saut ne possède de fin, cela veut donc dire qu'il est

589 Jan Patočka, « La conception aristotélicienne du mouvement », *in* MNMEH, p. 131.
590 Renaud Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, *op. cit.*, p. 81. Voir également *L'ouverture du monde*, *op. cit.*, p. 18 : « le seul concept de mouvement qui conviendra à une telle existence sera celui d'une réalisation, d'un accomplissement au sens aristotélicien, mais d'une réalisation qui est sans substrat préalable, de telle sorte que c'est plutôt le mouvement qui, en se déployant, produit son propre substrat. »
591 Jan Patočka, « [Leçons sur la corporéité] », *in* PP, p. 72.
592 Jan Patočka, « Phénoménologie et métaphysique du mouvement », *in* PP, p. 18. Nous soulignons.

originairement un manque ou une lacune. C'est pourquoi « [n]ous nous développons nous-mêmes à travers nos fonctions motrices[593] ». Or, ces fonctions sont en même temps des appels à la réalisation que l'on peut nommer projet. Si le sujet ne réalise pas lui-même les synthèses mais si, comme on l'a vu, c'est le monde qui fait émerger les étants et nous ne faisons que repasser sur une phénoménalité déjà là, les choses sont davantage des *projets* que des synthèses. Il faut encore ajouter que ce mouvement vers les étants est également un saut vers les autres, dans la communauté à laquelle j'appartiens ou vers laquelle je me dirige. Il n'y a donc pas un mouvement mais des mouvements qui s'effectuent, se mêlent et s'affrontent, se séparent et se lient. Tout mouvement est toujours co-mouvement, de sorte que les autres participent également à l'édification du soi. Les mouvements dressent la cartographie d'un drame commun que l'on peut également nommer monde naturel, « mon impulsion originaire de pénétration dans les choses, dans le monde, est d'emblée un élan non seulement vers les choses, mais encore vers les autres êtres de même nature que moi, vers les autres moi[594] ». Le mouvement est donc un élan vers les choses et les autres qui me façonnent.

Si mon corps est interpellé et si j'ai à être ce que je suis, il faut en conclure que la vie est de l'ordre d'une tâche, d'un accomplissement. Mais tout accomplissement, si infini soit-il, peut être esquivé ou bien assumé. Ce que Patočka nomme la « vie dans la vérité[595] » n'est donc pas d'abord une position éthique ou politique, une vie contre le mensonge d'un système totalitaire mais d'une certaine manière de vivre librement son corps. Être n'a donc pas le sens d'un étant, d'un être donné, mais plutôt d'un choix – qui implique une responsabilité. Il n'y a pas une idée qui préexiste au moi. Se choisir, c'est vivre dans la vérité dans la mesure où il s'agit de s'accepter dans ce que l'on fait, de poursuivre son saut dans l'être. La spécificité d'un mouvement qui s'est mis à part implique une indétermination et une amplitude de réalisations. La contrepartie de cette mise à part, Dissidence cosmologique, est une liberté de mouvement et d'action, Dissidence anthropologique. L'existence authentique est donc une existence qui affronte la spécificité du mouvement humain et le comprend comme cela qu'il est, une conscience de la liberté : « Ne pas chercher à esquiver ce qui pèse et entrave, ne pas céder à l'aspiration instinctive vers l'allégement, le repos, l'égocentrisme, voilà où réside la possibilité de l'existence authentique, l'existence authentique comme possibilité qui se réalise[596]. » Il y a donc une manière authentique et une manière inauthentique de réaliser le mouvement de son existence. Si je peux me perdre autant que me trouver dans ma pénétration dans le monde, il faut comprendre le devenir-soi comme une lutte pour soi, une lutte pour l'authenticité. Ainsi, la structure de la perception fait signe vers une éthique. C'est parce que le mouvement

593 *Ibid.*, p. 26.
594 Jan Patočka, « [Leçons sur la corporéité] », *in* PP, p. 81.
595 Jan Patočka, *Aristote*, *ses devanciers, ses successeurs*, *op. cit.*, p. 251. Voir également PE, p. 114.
596 Jan Patočka, « Qu'est-ce que l'existence ? », *in* MNMEH, p. 263.

humain est séparé du mouvement du monde que la question du soi se pose, que l'humain a à se réaliser, que son être lui est confié et non pas prescrit, il a donc la responsabilité de ce qu'il est. La séparation originaire implique un mouvement qui tend à l'autonomie mais cette autonomie est en même temps une responsabilité. C'est pourquoi le monde naturel qui est en même temps le monde la *praxis* est une manière de combler la lacune qu'est l'existence humaine en déployant un cadre dans lequel le mouvement humain pourra persister. Or, ce monde naturel est contingent car c'est une tentative, qui change pour chaque communauté, de combler l'expulsion originaire, de refouler la mise à part. Le mouvement qu'est le moi hérite, en même temps qu'il en est responsable, du sens donné aux choses. Il n'y a pas absolue liberté mais il n'y a pas non plus prescription des possibilités de la vie. Le *Dasein* n'est ni *dans* le monde comme les choses ni *en dehors* comme Dieu. Il se tient sur la brèche du monde, à la lisière de la totalité, point d'appui de son saut dans l'être : « Le *Dasein* n'est pas une sujétion aux choses, il est une liberté, mais une liberté qui pour autant ne dispose pas absolument de l'étant auquel il est au contraire renvoyé et dont il est tributaire[597]. » En d'autres termes, la liberté du *Dasein* ne peut avoir de sens qu'au sein de l'apparition qui est le fait du monde, il n'est de liberté que mondaine. Mais celle-ci est une déhiscence de l'existence au sein de la vie, ce qui suppose de s'interroger sur la distinction entre l'homme et l'animal[598].

III- La déhiscence de l'existence humaine

a) L'influence de Heidegger et de Fink

En tant qu'être *du* monde, l'homme est concerné par le monde au sens où il peut avoir un rapport avec ce dernier – ce qu'a mis au jour la structure dissidente de la perception. Au contraire, l'animal semble dépourvu de ce rapport dans la mesure où il ne possède pas la capacité de prendre une certaine distance sur le donné. La question de la distinction entre l'homme et l'animal revient à plusieurs reprises chez Patočka et permet de préciser la mise à part de l'homme en regard de ce qui n'a pas été mis à part, à savoir l'animal. Par conséquent, penser la spécificité de l'homme revient à interroger ce qui fait de lui être qui diffère dans le procès du monde, autrement dit, sa Dissidence. Il s'agit d'une distinction de mouvements, ou plutôt une distinction au sein du proto-mouvement du monde. Dans « Le « point de départ subjectif » et la biologie objective de l'homme », ce n'est pas encore du point de vue du mouvement que l'homme et l'animal se distinguent, mais plutôt du point de vue d'un certain rapport à l'étant : alors que l'homme domine et se tient à distance, l'animal est

597 Jan Patočka, « Phénoménologie et métaphysique du mouvement », *in* PP, p. 21.

598 Comme l'écrit Marion Bernard : « Au lieu que l'animal, uni au monde dans une fusion globale sans distance, n'est en rapport qu'avec son milieu immédiat, l'homme en revanche est à distance du reste de l'étant auquel il s'oppose en tant que tout, et l'explication avec le monde prend la forme de la lutte, de l'amour, de la création et de la réflexion : il s'agit pour l'homme de se faire reconnaître dans sa différence et de la comprendre. » Marion Bernard, *Patočka et l'unité polémique du monde*, *op. cit.*, p. 230.

comme immergé dans son environnement. Si l'homme peut prendre en vue la totalité, les autres vivants sont dominés par celle-ci : « L'animal n'a aucune égoïté, puisque c'est la totalité qui agit en lui. La totalité n'est pas pour lui un objet, mais une présence, à tout instant là de manière indivise[599]. » Un vivant domine parce qu'il est capable d'interroger ce qu'il voit et de s'y adapter (c'est-à-dire qu'il modifie son environnement en fonction de ses besoins), les autres sont, au contraire, dominés et sont toujours déjà adaptés à leur environnement. Au fond, c'est ici l'objet ou l'outil qui trace la ligne de partage. La plupart des vivants n'ont pas besoin de fabriquer leur propre mode de survie car c'est la totalité qui agit en eux en disposant ce qui répond à leurs besoins, de sorte que les problèmes sont toujours déjà résolus avant qu'ils ne puissent se poser. Un vivant fait cependant exception dans la mesure où il semble avoir fait du problème son habitat, au sens où il doit produire ses propres moyens de survie et vit contre la totalité. Cette lutte entre l'homme et la totalité est à comprendre comme 1) une conquête, 2) une mise à distance et 3) une réflexion. Il s'agit d'abord d'une conquête dans la mesure où la vie n'est précisément donnée, elle est à réaliser. Cela suppose donc de *produire* des outils et d'aménager un certain espace pour vivre. Or, cette conquête passe par une mise à distance de ce qui apparaît pour l'interroger et façonner des objets. Pour cela, il faut être capable de se projeter vers un but et de le réaliser. Ainsi, la conquête a pour condition la mise à distance du monde environnant. Mais cette mise à distance a elle-même pour condition une capacité de réflexion, c'est-à-dire la possibilité pour un être de ne pas être immergé dans les phénomènes, d'en être pour ainsi dire décollé. La réflexion est ici tout à la fois pensée et réfléchissement d'un miroir (qui n'est par définition possible que s'il existe un vide entre le miroir et ce qu'il reflète). Au contraire de cette triple condition du rapport de l'homme au monde, l'animal semble incapable d'entrer en lutte avec la totalité parce qu'il n'en est pas séparé. L'animal ne peut pas conquérir car son environnement lui est toujours déjà donné, il n'est pas mis à distance car ses conduites sont adaptées aux signaux de son milieu et il ne réfléchit pas car il fait partie de la totalité sans pouvoir s'en décoller. S'il y a une dissolution de la totalité ou une rupture qui préside à l'apparition de l'homme, celle de l'animal n'implique aucune altération de la totalité, de sorte que l'animal est du côté du monde alors que l'homme s'en est séparé.

Cette différence semble influencée par le cours de Heidegger de 1929-1930, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*. Heidegger distingue en effet trois rapports au monde que reprend Patočka : la pierre est sans monde, l'animal est pauvre en monde et l'homme est configurateur de monde. C'est bien cette classification que reprend Patočka. Le vivant animal est pauvre en monde mais il faut ajouter ici que cette pauvreté n'est pas, chez Heidegger comme chez Patočka, le signe d'un défaut. La pauvreté en monde signifie que le monde de l'animal n'est pas le

599 Jan Patočka, « Le « point de départ subjectif » et la biologie objective de l'homme », *in* MNMEH, p. 175.

monde de l'homme, le « monde animal » est un monde ambiant, un ensemble de signaux adaptés à l'animal et en dehors desquels il ne peut rien faire : « Le monde des abeilles est limité à un territoire précis, et il est fixement limité à son périmètre[600]. » Autant dire que ce monde n'est pas monde au sens de la totalité car celui qui n'a pas une certaine extériorité avec ce dans quoi il se meut ne saurait comprendre la relation avec ce dedans. Ainsi, l'abeille répond bien à des *stimuli* ou à des signaux, elle « connaît » les fleurs qu'elle butine mais elle ignore leur composition chimique. C'est pourquoi la privation de monde n'est pas le fait de posséder dans une moindre mesure le monde : l'abeille n'a aucune relation avec le monde en tant que tel. L'homme et l'animal ne peuvent pas se comprendre sur le mode du plus ou du moins. Il y a des animaux qui sont privés de monde au sens où il n'ont pas de rapport avec le monde et des hommes qui n'ont pas plus de monde mais ont simplement un rapport avec celui-ci en tant qu'ils sont des êtres pour qui il en va de l'être. La non-indifférence de l'homme à l'être qui fonde son rapport au monde prend la forme d'une insatisfaction du donné, c'est pourquoi l'homme peut, sur le fondement de projets, vouloir changer le monde et viser des idéaux. C'est bien en tant que transcendance mais au sein de la totalité que l'homme se distingue de l'animal. Or, par cette position paradoxale de l'homme qui reconduit la Dissidence cosmologique au niveau de son existence, Patočka se situe également dans le sillage de Fink qui, dans *Le jeu comme symbole du monde*, montre que l'homme est le plus mondain des vivants. L'homme et l'animal appartiennent au mouvement du monde et sont, en cela, finis. Mais l'homme, parce qu'il peut s'orienter par rapport au passé, au présent et au futur, a une conscience de sa mondanéité ou de sa finitude. En somme, l'animal meurt, l'homme sait qu'il va mourir : « Au sommet de sa puissance, l'homme sait son impuissance et sa propre décadence future[601] ». Les animaux sont dans le temps sans avoir pour autant de rapport par rapport au temps alors que l'homme vit dans la conscience de ce temps. Ainsi, les hommes sont mondains par excellence : ils ont conscience du monde dans lequel ils se trouvent parce qu'ils ont une compréhension de l'être. C'est pourquoi l'homme n'est pas *intramondain* au même sens que les choses, son intramondanéité a le sens d'une compréhension ou d'une non-indifférence à l'être.

La non-indifférence à l'être et le rapport au temps distinguent l'homme de l'animal chez Patočka également. Cette non-indifférence est même ce qui fonde le rapport de l'homme au temps : c'est parce que l'homme est expulsé de la totalité que la vie ne va pas de soi et qu'il doit donc faire des choix, par définition contingents. Ainsi, l'être de l'homme « n'est pas, comme celui d'une pierre, d'un animal ou d'une divinité, quelque chose de déjà achevé qu'il reçoit passivement[602] ». L'homme a

600 Martin Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, trad. fr. D. Panis, Paris, Gallimard, 1992, p. 288.
601 Eugen Fink, *Le jeu comme symbole du monde*, *op. cit.*, p. 58.
602 Jan Patočka, « Le monde naturel et la phénoménologie », *in* MNMEH, p. 25.

un rapport actif parce que non seulement il a à être celui qu'il est mais, à cette fin, il doit également concourir à bâtir un espace dans lequel sa vie pourra se déployer. De sorte que le monde naturel apparaît tout à la fois comme la réplique de l'homme à son expulsion de la totalité et comme la manière dont le monde se poursuit dans le mouvement humain. Dans la continuité de Heidegger et de Fink, Patočka ne fait pas de la pensée le point de départ de la spécificité humaine, mais il s'agit de prendre le rapport au monde comme critère de distinction – la pensée ne venant qu'ensuite pour réfléchir l'expulsion hors du tout. Si l'homme a un rapport particulier avec la totalité, c'est-à-dire qu'il est à distance de celle-ci, il faut en conclure que son monde naturel est sans cesse l'objet d'une reprise, d'un héritage ou d'un conflit. Le rapport au monde naturel a pour condition l'expulsion originaire hors du tout que nous avons nommée Dissidence cosmologique. Ainsi, la Dissidence apparaît comme la condition de possibilité de l'abaissement comme de la lutte, de l'aliénation comme de la liberté. Nous pouvons donc dire que chez Patočka la liberté n'est pas une donnée première mais elle est elle-même la conséquence de la Dissidence, c'est-à-dire de l'expulsion interne hors et dans la totalité – tel est le paradoxe de cette expulsion. Tout se passe comme si Patočka remontait au fondement de l'émergence de l'humanité. Il s'agit alors de comprendre ce qui en l'homme échappe à l'animalité, ou plutôt ce qui se sépare en l'homme de l'animalité.

b) Consonance et dissonance

Si l'homme et l'animal ont en commun de se mouvoir par eux-mêmes et de ne pas être sur le même mode que la pierre, il n'en demeure pas moins que c'est du point de vue de la corporéité et de sa relation à ce qui l'environne que Patočka va ressaisir leur différence. Poser la question de la Dissidence de l'homme, de la façon dont il se détache du monde c'est se demander comment il se meut dans l'espace, comment il diffère des étants simplement subsistants. Comme le dit Patočka dans les « [Leçons sur la corporéité] » : « Il est une vie qui, par elle-même, *est spatialement*, qui *produit* sa propre localisation, qui se rend elle-même spatiale[603]. » Cette dimension active de spatialisation est à comprendre comme un se-rapporter à autre chose que soi : le corps personnel n'est pas une donnée objective d'un espace à trois dimensions, il est une différence dans l'espace. L'animal diffère également dans la mesure où il change de place mais on ne peut pas dire qu'il investisse, comme l'homme, les objets de buts et de projets dans la mesure où il ne se rapporte qu'à l'immédiatement présent. Patočka ressaisit les distinctions des *Concepts fondamentaux de la métaphysique* du point de vue de la corporéité. Si l'animal se meut et explore son monde environnant, cette exploration n'est pas une Dissidence car ce n'est pas une séparation qui implique une réplique face au monde. Chez l'animal, *aisthesis* et *kinesis* sont inséparables au sens où les

603 Jan Patočka, « [Leçons sur la corporéité] », *in* PP, p. 59.

mouvements de l'animal répondent à ses besoins. Or, l'homme semble pouvoir s'élever au-dessus de l'immédiatement présent en tant qu'il vit dans un monde naturel (qui n'est donc plus naturel au sens de la nature) :

> L'homme a besoin de savoir où il est non seulement, comme l'animal, pour ne pas se heurter à autre chose, tomber ou se faire écraser, mais pour se reconnaître dans le lieu où il demeure, pour pouvoir travailler, remplir ses devoirs les plus essentiels, s'acquitter des rôles sociaux eux aussi toujours spatialement articulés et liés à des activités, c'est dire à des mouvements. Cette possibilité constante d'orientation dans l'espace est pour l'homme tout autre chose que pour les autres *animalia* en ce sens aussi que l'animal vit dans un rapport toujours actuel à son environnement, rapport qui ne connaît aucune solution de continuité[604].

Il y a bien une sorte de fondement commun à l'homme et à l'animal, mais dans la mesure où l'homme vit dans un monde qui s'est conquis face à la totalité ou sur le mode d'une expulsion, la vie humaine possède une capacité d'aller au-delà du présent. En tant que vie artificielle, la vie humaine est également une vie contingente et qui peut s'aménager toujours selon différentes guises, ce qui signifie que l'état d'un monde naturel n'est qu'un état passager, il peut être remis en cause et modifié. D'où une solution de continuité avec l'environnement. Au contraire, la vie animale ne connaît aucune solution de continuité : elle est immergée dans la nature elle-même et ne peut s'en séparer. C'est pourquoi l'attitude à l'égard de ce qui les entoure n'est pas la même chez l'homme et chez l'animal. Le rapport humain est fondamentalement actif car l'homme domine l'étant et peut le transformer grâce à la technique et au travail. Ainsi, son orientation dans le monde « est toujours à la fois un rapport explicite au non-présent, une activité de représentation, de schématisation, de planification[605] ». Or, pour qu'une planification ait lieu, il faut bien se rapporter à ce qui n'est pas donné et donc qu'il y ait une insatisfaction du donné. C'est donc parce que l'homme est un être dissident, qui n'en finit pas de se séparer, qu'il peut et doit fabriquer un monde dans lequel il peut vivre : « Ce qui nous est propre, c'est la variété de nos possibilités, une liberté par rapport au présent, par rapport à l'immédiatement donné[606]. » Au contraire, l'animal vit dans l'immédiateté et ne connaît donc pas d'insatisfaction. La séparation de l'animal par rapport à son milieu n'est pas une coupure mais une mobilité et c'est grâce à cette mobilité que l'animal peut rejoindre ses possibilités.

Le mode d'être animal implique une certaine fusion avec le milieu, c'est pourquoi on est encore du côté de la totalité – ce qui implique l'impossibilité d'un reflet du monde. L'animal est comme appelé par des possibilités fixées à l'avance par l'environnement, autant dire que l'on ne parle de possibilités que par analogie. Il s'agit bien d'un mouvement dans la mesure où les choses environnantes prescrivent des conduites à l'animal. D'ailleurs dans les « [Leçons sur la corporéité] »

604 *Ibid.*, p. 61.
605 *Loc. cit.*
606 Jan Patočka, BCLW, p. 33. Nous traduisons depuis l'anglais : « What is characteristic of us is our variety of possibilities, a freedom from the present, from the immediately given. »

et dans le cours *Corps, communauté, langage, monde*, on trouve la même comparaison entre l'animal et l'enfant. On ne peut pas faire de l'animal un pur mécanisme qui répond à des réactions, il s'agit bien d'un vivant qui a son propre mode d'être, d'un être qui se meut par lui-même dans le monde[607]. Le mouvement est ici essentiel : l'animal possède une certaine autonomie dans la mesure où il se déplace au gré de ses besoins. Être sensible signifie fondamentalement être mobile. Il n'y a de sensations que pour un être capable d'appréhender ce qui apparaît dans le monde et d'interagir avec : « le regard comporte une *expectation* qui *meut* toujours la créature d'une manière spécifique, qui le maintient à l'intérieur d'un être-mû[608]. » Sentir, c'est donc se mouvoir : si l'animal est séparé des étants, cette séparation se fait sur le fond d'une fusion au sein de la nature, elle est essentiellement mobilité[609]. Ce qui manque précisément à l'animal, mais également à l'enfant ajoute Patočka, c'est une compréhension de soi, c'est-à-dire, au fond, un rapport libre au monde : « l'être ici n'est pas *confié* au vivant lui-même à l'instar d'une tâche ; il lui est, au contraire, *prescrit*, de telle manière que l'enfant et l'animal sont *entièrement pris* par le présent en tant que tel[610]. » Le mouvement de l'animal est fixé à l'avance car il appartient au proto-mouvement du monde, il ne peut pas s'en séparer. D'où un rapport de consonance avec le monde. D'un côté, l'animal vit dans un cadre fixé à l'avance et de l'autre l'homme émerge comme un mouvement autonome dans la mesure où il a la responsabilité de l'être, ce qui signifie que son mouvement possède une dimension morale : il a la responsabilité d'accepter ou non ce qui apparaît. L'homme a la responsabilité du monde non en tant que démiurge mais en tant qu'être qui fait Dissidence et qui possède, par là, une marge de liberté. De nouveau, on voit l'influence persistante de Heidegger ici car Patočka reprend la caractérisation de l'homme comme « berger de l'être[611] » de la *Lettre sur l'humanisme*, fondée sur l'idée que le *Dasein* a à être. Mais on constate une différence importante avec Heidegger : cette définition de l'homme comme être responsable émerge du vivant et de la corporéité, ce qui implique une autre manière de considérer le *Dasein*. Puisque Patočka compare le vivre sympathétique de l'animal à celui de l'enfant, cela suppose qu'il n'y a pas rupture entre l'homme et l'animal mais plutôt continuité ou approfondissement du mouvement selon une nouvelle guise. L'enfant étant intégré à

607 Renaud Barbaras écrit à cet égard : « L'animal se trouve donc dans une situation singulière, pour ainsi dire intermédiaire : ni du côté du pur mécanisme, ni du côté du pouvoir être propre, c'est-à-dire d'une existence à proprement parler. Il est donc comme une infra- ou pré-existence. » Renaud Barbaras, *L'ouverture du monde*, *op. cit.*, p. 116.

608 Jan Patočka, « [Leçons sur la corporéité] », *in* PP, p. 101.

609 « La « séparation » qu'implique la vie animale n'est pas tant à comprendre comme une coupure d'avec le proto-mouvement du monde que comme *mobilité* dans le monde. Dire que l'animal est davantage « séparé » du monde qu'un rocher ou un arbre, c'est dire qu'il est *davantage* mobile – mobilité qui est précisément l'exact corrélat de la fusion sensible. » Marion Bernard, *Patočka et l'unité polémique du monde*, *op. cit.*, p. 260.

610 Jan Patočka, « [Leçons sur la corporéité] », *in* PP, p. 101.

611 Dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger écrit en effet : « L'homme n'est pas le maître de l'étant. L'homme est le berger de l'Être. Dans ce « moins », l'homme ne perd rien, il gagne au contraire, en parvenant à la vérité de l'Être. Il gagne l'essentielle pauvreté du berger dont la dignité repose en ceci : être appelé par l'Être lui-même à la sauvegarde de sa vérité. » Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. fr. R. Munier, *in Questions III et IV*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990, p. 101.

un certain mode de vie animal, il n'est dès lors plus possible de penser quelque chose comme une rupture entre l'homme et l'animal : par son mouvement, l'homme participe bien à une certaine animalité. Il y a une déhiscence de la vie qui fait éclore l'existence. La phénoménologie du corps propre se révèle alors d'une importance décisive. C'est pourquoi « cette *consonance avec le monde* est, d'une certaine manière, intégralement conservée *dans notre sensibilité*[612] ». Patočka est encore plus clair dans son opposition avec Heidegger dans *Corps, communauté, langage, monde*, car si la tradition a tendance à faire de la pensée le propre de l'homme, Heidegger n'y échapperait pas totalement dans la mesure où il remplace cette connaissance (qu'il critique comme saisie réflexive de soi) par la compréhension. Mais cette compréhension ne présuppose-t-elle pas quelque chose comme un corps sensible ? C'est pourquoi, si extérieurement, affirme Patočka, la vie humaine est bien distincte de celle de l'animal, il y a bien quelque chose qui se conserve. Certes, le monde vibre autrement pour nous car il fait sens vers des possibilités nouvelles et une certaine responsabilité mais « le proto-fait élémentaire de l'*harmonie avec le monde* est le même pour les humains, les enfants, les animaux. Ce qui ne signifie rien d'autre que dans la vie humaine tout n'est pas donné par la compréhension seulement, comme le voudrait Heidegger[613] ». Il y a une couche instinctive ou élémentaire de la vie qui est le fondement de notre compréhension. C'est donc du point de vue de la corporéité que l'on va pouvoir saisir la spécificité humaine ou plutôt en quoi il y a Dissidence. De sorte que l'homme ne serait pas un être tout autre que les animaux et qui ferait exception dans la nature mais bien plutôt il s'agirait de la forme prise par le proto-mouvement du monde dans un corps spécifique.

c) « L'homme, ce néoténique »

Néanmoins, quelque chose d'autre émerge en l'homme que l'on pourrait saisir comme une responsabilité pour l'être puisque celui-ci est confié à l'homme et non pas prescrit. L'homme apparaît donc comme un être qui diffère par son mouvement qui est davantage autonome et qui a un rapport avec le temps car les objets en tant qu'ils valent pour autre chose font signe vers le futur ou bien témoignent d'une existence passée. S'il y a un fond commun que l'on nommerait sensibilité, il y a en même temps une différence en tant que mouvement de conquête des étants du monde. C'est pourquoi, comme le montre « Le « point de départ subjectif » et la biologie objective de l'homme », l'expulsion est en même temps un désir de retour. Or, c'est à l'endroit de ce retour que l'on est à même de saisir ce qui fait l'humanité de l'homme. Les mouvements des étants et des vivants non-

612 Jan Patočka, « [Leçons sur la corporéité] », *in* PP, p. 102.
613 Jan Patočka, BCLW, p. 133. Nous traduisons depuis l'anglais : « the elementary protofact of *harmony with the world* is the same for humans, children, animals. That can only mean that in human living not everything is given solely by understanding, as Heidegger would have it. »

humains ont en commun de ne pas être en rapport avec eux-mêmes. Au contraire, le mouvement humain, en tant qu'il se comprend, n'est pas un simple mouvement parmi les choses : « le mouvement de la vie est le mouvement d'un rapport à l'être en totalité[614]. » Le mouvement humain ne peut être en rapport avec la totalité que si, préalablement, il s'en trouve, d'une manière ou d'une autre, privé ou exclu : je ne peux être en rapport qu'avec ce qui ne coïncide pas totalement avec mon être-là. C'est pourquoi la sensibilité humaine, si elle possède bien une part animale, est en même temps en rapport avec autre chose que le présent immédiat, elle n'a pas affaire simplement à des signaux mais à l'immensité de la totalité. C'est cette dimension de totalité qui ressort de la sensibilité humaine, la possibilité d'être en rapport avec le *cosmos*. Il s'agit donc d'une sensibilité non spécialisée et c'est la raison pour laquelle, en ce qui concerne les sens spécifiques, les animaux sont plus doués. En revanche, c'est en tant que sensibilité non spécialisée ou totalisante que l'homme se distingue : « un animal ne nous surpasse que dans une dimension particulière, par exemple l'acuité de sa vue ou de son ouïe, mais seuls les hommes expriment l'immensité, le cosmique, dans la sensibilité parce que, justement, la sensibilité est pour eux un monde, une infinité[615]. » Par la sensibilité humaine, c'est donc le monde lui-même qui s'annonce parce que l'homme ne reçoit pas du monde extérieur de simples *stimuli* mais des occasions de se projeter. Il n'y a pas alternative entre une sensibilité humaine et le monde artificiel dans lequel l'homme vit, mais c'est au contraire parce que sa sensibilité est toujours déjà appel à la réalisation que quelque chose comme un monde humain peut s'édifier. Or, une telle édification a bien lieu sur le fondement d'un écart ou d'une expulsion. Il semble donc qu'entre les années 1950 et les années 1960, il n'y ait pas rupture dans la phénoménologie patočkienne : il n'y a pas, d'un côté, une pensée de l'expulsion et, d'un autre côté, une pensée de la continuité ou de la centration de l'homme dans le monde, mais plutôt approfondissement. L'expulsion n'est pas une fuite car elle est toujours déjà un retour qui suppose une activité sur le fondement de ce qui apparaît à l'homme. C'est pourquoi le monde naturel est toujours déjà artificiel. Il y a, au sein du monde, un étant qui diffère des autres et qui, en raison de cette différence, révèle ce dont il a été détaché, c'est-à-dire est capable d'entrer en rapport avec le monde. Tel est le sens de la Dissidence anthropologique.

Il semble que ce que Patočka tente de comprendre chez l'homme correspond à ce que la biologie appelle la néoténie, c'est-à-dire la persistance, chez l'adulte, de caractères juvéniles – idée développée au début du XX^{e} siècle par Louis Bolk. Cette néoténie, terme que Patočka n'utilise cependant jamais à notre connaissance, permet d'expliquer la relative amplitude de l'action

614 Jan Patočka, « [Leçons sur la corporéité] », *in* PP, p. 113.
615 Jan Patočka, BCLW, p. 140. Nous traduisons depuis l'anglais : « an animal exceeds us only in a specific dimension, for instance in the keenness of its vision or of its hearing, but it is humans who brings out the endless, the cosmic, in sensibility precisely because sensibility is for them a world, an infinity. »

humaine, à la différence de la limitation des possibilités chez l'animal[616]. On retrouve une idée similaire à la néoténie dans le fait que la sensibilité humaine est comme brisée ou arrêtée, ce qui permet d'avoir un rapport à la totalité. *Corps, possibilité, langage, monde* présente une description de la sensibilité qui se fonde sur l'idée de néoténie (sans la nommer) :

> Pourtant, dans le cas des humains, *la vie instinctive-affective est d'une certaine manière brisée*, elle n'est pas une vie animale. Chez les humains, toutes les fonctions animales viennent d'une réfraction, conséquence du fait que la vie instinctive-affective a lieu très tôt dans un contexte fabriqué par l'homme, produit de travail et de la créativité des hommes, dans le contexte d'une tradition constituée par le second et le troisième mouvement[617].

La sensibilité humaine est d'une certaine manière arrêtée ou brisée, elle se développe sur le fondement d'une rupture avec l'animal. Mais, comme on a vu que la sensibilité animale est en même temps conservée, cela signifie que cette rupture n'est pas rupture par rapport aux animaux, comme s'il existait deux réalités de nature différente, mais une rupture *au sein* de l'animalité. De sorte que l'existence humaine émerge depuis la vie animale comme par un arrêt du développement qui laisserait alors la place à l'inventivité et à l'utilisation d'outils. Ainsi, l'humanité « renverrait à une sorte de transcendance interne à la vie, d'excès de la vie sur elle-même, rendu possible par la vie même et sans doute par son inachèvement et sa limitation propre (*néoténie*[618]) ». La transcendance interne à la vie ou l'excès de la vie sur elle-même correspond à la Dissidence anthropologique, à l'idée qu'il y a dans le monde un vivant qui diffère et doit créer son propre monde. Par son mouvement de compréhension de soi, on a vu que l'homme possédait une amplitude plus grande que celle des animaux, au sens où il serait comme libéré des mouvements purement biologiques ou instinctifs. D'ailleurs, dans « Corps, possibilité, monde, champ d'apparition », Patočka semble s'être libéré de l'influence heideggerienne parce que, cette fois-ci, c'est le vivant (humain et non-humain) qui se trouve défini comme « *en avant de lui-même* [...] ce « rapporter à... » doit lui être ouvert, il ne peut pas le *créer lui-même*[619] », de sorte que, pour qu'un vivant agisse, il faut préalablement que des possibles aient été disposés par le monde. Mais on ne

616 Ainsi, Louis Bolk écrit : « si les caractères spécifiques de l'homme actuel dans son état adulte, ne sont que des propriétés foetales devenue permanentes, alors tous ces caractères se trouvaient déjà chez nos ancêtres les plus primitifs, mais seulement pendant une courte durée de leur vie foetale, comme des conditions passagères. » Louis Bolk, « Le problème de l'anthropogenèse », in *Comptes rendus de l'Association des anatomistes de langue française*, 1926, édition utilisée : Louis Bolk, *La genèse de l'être humain par néoténie*, brochure réalisée par A. Sniadecki, *in* https://ia801205.us.archive.org/6/items/SniadeckiBolkNeotenie/Sniadecki_Bolk-Neotenie.pdf, reproduction et diffusion libre, 2016, p. 22.

617 Jan Patočka, BCLW, p. 148. Nous traduisons depuis l'anglais : « However, in the case of humans, *the instinctual-affective life is broken up in a distinctive way*, it is not an animal-like life. In humans, all animal functions pass through a refraction due to the instinctually affective life very early taking place in a human-produced context, the product of human work and creativity, in the context of a tradition constituted by the second and the third movements. » Nous soulignons.

618 Renaud Barbaras, *L'ouverture du monde*, *op. cit.*, p. 165. Nous soulignons.

619 Jan Patočka, « Corps, possibilités, monde, champ d'apparition », *in* PP, p. 117.

voit pas là encore de différence entre l'homme et l'animal car dans les deux cas, il y a des possibilités ouvertes pour qu'un mouvement vivant puisse s'effectuer. On pourrait alors comprendre le mouvement spécifiquement humain comme une déclosion, une non-soumission aux possibles prescrits. D'où l'idée de possibles qui ne sont pas prescrits mais confiés au sens où ils deviennent la responsabilité de l'homme qui, par conséquent, a la liberté de les réaliser ou non. Si l'homme a une amplitude plus grande de possibles c'est d'abord en raison d'une certaine libération à l'égard des prescriptions biologiques. Or, cette libération rend nécessaire une vie qui se comprend elle-même, qui devient responsable et doit produire ses propres moyens de survie. La vie se fait existence.

C'est au sein de la vie même que surgit l'existence, ce qui nous conduit d'une part à bien penser quelque chose comme une différence entre l'animal et l'humain en ce que celui-ci serait l'exploration d'une possibilité offerte par la vie, mais d'autre part cela amène à penser cette différence comme surgissement ou déhiscence et non comme pur et simple antagonisme. Les caractères de l'humain correspondraient ainsi à un ralentissement du développement, ce qui expliquerait la position du trou occipital du crâne ainsi qu'une grande variété d'adaptations possibles. Konrad Lorenz reprend la théorie de la néoténie pour expliquer le comportement humain et la comprend sur le fondement des comportements animaux. Chez le jeune corbeau, par exemple, une certaine capacité d'apprentissage et de curiosité existe mais elle se transforme progressivement en une fixation dans des conduites assurées et prescrites, de sorte que certains animaux témoignent bien d'une curiosité par rapport à leur environnement mais celle-ci se trouve rapidement subsumée par la sûreté de conduites fixes. Au contraire, chez l'humain la curiosité persiste : « Ainsi l'homme doit à sa néoténie partielle, et cela par l'intermédiaire de son autodomestication, deux particularités constitutives ; en premier lieu le maintien, pendant pratiquement toute son existence, de sa curiosité et de son ouverture au monde, mais en second lieu sa déspécialisation qui le marque ne serait-ce que corporellement et en fait finalement un être curieux non spécialisé[620]. » Autrement dit, l'humain serait curieux et non spécialisé en raison d'une particularité physique. Lorsque Patočka fait de la sensibilité humaine une sensibilité ouverte à l'immensité, il ne veut rien dire d'autre qu'une sensibilité curieuse et qui, par là, peut expérimenter. La Dissidence anthropologique correspond alors à cet excès de l'existence dans la vie, c'est-à-dire au maintien d'une curiosité qui elle-même se trouve correspondre à un certain état du corps : la station debout et la main humaine qui ne permet plus de se déplacer et devient, par là-même, libre pour l'édification d'outils. On assiste à l'éclosion d'un être paradoxal : le monde produit sa propre mise à distance par le surgissement d'un être dont les caractéristiques naturelles impliquent la création d'un monde artificiel pour poursuivre sa vie.

620 Konrad Lorenz, « Psychologie et phylogénèse », *in Trois essais sur le comportement humain et animal*, trad. fr C. et P. Fredet, Paris, Le Seuil, 1970, édition utilisée : 1974, p. 228.

Frank Tinland a proposé une interprétation phénoménologique de cette néoténie en pensant la différence anthropologique : « L'homme est un être naturel voué à excéder les bornes dans lesquelles leur nature enferme (et protège) l'existence biologique des autres vivants[621]. » Or, ce dépassement de la nature est avant tout une mise à part qui elle-même s'explique par des caractéristiques morphologiques particulières. Ce n'est donc pas le développement du cerveau, et par extension la pensée, qui fait la spécificité humaine, mais bien le corps et donc une certaine disposition naturelle. Ainsi, la spécificité humaine résiderait dans une non-spécialisation, conséquence d'un développement particulier de l'organisme. Cette non-spécialisation est pour Lorenz comme pour Tinland la condition de la curiosité et de la création de l'outil. De sorte que la polyvalence humaine, signe d'un défaut ou d'un manque, est en même temps ce qui permet un décrochage dans le vivant ou l'exploration de possibilités inédites. Contrairement à la spécialisation animale qui permet des gestes efficaces et stéréotypés, la spécialisation dans l'anthropogenèse paraît souligner, avance Tinland, « le maintien de cette large ouverture de possibilités (avec pour corrélat la faiblesse inhérente à la polyvalence fonctionnelle) qui peut se lire par exemple dans l'archaïsme de la dentition ou de la main[622] ». Ainsi, le manque de spécialisation serait la condition de possibilité de l'ouverture au monde. Or, c'est en tant qu'être ouvert aux possibles notamment à travers le temps que Patočka comprend l'existence humaine. Dans « Le tout du monde et le monde de l'homme », la limitation dans le tout du monde qu'est l'homme a le rôle d'une centration pour laquelle les choses apparaissent, c'est-à-dire que le monde devient monde pour l'homme (autrement dit monde naturel) : « ce mode d'apparaître propre à l'homme forme, dans le cadre de l'apparition en général, un extraordinaire règne intérieur, palpitant de vie, autour duquel le tout du monde se rassemble[623]. » Le monde reçoit alors un centre mais ce centre est actif en tant qu'il est toujours lié à une large ouverture de possibilités, elles-mêmes fondées sur une humanité produisant, par ses propres moyens, son existence. Nous pouvons alors affirmer que l'équipement naturel de l'homme permet d'échapper à la pulsion instinctive. C'est pourquoi, l'enracinement naturel de l'homme dans le monde permet en même temps, en raison de son expulsion originaire, le développement d'une originalité structurelle fondée sur l'artifice et le centrement. Autrement dit, il y a un devenir humain de l'humanité au sein de la nature qui ne se réduit pourtant pas aux limitations de la vie. Dans la béance du monde, surgit un être qui poursuit le mouvement du monde au plus près de sa possibilité insigne. La Dissidence anthropologique est ainsi la poursuite, par un être du monde, de la Dissidence cosmologique : « C'est dans le retrait des déterminations naturelles, non dans leur plein épanouissement, que s'enracine la possibilité de déterminations anthropologiques sur lesquelles

621 Frank Tinland, *La différence anthropologique*, *op. cit.*, p. 7.
622 *Ibid.*, p. 50.
623 Jan Patočka, « Le tout du monde et le monde de l'homme », *in* MNMEH, p. 270.

repose l'ouverture à un style humain d'existence[624]. » Il n'y a qu'un être insatisfait ou caractérisé par un manque ou une vie lacunaire (où l'instinct ne suffit pas) pour reprendre à son compte l'unité polémique du monde. L'homme, comme l'a montré Fink, est ainsi la plus mondaine des créatures. Mais, loin de fonder cette *ultramondanéité* sur la compréhension heideggerienne, tout l'intérêt de Patočka est de la comprendre à partir de la corporéité que nous pensons correspondre à la néoténie.

À l'expulsion hors du tout de l'homme correspond une structure de la perception elle-même dissidente dans la mesure où les choses qui apparaissent sont des appels à la réalisation. C'est pourquoi nous avons voulu, par la Dissidence anthropologique, comprendre le versant humain de la Dissidence cosmologique. L'existence apparaît comme une déhiscence, une éclosion interne qui permet de comprendre l'humain non comme un vivant *autre* mais comme l'exploration d'une possibilité insigne de la vie elle-même. Or, cette déhiscence est rendue possible par une mise à part ou par une séparation de l'instinctif permettant de prendre du recul sur l'apparaissant – prise de recul où viennent se loger les traditions et les projets, la structure temporelle de l'existence humaine. La Dissidence anthropologique vient donc nommer ici la déhiscence qu'est l'existence humaine. Mais, en raison du rôle central de l'outil et de l'artifice, nous pouvons penser qu'il faudra revoir en profondeur le sens du deuxième mouvement de l'existence, mouvement de travail et d'exploitation, et nous pressentons déjà qu'il aura une importance capitale. Surtout, si l'homme est dans une relation de réflexion à l'égard du monde, cela signifie qu'il a une incidence sur ce qui apparaît (qui ne doit cependant pas être comprise comme une constitution), de sorte que l'expulsion hors du tout implique une apparition proprement humaine, ce que nous nommerons Dissidence phénoménologique.

624 Frank Tinland, *La différence anthropologique*, *op. cit.*, p. 123.

CHAPITRE VIII : LA DISSIDENCE PHÉNOMÉNOLOGIQUE ET L'UNITÉ DES TROIS MOUVEMENTS DE L'EXISTENCE

Le sur-puissant ne se révèle qu'à l'impuissant[625].

La théorie des trois mouvements de l'existence est sans doute un des aspects de la pensée de Patočka le plus commenté. Il serait tentant d'appliquer une conception courante de la dissidence (à savoir la dissidence politique) au troisième mouvement de l'existence. Celui-ci serait alors le mouvement de l'autonomie humaine en tant que prise de distance critique. De nombreux commentateurs[626] notent avec raison une certaine rupture dans les trois mouvements car seul le troisième mouvement laisserait ouverte la possibilité d'une existence proprement humaine alors que les deux premiers seraient encore rattachés à une vie instinctive (premier mouvement) ou encore aliénée (deuxième mouvement). Néanmoins, le chemin que nous voudrions proposer est un chemin de traverse, une lecture hérétique pour ainsi dire. Dans la mesure où nous avons mis en évidence la structure dissidente de la perception humaine, qui implique que le vivre est un mouvement, nous ne pouvons pas réserver la Dissidence au troisième mouvement de l'existence. Les mouvements de l'existence apparaissent alors comme ce qui advient ou plutôt ce qui fait advenir un être dont toute l'essence réside en une fondamentale lacune, en un manque constitutif d'un désir de se réapproprier le monde pour en faire un monde naturel. Cette lecture unitaire des trois mouvements de l'existence, si elle suppose de privilégier certains textes par rapport à d'autres et de reconstituer certains manques de l'œuvre, trouve une légitimité dans le fait qu'elle permette de penser ensemble la question du monde naturel et celle de l'historicité[627]. Tout le problème réside dans la compréhension du troisième mouvement : s'agit-il d'une sortie du monde naturel ou bien de son approfondissement et de sa prise de conscience ? Le troisième mouvement apparaîtra alors comme mouvement authentique au contraire des deux autres. Mais d'un point de vue historique, cela suppose de distinguer des humanités accomplies car autonomes et des humanités primitives car dépendantes de traditions. Une telle vision de l'histoire apparaît problématique par son schématisme. Nous partirons donc de Patočka lui-même lorsqu'il écrit que les trois mouvements sont « liés les uns aux autres, se présupposent et se refoulent mutuellement ; c'est en quoi leur relation est dialectique[628] ». Il n'y a donc pas de mouvement sans que les autres soient présents, à tout le moins, sur mode de la latence.

625 Emil Staiger, *Die Zeit als Einbildungskraft des Dichters*, Zurich, M. Niehans, 1939, p. 198, cité dans Jan Patočka, « Phénoménologie et ontologie du mouvement », *in* PP, p. 45.
626 Notamment Karel Novotný, Pavel Kouba ou encore Renaud Barbaras.
627 Nous avons déjà publié une première version, plus concise, de ce travail. Voir Mathieu Cochereau, « La Dissidence et l'unité des trois mouvements de l'existence chez Jan Patočka », *in Studia Phaenomenologica*, XIX, 2019.
628 Jan Patočka, BCLW, p. 163. Nous traduisons depuis l'anglais : « linked one to another, presuppose and negate each other ; that is what is dialectical about their interrelation. »

Cette affirmation nous servira de guide ainsi que l'attention à la structure dissidente de l'existence qui se déploie selon trois modalités. Parce que la vie ne va pas de soi pour l'homme, il doit être accueilli par les autres qui le protègent du monde, il faut qu'il travaille pour subvenir à ses besoins et enfin il peut s'interroger sur ce monde dans lequel il vit. Ces trois modalités du même mouvement se comprennent comme des réponses à la Dissidence cosmologique.

I- De l'expulsion originaire à l'enracinement

a) Le proto-mouvement instinctif

Il faut replacer l'émergence de l'individu dans le cadre de l'expulsion hors du tout et d'une sensibilité brisée : l'individu doit être pris en charge car son expulsion suppose une perte de toute immédiateté avec le monde, de sorte que le monde naturel dans lequel surgit la subjectivité est toujours un monde artificiel au sens où il est préparé par d'autres. Le caractère lacunaire de la vie humaine, qui est l'expression de sa néoténie, implique une dépendance originaire ou un excentrement primordial. Si l'existence est mouvement, elle a préalablement besoin, pour que ce mouvement puisse s'accomplir, qu'elle soit reçue et portée par d'autres étants ou d'autres vivants. L'entrée dans l'existence (humaine) est en même temps une sortie de la vie (comme fusion avec le monde), de sorte que l'on ne peut pas dire que la théorie des trois mouvements de l'existence distingue d'une part des mouvements vitaux (du côté de la fusion) et d'autre part un (ou des) mouvement(s) de l'existence se séparant du tout. Le premier mouvement de l'existence correspond alors à la nécessité dans laquelle on se trouve de faire appel aux autres pour vivre. Ce secours est d'abord corporel dans la mesure où notre corps est un corps néoténique, un corps qui ne peut pas fonctionner en harmonie avec la nature et qui a besoin d'aide pour se mouvoir. « Dans le premier mouvement, nous nous rapportons à ce qui est *déjà*, à ce qui est au monde sans notre concours, prêt et préparé à notre intention et qu'il y a pour nous à découvrir[629] » : il n'y a donc de sujet que dans la mesure où celui-ci est travaillé d'emblée par une dépendance à ce qui l'entoure. Or, cette relation à l'entourage nécessite un corps propre par lequel j'explore le monde sur le mode du proche et du lointain. Cependant, il ne faudrait pas immédiatement en conclure que ce mouvement est de part en part simplement vital ou animal dans la mesure où la sensibilité a été définie, comme on l'a vu dans le chapitre précédent, comme une sensibilité *brisée.* Ainsi, la sensibilité humaine est toujours déjà une sensibilité dépendante des autres. Nous pourrions alors dire qu'elle n'est pas tant dépendante du monde que dépendante, en raison de la néoténie, du *monde naturel*. C'est pourquoi l'enracinement est lié au passé : il faut qu'une place soit d'abord aménagée pour que je puisse investir cette place au sens où mon corps va dévoiler ou réaliser cette place.

629 Jan Patočka, « Qu'est-ce que l'existence ? », *in* MNMEH, p. 264.

Ainsi, le premier mouvement de l'existence est un se-rapporter à ce qui est déjà là, un enracinement qui nécessite un endroit où prendre racine : d'où les images récurrentes de la terre nourricière dans l'œuvre de Patočka. La terre est la figure qui porte ou sert de point d'appui aux mouvements corporels, c'est pourquoi dans la vie corporelle « la terre nourricière règne d'une manière évidente par ce qu'elle prépare, par ce qu'elle rend possible ou impossible, de telle sorte que nous en sommes nous-mêmes pénétrés[630] ». Il y a bien ici une communauté entre la sensibilité humaine et celle de tous les autres vivants dans la mesure où chaque vivant est pénétré par la terre en tant qu'elle est une terre nourricière. D'une certaine manière, le premier mouvement est bien également un mouvement de la vie instinctive ou vie affective. La sphère kinesthético-tactile est alors le fondement de notre corporéité et la sphère visuelle comme l'horizon de nos possibilités. La terre fixe alors nos possibles, c'est pourquoi Patočka affirme, dans les « [Leçons sur la corporéité] », que la terre est le repère fondamental de ce qu'il nomme le proto-mouvement instinctif : la terre est une puissance en tant qu'elle est nourricière, elle est « ce qui en nous, dans notre corporéité, nous fixe au préalable des buts qu'il nous faut poursuivre pour autant que nous voulons vivre[631] ». Si le premier mouvement est un proto-mouvement instinctif, il faut alors en conclure que, d'une part, il n'est pas sur le même plan que les autres mouvements (et en est comme leur condition de possibilité) et, d'autre part, qu'il est en partage avec les autres vivants qui vivent dans la satisfaction des besoins. Le cours *Corps, communauté, langage, monde* semble également conforter cette idée : le premier mouvement y est d'abord défini comme mouvement de consonance avec le monde, et l'on a vu en quoi l'enfance pouvait ressembler à la vie animale. La maîtrise du corps et l'orientation dans le monde sont bien communes à l'homme et à l'animal. Ainsi, le monde est ouvert à certaines possibilités précises et non à la totalité de tout ce qui est. Il n'y aurait alors qu'une différence de degré, si l'on suit ce raisonnement, entre les « possibles » de la tique et celle de l'enfant qui découvre le monde. C'est pourquoi « [c]e mouvement a la signification d'un fondement dans le sens où une vie instinctivement affective est possible (avant tout dans sa forme élémentaire) sans les deux autres mouvements qui s'édifient sur elle[632] ». Une vie sans corps est bien impossible, Patočka parle ici de fondement : le mouvement proto-instinctif ou affectif-instintif est un mouvement-fondement, présupposé des autres possibilités humaines. Ce mouvement de la sensibilité est d'ailleurs compris comme un mouvement *esthétique* dans la mesure où c'est ce qui affecte les sens de l'individu qui le fait se mouvoir, en sorte que toute motion est une *e-motion*. Sous la dépendance

630 Jan Patočka, « Notes sur la préhistoire de la science du mouvement », *in* MNMEH, p. 7.
631 Jan Patočka, « [Leçons sur la corporéité] », *in* PP, p. 109.
632 Jan Patočka, BCLW, p. 148. Nous traduisons depuis l'anglais : « This movement has the significance of a foundation in the sense that an instinctually affective life is possible (albeit in a rudimentary form) without the two further movements which buld on it. »

de la terre, la vie est donc alternance de plaisirs et de déplaisirs[633] qui sont éprouvés par le moyen du corps : « La vie « esthétique » est tout naturellement dispersée dans les instants, les épisodes singuliers de bonheur et de malheur[634]. » Cette vie esthétique a bien le sens d'une plongée dans le monde sous la dépendance de la terre, d'une consonance qui fait penser à celle de la vie animale : « Dans le monde, dans la réciprocité des êtres vivants, c'est le principe de plaisir qui règne : le monde est orienté et accompli en lui[635]. » Il n'y a pas ici de différence entre l'homme et les vivants. Et pourtant il faut ajouter que cette vie instinctive est d'emblée *brisée* parce qu'elle suppose un aménagement du monde chez l'homme, et c'est pourquoi le deuxième mouvement se situe dans le *prolongement* du premier : il ne pourrait pas y avoir d'enracinement si préalablement quelque chose n'avait pas été construit pour l'accueil et si d'autres hommes ne prenaient pas en charge cet accueil. Il ne peut pas y avoir fusion véritable avec autrui dans la mesure où, d'une part, nous avons montré que la vie humaine est une vie expulsée et, d'autre part, parce que l'enracinement suppose un accueil. Or, cet accueil implique à son tour un monde naturel, c'est-à-dire artificiel, qui n'est pas la nature ou la vie immédiate. On arrive donc à ce paradoxe que la vie humaine a pour condition de ses besoins naturels, un cadre artificiel, aménagé pour elle. Ainsi, le premier mouvement de l'existence est de part en part un mouvement qui se comprend sur le fondement de l'expulsion originaire. Il n'y aurait pas de nécessité d'ancrage ou d'enracinement si préalablement il n'y avait pas eu d'expulsion. C'est en ce sens que Renaud Barbaras écrit : « C'est parce que l'homme appartient au monde sur le mode de la rupture plutôt que de la continuité qu'il peut (et doit) s'enraciner dans le monde et le phénoménaliser[636]. » L'enracinement est donc la conséquence d'une lacune fondamentale de la vie ou de la vie comprise comme manque. Parce que la vie ne va pas de soi, il faut qu'elle s'accomplisse. Mais on peut alors se demander dans quelle mesure on peut encore distinguer une couche *vitale* de l'existence proprement dite. L'autonomie de l'existence semble annoncée dès le premier mouvement en tant qu'il est un enracinement, un acte qui doit s'accomplir (et qui peut, par définition, également échouer). La Dissidence apparaît alors comme ce qui explique la position de l'homme dans le monde : un être pour qui la vie ne va pas de soi et est dans la dépendance des autres pour l'accomplir. Ainsi, les mouvements de l'existence mettent sur la voie d'une Dissidence phénoménologique : dans la mesure où la vie ne va pas de soi, elle implique un certain rapport autonome à ce qui apparaît, même si ce rapport est encore latent dans le premier

633 Dragoş Duici écrit à juste titre : « Dans le cadre du premier mouvement de l'existence, la corporéité ressent son sédiment, le corps « propre », surtout sous la forme du plaisir. » Dragoş Duici, *Phénoménologie du mouvement*, *op. cit.*, p. 417.
634 Jan Patočka,« [Leçons sur la corporéité] », *in* PP, p. 112. Voir également BCLW, p. 158.
635 Jan Patočka, BCLW, p. 157. Nous traduisons depuis l'anglais : « In this world, in the mutuality of living beings, the ruling principle is that of pleasure, the world is oriented to it and fulfilled by it. »
636 Renaud Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, *op. cit.*, p. 108.

mouvement parce que toujours déjà pris en charge par l'accueil de l'autre.

Le premier mouvement de l'existence ne peut donc pas être mis sur le même plan que la vie affective animale car il est un mouvement qui est la conséquence de la Dissidence cosmologique et il fait apparaître la nécessité de la présence des autres dans la phénoménalisation. C'est par et à travers les autres que le monde m'accueille et m'apparaît. On peut y voir une inversion radicale de la conscience transcendantale husserlienne dans la mesure où ce n'est pas le sujet qui donne sens au monde mais c'est le monde (à travers des figures comme les autres hommes ou les mythes) qui donnent sens à mon existence[637]. Dans les *Essais hérétiques*, le premier mouvement de l'existence prend la forme de la vie non-problématique, d'une vie dans le monde naturel qui ne se pose pas de question parce que les problèmes sont résolus à l'avance, c'est là la fonction du mythe. Comme dans l'accueil par les autres, le mythe a la fonction d'ancrer dans le monde naturel, c'est un mandataire du monde, un artifice qui permet à un être expulsé de trouver racine. La vérité du mythe est donc sa capacité à ancrer dans le monde, à enraciner l'existence dans un temps immémorial – raison pour laquelle le premier mouvement de l'existence est relié au passé. Ainsi, la vie non-problématique n'est pas une vie naturelle au sens où elle n'est pas *animale.* En revanche, elle est *naturelle* au sens où elle suppose un monde *naturel* qui comporte un sens, qui explique ce qui apparaît par la narration. Et le mythe rend manifeste cette place excentrée de l'homme : « L'homme n'est pas au centre du monde, ce n'est pas de lui qu'il s'agit. Sa place ne lui est assignée que par rapport à ce plus-haut, mais il reçoit bien une place et il s'en contente[638]. »

b) L'accueil et la vie lacunaire

En tant qu'être lacunaire, je ne peux avoir un ancrage dans le monde que si celui-ci passe par des mandataires. C'est le sens que l'on peut donner à l'interpellation originaire dans le cadre de la proto-structure *je-tu-ça*. Parce que le sujet en tant qu'il est actif est invisible à ses propres yeux, il ne peut pas se donner lui-même une place dans l'espace, le *je* a besoin d'un autre : « Ce qu'il reçoit en premier lieu de l'objet, de l'autre, est le minimum de déterminité propre sans laquelle il n'aurait pas le sentiment d'être intégré dans la complexion homogène de la réalité[639]. » Autrement dit, le *je* dépend d'un *tu* pour être accepté, pour occuper la place qui est la sienne. Je ne peux être au monde qu'à la condition qu'un autre m'accueille et me reconnaisse pour ce que je suis. Il s'agit d'une proximité originaire qui rend possible l'existence elle-même en tant qu'elle est intégrée dans une

637 À cet égard, Marion Bernard écrit : « La « constitution » du monde advient ainsi pour Patočka de manière inverse à la genèse du monde husserlien : ce n'est pas moi qui constitue le monde et lui donne ses repères, c'est le monde qui *via* autrui, se laisse transformer en appui possible pour que je me constitue – le haut et le bas ne sont pas une détermination de l'espace, mais de moi-même dans l'espace. » Marion Bernard, *Patočka et l'unité polémique du monde*, *op. cit.*, p. 296.
638 Jan Patočka, « Considérations pré-historiques », *in* EHPH, p. 37.
639 Jan Patočka, « L'espace et sa problématique », *in* QP, p. 49.

communauté : « L'opposition proximité-éloignement, fondée dans le « dedans » originaire, a une signification qui dépasse les bornes du sensible[640]. » Cette opposition du proche et du lointain dresse les coordonnées de ce qui m'est accessible et de ce qui ne l'est pas, le rapport à l'espace est donc avant tout existentiel, il s'agit de savoir ce qui est mien (mon domaine d'action) et ce qui ne l'est pas. Or, pour que mon existence puisse se dérouler dans l'espace, il incombe aux autres de m'accepter en me ménageant une place, en formant le dedans dans lequel je peux m'enraciner. Ainsi, le *nous* domestique est l'élément indispensable du premier mouvement de l'existence en tant que celui-ci est comme la réponse à la Dissidence cosmologique, ce qu'il reste à un vivant lacunaire. L'ancrage n'est pas une création, elle est une disposition avec ce qui est déjà là. Nos possibilités n'adviennent que dans la mesure où l'on me reconnaît en tant qu'individu. Ces possibilités sont d'ordre affectif. L'ancrage n'est pas réservé à l'enfance, la vie amoureuse ou l'amitié présentent également les caractéristiques de l'enracinement dans la mesure où c'est à travers l'autre que je peux réaliser certains possibles et c'est de l'autre dont je dépends pour les réaliser : « C'est seulement en vertu du fait que nous sommes ainsi acceptés que nous pouvons développer nos propre possibilités, celles qui sont données avec nous et que nous ne pouvons qu'assumer, car, co-originaires avec nous, elles ne sont pas notre œuvre[641]. » Le premier mouvement se caractérise donc avant tout par une passivité et une dépendance à l'égard d'autrui qui sont le revers de l'expulsion originaire. L'enracinement est ainsi la nécessité d'avoir un chez-soi, d'avoir un espace à soi qui me mette à l'abri du monde. Cette nécessité est aussi longue que la vie humaine et persiste dans chacun des autres mouvements. Le premier mouvement est alors le fondement des autres mais non un stade premier qu'il s'agirait de dépasser. Dans « Le tout du monde et le monde de l'homme », Patočka montre justement que l'homme n'apparaît pas comme tout le reste, « il y a dans son apparaître encore un autre mouvement qui fait en même temps que les choses apparaissantes, ainsi que lui-même, *lui* apparaissent, sont là pour lui[642] ». Ce mouvement proprement humain est un mouvement de centration qui dépend en même temps d'un *tu*. Pour reprendre les termes des années 1970, le tout du monde se transforme avec l'homme en monde environnant et le monde reçoit un centre, lequel repose sur un manque fondamental. Cette centration de l'existence n'est pas le je lui-même mais l'espace révélé par la proto-structure *je-tu-ça*. La limitation est une notion primordiale. Dans la relation avec autrui, c'est la limitation entre le dedans et le dehors qui devient manifeste : « Le sol apparaît comme le foyer chaleureux du monde environnant dans le mouvement organique de la génération et de l'accueil par une communauté humaine d'acceptation et de soutien mutuels[643]. » Autrement dit, l'homme devient

640 *Ibid.*, p. 53.
641 Jan Patočka, « *Le monde naturel* dans la méditation de son auteur trente-trois ans après », *in* MNCPP, p. 230.
642 Jan Patočka, « Le tout du monde et le monde de l'homme », *in* MNMEH, p. 270.
643 *Loc. cit.*

un centre sans être lui-même au centre de cette centration car celle-ci nécessite l'accueil d'autrui. L'attachement rend alors possible la vie affective parce qu'elle a pu trouver un endroit où se mettre à l'abri du monde. L'individuation qui est en même temps une expulsion du monde trouve dans l'attachement une manière inédite d'accomplir les besoins corporels. Alors que ceux-ci passent par une immersion instinctive dans le monde pour les animaux, ils nécessitent la médiation des autres chez l'homme et impliquent comme leur condition l'acceptation. Les hommes ne sont donc pas acceptés par le monde lui-même pas plus qu'ils n'y sont, comme les animaux, immergés : « Ce qui, du monde, nous accepte, n'est évidemment pas son immensité, mais ses mandataires humains[644]. » Le besoin de secours, dans la mesure où il passe par le détour d'autrui, est une marque de notre finitude et donc de notre expulsion. Seul un être incomplet a besoin de s'enraciner : « L'étant individué ne cesse pas de ressentir son incomplétude, il ne cesse pas de comprendre sa finitude, de comprendre son être comme un manque[645]. » L'homme a besoin des autres pour apprendre à vivre.

Si je reçois ma place d'autrui ma possibilité de m'individuer, cela signifie que je ne suis pas un substrat isolé mais que j'ai un rapport intime au déploiement de la proto-structure *je-tu-ça* : il n'y a donc pas d'un côté des individus coupés les uns des autres et de l'autre un espace entre eux mais bien plutôt un terrain commun d'où émergent, de leurs relations, des subjectivités qui sont toujours en même temps des subjectivations au sens où leur être est en avant d'eux-mêmes. Nous ne choisissons pas notre situation dans le monde, celle-ci nous est imposée et est caractérisée par une essentielle contingence dans la mesure où le foyer est ce qui m'arrive ou plutôt ce qui me fait advenir. Dans l'expérience érotique, une même passivité s'observe dans la mesure où je ne décide pas sur quel objet mon désir va se fixer et quel individu pourra me permettre de me sentir « chez moi ». Cette contingence de la situation montre, d'une part, la finitude humaine et, d'autre part, le caractère diffus de la subjectivité, une subjectivité ouverte ou plutôt à la frontière des autres. C'est ainsi que nous acquérons « une situation que nous n'avons pas choisie, que nous ne pouvons pas justifier, mais qui est pourtant la nôtre, si bien que nous en portons la responsabilité – c'est là un des caractères d'essence de la finitude humaine[646] ». Nous ne sommes jamais jetés seuls au monde mais toujours co-jetés, jetés avec et dans les autres auxquels nous nous accrochons et qui s'accrochent à nous. On peut, à la suite de Nathalie Frogneux, parler d'une « vulnérabilité essentielle de l'humain[647] » qui trouve dans l'autre sa solution. Cette vulnérabilité constitutive de l'humain doit être

644 Jan Patočka, « *Le monde naturel* dans la méditation de son auteur trente-trois ans après », *in* MNCPP, p. 230.
645 *Ibid.*, p. 235.
646 *Ibid.*, p. 232.
647 À propos du premier mouvement de l'existence, Nathalie Frogneux écrit : « la vulnérabilité essentielle de l'humain est comblée et ainsi mise à couvert, sécurisée par l'accueil au sein d'un giron protecteur. La vulnérabilité est donc toujours, d'une manière ou d'une autre, ancrée et ainsi prise en charge au sein du plus proche. » Nathalie Frogneux, « La fragilité problématique de l'humain », *in* Renaud Barbaras (dir.), *Jan Patočka, phénoménologie asubjective et existence*, *op. cit.*, p. 166.

ressaisie dans le cadre de la structure dissidente de son existence car pour qu'il y ait fragilité et incapacité à vivre immédiatement au monde, il faut que quelque chose manque à l'humain et qui en même temps le propulse dans un autre régime d'apparaître parce que le monde ne peut se manifester que sous la forme médiatisée de la vie avec les autres. Notre disposition dans le monde, notre facticité, n'est donc pas celle d'un *Dasein* isolé ni d'un *Dasein* aliéné par des relations de bavardage (*Gerede*) anonymes, l'être jeté est tout en même temps un être enraciné, « l'aspect majeur de la « disposition » indique que l'être-jeté au monde est avant tout un jet dans la présence, ou plutôt la co-présence, d'autres, voire de certains autres êtres humains[648] ».

La relation du *je* et du *tu* dans le premier mouvement permet de faire la distinction entre le dedans et le dehors, le chez-soi et l'étranger. Or, cette distinction suppose que par mon corps j'explore le dedans qui m'accueille et ressente le dehors comme ce qui n'est plus du ressort de mon action : l'expérience du corps propre permet de faire apparaître le monde. Nous pouvons alors dire que la Dissidence cosmologique (expulsion hors du tout, fait que la totalité produise un vivant lacunaire) suppose une Dissidence anthropologique (manière dont l'homme, ce néoténique, se rapporte grâce à l'outil au monde et forme un monde artificiel) qui elle-même implique une Dissidence phénoménologique, c'est-à-dire que le monde puisse en retour apparaître à l'être lacunaire qu'est l'homme (selon trois modalités dont la première est le chez-soi et l'étranger). C'est pourquoi, dans le premier mouvement, le *je* et le *tu* sont « d'une corporéité qui phénoménalise, qui fait apparaître[649] ». Mais cette phénoménalisation ne concerne pas uniquement le chez-soi et l'étranger car dans ce processus d'acceptation, c'est aussi ma propre individuation qui est rendue possible par l'autre. Ou, à l'inverse, c'est la difficulté de se saisir soi-même comme l'individu que je suis qui peut se produire si l'accueil n'est pas réalisé convenablement, si l'autre ne me reçoit pas ou si, loin de disposer un foyer chaleureux, c'est un espace froid qu'il me ménage et qui ne se distinguera que peu du dehors.

c) Interpellation et mise à part

Nous voudrions enfin montrer que le premier mouvement de l'existence correspond à la structure dissidente de l'existence humaine, notamment à travers ce que Patočka nomme l'interpellation. En effet, s'il y a besoin d'un ancrage c'est dans l'exacte mesure où l'existence humaine n'est pas simplement prise dans le mouvement du monde : « L'interpellation est une mise à part, et la mise à part s'éclaire à partir de ce qui se détache[650]. » Comme la vie humaine est toujours détachée, elle doit être prise en charge par un autre mouvement, celui des êtres qui sont déjà là.

648 Jan Patočka, « Postface à la première traduction française du *Monde naturel* », *in* MNCPP, p. 256.
649 Jan Patočka, « *Le monde naturel* dans la méditation de son auteur trente-trois ans après », *in* MNCPP, p. 233.
650 Jan Patočka, « L'espace et sa problématique – Annexes », *in* QP, 265.

C'est à travers l'interpellation du *je* par le *tu* que cette prise en charge a lieu. La Dissidence qui préside à l'apparition de ce vivant qu'est l'homme nécessite un retour qui sera son visage humain. Le « dedans originaire » de « l'espace et sa problématique » est ainsi la réponse de l'homme à sa mise à part, à la Dissidence qui est l'événement le faisant surgir. Étant séparé du mouvement du monde, il faut que l'homme participe à son insertion dans l'espace : « l'ordonnance n'est pas ce qui fait du sujet un sujet, étant elle-même, au contraire, l'œuvre du sujet, ou plutôt des sujets[651]. » N'étant pas dans l'espace comme dans un milieu avec lequel il est en harmonie, il faut que le sujet réalise lui-même son rapport à l'espace en passant par les autres sujets. Le paradoxe de cette interpellation réside dans un enracinement qui est tout sauf « naturel » au sens où l'enracinement dépend d'un déracinement plus fondamental – ou Dissidence. Mon rapport à l'espace dépend de ma capacité de distinguer le dedans du dehors, ce qui signifie qu'il me faut être accueilli par un *tu* ou me rapporter à d'autres étants. L'*ego* n'est donc pas créateur du sens du monde mais il dépend lui-même de ce à quoi il s'enracine. L'enracinement n'est ni premier ni l'événement qui fait advenir le sujet car celui-ci provient de la mise à part dont le sujet n'est pas l'auteur : l'enracinement est la réponse humaine à la Dissidence cosmologique. Il y a donc une mise à part dont procède le sujet et dans un second temps une mise à part proprement humaine dans l'enracinement car en étant interpellé par un *tu*, le *je* se distancie du reste du monde. Cette Dissidence est la manière dont « le sujet se met à part de la totalité des autres êtres pour s'y intégrer à nouveau[652] ». Par conséquent, si l'homme procède d'une Dissidence au sein de la totalité, son expulsion doit être prise en charge sur le versant humain par les autres sujets qui lui aménagent une place. Il y a donc trois niveaux de séparation : d'abord celle, *cosmologique*, de l'expulsion de la totalité, ensuite celle, *anthropologique*, du reste des étants, et enfin celle, *phénoménologique*, de la découverte de soi par les autres.

« L'espace et sa problématique » fait de l'enracinement une conséquence de la mise à part de l'homme. Ainsi, la recherche d'un abri ou d'un espace intime est une nécessité pour l'homme : « La sédentarité est, au fond, la réalisation d'un rêve, d'une intention propre déjà à l'homme errant et déraciné[653]. » Dans la mesure où le sujet a besoin d'être interpellé, la recherche d'un espace est nécessaire pour qu'il découvre une sphère de l'intimité qui le mette à l'abri du dehors. D'où l'aspiration à la sédentarité. Mais celle-ci ne se fait que dans un second temps, dans la mesure où l'homme dépasse son errance et son déracinement. Le déracinement n'est donc pas le fait du deuxième mouvement de l'existence où nos relations anonymes avec autrui et le règne de la technique nous feraient perdre notre contact avec le monde naturel. Au contraire, le déracinement est toujours déjà arrivé à l'homme parce qu'il advient au travers de la Dissidence opérée par le

651 Jan Patočka, « L'espace et sa problématique », *in* QP, p. 44.
652 *Ibid.*, p. 46.
653 Jan Patočka, « L'espace et sa problématique – Annexes », *in* QP, p. 274.

monde à l'égard de lui-même. Si l'enracinement était premier, il n'y aurait pas besoin de s'ancrer dans les étants et parmi les sujets. Grâce à l'enracinement dans le chez-soi, le mouvement de l'existence peut donc trouver un point d'appui, il peut réaliser l'interpellation non pas comme sujet actif mais comme celui qui est interpellé. C'est pourquoi « il y a, au fond même de la vie, une aspiration à entrer en contact avec les choses, à nous ancrer au milieu d'elles, à nous attacher solidement à leur édifice, à nous insérer et incorporer dans leur ajointement déjà achevé[654] ». La sensibilité humaine, parce que brisée et non immédiate, a besoin des mandataires humains pour s'attacher et s'enraciner dans un monde qui devient par là-même *naturel*. À l'arrachement doit succéder l'attachement. Cela suppose que *mon monde* est fondamentalement celui du *tu* comme le fait remarquer Marion Bernard : « Si le premier pôle de la centralité n'est pas le *je* mais le *tu*, le premier monde pour moi est le monde d'autrui, qui, en tant que ce dernier m'y accueille, est pour moi un *nous*[655]. » L'interpellation du *tu*, qui débouche sur un *nous*, trouve son origine dans le détachement ou la mise à part humaine qui est la manière de prendre en charge l'expulsion hors du tout. Ainsi, la sensibilité brisée de la vie humaine trouve sa solution dans la communauté qui vient pallier la lacune.

La fin du chapitre VII de l'*Introduction à la phénoménologie de Husserl* présentait l'*épochè* comme la réalisation d'une mise à distance du monde. Mais l'on est à même de comprendre désormais comment l'*épochè* est possible. On a vu que l'*épochè* n'était pas une fuite hors du monde mais son exploration la plus profonde. En tant que l'*épochè* est découverte de la liberté, elle suppose une capacité de prise de distance. Or, cette position n'est possible que dans la mesure où la vie n'est pas immédiate : c'est parce que nous sommes des « êtres de la distance[656] » que nous pouvons mettre toutes les thèses sur l'étant entre parenthèses. Cette distanciation est au fondement de l'existence. Il n'y aurait pas d'*épochè* si originairement l'homme n'était pas mis à part par l'interpellation qui répond à l'expulsion. La condition de l'*épochè* réside donc dans une capacité de se mettre à part du monde qui n'est autre que le foyer ou le domaine intime. La distance qui nous est constitutive passe par l'enracinement et plus concrètement par l'habitation. Si les animaux vivent immédiatement au monde, c'est en raison d'un nomadisme caractéristique du fait qu'ils sont pris par le mouvement même du monde. Au contraire, l'exil propre à l'humain, qui fait de sa vie une vie non évidente, le porte à fonder *son* espace – espace à partir duquel la distance pourra être prise sur le monde. Il ne faut pas confondre la mise à l'écart du danger que peut trouver temporairement l'animal dans la grotte et ce qu'elle peut signifier pour l'homme, à savoir la découverte d'un espace intime dans lequel il peut projeter un dedans. Pour l'animal, l'abri reste dehors, c'est une cachette

654 Jan Patočka, « L'espace et sa problématique », *in* QP, p. 62.
655 Marion Bernard, *Patočka et l'unité polémique du monde*, *op. cit.*, p. 298.
656 Jan Patočka, IPH, p. 177.

qui est en même temps dans le monde. Pour l'homme, la grotte est déjà davantage qu'un fragment du milieu animal, elle est l'entrée dans l'intimité et la mise à l'écart du monde. Si l'abri animal est un élément comme un autre de son milieu ou territoire, l'abri humain est autre chose, il est le tout de son espace, le lieu de sa spatialisation ou le point à partir duquel il peut aller vers le monde. La sédentarité humaine vient donc circonscrire une possibilité insigne qui tire son origine dans l'expulsion : le monde n'est pas immédiatement là, il est d'abord à l'extérieur du dedans dans lequel nous acquérons nos repères : « La maison au sens propre [...] si petite soit-elle, n'est jamais là-devant nous. C'est nous qui sommes *dans* elle, elle qui nous porte, et non pas inversement[657]. »

Dès le premier mouvement, il est question d'une mise à part qui permet de faire apparaître le monde selon la modalité du monde naturel. Cette lecture bat en brèche la mise en avant du dernier mouvement comme mouvement authentique (ou historique) et des deux premiers mouvements comme des préparations à l'existence. Dès les pulsations les plus vitales de l'humain sourd l'existence en sa dimension authentique. L'inauthenticité consisterait pour le premier mouvement de l'existence à s'ancrer simplement dans l'existence sans devenir soi-même un *tu* pour les autres, sans sortir du foyer – autrement dit à refuser le monde au profit de ses mandataires humains. Mais il y a bien une authenticité du premier mouvement en tant qu'il contient en germe les autres mouvements de l'existence, en tant qu'il est lui-même à la limite du prolongement et de la percée. C'est pourquoi Émilie Tardivel affirme : « Si l'enracinement peut donner lieu à une percée, c'est donc parce qu'il ne constitue pas seulement un enracinement, mais aussi un déracinement, un arrachement[658]. » Mais cet arrachement ne doit pas être compris comme un acte du sujet ni même des autres sujets. La mise à l'écart en laquelle consiste le foyer semble ici être déterminante dans la mesure où elle permet à la Dissidence anthropologique de se transformer en Dissidence phénoménologique : par la mise à couvert de l'espace intime c'est le monde lui-même qui peut apparaître à travers la proto-structure *je-tu-ça*. On a déjà vu que, dans ses analyses sur le rôle protecteur de l'habitat, Arendt, dans « La crise de l'éducation », est proche de la position de Patočka, ce qui nous permet de voir plus clair dans le rôle du foyer : « Ces quatre murs à l'abri desquels se déroule la vie de famille constituent un rempart contre le monde et en particulier contre l'aspect public du monde[659]. » Toute vie émerge de l'obscurité et c'est pourquoi considérer les enfants comme des adultes revient à détruire toute possibilité de les faire paraître au monde, de sortir du monde privé pour entrer dans le monde public. Le premier mouvement de l'existence chez Patočka possède la même dimension de préparation et de retranchement. Ce n'est pas seulement l'enfant qui a besoin de l'espace privé mais également l'adulte qui va dehors pour travailler et agir (au sens où il peut participer à la vie de la

657 Jan Patočka, « L'espace et sa problématique – Annexe », *in* QP, p. 275.
658 Émilie Tardivel, *La liberté au principe*, *op. cit.*, p. 184.
659 Hannah Arendt, « La crise de l'éducation », in *La crise de la culture*, *op. cit.*, p. 239.

cité et s'interroger). Les deux autres mouvements de l'existence contiennent le premier comme leur condition : pas de travail sans foyer, pas de percée sans mise à couvert. De plus, c'est en tant que vie au seuil de la problématicité que Patočka définit le premier mouvement dans les « Considérations pré-historiques ». À propos des premières grandes civilisations (assimilées à de vastes maisonnées) et des mythes qui servent à expliquer ce qui apparaît, Patočka écrit qu' « il y a un degré de cette vie dans l'évidence qui atteint presque le seuil de la problématicité[660] ». Ce degré d'évidence consiste à se rapporter au monde comme à ce qui est déjà là, aménagé pour me permettre d'y faire mon entrée. Il n'y a donc pas lieu d'opposer les mouvements ou d'opposer une vie dans le monde naturel et une vie historique qui prendrait de la distance sur ce monde naturel. Celui-ci est toujours déjà la conséquence d'une mise à distance qui devient progressivement explicite dans les mouvements de l'existence.

Les mouvements de l'existence ne sont pas trois dimensions successives, ils sont perpétuellement présents les uns dans les autres et mutuellement refoulés. Il en va de même que dans la description que donne Aristote au début de la *Politique* de la cité. Celle-ci est l'aboutissement de la réunion de villages (qui correspondent au mouvement de prolongement) qui sont eux-mêmes la réunion de familles (le foyer du premier mouvement). Mais en même temps la cité est ce qui rend possible les familles et les villages car le tout est nécessairement antérieur aux parties[661]. Le premier mouvement permet donc d'une part, comme le souligne Arendt, de préparer au monde qui est aussi monde public de l'action (politique) mais d'autre part, il est également rendu possible par le mouvement de percée que l'on peut ici identifier la cité dans la mesure où c'est celle-ci qui permet à chaque foyer de vivre dans la paix et l'autonomie. Il y a ici une double condition, chaque mouvement se trouve fondé par les autres et les fonde également. Cela, Patočka l'a clairement vu dans « Le commencement de l'histoire » lorsqu'il écrit : « Certes, la vie politique tire ses libres possibilités du foyer et du travail domestique ; pourtant, le foyer ne peut pas exister sans la communauté qui non seulement le protège, mais lui donne sens[662]. » Si l'enracinement procède d'une expulsion originaire à laquelle la mise à part du foyer tente de fournir une réponse, ce foyer ne pourra pas se passer des autres mouvements et c'est pourquoi le deuxième mouvement apparaît dans la continuité du premier. La structure dissidente de l'existence requiert la fabrication et l'aménagement du monde lui-même pour que le foyer puisse advenir.

660 Jan Patočka, « Considérations pré-historiques », *in* EHPH, p. 38.
661 « [...] la cité est par nature antérieure à la famille et à chacun de nous pris individuellement. Le tout, en effet, est nécessairement antérieur à la partie, puisque, le corps entier une fois détruit, il n'y aura ni pied, ni main, sinon par simple homonymie et au sens où l'on parle d'une main de pierre : une main de ce genre sera une main morte. » Aristote, *La politique*, I, 2, trad. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1995, p. 30.
662 Jan Patočka, « Le commencement de l'histoire », *in* EHPH, p. 74.

II- Le deuxième mouvement ou l'aménagement du monde

a) La transformation du monde en monde naturel

Par son excentrement originaire, l'existence humaine appelle une exploitation du monde qui permet de pallier les insuffisances de l'instinct. Le deuxième mouvement de l'existence en tant qu'il est un mouvement de prolongement du premier peut être compris comme ce qui permet de fonder le foyer, c'est un aménagement qui fait du monde un monde naturel. Alors que l'ancrage manifestait le monde en tant qu'opposition du dehors et du dedans, le deuxième mouvement a en charge de former le dehors et de construire un monde proprement humain. Parce que l'enracinement est d'abord dépendance aux autres, ces derniers jouent un rôle fondamental dans l'édification du dedans mais, à cette fin, ils doivent parcourir le dehors et y trouver des moyens de subsistance. Autrement dit, le premier mouvement qui résout la Dissidence sur le mode de l'attachement appelle un autre mouvement qui s'explique avec celle-ci d'une autre manière : c'est en tant que monde du travail et de transformation de la nature que l'expulsion se trouve alors comblée dans le prolongement. Si dans l'ancrage je satisfais mes besoins, il faut que quelqu'un puisse me permettre d'obtenir de quoi les satisfaire : « L'activité qui consiste à satisfaire nos besoins, le travail, représente le dehors – c'est le lieu du travail, le domaine de la choséité[663]. » Or, le travail implique une relation de lutte avec le dehors, relation de laquelle pourra naître le résultat du travail. Ce dehors suppose également la rencontre d'autres hommes sur un mode différent du foyer. Dans le foyer, la relation du *je* et du *tu* est une relation de dépendance affective. Dans le monde du travail, il y a bien une relation de dépendance à autrui mais qui ne se décline pas de la même manière car les autres hommes sont des collègues ou des individus ayant un rôle hiérarchique défini à l'avance. Dans le prolongement, les relations sont objectivées ou établies extérieurement, il n'est pas question d'affection pour l'autre mais d'utilité. En ce sens, on peut dire que la relation au *tu* prend la forme d'une objectivité ou d'un *ça*, voire d'un *vous* : je travaille car je ne peux pas faire autrement, mon supérieur est en même temps le dominant auquel je suis asservi[664]. À la chaleur du foyer succède le froid de l'atelier. L'ancrage n'est donc réalisable que dans la mesure où il existe à l'extérieur des rapports autres entre les hommes, c'est-à-dire des rapports non pas d'affection mais de force où autrui est un rival, un supérieur ou un subordonné. Le mouvement de prolongement est tout à la fois l'utilisation des hommes comme forces (physiques ou intellectuelles) pour transformer la nature et rapport de forces qui s'établissent dans le cadre de cette transformation. Celle-ci a certes pour fin la vie et la

663 Jan Patočka, « Le monde naturel et la phénoménologie », *in* MNMEH, p. 37.

664 C'est ce qu'a bien vu Dragoş Duici : « Si l'interpellant privilégié (le *tu*) est gardé sur le plan de « l'indétermination ontique » du *id* (possibilité évoquée par Patočka lui-même), s'il est donc maintenu dans l'indifférence (voire, dans l'adversité d'un *vous*), nous sommes bien, nous semble-t-il, en plein milieu du deuxième mouvement de l'existence, « ce mouvement de chosification de soi et d'humanisation du monde ». » Dragoş Duici, *Phénoménologie du mouvement*, *op. cit.*, p. 232-3.

satisfaction des besoins mais dans la mesure où les hommes s'épuisent, le rapport à la vie n'est pas le même que dans le premier mouvement, la peine et l'effort font signe vers une avancée vers la mort : de même que dans le mouvement d'ancrage la vie propre était en rapport avec une autre vie, de même « ce rapport qui voit *autrui* de l'extérieur, comme une force conditionnante et conditionnée (dans le travail et les besoins) est dans son fond inséparable du rapport à la vie propre à travers la mort[665] ». Le dedans et le dehors s'opposent comme la vie et la mort.

Le mouvement de prolongement est le mouvement par lequel s'accomplit l'humanisation ou l'artificialisation du monde. La dimension extérieure de ce mouvement va de pair avec la chosification de l'homme. Dans « Qu'est-ce que l'existence ? », Patočka écrit :

> Dans le second mouvement, nous sortons de cet abri protecteur pour nous exposer à une confrontation directe avec les choses et les autres hommes dans leur commerce avec les choses : nous vivons à découvert, dans une activité qui vise à conserver et à prolonger la corporéité de l'existence par l'aménagement des choses, la projection de soi dans les choses, l'humanisation des choses et – par contrecoup – la chosification de l'homme[666].

Si l'enracinement est le moment d'acquisition de la corporéité humaine, celle-ci se prolonge dans le deuxième mouvement car les besoins peuvent y être assurés. Pour que la corporéité puisse se réaliser pleinement encore faut-il que le monde ait été préparé à cette fin, c'est-à-dire que quelque chose comme une fin humaine soit possible. Dès lors, c'est le statut du deuxième mouvement qu'il faut interroger. On a du mal à comprendre en quoi il est second par rapport au premier dans la mesure où c'est bien lui qui prépare l'individu accueilli à pouvoir satisfaire ses besoin et à s'épanouir dans le cadre du foyer. Il faudrait insister sur l'aspect de *prolongement* plutôt que sur la dimension seconde car on voit bien ici que l'enracinement et le travail se conditionnent mutuellement. De plus, il y a une dimension de risque dans ce mouvement (Patočka parle de vie « à découvert ») : d'abord dans le fait de s'épuiser au travail mais également dans celui de limiter son existence à ce mouvement seul. On comprend alors pourquoi, dans les « [Leçons sur la corporéité] », Patočka précise que « [p]ar leur rapport dialectique, les trois mouvements de la vie n'en font qu'un[667] ». La vie à découvert implique un abri dans lequel se retirer et se reposer, un espace clos qui protège. Mais il n'y aurait pas de travail à fournir si la vie humaine était une vie en harmonie avec la nature. Le travail, s'il peut certes aliéner, a d'abord le sens d'une projection de soi dans le dehors, d'une extériorisation de la volonté qui, à l'aide d'outils et de techniques, formera un monde dans lequel l'homme pourra se mouvoir. D'ailleurs, Patočka est assez vague sur ce qu'il faut entendre par la notion de travail, il semble qu'il s'agisse de toute activité qui me fasse sortir des limites de mon

665 Jan Patočka, « Le monde naturel et la phénoménologie », *in* MNMEH, p. 38.
666 Jan Patočka, « Qu'est-ce que l'existence ? », *in* MNMEH, p. 264.
667 Jan Patočka, « [Leçons sur la corporéité] », *in* PP, p. 113.

foyer, qui me mette en contact avec d'autres que ma famille, ce qui ne manque pas de faire penser au rôle du village dans la cité aristotélicienne, entre la famille et la cité, c'est-à-dire un espace où l'on peut échanger les productions du travail[668]. Or, ce prolongement concerne tout autant l'ouvrier qui travaille à la chaîne, l'artisan qui fabrique des objets que l'intellectuel qui écrit des livres. Le problème de l'interprétation du deuxième mouvement de l'existence provient de son acception très large. Patočka écrit qu'il s'agit du « prolongement de soi dans le dehors par la création[669] ». Toute action créatrice possède une dimension de prolongement. Et il y a bien une part aliénante dans toute exécution. Pourtant, le travail de l'artiste vise autre chose que celui de l'ouvrier à la chaîne. C'est pourquoi le mouvement de prolongement n'est pas fermé sur lui-même, il peut ouvrir à une interrogation sur le monde lorsqu'il franchit les bords de la problématicité. D'ailleurs, le prolongement est également nommé mouvement de projection dans les « [Leçons sur la corporéité] » qui font attention à ne pas traiter directement de manière négative ce mouvement comme il est parfois d'usage dans d'autres textes. Il s'agit donc d'un « mouvement de projection de soi dans les choses, de chosification de soi et d'humanisation du monde[670] », ce qui signifie qu'il est le mouvement par lequel le monde devient parler monde naturel, c'est-à-dire monde habitable par les hommes. On trouve évidemment ici des échos à la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel et à sa lecture kojévienne que parfois reprend Patočka[671]. Par son travail, l'esprit s'extériorise dans la nature[672]. Mais il ne faudrait pas non plus oublier l'influence de Karel Kosík qui propose une synthèse originale de Hegel et Marx dans *La dialectique du concret*. Le travail possède une dimension révélante dans la mesure où il est ce qui permet à l'homme de se saisir : « L'homme ne comprend la réalité que pour autant qu'il la *façonne* : il se comporte avant tout comme un être actif[673]. » L'activité est un rapport révélant de l'homme au monde. En devenant une force, l'homme se rend maître du monde compris comme ensemble des étants qu'il peut manipuler. La vie dans le

668 « [...] la première communauté formée de plusieurs familles en vue de la satisfaction de besoins qui ne sont plus purement quotidiens, c'est le village. » Aristote, *La politique*, I, 2, *op. cit.*, p. 26.
669 Jan Patočka, « [Leçons sur la corporéité] », *in* PP, p. 110.
670 *Ibid.*, p. 111.
671 Voir par exemple « Phénoménologie de la vie après la mort », *in* PP, p. 151-152.
672 On notera la proximité avec Hegel et avec l'idée que par le travail l'homme accède à la conscience. « C'est par la médiation du travail que la conscience vient à soi-même. Dans le moment qui correspond au désir dans la conscience du maître, ce qui paraît échoir à la conscience servante, c'est le côté du rapport inessentiel à la chose, puisque la chose dans ce rapport maintient son indépendance. Le désir s'est réservé à lui-même la pure négation de l'objet, et ainsi le sentiment sans mélange de soi-même. Mais c'est justement pourquoi cette satisfaction est elle même uniquement un état disparaissant, car il lui manque le côté objectif ou la subsistance. Le travail, au contraire, est désir réfréné, disparition retardée : le travail forme. Le rapport négatif à l'objet devient forme de cet objet même, il devient quelque chose de permanent, puisque justement; à l'égard du travailleur, l'objet a une indépendance. Ce moyen négatif, ou l'opération formatrice, est en même temps la singularité ou le pur être-pour-soi de la conscience. Cet être-pour-soi, dans le travail, s'extériorise lui même et passe dans l'élément de la permanence ; la conscience travaillante en vient ainsi à l'intuition de l'être indépendant, comme intuition de soi même. » Georg W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1970 p. 165.
673 Karel Kosík, *La dialectique du concret*, trad. fr. R. Dangeville, Paris, Les éditions de la passion, 1988, p. 11.

prolongement est évidemment une vie qui ne prend en vue que des singularités et jamais la totalité comme telle car elle est toujours affairée à des systèmes de production particuliers. Mais il n'en demeure pas moins qu'elle est une manière de s'expliquer avec le monde et donc de le manifester. Si le monde apparaissait sur le mode du proche et du lointain dans l'enracinement, dans le prolongement c'est sous la forme de la force quantifiable. Si la Dissidence cosmologique appelle une vie spécifique – Dissidence anthropologique –, celle-ci implique à son tour un rapport au monde tel qu'il suppose un mode d'apparition – Dissidence phénoménologique. C'est dans la mesure où un être est séparé du tout dont il procède qu'il peut, en retour, lui faire face même si cela se produit d'abord sur le mode d'un ensemble de singularités et non sur celui de la totalité comme telle.

Pour exploiter le centre que le monde reçoit par le foyer, l'homme doit donc devenir une certaine quantité de force. Ainsi, « le mouvement d'*intervention dans le contexte chosique*, exploite ce centre, l'utilise comme une force parmi d'autres forces[674] ». Mais pour que cette exploitation ait lieu il faut préalablement refouler ce qui était au centre du premier mouvement. Si l'enracinement correspond à un *idéal esthétique* au sens où les autres vivants mais également les étants sont des occasions pour faire l'épreuve de sa corporéité sur le mode du plaisir et du bonheur, de l'expansion de la vie, le prolongement correspond plutôt à un *idéal ascétique*. Pour que la création puisse avoir lieu, il faut refouler le premier mouvement et le laisser derrière, c'est-à-dire que la production suppose la non-consommation immédiate, un plaisir différé. C'est pourquoi Patočka parle du deuxième mouvement en termes de refoulement ou de mise en retrait : « la satisfaction immédiate instinctive est différée, ou même réduite à une dimension, refoulée dans certaines parties de la communauté humaine qui constitue ce mouvement partagé[675]. »

b) L'aliénation du deuxième mouvement : le risque de se perdre

Grâce aux outils et à notre commerce avec les autres dans le dehors, nous pouvons transformer le monde et l'humaniser. Mais la contrepartie de cette humanisation du monde est une objectivation de l'homme. Dans l'aménagement continu du monde, le corps devient un instrument ou une force objective et perd sa dimension de liberté exploratoire du dedans et de jouissance qu'il pouvait avoir dans l'enracinement. Le mouvement de prolongement, s'il manifeste bien le monde comme ce qui est à ma portée et ce que je peux transformer, voile en même temps ce qui fait du monde une totalité car il réduit chaque étant à sa quantification et chaque vivant à une somme de forces. D'où le danger d'une vie anonyme qui est bien au cœur du deuxième mouvement de

674 Jan Patočka, « Le tout du monde et le monde de l'homme », *in* MNMEH, p. 270.
675 Jan Patočka, BCLW, p. 157. Nous traduisons depuis l'anglais : « the immediate instinctual gratification is deferred, or, possibly, in some parts of that human community which constitutes this shared movement, it is reduced to one dimension and repressed. »

l'existence. Cela signifie que l'expulsion hors de la totalité n'est pas seulement la condition d'une vie proprement humaine, elle contient en germe ce qui peut anéantir l'humanité de l'homme comme telle. La Dissidence comprise comme mouvement de l'existence, c'est-à-dire mouvement par lequel un être doit fabriquer son propre monde, est traversée par l'opposition de l'authenticité et de l'inauthenticité. Si l'inauthenticité au sens heideggerien, c'est-à-dire la vie qui s'esquive et se perd dans l'anonymat de la vie moderne, n'est pas l'apanage du prolongement, il n'en demeure pas moins que c'est dans ce mouvement qu'elle est la plus évidente. Les nombreuses descriptions que donne Patočka du travail plaident pour une lecture heideggerienne du prolongement. Il est vrai que les images souvent utilisées correspondent au travail à la chaîne et à la répétition des mêmes gestes qui font penser aux descriptions que donnent Arendt du travail dans la *Condition de l'homme moderne*. Dans notre rapport actif au monde nous devons nous confronter à une certaine résistance qui suppose un effort de notre part et des rapports extérieurs ou de rivalité avec les autres : « C'est un mouvement caractérisé, en ce qui concerne le rapport aux autres, par la même atomisation que représente la dispersion dans les instants, dans un présent itératif[676]. » On comprend alors pourquoi c'est le présent qui domine : le monde est *là* dans sa matérialité même en tant que je peux exercer une certaine quantité de force sur lui. Mais cette confrontation implique certains rapports sociaux et productifs qui tendent à transformer l'homme en machine répétant les mêmes mouvements. Arendt définit de son côté le travail comme une activité qui absorbe presque immédiatement tout ce qu'elle produit : « *travailler* tourne sans cesse dans le même cercle que prescrivent les processus biologiques de l'organisme vivant, les fatigues et les peines ne prennent fin que dans la mort de cet organisme[677]. » Il s'agit donc d'une dépense d'énergie cyclique qui n'a ni début ni fin dans la mesure où l'énergie consommée est ensuite transformée en biens qui sont à leur tour consommés pour permettre au travailleur de survivre. L'homme devient une bête de somme. C'est bien la dimension itérative qui pose ici problème et qu'Arendt et Patočka mettent tous les deux en avant : « L'ustensilité et l'enchaînement de la vie à elle-même sont les présupposés du deuxième mouvement, mouvement de reproduction, de prolongement de soi[678]. » Le prolongement est donc une perte de soi dans les outils et dans le monde technique, froid et impersonnel.

Les étants perdent ce qui les caractérisait dans l'enracinement et deviennent des renvois : « Le fonctionnement dans l'insertion est caractérisé par la prépondérance de l'objectivité et par l'orientation sur l'instrumental[679]. » L'instrumental signifie ici que chaque étant ou vivant ne compte qu'en tant qu'il peut me servir à quelque chose. Les analyses de Patočka font penser évidemment à

676 Jan Patočka, « Notes sur la préhistoire de la science du mouvement », *in* MNMEH, p. 9.
677 Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 144.
678 Jan Patočka, « *Le monde naturel* dans la méditation de son auteur trente-trois ans après », *in* MNCPP, p. 236.
679 Jan Patočka, « Notes sur la préhistoire de la science du mouvement », *in* MNMEH, p. 9.

celles de Heidegger concernant la vie quotidienne dans *Être et Temps* : les objets ne valent pas pour eux-mêmes mais plutôt pour ce vers quoi ils font signe[680]. Cette structure du signe gouverne toute la vie utilitaire : les aliments sont utiles à la conservation de mon corps, mes actions et mes efforts valent en tant qu'ils me permettent d'obtenir un salaire, etc. Je vise davantage des moyens que des fins. Par la répétition et le renvoi, le prolongement fait de la vie un moyen : la vie ne vise rien d'autre qu'elle-même. En cela, on pourrait parler d'une horizontalité fondamentale du mouvement de prolongement. Il y a le risque de niveler toute action à sa dimension utilitaire et de perdre par là-même la possibilité de tendre vers un plus-haut. Ce mode de rencontre avec les autres hommes et les étants fait de ce mouvement « le mouvement le plus périlleux de l'existence, celui où nous menace le danger de l'aliénation la plus extrême ; l'on pourrait le désigner, sans exagération, comme *le mouvement même d'aliénation*[681] ». En exploitant le centre qui a été révélé dans l'enracinement, le monde naturel présente donc le danger de perdre l'homme lui-même en le réduisant à un étant et en nivelant l'ensemble de ce qui est, faisant de tous les étants singuliers de simples forces au service d'une volonté de domination de la nature. Mais dans ce procès c'est l'homme qui se trouve pris au même niveau que les choses qu'il transforme.

L'anonymat de la vie qui est typique du prolongement ne concerne pas seulement notre rapport aux étants et notre propre chosification mais également notre rapport aux autres. Dans le cadre du travail, les relations humaines sont objectivées et chacun est ainsi assigné à un rôle, réduit à sa fonction : « Dans le mouvement de projection, le moi est un rôle et une fonction, non pas une individualité au sens plein, mais quelque chose de général et d'interchangeable[682]. » Cette interchangeabilité tranche avec la dissymétrie du premier mouvement car n'importe qui peut me remplacer dans la mesure où il possède les mêmes compétences. D'où une perte de ce qui fait ma singularité. Il est alors tentant de rapprocher ce mouvement de la vie du *On* heideggerien, c'est-à-dire la vie de celui qui n'est personne et vit renvoyé sans cesse dans les choses. Dans la communauté du travail, chacun n'est que le rôle qu'il joue, ce qui va rendre nécessaire un troisième mouvement de l'existence qui est un mouvement de reconquête de soi. On retrouverait alors, d'une manière raffinée, l'opposition entre vie authentique et vie inauthentique de Heidegger. La vie authentique serait simplement divisée d'une part entre le mouvement d'enracinement qui permet au corps propre de s'épanouir et d'autre part le mouvement de percée par lequel l'existence se dévoilerait elle-même en tant que compréhension de la totalité. Toute la question est alors de savoir si le premier mouvement possède le même degré d'authenticité que le troisième ou s'il n'y a pas,

680 Heidegger développe la notion de signe au paragraphe 17 d'*Être et Temps*. Voir Martin Heidegger, SuZ, p. 76-83, ET, p. 76-80.
681 Jan Patočka, « Qu'est-ce que l'existence ? », *in* MNMEH, p. 264.
682 Jan Patočka, « [Leçons sur la corporéité] », *in* PP, p. 112.

derrière les trois mouvements, un dualisme caché. Pour Renaud Barbaras, les deux premiers mouvements de l'existence renvoient en dernière analyse à une couche vitale que Patočka ne pourrait s'empêcher de relier à une certaine forme d'inauthenticité[683]. Pavel Kouba identifie également un problème dans la théorie des trois mouvements qui renverraient à une opposition entre une vie naïve et une vie que l'on pourrait proprement nommer existence. C'est la raison pour laquelle, selon lui, seul le deuxième mouvement de l'existence peut être qualifié d'inauthentique et ne possède pas d'authenticité correspondante, contrairement aux deux autres mouvements : « Ce qui manque en revanche à ce mouvement, c'est l'authenticité sous quelque forme que ce soit : le deuxième mouvement figure de fait l'inauthenticité universelle par opposition à laquelle on définit les autres mouvements[684]. » Et l'on comprend bien pourquoi, dans le cadre de la vie devenue anonyme, le mouvement de prolongement peut figurer l'inauthenticité même.

Dans une certaine mesure, cette inauthenticité correspond au règne de l'idéologie et à l'aveuglement propre à l'époque des masses. Dans les « [Leçons sur la corporéité] », le mouvement de prolongement est explicitement relié à l'idéologie. L'inauthenticité qui correspond au prolongement se résume à cette formule : « armes idéologiques servant à aveugler les autres et à s'aveugler soi-même[685]. » On retrouve ici un thème déjà présent dans l'œuvre de jeunesse de Patočka, à savoir la possibilité que l'existence passe à côté d'elle-même en étant aveuglée par la réduction du monde et des hommes à de l'étant, c'est-à-dire l'occultation de la possibilité d'un plus-haut. L'idéologie enserre ainsi l'homme de l'extérieur et lui donne une définition, le quantifie et l'aliène. Dans le mouvement de prolongement, il est bien question de réduire l'homme au donné. Il y a une structure d'aliénation propre à ce mouvement :

> [...] le système des préoccupations demeure pénétré par un fait primitif : quelqu'un doit pourvoir aux besoins de façon primaire, mais il peut être dépouillé des fruits de ce travail. L'autre peut être exploité, confiné, une fois et temporairement ou de manière durable et systématique, dans le rôle de pourvoyeur. *Sa vie peut lui être ravie*. Ou encore : l'enchaînement de la vie à elle-même peut être utilisé de manière à assujettir l'homme à la médiation avec les choses[686].

L'enchaînement aux besoins de la vie asservit l'homme et le rend étranger à lui-même. Cette soumission est en même temps une soumission à l'idéologie ou, en tout cas, à une réduction du sens de la manifestation dans la mesure où toute idéologie érige un principe en explication unique et

683 Renaud Barbaras soutient en effet que « la théorie des trois mouvements implique une thèse sous-jacente qu'elle contribue à expliciter, à savoir que l'inauthenticité – que Heidegger pose sans pouvoir véritablement la justifier – renvoie en dernière instance à la vitalité, à savoir au fond d'exigences corporelles, de nécessités organiques qui sous-tendent l'existence. » Renaud Barbaras, *L'ouverture du monde*, *op. cit.*, p. 106.

684 Pavel Kouba, « Le problème des trois mouvements », *in* Renaud Barbaras (dir), *Jan Patočka, phénoménologie asubjective et existence*, *op. cit.*, p. 194.

685 Jan Patočka, « [Leçons sur la corporéité] », *in* PP, p. 110.

686 Jan Patočka, « *Le monde naturel* dans la méditation de son auteur trente-trois ans après », *in* MNCPP, p. 239. Nous soulignons.

simpliste du monde. Nous pouvons surtout songer à l'influence de Karel Kosík dans cette idée que l'homme peut se perdre dans ce qu'il produit. L'inauthenticité du deuxième mouvement de l'existence correspond à ce qu'il appelle le « pseudo-concret ». Si l'homme peut comprendre le monde dans la mesure où il le façonne, où il extériorise son esprit dans la nature pour produire un monde artificiel, il n'en demeure pas moins que l'homme peut également se perdre dans ce qu'il fabrique, c'est-à-dire se prendre lui-même pour une donnée objective et manipulable. C'est ce qui arrive lorsque le travail devient une occupation qui s'étend à l'ensemble de mon existence. Kosík parle alors de mystification du travail : « L'individu se meut dans un *système formé d'appareils et d'installations* : il l'approvisionne et il est son tour approvisionné par lui ; mais il *a perdu* depuis longtemps déjà la conscience que cet univers est une création humaine[687]. » Autrement dit, la mystification du travail consiste à oublier la contingence du monde naturel. Si l'homme se comprend lui-même comme une somme de forces, il perd la capacité à s'interroger sur ce qui apparaît. Le pseudo-concret signifie alors une certaine autonomie de la création humaine, l'oubli que tout artifice, en tant qu'humain, pourrait ne pas être ou être autrement : « Le pseudo-concret est l'existence autonome des *produits* de l'homme et l'abaissement de celui-ci au niveau de la praxis utilitaire[688]. » L'inauthenticité du prolongement correspond ainsi au pseudo-concret qui lui-même est l'expression matérielle de l'idéologie.

c) Du travail à l'œuvre : pour une lecture hérétique du deuxième mouvement de l'existence

Il y a bien dans le prolongement une dimension négative, sans doute davantage que dans les autres mouvements parce que l'homme peut s'y perdre. C'est à raison que nombre de commentateurs notent le problème du travail (ne citons que Renaud Barbaras, Pavel Kouba ou Karel Novotný). Cette lecture se fonde sur une superposition des trois mouvements au thème de l'authenticité et de l'inauthenticité de l'existence. D'ailleurs, la dimension temporelle des trois mouvements plaident pour cette lecture. Ainsi, le premier mouvement serait relié au passé (d'où une tendance à y voir le domaine de l'enfance), le deuxième serait le mouvement du présent (l'itération et l'occupation de ce qui est là), alors que le dernier mouvement aurait une dimension de projection vers l'avenir en tant qu'il serait une saisie de nos possibilités insignes. On pourrait ainsi lire les mouvements à l'aune de la distinction entre la vie naïve et la vie proprement historique – distinction déjà à l'œuvre dans *Éternité et historicité*. Mais il y a chez Patočka quelque chose de plus malléable dans l'interprétation des mouvements que l'opposition authentique/inauthentique chez Heidegger. C'est la position que défend László Tengelyi : si l'échéance et l'historialité chez Heidegger s'opposent de manière

687 Karel Kosík, *La dialectique du concret*, *op. cit.*, p. 40.
688 *Ibid.*, p. 9.

évidente, voire brutale, à la vie quotidienne, il n'est pas certain qu'il en aille de même chez Patočka dans la mesure où les images qu'il utilise pour illustrer la théorie des mouvements de l'existence « sont plus plastiques, plus palpables, pour ne pas dire plus mondaines[689] », en particulier en ce qui concerne le travail et la quotidienneté. S'il y a certes une opposition entre d'un côté les deux premiers mouvements et le dernier, cette opposition n'est pas aussi brutale que chez Heidegger et ne peut se résumer à l'opposition d'une vie simplement corporelle et d'une vie ressaisie en tant qu'existence. Sur ce point, Patočka est on ne peut plus clair : « Les mouvements sont *neutres* vis-à-vis de l'authenticité et de l'inauthenticité. Ils se maintiennent à l'intérieur de cette opposition, ou plutôt la traversent de part en part en oscillant entre les deux termes[690]. » Si Patočka tombe dans un heideggerianisme indéniable dans certains passages, une autre voie, proprement patočkienne, est possible, qui n'oppose pas le monde naturel et l'historicité. C'est dans cette voie que nous souhaiterions nous inscrire en mettant en avant la dimension d'artificialité du deuxième mouvement qui est le pendant de l'expulsion hors du tout, c'est-à-dire l'expression des conditions d'émergence de l'humanité comme telle. Depuis le premier mouvement de l'existence, la vie est comprise comme une brisure ou un arrachement, de sorte qu'il n'y a pas lieu de dépasser un soubassement vital. Ainsi, lorsque Patočka parle du *bâtir* dans « L'espace et la problématique », il faut l'entendre certes dans un sens existentiel, la manière dont le *nous* se constitue par l'interpellation, mais également dans son sens le plus concret : le *nous* a besoin d'un espace à l'intérieur duquel émerger, celui de la maison. Le chez-soi est « la somme des efforts personnels pour s'enraciner dans le monde[691] ». Or, ces efforts sont aussi, comme l'indiquent les annexes, la conséquence d'un travail qui est le fruit d'une communauté. Cela signifie que le deuxième mouvement n'est pas simplement le prolongement du premier mais également sa condition : pas d'enracinement sans mise à couvert et donc édification. D'où l'importance de faire sien le lieu dans lequel l'existence prend racine. Si le *je* peut être accueilli c'est d'abord parce qu'une place lui a été faite. Et cette place n'est possible que dans la mesure où un monde artificiel est venu combler l'absence d'un environnement qui ne pouvait répondre immédiatement aux besoins de la vie. L'utilisation des outils est l'expression de la Dissidence et en même temps les trouvailles techniques sont autant de tentatives pour remédier à cet arrachement. Le monde n'est pas donné mais doit être aménagé. D'où l'importance de l'espace intime qui devient au fur et à mesure de l'évolution une maison. Celle-ci est la condition de possibilité de l'enracinement. En tant qu'il permet le *bâtir*, le deuxième mouvement a donc un sens existentiel, il est le devenir monde naturel du monde : « L'appropriation de l'espace, l'appropriation des choses par

689 László Tengelyi, « La phénoménologie asubjective et la théorie des trois mouvements de l'existence chez Patočka », *in* Renaud Barbaras (dir.), *Jan Patočka, phénoménologie asubjective et existence*, *op. cit.*, p. 143.
690 Jan Patočka, « Postface de l'auteur à la traduction française du *Monde naturel comme problème philosophique* – notes et fragments », *in* PP, p. 135.
691 Jan Patočka, « L'espace et sa problématique », *in* QP, p. 63.

l'intermédiaire de l'espace n'est pas seulement une question de technique ou de travail, mais bien la fondation d'un monde nouveau[692]. » Par conséquent, le prolongement n'est pas simplement le mouvement du travail et de la technique, il est aussi un mouvement de fondation, de manifestation du monde en tant que monde humain. Comme le montre bien Frank Tinland, le travail des mains n'est pas le prolongement d'un instinct animal mais le résultat d'un manque essentiel : « la technique paraît venir compléter une lacune plutôt que mettre en œuvre des pouvoirs préformés de l'organe biologique[693]. »

Patočka confond parfois dans certains textes trop heideggeriens la dimension du travail avec celle de l'œuvre[694], c'est-à-dire la capacité du prolongement à édifier un monde solide qui survit au passage des hommes et permet ainsi quelque chose comme un héritage. À travers la notion du *bâtir*, « L'espace et sa problématique » ainsi que ses annexes permettent déjà d'avoir une idée plus nuancée du prolongement. Mais les *Essais hérétiques* sont plus clairs encore dans la mesure où Patočka a enrichi sa réflexion de la lecture d'Arendt. Cette distinction entre le travail purement aliénant et la production en tant qu'édification du monde naturel provient de la *Condition de l'homme moderne*. Si Arendt définit le travail comme un cercle de consommation, l'œuvre n'a pas le même statut car elle est ce qui permet au monde de devenir humain[695] – il faut y englober le travail de l'artisan qui crée des objets pratiques et de l'artiste qui permet de se souvenir du monde humain (et le langage est un matériau qui permet de faire sien le monde). Ainsi, « l'*homo faber*, le fabricant d'outils, inventa les outils pour édifier un monde et non pas – non pas principalement du moins – pour aider le processus vital[696] ». L'artisan n'est donc pas comparable au travailleur qui s'épuise et s'aliène dans la mesure où il participe à l'édification d'un monde. On pourrait même dire que l'artisan manifeste le déracinement originaire de l'existence, la séparation d'avec la totalité car l'outil qu'il fabrique est le résultat d'une vie qui doit chercher ses propres solutions de manière autonome. C'est pourquoi Tinland écrit qu'avec l'artificialité « semble se manifester cette déhiscence de l'humain et du naturel par laquelle s'ouvrent les possibilités d'une libération à l'égard des déterminations proprement biologiques[697] ». On peut lire les *Essais hérétiques* dans cette optique

692 Jan Patočka, « L'espace et sa problématique – Annexes », *in* QP, p. 276.
693 Frank Tinland, *La différence anthropologique*, *op. cit.*, p. 52-53.
694 En particulier dans « Le monde naturel et la phénoménologie », « *Le monde naturel* dans la méditation de son auteur » et « Qu'est-ce que l'existence ? ».
695 « Le monde d'objets fait de main d'homme, l'artifice humaine érigé par l'*homo faber*, ne devient pour les mortels une patrie [...] que dans la mesure où il transcende à la fois le pur fonctionnalisme des choses produites pour la consommation et la pure utilité des objets produits pour l'usage. » Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 229-230.
696 *Ibid.*, p. 204.
697 Frank Tinland, *La différence anthropologique*, *op. cit.*, p. 133. Leroi-Gourhan note de son côté que l'artisan, s'il est un démiurge, est en même temps asservi et refoulé dans sa fonction : « L'atmosphère de malédiction dans laquelle, pour la plupart des civilisations, débute l'histoire de l'artisan du feu, n'est que le reflet d'une frustration intuitivement perçue dès l'origine. » André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, *I. Technique et langage*, Paris, Albin Michel, 1964, p. 248.

arendtienne parce que Patočka reprend explicitement la distinction entre le travail et la production. D'ailleurs, celle-ci est clairement assimilée au bâtir comme « L'espace et sa problématique » l'avait pressenti. L'œuvre, « avec le foyer et la communauté, lieux indispensables du chez-soi, bâtit une charpente solide, susceptible de pérennité[698]. » On est loin ici du travail aliénant qui n'est qu'une simple itération ou répétition du même mouvement. L'œuvre permet la durabilité du monde et, par là, l'enracinement des autres. Surtout, elle rend possible une première interrogation sur ce qui apparaît : toute construction s'enracine dans un projet mais également dans une délibération qui peut être commune.

Sans ce deuxième mouvement, jamais des rapports entre égaux ne seraient possibles dans le mouvement de percée car c'est dans le prolongement que j'entre pour la première fois en contact avec d'autres humains. On peut comprendre le prolongement comme une première expérience de la communauté et non simplement comme une chute dans l'anonymat. C'est en tant qu'elle est projection de la sphère du travail dans le but de la production que le deuxième mouvement permet aux hommes de faire une première expérience de la communauté. Celle-ci se manifeste d'abord matériellement par ce qui est *bâti*. Il n'y a peut-être pas tant rupture qu'approfondissement entre le travail et la percée. En dépit de la répression des besoins qui caractérise le travail, « la détermination instinctive des fins vitales vaut encore sous des formes diversifiées en fonction de la manière dont les humains sont organisés en vue de leur œuvre commune[699] ». Autrement dit, l'œuvre n'est jamais totalement solitaire, elle nécessite la mise en commun de la force mais également des décisions. La fin des annexes de « L'espace et sa problématique », montre que le *bâtir* est le résultat d'un débat et l'on peut assez facilement y voir l'écho du village au sens aristotélicien, c'est-à-dire le lieu des échanges quotidiens qui rend nécessaire une certaine discussion collective même si celle-ci n'est pas de même nature que le débat politique dans la cité. Il n'en demeure pas moins que l'on n'est en rien autorisé à faire d'abord du deuxième mouvement un mouvement inauthentique. Le bâtir n'est pas le fait du hasard, les maisons et les villages ne peuvent pas être édifiés n'importe comment, mais « [i]ls doivent être le fruit d'une *délibération collective*, d'une *décision prise en commun*, de l'harmonie du plus lointain et du plus proche, du cosmique et de l'humain[700] ». Il n'est donc pas vrai que le travail aliène simplement l'homme, il le met également en contact avec d'autres – même si la hiérarchie et la concurrence ne sont jamais loin. On pourrait dire que le deuxième mouvement est une initiation à la vie collective qui prendra la forme de la vie politique des citoyens dans le troisième mouvement ou de la solidarité des ébranlés. Le monde du

698 Jan Patočka, « Le commencement de l'histoire », *in* EHPH, p. 73.
699 Jan Patočka, BCLW, p. 157. Nous traduisons depuis l'anglais : « the instinctual determination of life's goal retains its validity in various forms, depending on how people are organized for this common task. »
700 Jan Patočka, « L'espace et sa problématique – Annexes », *in* QP, p. 276. Nous soulignons.

travail est donc un monde partagé, c'est « le monde non seulement du travail, mais du travail *en commun*, de l'organisation et, le cas échéant, de la hiérarchie[701] ». On peut voir derrière l'organisation du travail d'abord l'organisation en vue du *bâtir* mais également la mise en commun des travailleurs sous la forme de syndicats, stade pré-politique de la percée dans une certaine mesure car il s'agit de s'unir pour défendre des droits, c'est-à-dire s'unir pour manifester qu'une autre forme de travail et de répartition des efforts est possible. Ainsi, le deuxième mouvement est donc bien également un mouvement de Dissidence phénoménologique parce qu'il permet, par l'organisation des travailleurs, de ne pas succomber à la domination d'une manifestation en particulier et de montrer que le monde peut être partagé selon d'autres guises.

Le travail n'est pas qu'aliénation et c'est pourquoi Patočka note qu'il est un « comportement ouvert[702] » et dénonce « l'erreur fondamentale de toute théorie qui regarde l'homme et le travail humain sous l'angle de la conception bio-sociologique de l'*homo-faber*[703] ». On peut ici noter l'imprécision de la terminologie patočkienne dans la mesure où *homo faber* fait clairement référence à Arendt, et la « Postface à la première traduction du *Monde naturel* » (1976) est bien postérieure à la lecture de la *Condition de l'homme moderne* par Patočka (lecture dont on peut attester à partir des *Essais hérétiques*, c'est-à-dire en 1974-75). Or, la conception bio-sociologique de l'homme (l'aspect aliénant du travail) correspondrait davantage à ce qu'Arendt nomme *animal laborans* (l'homme qui s'épuise dans l'itération de la production). « *Homo faber* » se rapprocherait plutôt de l'authenticité du deuxième mouvement car on peut y voir la dimension du *bâtir*, c'est-à-dire l'œuvre dans le lexique arendtien. D'ailleurs, Arendt relie l'activité de l'*animal laborans* à celui d'une certaine vie instinctive[704] même si dans le travail humain un surplus, si léger soit-il, survit à la consommation. Au contraire, dans les *Essais hérétiques*, le travail est rupture avec l'animalité, de même que l'on avait déjà vu que dans *Corps, communauté, langage, monde*, la sensibilité humaine était une sensibilité brisée. Ainsi, le travail apparaît comme une manifestation de la Dissidence anthropologique dans la mesure où il permet de faire monde pour un être qui n'a plus de lien immédiat avec la totalité, qui s'en trouve expulsé. On rejoint de nouveau la néoténie de l'homme : le travail et les outils sont l'expression d'un être en rupture avec la nature. On comprend alors mieux pourquoi le travail n'est pas sans rapport avec la problématicité car il suppose que l'on s'interroge sur ce que l'on va faire *ensemble* de *nos mains*. À la différence de la vie animale, le travail « est ainsi au contact de la problématicité de la vie dont en même temps il occulte la perspective et à

701 Jan Patočka, « *Le monde naturel* dans la méditation de son auteur trente-trois ans après », *in* MNCPP, p. 237.
702 Jan Patočka, « Postface à la première traduction française du *Monde naturel* », *in* MNCPP, p. 258.
703 *Loc. cit.*
704 Après avoir montré que travailler c'est être asservi à la nécessité, Arendt écrit, dans la *Condition de l'homme moderne*, que « [l']*animal laborans* n'est, en effet, qu'une espèce, la plus haute si l'on veut, parmi les espèces qui peuplent la terre ». Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 129.

laquelle il s'oppose[705] ». Si le travail est ouvert à la problématicité, il l'occulte en un même mouvement parce qu'il impose une attention sur le présent. Le deuxième mouvement suppose une certaine disposition de l'espace et du temps pour produire sur le fondement d'une délibération ou d'un ordre. Dans la mesure où « [s]eule la production permet de doter le monde humain d'un caractère de pérennité, d'une charpente solide[706] », le travail est nécessaire (en tant qu'œuvre) pour affermir l'espace dans lequel pourra émerger le troisième mouvement de l'existence.

III- La percée et la Dissidence phénoménologique

a) La rupture de la percée

Malgré la proximité avec la problématicité que l'on peut trouver dans les deux premiers mouvements de l'existence, il y a bien, dans le mouvement de percée, quelque chose comme un décrochement dont il faudra savoir s'il constitue une véritable rupture ou un approfondissement. La vérité des deux premiers mouvements devient manifeste dans la percée : « Si nous sommes fondés à qualifier l'homme d'habitant de la terre, la terre subit en lui un séisme[707]. » La vie se trouve comme renversée parce qu'elle se comprend elle-même. Apparaît donc en pleine lumière la Dissidence : l'homme expulsé ne peut que faire l'épreuve de son déracinement originaire. C'est la vie dans toute sa nudité qui apparaît. Le monde naturel se dévoile dans son artificialité : il n'est qu'un monde naturel parmi d'autres. Ainsi, la percée est le mouvement de la prise de conscience de la finitude humaine. Mais cette contingence est en même temps le revers de la liberté : parce qu'il n'est pas du monde comme les autres vivants, l'humain doit participer à son propre mouvement pour s'ancrer dans le monde. Si la percée introduit une sorte de révélation, elle est en même temps une ressaisie des autres mouvements, une plongée consciente en leur sein en tant qu'exploration de la finitude. Il est tentant de comprendre la percée, en tant que séisme, comme un ébranlement, ce qui suppose une rupture, voire une déchirure avec la vie naïvement acceptée des précédents mouvements. Comme l'existence authentique de Heidegger, la percée est en contact avec le futur, la possibilité de se saisir soi-même : « La vie, tournée en dedans dans la sphère du dessaisissement et de l'oubli de soi, se retourne désormais vers un dehors où elle se conquiert elle-même[708]. » La conquête est un retournement complet ou une révolution du sujet qui lui fait affronter sa propre finitude. Il y a chez Patočka un risque d'heideggerianisme dans la théorie des trois mouvements de l'existence dans la mesure où le dernier mouvement, en tant que délivrant le sens véritable de l'existence, semble frapper, en retour, d'inauthenticité les autres dimensions de l'existence. Pavel Kouba y voit un

705 Jan Patočka, « Considération pré-historiques », *in* EHPH, p. 40.
706 *Ibid.*, p. 42.
707 Jan Patočka, « Notes sur la préhistoire de la science du mouvement », *in* MNMEH, p. 10.
708 *Ibid.*, p. 12.

dualisme car « la doctrine des trois mouvements repose sur deux possibilités fondamentales de rapport à la totalité[709] ». Soit que le rapport soit fragmenté dans des éléments particuliers (les deux premiers mouvements), soit que le rapport à la totalité soit véritable (par exemple au travers de l'*épochè* qui symbolise l'accès à une existence véritablement délivrée de la contingence). D'ailleurs, le cours *Corps, communauté, langage, monde* semble parfois on ne peut plus proche de Heidegger sur ce point car on peut y lire que le troisième mouvement « est le mouvement de l'existence au sens propre[710] ». Les deux premiers mouvements ne vaudraient alors qu'en tant qu'ils préparent à la percée. C'est pourquoi Patočka poursuit en montrant que le troisième mouvement réintègre les mouvements précédents en les dévoilant dans leur vérité. Si l'enracinement et le travail sont des mouvements d'être finis, la percée est la compréhension de cette finitude. En effet, le propre des deux premiers mouvements est de se disperser et de dépendre des autres, ce qui distrait de la finitude. En tant que recentrement au contraire, la percée affronte cette finitude et c'est en tant que telle que, seule, elle pourrait prétendre au rang d'existence. On peut noter, avec Renaud Barbaras, qu' « [i]l y a incontestablement une tension entre une perspective absolument unitaire qui refuserait la différence entre existence et vie [...] et, d'autre part, une perspective qui réinstaure des couches ou des strates[711] ». Dans « *Le monde naturel* dans la méditation de son auteur », il y a un retour à une perspective dualiste parce que le mouvement de percée introduit une véritable rupture :

> Dans les premiers mouvements, la vie, par sa nature, son universalité et son rapport à l'être, m'enchaîne à une activité singulière, à l'accomplissement des fonctions vitales, au rapport à ce qui est, c'est-à-dire au singulier. Dans le troisième mouvement de la vie, il devient manifeste que je peux m'ouvrir à l'être d'une autre manière encore, que je peux modifier ce qui me lie au singulier, transformer mon rapport à l'univers[712].

La percée bat en brèche la dimension vitale, de sorte qu'il n'est plus question de corporéité dans ce mouvement. Comment alors concilier cette perspective dualiste avec la dimension unitaire du mouvement ? Force est ici de constater que le troisième mouvement jouit d'un privilège dans la mesure où il constitue le seul mouvement qui se sépare du monde pour prendre ce dernier en vue alors que les deux premiers mouvements semblent encore du côté du monde. C'est pourquoi Renaud Barbaras conclut que « le troisième mouvement est décrit d'une façon telle qu'il est finalement le seul à hériter des prérogatives d'une existence humaine digne de ce nom[713] ». Suivant cette lecture, seule la percée serait proprement dissidente dans la mesure où elle se séparerait de la couche vitale

709 Pavel Kouba, « Le problème du troisième mouvement », *in* Renaud Barbaras (dir.), *Jan Patočka, phénoménologie asubjective et existence*, *op. cit.*, p, 194.
710 Jan Patočka, BCLW, p. 151. Nous traduisons depuis l'anglais « the movement of existence in the true sense ».
711 Renaud Barbaras, *L'ouverture du monde*, *op. cit.*, p. 106.
712 Jan Patočka, « *Le monde naturel* dans la méditation de son auteur trente-trois ans après », *in* MNCPP, p. 241-242.
713 Renaud Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, *op. cit.*, p. 125.

de la vie. Pourtant, nous avons montré que les deux premiers mouvements ne s'identifient pas si simplement que cela à la vie parce que, déjà dans ces mouvements, quelque chose de la problématicité affleurait. Notons néanmoins le flottement qui existe, chez Patočka, entre deux interprétations possibles, qui recoupent deux groupes de commentateurs. D'un côté, Karel Novotný, Pavel Kouba et Renaud Barbaras notent le risque de dualisme en mettant en avant l'aspect d'authenticité du troisième mouvement qui rompt, quoi que l'on en dise, avec le monde naturel. D'un autre côté, Francesco Tava, Marion Bernard ou encore Pierre Rodrigo insistent sur la continuité des mouvements qui est présente dans certains textes.

La percée peut également être comprise comme une rupture historique où l'existence humaine accéderait au statut d'autonomie qui la libérerait en quelque sorte du monde naturel. C'est ainsi que Karel Novotný note une dualité des perspectives chez Patočka, à savoir une certaine tension entre d'un côté l'attention à la description du monde naturel et d'un autre côté la réintroduction d'une thématique heideggerienne par le mouvement de percée. On pourrait comprendre historiquement ces trois mouvements qui se rabattent au fond sur deux possibilités : la vie pré-historique et l'existence proprement historique. Les *Essais hérétiques* présentent une telle interprétation. Or, on peut voir que dans un tel cadre conceptuel, la triplicité des mouvements tend bien à se résorber dans une dualisme qui se résume à un choix entre une vie acceptée et une existence dans la vérité. Ce choix est illustré notamment par l'opposition entre la vie mythique et la philosophie ou encore entre les grandes maisonnées impériales et la démocratie athénienne. Évidemment, de telles représentations ne sont pas sans simplifications historiques car elles partent d'une coupure nette entre le mythe et la philosophie, les régimes non démocratiques et les démocraties. Cette interprétation historique des mouvements de l'existence tend de nouveau à accréditer le dualisme qui se cacherait derrière la triplicité des mouvements. D'autant plus que ce dualisme semble de nouveau confondre le premier et le deuxième mouvements. Lorsque la vie ne s'interroge pas elle-même mais vit au rythme d'un éternel retour, Patočka parle de vie pré-historique : « l'homme vit de telle façon que le cycle de l'acceptation et de la transmission, de la défense et de la consolidation de la vie épuise le sens de son faire[714]. » La vie et le pouvoir régissant la société sont garantis par le passé et il s'agit de continuer l'effort du passé dans le présent au travers du travail qui est délégué aux couches inférieures de la population. La forme de pensée correspondante serait alors le mythe. Au contraire, dans l'apparition de la philosophie surgit quelque chose de nouveau, une relation inédite à la totalité en tant que la réponse au problème du tout de l'étant n'est pas donnée à l'avance mais est l'objet d'un problème. Il en va de même en ce qui concerne l'organisation de la société. D'où le parallèle on ne peut plus classique que fait Patočka entre l'apparition de la science comme

714 Jan Patočka, « Le commencement de l'histoire », *in* EHPH, p. 60.

usage de la raison et de la démocratie. La vie s'apparaît bien pour la première fois à elle-même, selon une métaphore que l'on connaît déjà : « 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*[715]. » Cette vision inédite ou cette posture autonome permet d'affirmer qu' « [i]l y a histoire là où la vie devient libre et totale[716] », et d'identifier ce surgissement de l'histoire à la démocratie athénienne. De sorte que Karel Novotný a raison de parler d'une dualité des perspectives : « l'une qui porte sur la vie dans le monde donné, l'autre qui thématise son dépassement par le mouvement de l'esprit, correspondant à la double originarité de la donation du monde, effectuée à travers le corps vivant, et de la donation de la compréhension de l'être par l'esprit[717]. » L'histoire ou la percée serait alors l'ébranlement du sens donné dans le monde naturel. Par conséquent, ce serait seulement le commencement de l'histoire qui inaugurerait quelque chose comme une Dissidence qui adviendrait au sein de l'humanité. Comment expliquer alors que l'on puisse passer d'une vie naïve et acceptée à une existence authentique ? Comment justifier ce passage si dans le même temps il faut tenir que les trois mouvements sont dans un rapport dialectique les uns par rapport aux autres et qu'ils se refoulent mutuellement ? N'y a-t-il pas une contradiction entre d'un côté la volonté de tenir le concept de mouvements de l'existence et de l'autre côté une influence parfois trop importante du schéma heideggerien ? Comment l'ébranlement peut-il avoir lieu sans discréditer le monde naturel comme monde du mensonge ou au contraire faire du troisième mouvement un mouvement de secours tombé du ciel[718] ?

b) L'approfondissement des mouvements

Nous voudrions néanmoins défendre l'idée qu'une continuité ou un approfondissement de la Dissidence a lieu dans les trois mouvements de l'existence. Si l'expulsion originaire lors de la Dissidence cosmologique permet de saisir une spécificité de l'homme, une vie néoténique que nous avons nommée Dissidence anthropologique, la Dissidence phénoménologique viendrait nommer le rapport que l'homme entretient en retour ou en raison de l'expulsion. Parce que la vie humaine ne va pas de soi, elle doit faire avec la manifestation du monde, c'est-à-dire aussi avec sa contingence. Chaque mouvement se rapporte donc au tout d'une manière spécifique et chacun exprime à sa manière un rapport à l'ouvert. On comprend alors la remarque elliptique de Patočka dans la note de

715 *Ibid.*, p. 76.
716 *Ibid.*, p. 77.
717 Karel Novotný, « L'ouverture du monde phénoménologique : donation ou compréhension ? », *in* Renaud Barbaras (dir), *Jan Patočka, phénoménologie asubjective et existence*, *op. cit.*, p. 22.
718 C'est pourquoi Pavel Kouba conclut que « [c]elui qui voudrait dégager chez Patočka les éléments d'une phénoménologie asubjective du mouvement et de l'être en situation pour s'en inspirer devrait commencer par éliminer la construction de secours qu'est le troisième mouvement ». Pavel Kouba, « Le problème du troisième mouvement », *in Jan Patočka, phénoménologie asubjective et existence*, *op. cit.*, p. 202.

travail « Ms. *9I/4a* » : « Vie humaine – mouvement de la manifestation – acceptation, défense, rapport à l'origine (plus grande originarité, rapport explicite à la totalité[719]). » Ici, c'est la vie humaine en ses trois mouvements qui manifeste, le mouvement de percée n'étant pas une rupture mais un approfondissement de l'originarité, c'est-à-dire la manifestation de la Dissidence elle-même. Le mouvement de défense est en contact avec l'ouvert même s'il l'occulte. C'est pourquoi Patočka poursuit au sujet de l'homme dans le mouvement de défense : « il a beau sentir, il a beau voir toujours déjà en quelque sorte sa problématicité, il n'en *suc*combe pas moins à la vie, il est *enchaîné* à elle, il lui sert[720]. » Ainsi, le deuxième mouvement n'est pas suffisant pour affronter la problématicité, il doit être poursuivi ou approfondi par le mouvement de percée. Mais, pour autant, il y a bien déjà quelque chose comme une intuition de la problématicité. Nous pouvons faire l'hypothèse que cette intuition tire son origine du jeu qu'il y a entre l'homme et le monde et qui rend nécessaire à la fois l'enracinement et le travail. Sans une expulsion originaire, les deux premiers mouvements n'auraient pas de raison d'être, c'est pourquoi ils sont toujours déjà au contact de la problématicité, c'est-à-dire de la vie en tant qu'elle est déracinée. Dans « Le commencement de l'histoire », Patočka propose d'ailleurs une lecture assez originale des mouvements de l'existence qui souligne la continuité davantage que la rupture. Lorsqu'il évoque l'humanité d'avant l'histoire, avec toutes les réserves et connotations européocentristes que cela peut susciter, Patočka parle d'une vie qui se comprend dans une métaphore ontologique : le rapport à la problématicité dans les deux premiers mouvements serait d'ordre métaphorique. Même lorsqu'il n'y a pas de philosophie comme interrogation de l'étant et de politique au sens de la démocratie comme remise en question permanente, l'homme n'est pas plongé dans la nuit du monde car celui-ci fait toujours problème pour lui. Il n'y a donc pas lieu d'opposer le mythe et la philosophie comme on peut le faire parfois, reconduisant ainsi la distinction de l'inauthentique et de l'authentique, mais il faut plutôt souligner le lien entre les deux formes de discours. Il y a une intuition du plus-haut dans l'évidence de l'existence des dieux qui rythment la vie quotidienne. Par là, on a bien une différence entre la manifestation et un plus-haut qui préfigure la totalité. Par les mythes, « l'homme naturel » comme le nomme parfois maladroitement Patočka, fait l'épreuve de la distinction entre ce qui apparaît ici et maintenant et l'ensemble des possibles. Ainsi, « le mouvement de vérité aussi entre en jeu dans le « monde naturel » de l'homme pré-historique, même s'il demeure thématiquement subordonné au mouvement d'acceptation et de défense (ou de dessaisissement) de soi[721] ». Le mouvement de vérité est bien pressenti dès notre vie la plus corporelle dans la mesure où la vie quotidienne de « l'homme naturel » est en relation avec l'existence d'un plus-haut, même s'il prend la forme de singularités

719 Jan Patočka, « Notes de travail », Ms. 9I/4a, *in* PP, p. 160.
720 *Ibid.*, p. 160.
721 Jan Patočka, « Le commencement de l'histoire », *in* EHPH, p. 66.

étantes (divinités). Pierre Rodrigo note ainsi qu'il faut davantage retenir ici ce qui touche à la continuité entre les deux côtés de la métaphore plutôt que leur différence (le monde naturel opposé au mouvement de vérité) : il y a l' « effet d'une *maturation* du troisième mouvement de vérité dans les deux premiers[722] » . Bien loin d'être l'apparition brutale d'une Dissidence, il s'agit d'une maturation et d'une prise de conscience de la dimension dissidente de l'existence[723]. C'est pourquoi dans la fin de l'annexe de « L'espace et sa problématique », Patočka montre que le *bâtir* n'est pas qu'une question de travail au sens de l'épuisement d'un effort, il permet de dresser les coordonnées d'un monde commun dans lequel nous pouvons agir et circuler. Le *bâtir* fonctionne comme la métaphore ontologique car « [à] la diligence de la main humaine et à l'ingéniosité de la pensée doit répondre la bienveillance du surhumain[724] ». Ce n'est qu'à cette condition que le monde peut devenir monde naturel, c'est-à-dire monde humain. Si c'est par le *bâtir* que le monde devient naturel et si c'est dans l'espace commun que peut également avoir lieu la problématicité dans la mesure où il y a un espace commun où peuvent s'échanger les actes et les paroles, on ne voit pas bien ce qui légitimerait l'opposition entre la vie dans le monde naturel et la vie dans la vérité. Au contraire, celle-ci ne peut émerger qu'au contact de celle-là. L'expérience du front dans « Les guerres du XX^e^ siècle et le XX^e^ siècle en tant que guerre » participe également d'une prise de conscience de l'existence dans des expériences où l'homme est précisément réduit à ce qu'il y a de plus vital, son seul corps en tant qu'arme. Lorsque la vie n'est plus que survie, comme le note bien Pierre Rodrigo, s'ouvre la possibilité d'une conversion de l'homme qui lui fait apparaître l'existence dans toute sa nudité ou sa contingence. L'expérience des tranchées peut aboutir à la solidarité des ébranlés. « L'ennemi participe à la même situation que nous, il découvre avec nous la liberté absolue, il est celui avec qui nous pouvons parvenir à une entente dans l'opposition[725] », ce qui signifie que la guerre poussée à son extrémité relie les hommes dans leur différence en leur exposant l'existence dans sa propre fragilité. Le mouvement de vérité est d'ores et déjà préparé et à l'état latent dans les

722 Pierre Rodrigo, « Le problème de la cohérence de la théorie du mouvement chez Patočka » , *in Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, *op*. cit., p. 175.

723 Francesco Tava défend la même idée lorsqu'il écrit : « Le troisième mouvement de l'existence a émergé de la perception de la métaphore ontologique qui sépare et compare, au sein du monde naturel, le plan du donné et le plan de ce qui le dépasse, même si, dans la pré-histoire de l'humanité, ce second plan n'est pas encore considéré comme tel et est de l'ordre du pressentiment. » Nous traduisons depuis l'anglais : « The third movement of existence is born out of the perception of the ontological metaphor which separates and compares, within the natural world, the plane of what exists and the plane of the transcendent, even though, in the prehistory of humanity, this second plane has not yet been thematised and corresponds to a presentiment. » Francesco Tava, *The Risk of Freedom*, *op*. *cit*., p. 98.

724 Jan Patočka, « L'espace et sa problématique – Annexes », *in* QP, p. 276.

725 Jan Patočka, « Les guerres du XX^e^ siècle et le XX^e^ siècle en tant que guerre », *in* EHPH, p. 207. À ce sujet, Pierre Rodrigo écrit : « Avec l'expérience cruciale des tranchées et du front durant la première guerre mondiale, c'est bien en effet, selon Patočka, un enracinement radical dans la vie (réduite à la survie) et une surpuissance absolue des forces du jour et des « sciences mécaniques de la nature » (eh, 197) qui ont paradoxalement *ouvert* la possibilité d'une conversion de l'homme. » Pierre Rodrigo, « Le problème de la cohérence de la théorie du mouvement chez Patočka », *in* Nathalie Frogneux (dir.), *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, *op*. *cit*., p. 175-6.

autres mouvements.

Si l'on doit intégrer le mouvement de vérité à l'unité des autres mouvements, cela signifie qu'il faut davantage comprendre la percée comme la révélation de ce qui est latent dans l'enracinement et le prolongement plutôt que comme un arrachement. Il ne saurait y avoir d'arrachement pur pour un être qui, dès l'origine, se comprend sur le mode de la Dissidence. Ainsi, la percée, loin de discréditer le monde naturel, vient le rendre manifeste et l'éclairer. Par conséquent, la percée n'est pas un pur acte intellectuel, elle n'est pas le fait d'une conscience transcendantale venant délivrer le sens du monde. Elle est plutôt l'attention aux contradictions de toute disposition du sens dans le monde naturel. On pourrait la comprendre comme l'accomplissement de la Dissidence dans la mesure où elle serait un écart à chaque fois maintenu et conscient de lui-même – écart à toute tentative de fermer ou restreindre le sens. Si le mouvement de percée est un mouvement de liberté, c'est d'abord et avant tout une liberté *dans* le monde car sans pluralité d'interprétations, la manifestation se trouve circonscrite à certaines possibilités. Autrement dit, la percée est n'est pas une fuite hors du monde mais une percée dans le monde, dans sa profondeur et son épaisseur. On comprend alors pourquoi l'*épochè* qui accomplit cette libération doit absolument être distinguée de la réduction à la région conscience. Si dans la percée, il s'agit de « la possibilité de nous expliquer avec la possibilité que nous sommes justement et en totalité[726] », cela suppose que ce mouvement soit compris comme une perpétuelle mise à distance car la totalité ne peut apparaître qu'à la condition de ne jamais la réduire à des singularités. La percée est, en ce sens, une « une modalité de la praxis[727] » et ne peut donc pas être déconnectée de l'enracinement. En assumant sa finitude, l'existence opère cependant une révolution et prend conscience de la Dissidence qu'elle est, ce qui ne signifie pas qu'elle accède à un statut supérieur car si c'est la totalité comme telle que la percée dévoile, il faut lutter à chaque instant pour ne pas succomber aux sens prescrits par les différents dispositifs de pouvoir. Afin d'interroger le monde, je dois en même temps pouvoir compter sur les autres mouvements, c'est-à-dire avoir un espace dans lequel m'abriter de l'aspect public du monde. Ainsi, l'ancrage n'est pas le contraire de la percée mais sa condition de possibilité. L'espace intime est à la fois un refuge et la condition pour accéder à l'espace public. Il y a donc comme une progressive problématisation de l'existence qui mûrit dans les trois mouvements de l'existence et c'est en ce sens que l'on peut comprendre le refoulement mutuel. On pourrait alors, dans une optique plutôt arendtienne, concevoir les deux premiers mouvements comme une préparation du troisième mais comme ayant en même temps chacun leur intérêt. Même si les trois mouvements ne correspondent pas aux trois dimensions de la vie active arendtienne (travail, œuvre

726 Jan Patočka, « *Le monde naturel* dans la méditation de son auteur trente-trois ans après », *in* MNCPP, p. 241.
727 *Ibid.*, p. 242.

et action) dans la mesure où Patočka pense ensemble travail et œuvre (et c'est pourquoi le deuxième mouvement ne peut pas être qu'inauthentique), il n'en demeure pas moins que le dernier mouvement ne pourrait émerger sans les deux précédents, ce qui invite à relativiser la rupture en laquelle consisterait la percée et à la déplacer au niveau de l'existence comprise comme Dissidence. Francesco Tava parle en ce sens d' « émergence de la problématisation[728] » à propos du monde pré-historique des *Essais hérétiques*. Le mouvement de percée, tant du point de vue de l'existence que de l'histoire, n'apparaît pas d'un coup mais il est préparé par l'ancrage et le prolongement ou par la vie pré-historique. Il n'y aurait donc pas tant séparation ou rupture qu'approfondissement entre les mouvements.

c) La Dissidence phénoménologique ou la mise à part révélée à elle-même

Cet approfondissement n'implique pas pour autant une équivalence totale entre les mouvements. On est ici pris dans une tension. D'un côté, il y a le souci de décrire le monde naturel et de le réhabiliter notamment face à un monde techno-scientifique qui oublie ses propres fondements. Mais d'un autre côté, il y a également la volonté de rendre compte de la possibilité qu'a l'homme de faire l'expérience d'un plus-haut, d'entrer dans l'inouï et de faire l'expérience de sa liberté, c'est-à-dire de se libérer d'une certaine manière du monde naturel. C'est pourquoi dans les textes des années 1970 (notamment *Platon et l'Europe* et les *Essais hérétiques*), on passe d'une triplicité des mouvements à une dualité de l'existence – l'existence non-problématique et la problématicité. Il ne faut pourtant pas concevoir ce passage comme simplement la preuve que derrière les trois mouvements ressurgirait finalement la dualité inauthenticité/authenticité heideggerienne. À travers l'idée d'un *approfondissement* des mouvements, nous voudrions montrer que le mouvement de percée ne quitte pas le monde naturel mais doit plutôt être compris comme sa prise de conscience : la vie dans la problématicité ne serait pas tant une fuite hors du monde que l'affrontement de l'événement fondamental qu'est la Dissidence.

Le mouvement de percée, s'il n'est pas une fuite hors du monde, n'en est pas moins un ébranlement du monde tel qu'on le connaît dans les deux premiers mouvements en ce sens que pour la première fois le monde naturel est dévoilé comme le monde naturel qu'il est, c'est-à-dire dans toute sa contingence. C'est pourquoi Patočka compare la percée à un revirement du sens de la vie, le mouvement de la vie se retourne sur lui-même et se prend pour thème. La vie conquiert une position

728 Francesco Tava écrit en effet : « Patočka a compris l'émergence de la problématisation – dans le contexte d'une vision naïve du monde réduite à produire et reproduire les mêmes mouvements – comme l'occasion de dépasser le contexte pré-historique qui caractérisait le monde naturel. » Nous traduisons depuis l'anglais : « In turn, Patočka perceived the emergence of a problematisation – in the context of a naïve vision of the world constrained to producing and reproducing the same motions – as the occasion for overcoming the prehistoric context which characterised the lifeworld. » Francesco Tava, *The Risk of Freedom*, *op. cit.*, p. 97.

d'extériorité sans laquelle elle ne pourrait pas se comprendre, toute affairée qu'elle est et dispersée dans les moments nécessaires à sa propre continuation. Il ne s'agit donc plus d'être plongé dans son train-train quotidien, d'être toujours déjà dispersé dans la fragmentation des instants ou bien dépendant de l'accueil de l'autre. Cette fois-ci, la percée permet le dévouement, c'est-à-dire une relation non plus utilitariste mais accueillante à l'égard des autres. Il ne s'agit pas d'autre chose que du premier mouvement mais d'un autre point de vue : dans la percée, le sujet devient lui-même celui qui opère l'insertion. Mais l'on peut également songer à une relation nouvelle dans le deuxième mouvement, quelque chose comme une solidarité des travailleurs qui s'unissent en vue d'un but commun et non plus une relation de concurrence des uns à l'égard des autres. Le séisme de la percée permet de redessiner les rapports avec autrui et de questionner les automatismes : « le tremblement de terre qui a ébranlé le sol ferme a également détruit ce qui sépare, ce qui nous rend étrangers les uns aux autres[729]. » Ainsi, le troisième mouvement de l'existence n'est pas une rupture avec la vie quotidienne mais plutôt la prise de conscience de ce qui s'y passe la plupart du temps. Ces nouveaux rapports, émancipateurs et lucides, permettent que l'on s'interroge sur la manière dont le travail et le pouvoir sont distribués. Par la percée, le monde naturel apparaît pour la première fois non comme ce qu'il faudrait dépasser mais comme ce qui nous incombe et qui dépend de nos décisions. On est ici loin du philosophe dans sa tour d'ivoire : le mouvement de percée ne saurait être une entreprise solitaire, il implique nécessairement une action avec et pour autrui. C'est pourquoi dans « Le monde naturel et la phénoménologie » Patočka dit que la conscience de soi dans le dévouement est infinie, elle entre en contact avec les autres de sorte que dans la percée « j'incite l'autre à accomplir le même mouvement, et l'autre demeure libre et non-objet en agissant de même sur son autre, sur moi[730] ».

Les rapports sont de part en part modifiés car interrogés, ce qui signifie qu'aucune autorité ne peut valoir sans avoir à se justifier. Comme l'écrit Karel Novotný : « Le sol sur lequel je me tiens en tant que corps vivant devient chancelant[731]. » Tout apparaît dans son absence de fondement. Ainsi, le mouvement de percée est un mouvement de lutte contre toute tentative d'imposer un sens et de refermer le monde naturel sur lui-même. Or, en étant une prise de conscience de la Dissidence en laquelle consiste l'humanité, le mouvement de percée se place dans une position d'extériorité qui lui permet d'être dans une contestation à chaque fois renouvelée de toute autorité. Cette dimension polémique correspond au fait que l'existence humaine n'est pas évidente, qu'elle doit, au travers du monde naturel, trouver des formes dans lesquelles l'existence collective sera possible. Or, si ces formes sont variables dans le temps et dans l'espace, il faut concéder que le monde naturel est monde de la contingence. Tout sens est contestable, interrogeable et reconfigurable. C'est pourquoi

729 Jan Patočka, « Notes sur la préhistoire de la science du mouvement », *in* MNMEH, p. 11.
730 Jan Patočka, « Le monde naturel et la phénoménologie », *in* MNMEH, p. 40.
731 Karel Novotný, *La Genèse d'une hérésie*, *op. cit.*, p. 159.

« la vie humaine n'est jamais donnée ; dans sa figure véritablement humaine, elle doit toujours être conquise, et le mouvement de cette conquête consiste à surmonter, il est une lutte[732] ». Il ne s'agit pas d'une lutte en tant qu'aliénation de l'homme mais plutôt en tant que l'existence peut affronter sa propre finitude. La lutte n'arrive pas de l'extérieur à l'homme mais elle est ancrée en lui dans la mesure où le monde naturel procède de l'expulsion originaire hors du tout. C'est pourquoi le mouvement de percée ne fait rien d'autre que manifester l'enracinement humain qui se fait sur fond de déracinement. La percée approfondit ou accomplit ce qui, dans les deux autres mouvements, reste à l'étage inconscient. S'il n'est pas une fuite dans un monde transcendant, le mouvement de percée n'en occupe pas moins une place singulière en tant qu'il dévoile la Dissidence en laquelle l'existence humaine prend place. Nathalie Frogneux a raison lorsqu'elle montre que le troisième mouvement dévoile la fragilité de l'humain, ce qui ne manque pas de le placer dans une position particulière à l'égard des autres mouvements : l'ébranlement « coïncide donc bien avec le sentiment de fragilité ou de légèreté de ce qui ne trouvera désormais plus d'assise stable et définitive, d'une existence qui n'est plus à couvert comme dans les deux premiers mouvements, mais à découvert ou exposée[733]. » Le troisième mouvement n'est pas tant la découverte d'une nouvelle existence qu'une nouvelle position à l'égard de cette existence. Or, cette lutte « n'est pas initialement une attaque, mais plutôt une *provocation à la riposte*, aux représailles, à l'extermination[734] ». En tant que provocation à la riposte, le mouvement de percée force le sens à se dévoiler comme *un* sens. Celui qui philosophe ou qui fait de la politique n'attaque pas directement ce que pensent les autres ou la domination d'un sens mais par sa vie dans la vérité, autrement dit par le fait qu'il ne se soumette pas au sens dominant, il incite les dispositifs de pouvoir à se positionner par rapport à lui. On peut ici repenser à la vie dans l'idée qui libère l'homme au contraire de l'idéologie qui l'enserre dans des schèmes préconçus : la vie dans l'idée n'est pas agressive mais elle ne peut que gêner l'idéologie de sorte que c'est l'idéologie qui doit tout faire pour empêcher la vie dans l'idée et qui, par là, se dévoile pour ce qu'elle est. La percée ne correspond donc pas à la vie authentique heideggerienne et encore moins au philosophe-roi platonicien car son action est toute négative : elle ne délivre pas la vérité mais elle force au contraire toute domination et toute autorité à se dévoiler comme les mensonges qu'ils sont. La vie dans la vérité n'est pas un message qui devrait servir de modèle aux citoyens mais elle est plutôt la prise de conscience de ce qu'est une vie dans le mensonge. Alors apparaît « la possibilité de ne pas nous gaspiller, ne pas nous fragmenter dans tout ce qui tend toujours à détourner notre regard de ce que nous sommes[735] ». Il y a bien d'un côté trois

732 Jan Patočka, « Notes sur la préhistoire de la science du mouvement », *in* MNMEH, p. 12.
733 Nathalie Frogneux, « La fragilité problématique de l'humain » , *i n* Renaud Barbaras (dir.), *Jan Patočka, phénoménologie asubjective et existence*, *op. cit.*, p. 174.
734 Jan Patočka, « Le monde naturel et la phénoménologie », *in* MNMEH, p. 44.
735 *Loc. cit.*

mouvements et de l'autre deux possibilités pour l'existence mais cela ne signifie pas que les trois mouvements reconduisent à un dualisme dans la mesure où le mouvement de percée redescend dans les deux premiers mouvements pour les dévoiler.

En raison de cette position d'extériorité par rapport aux deux autres mouvements, la percée est également le mouvement par lequel l'homme se tient dans une position de limite. Cette limite permet de se mettre à distance de toute idéologie et d'accomplir une certaine expérience de la liberté. Ainsi, la percée apparaît comme une prise de distance ou plutôt comme la prise de conscience de la distance en laquelle consiste l'existence humaine. D'où l'importance de l'*épochè*. On comprend alors pourquoi dans la postface à la première traduction du *Monde naturel* Patočka pouvait écrire que l'étonnement philosophique est proche de la découverte du soi authentique car par l'étonnement, c'est-à-dire la percée du sens, le philosophe peut accomplir une distance par rapport à tout étant, distance qui n'est rien d'autre que ce qu'il est en tant qu'homme : « seul l'être humain, en vertu de son rapport au néant des choses, est capable de se tenir ainsi à l'extrême limite de tout ce qui est[736]. » La percée accomplirait ce qui resterait latent dans les autres mouvements, elle serait la prise de position explicite de ce qui est humain en l'homme, c'est-à-dire de ce qui manifeste l'expulsion originaire hors du tout, la Dissidence. Ainsi, les trois mouvements sont bien dans une relation dialectique les uns par rapport aux autres et s'il y a une priorité du troisième mouvement, ce n'est pas en tant qu'il viendrait révéler une vérité aux hommes mais en tant qu'il manifesterait ce qui était déjà là dans leur manière de vivre. D'ailleurs, cela rejoint l'idée du centre du monde qui devient, au gré des mouvements, de plus en plus explicite : par les mouvements, le monde reçoit un centre qui devient explicite dans le mouvement de percée. C'est pourquoi, dans « Le tout du monde et le monde de l'homme », Patočka écrit que le troisième mouvement « montre, dans une clarté explicite, ce que sont aussi les deux autres, en une guise voilée[737] ». Il faut donc comprendre que la percée est à la fois le même et l'autre des deux premiers mouvements au sens où elle n'est pas une transcendance qui viendrait dénoncer l'enracinement et le travail comme vie dans le mensonge, elle n'est donc pas radicalement *autre* sans être évidemment la *même*. La percée replace le monde naturel dans le cadre du tout du monde.

En tant qu'il est contingent, le monde naturel est soumis aux décisions arbitraires des hommes. Ainsi, comme on le verra dans la troisième partie, c'est la politique qui manifeste au plus haut point, avec la philosophie, la Dissidence en laquelle consiste l'existence humaine. Comme l'image des écailles qui tombent des yeux le suggère, la percée renouvelle la vie, la reconfigure en plongeant dans la contingence du monde naturel, qui est le revers de la liberté humaine. La vie à

736 Jan Patočka, « Postface à la première traduction française du *Monde naturel* », *in* MNCPP, p. 257.
737 Jan Patočka, « Le tout du monde et le monde de l'homme », *in* MNMEH, p. 271.

découvert, comme Patočka la nomme dans les *Essais hérétiques*, consiste alors à affronter la finitude et la contingence du monde naturel. Par conséquent, la cité va apparaître comme le lieu par excellence de la remise en question de la vie naïve car c'est dans et par la communauté que les hommes pourront poser la question du sens de l'existence, c'est-à-dire la manière dont on organise le monde naturel – ce qui implique un questionnement sur les modes de production, l'organisation du pouvoir, la distribution des rôles sociaux, etc. La percée n'est donc pas tant un mouvement révélant que le révélateur du mouvement même de l'existence. « La vie vécue jusque-là sur le mode de l'acceptation est ébranlée de fond en comble, les piliers de la collectivité deviennent chancelants en même temps que les traditions[738] », et c'est la raison pour laquelle la vie désormais interrogée ne peut être menée de manière solitaire : j'ai besoin des autres et je m'y confronte inéluctablement pour interroger le sens de la vie vécue. Sur ce fondement renouvelée, la vie peut s'interroger, ce qui suppose un espace – espace que la cité permet de déployer dans la mesure où chaque homme libre peut échanger des actes et des paroles non pas en raison de son statut social mais en raison de l'égalité citoyenne. À partir de là, s'éclaire une note fondamentale des *Papiers phénoménologiques*, la note *Ms. 9I/4a*, où la cité est décrite comme le lieu de la finitude, là où les hommes font l'expérience de la précarité de la vie et où peut être expérimenté le plus-haut : « la *polis* est un lieu du risque, où la vie des individus est sacrifiée pour la vie de tous, pour la « communauté[739] ». » C'est en tant que lieu du risque que la cité permet le mouvement de percée. C'est pourquoi Étienne Tassin montre que politique et philosophie vont de pair dans l'ébranlement : « La vie philosophique ne peut se concevoir que comme le déploiement de ce qui se joue dans la *polis* démocratique, que comme une exposition au péril. Penser expose, dès qu'il s'agit de penser le monde en son inquiétant ébranlement[740]. » La cité apparaît alors comme une possibilité d'opérer une *époché* à plusieurs, de sorte que la Dissidence phénoménologique qui fait apparaître le monde naturel pour ce qu'il est débouche sur une Dissidence *politique* au sens où, une fois que l'existence humaine apparaît dans toute sa finitude, c'est la question de l'action commune qui se pose.

Les trois mouvements de l'existence ne reconduisent pas tant un dualisme entre une vie immédiate et une vie devenue existence dans la mesure où ils procèdent tous les trois d'une même séparation originaire. Ainsi, la Dissidence cosmologique fait apparaître sur le mode de la rupture une vie proprement humaine, une Dissidence anthropologique qui s'ancre dans le monde en transformant celui-ci en monde naturel (donc artificiel). Cette existence qui doit prendre en charge

738 Jan Patočka, « Le commencement de l'histoire », *in* EHPH, p. 75.
739 Jan Patočka, « Notes de travail », Ms. 9I/4a, *in* PP, p. 160.
740 Étienne Tassin, « La question du sol » , *in* Marc Richir et Étienne Tassin (dir.), *Jan Patočka: philosophie, phénoménologie, politique*, *op. cit*., p. 175.

son exil pour tenter de le surmonter (étant entendu que toute tentative est toujours en même temps un échec dans la mesure où le monde comme totalité échappe au sens humain) fait ainsi apparaître le monde selon trois modalités et accomplit ainsi une Dissidence phénoménologique : le monde apparaît comme foyer, comme monde du travail et, enfin, comme le monde naturel qu'il est – ce qui empêche alors de faire du monde un monde strictement humain car l'accomplissement de la Dissidence implique la prise de conscience de la précarité et de la finitude de l'existence humaine.

TROISIÈME PARTIE :
VIVRE DANS LA DISSIDENCE

Telle une ellipse à double foyer, la philosophie de Jan Patočka semble tiraillée entre, d'un côté, son attention au monde naturel et, d'un autre côté, sa philosophie historique qui conclut à la possibilité pour l'homme de devenir pleinement humain. La notion de Dissidence, telle que nous avons essayé de la définir, est à même d'unifier ce double foyer : le monde naturel est la conséquence de l'expulsion hors du tout et la vie historique n'est pas tant le dépassement d'une vie primitive que la prise de conscience de ce qui se joue dans le monde naturel, à savoir la contingence de l'existence humaine. La mise à part dont procède l'humanité implique une non-indifférence à l'égard de ce qui apparaît sans jamais qu'il soit question de réduire la manifestation à *une* manifestation humaine, de sorte que la phénoménologie de Patočka implique, d'une part, une responsabilité quant à ce qui apparaît en même temps que, d'autre part, une pluralité de la manifestation. Toute tentative de réduire le sens de ce qui apparaît peut alors être comprise comme un refoulement de la Dissidence de l'existence. Mais ce refoulement peut être inconscient au sens où le mythe postule bien une explication une de la totalité mais est l'expression de la contingence du monde naturel. Il y a autant d'explications mythiques qu'il y a de mondes naturels et tous peuvent coexister. Est symptomatique de cette pluralité le fait que les religions polythéistes n'ont pas pour vocation d'imposer leurs dieux à l'exclusion des autres, mais elles sont toujours ouvertes aux apports et aux échanges. Les mythes s'enrichissent mutuellement de leur pluralité. Au contraire, le refoulement peut devenir conscient avec la raison moderne qui s'arroge l'exclusivité du sens du monde, passant ainsi du monde comme totalité à une somme de forces disponibles pour la volonté humaine. Toute idéologie politique procède de la même logique : elle veut devenir la loi de l'histoire, le schème exclusif d'explication du réel. On passe alors d'une totalité polémique à une hégémonie totalitaire. Le cœur dissident de la philosophie de Patočka permet de ressaisir ce processus d'auto-aliénation de l'humanité en mettant au jour le caractère polémique essentielle de la totalité.

Nous voudrions, dans cette dernière partie, faire se rejoindre la phénoménologie et la philosophie politique de Patočka, si tant est qu'il existe quelque chose comme une « philosophie politique » chez ce dernier. La responsabilité quant à la manifestation s'exprime d'abord à travers le destin de ce que l'on pourrait nommer le principe européen. Comme Husserl, Patočka s'intéresse au dévoiement par lequel la science, d'abord interrogation devant le fait qu'il y ait un monde, en finit par devenir l'outil d'une domination effective. L'Europe comme principe est à la fois là où il y a danger, et là où est ce qui sauve dans la mesure où le mode de compréhension technique est parti à la conquête du monde en devenant le moyen par lequel la post-Europe conçoit son développement. Ce principe se nomme soin de l'âme et décrit le mouvement par lequel l'âme peut devenir indéfiniment elle-même. Il s'agit d'un mouvement de conquête de soi sans que cela implique la

position d'un substrat ou d'une nature humaine. Ainsi, la manière dont Patočka revisite la philosophie antique, et en particulier celle de Platon, ne procède pas d'une vision antiquaire ou patrimoniale de l'histoire. Patočka puise dans l'antiquité de quoi penser la Dissidence de l'existence en tant qu'il ne s'agit pas seulement de la description de ce qui fait l'humanité mais d'une pressante adjuration adressée à cette humanité. Dans une époque dominée par la technique où toute ligne de fuite se trouve reléguée au rang de l'absurde ou de l'anachronique, Patočka trouve dans le soin de l'âme de quoi penser l'action de ceux qui refusent l'unilatéralité du sens, au risque du sacrifice. Celui-ci devient alors la mise en acte moderne du soin de l'âme antique en tant qu'il fait surgir, depuis le tréfonds du monde, la différence des plans et opère une brèche dans la manifestation qui réactive la Dissidence de l'existence humaine. Cette brèche dans la manifestation ne doit pas simplement être pensée comme une arme en temps de crise mais plutôt comme ce qui permet de penser ce qui fait un espace proprement politique. Cela nous mène donc à une phénoménologie de la Dissidence en tant que la cité est le lieu dans lequel les hommes s'apparaissent les uns aux autres pour fonder une communauté de l'ébranlement. La Dissidence fonctionne alors comme un concept politique par lequel on peut saisir ce qui fait le propre du maléfice de la vie à plusieurs, à savoir que la politique est exposition au péril et remise en question permanente. Ainsi, la phénoménologie de Patočka débouche sur une primauté de la politique, non comme technologie du pouvoir et volonté de puissance mais comme ré-institution permanente de la société. C'est en regard de cette phénoménologie de la Dissidence que l'on peut comprendre l'effet du philosophe dans la cité. Il ne s'agit pas de proposer des programmes politiques mais d'exposer la cité, dans le tragique de son actualité, à ses propres contradictions. Il s'agira donc de montrer, enfin, que la dissidence politique de Patočka n'est ni l'engagement d'un homme déconnecté de sa propre philosophie, ni la conséquence d'une pensée politique à laquelle il aurait travaillé et que l'on échouerait à trouver dans ses textes. L'engagement de Patočka se comprend plutôt comme la conséquence de sa pensée de la Dissidence et laisse ainsi la possibilité à ceux qui le lisent d'y trouver de quoi unifier sa philosophie.

CHAPITRE IX : LE PRINCIPE EUROPÉEN ET SON DESTIN

> L'Europe est le seul continent dont tous les pays sont prospères, où les connaissances et le techniques sont particulièrement achevées, où l'entraînement au maniement des armes est bien sûr développé, mais où par ailleurs, on sait fabriquer des instruments pratiques pour l'homme comme les bateaux à vapeur, ou la machine à vapeur[741].

La position excentrée de l'homme dans le monde implique un certain rapport à ce qui apparaît, une certaine liberté quant à la manifestation dans la mesure où le monde apparaît toujours sous la guise d'un monde naturel. Et, loin que l'homme soit le maître des phénomènes, il n'en est que le destinataire. Il lui incombe pourtant une certaine responsabilité pour l'apparaître. C'est pourquoi nous avons vu que la théorie des trois mouvements de l'existence peut se comprendre comme une progressive prise de conscience à l'égard de l'expulsion qui est comme le fondement de l'existence humaine. Si le troisième mouvement de l'existence est une distanciation active du monde naturel, alors quoi de mieux que l'Europe en tant que principe spirituel représentant l'universel pour l'illustrer ? En reprenant les analyses de la *Krisis* de Husserl, Patočka tente donc de fonder historiquement ce que nous avons nommé la Dissidence, non en tant qu'action empirique ou individuelle mais bien en tant que concept permettant de saisir l'existence humaine en son fond ou plutôt en son apparition même. Dans ce chapitre, nous voudrions montrer que l'Europe fonctionne comme un principe dissident pour Patočka dans la mesure où celui-ci l'identifie au soin de l'âme mais qu'en même temps, et de manière inhérente, ce principe recèle un danger, celui de la domination spirituelle et matérielle. La question est simple : comment en est-on arrivé là ? Comment la Dissidence en tant qu'expression de l'humanité apparaît en même temps et paradoxalement comme une exigence toujours menacée de sombrer dans la domination – d'où un tragique dissident, c'est-à-dire la difficulté de toute tentative de fonder ou de réaliser la Dissidence ?

I- L'Europe ou le privilège de la question

a) Le principe Europe comme principe dissident

Fidèle aux leçons de la *Krisis*, Patočka fait de l'Europe le lieu de la raison et de la prise de distance sur le monde naturel, réservant ainsi le troisième mouvement de l'existence en son acception historique à l'Europe, non comme continent ou réalité empirico-politique mais en tant que principe. En d'autres termes, l'Europe, c'est la raison et l'universel, la capacité de prendre du champ par rapport à la tradition. Dans sa conférence sur « La crise des sciences européennes », Husserl

741 Fukuzawa Yukichi, « La rencontre avec les étrangers », *in Plaidoyer pour la modernité*, trad. fr. M. Saucier, Paris, CNRS Éditions, 2008, p. 42-43.

distinguait déjà l'Europe géographique de l'Europe comme idée : « sous le titre d'Europe, il s'agit ici de l'unité d'une vie, d'une activité, d'une création spirituelle[742] », c'est-à-dire d'un certain rapport au monde. Or, ce rapport n'est pas comme les autres mondes naturels dans la mesure où lui seul, affirme Husserl, a trait à l'universel. Il faut évidemment replacer ces réflexions de Husserl dans le cadre de la montée des nationalismes en Europe dans les années 1930. L'invocation à un universel de la raison comme identité européenne apparaît alors comme un appel à ce que l'Europe prenne conscience de ce qu'elle représente pour éviter aux particularismes nationaux de s'affronter. C'est dans cette optique que l'Europe, affirme Husserl, possède quelque chose d'un genre unique, sa vocation universelle. Avec l'apparition de la philosophie et de la science, on est à même de distinguer d'une part une attitude mythico-pratique (la vie selon la tradition) et une attitude théorétique (qui prend conscience du monde naturel). En Europe et en Grèce en particulier, « l'homme devient un spectateur désintéressé, un regard jeté sur le monde, il devient philosophe[743] ». En d'autres termes, la Grèce découvre le troisième mouvement de l'existence en accomplissant, pour la première fois semble-t-il, l'*épochè* phénoménologique : ce n'est plus le monde naturel qui apparaît mais le monde comme totalité universelle de tout étant. Ainsi, l'ensemble de ce qui est empirique est soumis à des normes idéales et accède à un statut universel. De même, le monde naturel apparaît comme *un* monde naturel. C'est pourquoi l'Europe prend conscience de l'humanité comme telle. Cette façon d'envisager l'Europe relève d'une ambiguïté fondamentale : si d'une part c'est bien l'universel qui est visé, d'autre part on peut toujours à bon droit suspecter une volonté particulière de domination derrière cette visée. D'où une distinction entre d'un côté l'intention initiale de l'Europe et de l'autre la réification de cette intention. Celle-ci peut prendre plusieurs formes : religieuse (théologie), philosophique (métaphysique), scientifique (rationalisme), politique (de l'hégémonie de l'empire romain aux États-nations modernes). Si Husserl ne prend pas vraiment en compte cette tension dans la mesure où il s'agit surtout pour lui de lutter contre « le déclin de l'Europe devenue étrangère à son propre sens rationnel de la vie, la chute dans la haine spirituelle et la barbarie[744] », Patočka ancre au contraire sa réflexion dans cette dichotomie entre l'intention et la réalisation. L'Europe peut apparaître comme principe dissident dans la mesure où il s'agit pour la première fois, à travers notamment l'éclosion simultanée en Grèce de la philosophie, de la politique et de l'histoire, d'interroger le monde naturel. Mais toute la question est de savoir comment vivre dans cette expérience de la transcendance qu'est le libre questionnement. Et l'on voit bien que l'on n'a pas quitté le questionnement initial des « Remarques sur la position de la philosophie » : la philosophie comme expérience d'un plus-haut court toujours

742 Edmund Husserl, « La crise des sciences européennes », *in Krisis*, p. 352.
743 *Ibid.,* p. 365.
744 *Ibid.*, p. 382.

le risque de sombrer dans une figure transcendante ou bien dans une explication purement immanente du monde. En d'autres termes, si l'Europe est un principe dissident en tant qu'elle permet de prendre de la distance sur ce qui apparaît, la tentation est toujours grande de ramener ce qui apparaît à la mesure de l'homme ou d'un super-étant.

Il y a dans l'œuvre de maturité de Patočka cette idée que l'Europe est tiraillée entre la particularité de sa domination et l'universalité de son idée. Si « l'Europe, c'est l'universel[745] », c'est dans la mesure où, comme Husserl, Patočka pense que le fondement de son idée est la généralité ou plutôt l'aspiration à dépasser le particulier pour s'interroger. Mais l'originalité de Patočka est de mettre l'accent sur la posture éthique de ce qu'il nomme le soin de l'âme, c'est-à-dire la possibilité pour l'homme de vivre authentiquement, plutôt que sur la science comme possibilité de dépasser l'empirie. Ainsi, il faut bien distinguer l'Europe comme idée et l'Europe comme force, ce qu'elle aurait pu être et ce qu'elle a effectivement été. D'où un certain tragique européen : ce n'est qu'après son effondrement que l'on peut comprendre l'Europe. Le *logos* comme discours rationnel qui dépasse le particulier est bien l'expression de la généralité de l'Europe. Le monde n'est plus soumis à des explications traditionnelles mais les hommes tentent de trouver la clef ultime d'explication – ultime par ce que rationnelle et donc universelle. Le *logos* apparaît ainsi comme ce qui distingue le monde naturel européen des autres et plus précisément comme ce qui le fait sortir de son état de monde naturel car pour la première fois la manifestation apparaît comme telle. En effet, s'interroger sur les causes des choses, sur la raison d'être de ce qui apparaît sans pour autant rattacher cette causalité à des êtres divins ou des forces mythiques revient à trouver une explication qui ne dépende plus du monde naturel et qui, par définition, peut être étendue à toute culture : « Le rationnel compris en ce sens est ce qui distingue foncièrement l'Europe ; c'est ce qui, depuis les Grecs, porte le nom de *logos*, le sens partagé dans la communication de tous avec tous[746]. » Avec l'apparition de la philosophie comprise par opposition au mythe, le *logos* est le symbole de l'Europe en tant justement qu'elle n'est pas un lieu géographique. Tel est le paradoxe de l'Europe : elle est une idée qui n'est pas européenne même si elle apparaît pour la première fois en Europe. Or, le *logos* se caractérise comme prise de distance sur l'existence immédiate ou le monde naturel. Il ne s'agit pas de dire que le monde naturel est immédiatement marqué du sceau de l'erreur mais simplement qu'il existe en l'homme une capacité de s'en déprendre et de s'en éloigner. Cet éloignement n'est pas contingent dans la mesure où nous avons montré que ce qui définit en propre l'homme est son expulsion hors du tout. Par conséquent, si un être n'est pas englobé dans les nécessités vitales de la même manière que les autres vivants et qu'il possède une certaine autonomie, alors lui revient la

745 Jan Patočka, *Conférences de Louvain*, trad. fr. E. Abrams, textes réunis par V. Löwit et F. Karfík, Bruxelles, Ousia, 2001, p. 127.
746 Jan Patočka, « Les problèmes de l'ère posteuropéenne et ses problèmes spirituels », *in* EAE, p. 249.

possibilité de prendre du champ par rapport à la manifestation, d'être libre vis-à-vis d'elle. Et l'on comprend alors pourquoi la question phénoménologique se mue en interrogation éthique et politique chez Patočka car si l'homme est libre vis-à-vis de la manifestation, il lui incombe ou bien de succomber passivement au monde naturel dans lequel il émerge ou bien de se relever et de l'interroger librement. Il y a bien sûr une position ethnocentriste dans le fait d'affirmer, à la suite de Husserl, que si les autres cultures nécessitent de s'identifier avec un mythe ou une tradition (ce pour quoi d'ailleurs chaque civilisation est un monde en soi), il n'en va pas de même pour l'Europe : « Chacun comprend la civilisation européenne, puisque le principe de la civilisation européenne, c'est – *grosso modo* – deux fois deux font quatre[747]. » De cette généralité vient que chacun peut se reconnaître dans l'Europe. Mais ce n'est pas tant un principe de l'Europe dont il s'agit ici que l'Europe comme principe, c'est-à-dire comme principe de mise à distance du monde naturel.

b) L'émergence de la philosophie

La mise à distance du monde naturel correspond rigoureusement à la distinction entre le mythe et la philosophie, c'est-à-dire l'émergence de la problématicité. Dans « L'Europe et après », Patočka fait de la sortie du mythe le grand événement de la Grèce antique en tant que pour la première fois les hommes font face à la tradition, sont au bord du cadre du monde naturel plutôt qu'en son sein. C'est donc bien une position phénoménologique qui est à la racine du comportement humain : dans la mesure où ce qui apparaît apparaît en tant que phénomène, les hommes peuvent prendre une certaine distance vis-à-vis du monde naturel. Mais, comme on l'a déjà vu avec les *Essais hérétiques* et la métaphore ontologique, le passage du mythe à la philosophie n'est pas seulement une rupture, il y a une continuité que Patočka trouve d'abord dans les premiers penseurs qui tentent de ramener l'apparaître à de grands principes (le feu chez Héraclite par exemple). Ainsi, la philosophie présocratique est en quête de fondation et devient possible alors « un homme qui ne s'accomplit plus de façon non problématique dans l'intuition des choses en tant qu'étant, un homme dont le rapport à l'être n'est plus immédiat[748] ». Cet événement de la sortie hors du mythe va laisser des traces dans la Grèce antique et s'exprimer à travers la philosophie, la cité et l'histoire en tant que dans ces trois domaines il s'agit pour l'homme de se ressaisir dans sa contingence et donc dans la responsabilité qui est la sienne quant à ce qui apparaît : la manifestation n'est pas tant ce qui enserre l'existence humaine que ce qui lui incombe et ce dont elle hérite. *Platon et l'Europe* reprend cette position d'excentricité de l'homme par rapport au phénomène mais celle-ci tient à l'expulsion hors du tout, ce qui signifie qu'elle est à la fois un fait dernier, dont l'homme ne peut que prendre acte, et

747 Jan Patočka, PE, p. 234.
748 Jan Patočka, « L'Europe et après », *in* EAE, p. 74.

en même temps qu'elle est ce qu'il aurait mieux valu ne jamais découvrir, d'où l'analyse que fait Patočka d'Œdipe comme représentant de l'homme en tant que pour lui la vérité est comme une malédiction. La malédiction de la vérité révèle la position excentrique de l'homme en tant que cette position, une fois qu'elle est révélée, ne dévoile pas une force mais bien plutôt une faiblesse, un manque qu'il faut combler car il faut alors participer activement à la fondation d'un monde. Autrement dit, ce que montre la sortie hors du mythe n'est rien d'autre que la contingence en même temps que la nécessité du monde naturel : contingence car il pourrait être autrement (la tradition ne peut donc pas valoir comme argument d'autorité) et nécessité car les hommes en ont besoin pour déployer leur existence (le monde naturel est le sol sur lequel se fondent les trois mouvements de l'existence). Le mythe d'Œdipe joue le rôle d'une première prise de conscience :

> Au début, il y a l'éclosion de la conscience du fait que l'homme, en tant qu'arbitre du phénomène, paie chèrement ce privilège qui dans l'univers entier est réservé à lui seul. En même temps qu'il prend conscience de la totalité, en même temps que cette totalité se montre à lui et devient phénomène, l'homme voit sa propre excentricité, il voit qu'il est tombé hors du centre, qu'il est lui aussi un phénomène, un phénomène précaire, dépendant du reste du monde, éphémère[749].

Dès le monde mythique, il y a l'intuition de l'homme comme être de vérité et donc comme celui qui possède tout de même une responsabilité quant à ce qui apparaît. La conséquence de la Dissidence cosmologique est une position par rapport à ce qui apparaît, une possibilité insigne de voir et de comprendre le phénomène. La prise de conscience de la totalité est en même temps un premier pas hors du mythe qui est paradoxalement illustré par un mythe, celui d'Œdipe qui veut la vérité et paie le prix de cette volonté de savoir. Il en va de même pour l'homme : en découvrant la contingence du monde naturel, c'est comme si le sol s'effondrait sous ses pieds. La découverte de la totalité est en même temps prise de conscience de la finitude humaine, de sorte que l'excentrement est tout autant un privilège qu'une malédiction, celle d'un être qui, expulsé, a la charge de sa propre existence. Cela implique donc que la Dissidence a pour revers la responsabilité devant le phénomène. D'où la position d'arbitre qui est celle de l'homme : je ne peux juger que si je ne fais pas partie du jeu qui se déroule sous mes yeux, que si je ne suis pas comme les autres étants et vivants.

À la triplicité des mouvements de l'existence se superpose la transition entre une vie non-problématique et une vie exposée à la problématicité. Nous avons déjà montré qu'il n'y avait pas vraiment lieu d'opposer les deux. Le monde pré-historique ou d'avant la problématicité est le monde où la tradition règne et où la manifestation n'est pas affrontée comme telle mais seulement sur le mode métaphorique du mythe. C'est ainsi que dans les « Considérations pré-historiques », Patočka montre que ce monde est celui des dieux et des démons où l'homme dépend d'un plus-haut : « Sa

749 Jan Patočka, PE, p. 42-43.

place ne lui est assignée que par rapport à ce plus-haut, mais il reçoit bien une place et il s'en contente[750]. » Autrement dit, l'homme ne s'est pas emparé de la recherche de la vérité. Or, le passage du mythe à la problématicité correspond à la découverte de la vie publique, c'est-à-dire d'une vie responsable où les hommes décident de leur destin. Cette découverte va de pair avec la définition de la philosophie grecque (chez Démocrite et Platon) comme soin de l'âme, c'est-à-dire non-indifférence à l'égard de la manifestation au sens où l'homme doit se soucier de ce qu'il est et de ce qu'il fait. Le *thaumazein*, l'étonnement non devant tel ou tel étant mais devant la totalité comme telle, est le point de départ de la problématicité : « Dès lors que cette question est posée, l'homme s'engage dans un long chemin, jusque-là sans précédent, un chemin sur lequel il y aura bien des choses à gagner, mais aussi beaucoup à perdre[751]. » L'existence humaine devient dès lors autonome. L'histoire correspond à la possibilité d'introduire de l'inédit dans le cours des choses – ce en quoi elle se distingue de la vie pré-historique qui est une vie faite de répétition et d'insertion selon la tradition : « l'histoire est un élan au-dessus du niveau jusque-là atteint, un essai de renouveau et de redressement de la vie[752]. » Dans « Le commencement de l'histoire », Patočka distingue trois rapports à l'histoire donc un seul semble pleinement historique : la vie anhistorique qui s'apparente à une vie naturelle, la vie pré-historique qui correspond à l'apparition de l'écriture et des premières tentatives de saisir l'homme dans le temps (il s'agit donc de la métaphore ontologique : l'homme commence à faire l'expérience de sa finitude à travers le mythe) et enfin la vie historique proprement dite, c'est-à-dire la vie qui affronte la finitude de l'existence et la responsabilité devant la manifestation. Malgré le décrochement de la vie historique, la continuité l'emporte ici – comme dans le cas des mouvements de l'existence. La différence de la vie historique n'est pas qu'elle opère une rupture mais bien plutôt qu'elle la constate et en prend acte. Si l'on accorde à la vie historique une rupture, alors on concèdera à Karel Novotný qu'il y a bien une dualité des perspective entre la phénoménologie du monde naturel de Patočka et sa théorie de l'histoire. Et l'on pourrait alors conclure que « Patočka maintient les deux perspectives, et sa philosophie se scinde en une philosophie du monde naturel et une philosophie de l'histoire[753] », et Karel Novotný d'ajouter que ces deux orientations ne trouveront jamais de fondation commune. Or, l'intérêt de la notion de Dissidence que nous défendons est de couper court à cette objection de la dualité des perspectives dans la mesure où l'accent est mis sur la continuité des mouvements et sur l'émergence de la vie historique. Il faudrait alors concevoir l'histoire comme la prise de conscience de la séparation originaire et non la séparation comme telle. Plaide en faveur d'une telle lecture la métaphore

750 Jan Patočka, « Considération pré-historiques », *in* EHPH, p. 37.
751 *Ibid.*, p. 56.
752 Jan Patočka, « Le commencement de l'histoire », *in* EHPH, p. 70.
753 Karel Novotný, *La Genèse d'une hérésie*, *op. cit.*, p. 95.

ontologique, le mythe comme intuition de la finitude humaine tel que *Platon et l'Europe* a interprété Œdipe et le refoulement mutuel des mouvements de l'existence. Si l'homme est arbitre du phénomène, il n'en a pas immédiatement conscience. Il n'y a donc pas des peuples historiques et des peuples sans histoire mais plutôt des civilisations qui ont pris conscience de leur nature historique et d'autres qui n'en ont pas encore pris conscience et rien ne saurait empêcher *en droit* cette prise de conscience. On comprend alors dans cette optique pourquoi la vie historique est en même temps une vie politique car la cité est le lieu de l'interrogation qui va permettre une action libérée de la tradition. Si les premières civilisations telles que les *Essais hérétiques* les présentent ressemblent à de grandes maisonnées où le pouvoir ressemble à un patriarcat, le pouvoir comme résultat de la délibération des citoyens dans la *polis* n'est pas une rupture mais une prise de conscience de ce qui était inconscient dans les grands empires, à savoir la nature contingente du pouvoir. « Dans la communauté, la *polis*, dans la vie vouée à la communauté, la vie politique, elle [*i.e.* l'humanité] bâtit un espace pour une teneur autonome de sens purement humain[754] », ce qui ne signifie pas que la *polis* s'arrache sans retour aux modes de gouvernements précédents. La *polis* signifie bien plutôt une prise de risque qui nécessite un soin de tous les instants qui peut à tout moment redevenir dépendant de la tradition et de son sens. L'autonomie n'est donc pas tant une rupture avec l'hétéronomie mais la prise de conscience de ce qui était latent dans l'hétéronomie (à savoir la contingence du sens).

L'apparition de la philosophie n'est pas brutale, elle est préparée par le *mythos* qui tente à sa manière de dire l'excentrement de l'homme : « La philosophie ne prend pas son départ *ex abrupto*, elle n'entre pas dans un monde spirituel où elle ne ferait que remplir un vide[755]. » Il faudrait plutôt dire que la philosophie vient révéler ce qui était latent dans le mythe : celui-ci donne la solution avant toute question alors que la philosophie s'installe dans le questionnement et rejette toute réponse. Patočka reprend souvent l'exemple du mythe d'Œdipe parce qu'il met en scène des hommes qui ne savent pas et doivent pourtant assumer la responsabilité de ce savoir qu'ils auraient dû avoir. Dans le mythe, le sens est fermé ou plutôt renvoyé au passé. Ainsi, l'expulsion hors du tout est comme esquivée au profit de tentatives d'interprétation qui transfèrent cette position dissidente dans d'autres figures telles que les dieux : ceux qui agissent par liberté ne sont pas les hommes mais les dieux ou ceux qui leur sont liés. En revanche, comme l'exemple d'Œdipe le montre, ce sont bien les hommes qui assument les conséquences des actions libres. La dimension dissidente est transférée dans un plus-haut mais ce transfert dit en même temps quelque chose de l'homme. Au contraire, la philosophie affronte cette finitude en supprimant l'élément du passé qui caractérisait le mythe pour

754 Jan Patočka, « L'histoire a-t-elle un sens ? », *in* EHPH, p. 108.
755 Jan Patočka, PE, p. 61.

s'installer dans le présent de l'étonnement devant le simple que fait que les choses sont : « Ce qui caractérise la philosophie à ses débuts, c'est précisément le fait de poser sa question face au prodigieux *fait originaire de la manifesteté* du monde[756]. » Il s'agit là d'un « éveil par lequel l'homme se dégage de la tradition pour entrer dans le présent de l'univers[757] », mais l'homme ne peut s'en dégager que dans la mesure où il est toujours déjà dans une position excentrée par rapport à ce qui est.

c) L'Europe, entre soin de l'âme et conquête du monde

L'Europe est donc un principe de distanciation à l'égard de l'apparition, un principe d'interrogation sur l'apparaître. Il y a une contradiction insurmontable entre d'une part la contingence du lieu de la philosophie et son aspiration universelle. Cette aspiration prend chez Patočka le nom de soin de l'âme, c'est-à-dire la manière dont l'homme peut ne pas être indifférent à l'être, le fait qu'il ne soit pas posé comme une chose dans l'espace mais ait un rapport actif à l'apparaître. Ainsi, l'histoire de la philosophie serait une suite de tentatives pour penser ce soin de l'âme mais toute la difficulté est de s'y maintenir et ne pas tomber dans la métaphysique qui fige en concepts. De son côté, Husserl, en voulant remonter au fondement du savoir et à l'origine de la science moderne, renoue avec une certaine auto-responsabilité du savoir au sens où la connaissance n'est pas une fin en soi mais un moyen pour l'homme d'accomplir son humanité. Il s'agit bien d'une action comparable au soin de l'âme dans la mesure où le savant est placé face à sa propre responsabilité. Patočka nomme « regard dans ce qui est », cette possibilité de mise à distance du monde naturel : « Le savoir de l'intuition, au sens du regard dans ce qui est, prend sa source dans une « action intérieure » qui veut réaliser la responsabilité propre[758]. » Si l'Europe donne naissance à la science moderne, elle a donné bien avant naissance à une attitude inédite par rapport au savoir (et non un savoir particulier). C'est en tant que posture ou attitude que l'Europe doit se comprendre au sens de regard dans ce qui est ou encore principe de distanciation. Cette responsabilité du regard dans ce qui est s'oppose alors à une irresponsabilité qui correspond à une vision technique de la science, c'est-à-dire un savoir qui ne s'interroge pas sur ce qu'il fait et qui est typique de la modernité. La notion d'intuition traduit cette posture dissidente à l'égard du savoir : elle « n'est pas un quelque chose qui surgit là-devant l'œil de l'esprit, mais cela même qui éclaire l'œil dans son vouloir-voir comme tel[759] ». On ne se trouve pas au niveau de l'apparition mais bien plutôt de l'apparaître au sens où l'intuition n'incite pas à trouver de nouvelles connaissances mais à adopter un

756 *Ibid.*, p. 69.
757 *Ibid.*, p. 98.
758 Jan Patočka, « Réflexion sur l'Europe », *in* LS, p. 188.
759 *Ibid.*, p. 189.

nouveau regard sur ce qui apparaît.

L'Europe est ainsi le règne de la raison qui prend conscience d'elle-même – possibilité pour l'homme de ne faire qu'un avec ce qu'il est vraiment, à savoir un esprit capable de comprendre les causes des choses et non pas un corps rivé aux sensations particulières. Telle est la découverte de Platon mais également de Démocrite qui, à travers son atomisme, recherche une causalité universelle. D'où l'idée qui est à l'origine de *Platon et l'Europe* : le soin de l'âme est l'héritage de l'Europe et il est à même « de faire parvenir l'homme – malgré la brièveté de sa vie, malgré sa finitude – à une situation semblable à celle des dieux[760] ». En prenant soin de son âme, l'homme prend en vue la totalité, c'est-à-dire qu'il prend acte de la Dissidence qui préside à l'émergence de sa propre existence. Par cette prise de position, l'homme s'élève à l'éternel – ce qui le rend semblable aux dieux. Mais cette éternité n'est que la conséquence d'une non-indifférence à l'être dans la mesure où si je ne suis pas indifférent à ce qui se manifeste, cela suppose de pouvoir s'interroger sur les conditions de ce qui apparaît, autrement dit sur ce qu'il y a derrière les phénomènes et qui ne peut pas être soumis aux mêmes lois car c'est sur la scène de l'apparaître qu'il y a temps et espace. Or, Patočka a précisément défini la totalité comme le préalable à toute manifestation, à toute position. Autrement dit, prendre soin de son âme, c'est faire face à la totalité, ce qui n'est rien d'autre que réaliser l'*épochè* puisque celle-ci nous place en dehors de la manifestation non pour la fuir mais pour la mettre à découvert, la faire apparaître comme cette manifestation qu'elle est. Celui qui prend soin de son âme trace une limite entre lui et les autres hommes qui sont rivés à l'immédiat et, par là, il s'expose à la colère de ceux qui n'ont pas été préparés à vivre ce déracinement. En effet, si l'existence humaine a été définie comme procédant d'un arrachement, il n'en demeure pas moins que les deux premiers mouvements de l'existence se caractérisent par un évitement de la Dissidence. En tant qu'il dévoile cette séparation, celui qui prend soin de son âme court le risque de ne pas être compris par ceux qui demeurent dans le monde naturel. Socrate affronte l'aveuglement de la cité, son incapacité à vivre dans la finitude. La cité athénienne qui le condamne symbolise un monde où les individus s'en tiennent à la tradition sans l'interroger, c'est une démocratie sans réflexion où l'on court le risque de la tyrannie de l'opinion : « La cité s'aveugle elle-même dans cette fausse apparence du savoir, comme jadis Œdipe, au temps de son bonheur illusoire[761]. » Le soin de l'âme, en tant que *logos* enquêteur, lutte contre cet aveuglement, contre toute tentative de réduction du sens.

Le soin de l'âme est bien l'héritage de l'Europe car il entend dépasser l'immédiat pour dévoiler les structures de l'apparition et ainsi confronter l'âme à l'universel. « Ce qu'est l'Europe, nous

760 Jan Patočka, PE, p. 20.
761 Jan Patočka, « L'Europe et après », *in* EAE, p. 101.

pouvons le résumer dans la formule de la vue intellectuelle, du regard dans ce qui est comme consigne de vie dirigeante[762] » mais il faut tout de suite ajouter que l'Europe est un héritage, c'est-à-dire qu'il n'est pas certain que l'Europe ait toujours été à la hauteur de ce qu'elle fut. De cet héritage, on peut affirmer la même chose que ce disait Arendt à l'égard de la tradition en citant le vers de René Char : « Notre héritage n'est précédent d'aucun testament[763]. » L'héritage qu'est l'Europe, lui aussi, n'est précédé d'aucun testament. Et c'est d'ailleurs tout le problème car si l'Europe est d'abord une aspiration à l'universel, elle se retourne en volonté de domination et de puissance, tant spirituelle que matérielle. Le texte « L'Europe et l'héritage européen » qui est contemporain de *Platon et l'Europe* met bien en évidence l'ambiguïté fondamentale de cet héritage. Patočka écrit que « [l]e souci de l'âme est la forme pratique de la découverte de l'univers et du rapport explicite de la pensée à l'univers qui remonte aux premiers penseurs ioniens[764] ». Cette découverte de l'univers peut prendre la forme d'une conquête et d'une volonté de maîtrise de la nature : c'est bien la forme qu'elle prend d'abord par l'expansion militaire de l'empire romain et ensuite par le *sacrum imperium* de la chrétienté. L'universel est réalisé dans le monde par les conquête et dans l'intériorité par la foi et la conversion. On perd alors la dimension essentielle du questionnement et du *logos* enquêteur et l'on verra que ce qui caractérise le soin de l'âme (et ce en quoi il peut encore nous sauver) est une certaine prise de risque ou problématicité continuée. Mais le grand tournant dans l'histoire de l'Europe date, selon Patočka, du XVI^{e} siècle : le soin de l'âme prend une tournure de conquête ou accentue cette possibilité, tant sur le plan politique, économique, religieux et scientifique. C'est l'époque des grandes conquêtes et des grandes découvertes qui sont l'expression d'une domination à la fois militaire, économique, politique et spirituelle sur le monde. L'Europe se lance ainsi à la conquête du monde en transformant, pour ne pas dire en défigurant, le soin de l'âme en désir de possession et de puissance : « Le souci d'avoir, le souci du monde extérieur et de sa domination, l'emporte sur le souci de l'âme, le souci d'être[765]. » Si l'héritage européen n'est précédé d'aucun testament, le risque est grand qu'il soit dénaturé et recouvert. Autrement dit, le soin de l'âme qui exprime la prise de conscience de la Dissidence court le danger – au même titre que l'existence – de s'esquiver lui-même et de confondre le questionnement avec la maîtrise et la technique, la domination du monde compris non pas comme totalité mais comme ensemble d'étants.

762 Jan Patočka, « [Ce qu'est l'Europe – sept fragments] », *in* EAE, p. 219.
763 René Char, *Fureur et mystère*, « Feuillets d'Hypnos », feuillet 62, *in Œuvres complètes*, introduction de J. Roudaut, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1983, p. 190. Voir également Hannah Arendt, « Préface », *in La crise de la culture*, p. 11-27.
764 Jan Patočka, « L'Europe et l'héritage européen », *in* EHPH, p. 134.
765 *Ibid.*, p. 135.

II- La dialectique de la Dissidence

a) Le principe Europe et sa transformation

Avec la science moderne, la responsabilité du savoir est évacuée et seule compte la rentabilité de l'exploitation technique de la nature. Il faut distinguer rigoureusement ce qu'est l'Europe et l'héritage qu'elle laisse. La Dissidence, en tant qu'elle dévoile l'homme comme être expulsé, peut donc tout à la fois le pousser à exploiter le monde en raison de cette expulsion qui le place dans une position exceptionnelle, voire hégémonique, car celui qui est extérieur peut prendre en vue les choses de manière objective, et en même temps cette position paradoxale peut amener à une prise de conscience de la responsabilité de l'homme envers ce qui apparaît. Le souci d'être et celui d'avoir s'opposent comme les deux faces d'une même pièce. Si la Dissidence signifie une position paradoxale de l'homme dans le monde, alors elle est fondamentalement ambiguë car elle implique tout à la fois une extériorité qui mesure, compare et, par là, manipule et en vient à dominer les étants transformés en objets, et une extériorité qui aurait un autre sens, celui de la prise de conscience de soi et de notre position dans le monde en tant que responsabilité pour le sens :

> L'Europe a tracé deux chemins vers l'ouverture de la planète : le chemin extérieur de la conquête et de l'hégémonie universelle, celle qui a été sa ruine en tant qu'entité historique ; et le chemin intérieur de l'ouverture de la planète en tant qu'ouverture de monde, devenir-monde du monde de la vie, chemin qu'il s'agirait à présent, après les cataclysmes du dehors, les confusions et les défaillances du dedans, de redécouvrir et de suivre jusqu'à son terme[766].

Si dans « L'Europe et après » Patočka s'interroge sur la possibilité d'une renaissance européenne ou plutôt d'une prise de conscience de ce que fut l'Europe en tant que réalité historique pour faire émerger un nouveau chemin qui prendrait conscience de la catastrophe européenne, il s'agit là d'opposer deux manières de comprendre la rationalité. Il n'est pas question d'opposer à la rationalité européenne une pensée irrationnelle ou d'en appeler, à la manière de Heidegger, à une autre pensée, mais bien plutôt de revenir à ce que fut le *logos*. Le soin de l'âme a une histoire qui remonte à l'apparition, en Europe, de la philosophie mais cette histoire prend un tour particulier avec l'émergence de la science moderne au XVI^{e} siècle. Michael Gubser fait donc remarquer à juste titre que Patočka distingue clairement « entre le principe (à l'origine européen) de vue dans ce qui est, qu'il nommera par la suite « soin de l'âme », et l'Europe en tant qu'entité géopolitique qui s'est compromise dans le culte de la domination[767] ».

Il y a un glissement qui s'est produit de la connaissance à la domination. Par là, « la science en tant qu'organe de la *ratio* était à la fois élucidée comme essence de l'attitude européenne et

766 Jan Patočka, « L'Europe et après », *in* EAE, p. 43.

767 Michael Gubser, *The Far Reaches*, *op. cit.*, p. 164. Nous traduisons depuis l'anglais : « between the (originally European) principle of insight, which he would soon label "care for the soul", and Europe as a geopolitical entity disfigured by the cult of domination. »

dévoilée dans sa figure décadente[768] » : comme l'auteur de la *Krisis*, Patočka montre que la *ratio* est ce qui permet de s'élever à l'universel et ce dont est malade la science en tant que celle-ci aurait oublié son propre fondement, à savoir le monde de la vie. En se développant, la science a oublié son propre fondement de sorte qu'elle prend en vue des objets dont la principale caractéristique est d'être quantifiable. Le problème de cette posture est l'ambiguïté des sciences modernes qui, sur le plan des faits, « sont des procédés alliant l'efficacité technique à la prétention, non avérée et qui ne peut recevoir de légitimation positive, de saisir l'essence, l'en-soi des choses[769] ». Il y a ici une réduction du sens et donc une réduction du monde à sa face objective et quantifiable. Or, en faisant cela, la science interprète le monde sous la figure de l'objet : la *ratio* n'est plus le moyen pour l'individu de prendre souci de son âme mais devient un instrument de la domination du monde. La science n'est plus l'expression de la séparation de l'homme de la totalité (séparation qui rend possible l'interrogation) mais elle devient une technique de maîtrise du monde et oublie, par là, son origine : elle prend sa tentative d'interpréter le monde pour la seule véritable et recouvre la séparation entre l'homme et le monde, séparation qui est en même temps ce qui ouvre à la pluralité du sens. En comprenant le monde comme somme de forces objectives manipulables, la science en vient à réduire le sens du monde alors que celui-ci, en tant que totalité, est au contraire le présupposé du temps et de l'espace et donc de l'objectivité et de la mesure. On pourrait alors dire que dans la volonté hégémonique des sciences de la nature, l'homme s'approprie le fondement de l'apparaître qui appartient au monde comme totalité. Procédant ainsi, c'est l'humanité elle-même qu'il perd car celle-ci devient une simple une humanité de fait, quantifiable et contrôlable. Il n'y a plus de place pour la liberté, l'histoire et la politique mais simplement pour un déterminisme universel. On assiste ici, comme le note Alexandra Laignel-Lavastine, à une transformation ou défiguration de la vocation première de la raison, « celle-ci n'aura plus pour fin de transformer le monde en un monde humain, mais d'en tirer un rendement maximum[770] ».

L'humanité court le risque de se perdre elle-même. En effet, le souci d'avoir concentre sur l'extérieur les efforts de la raison et oublie la formation intérieure qui caractérisait le soin de l'âme. De sorte que le savoir devient une arme pour conquérir le monde. Il ne s'agit donc pas, dans la domination européenne, d'une domination simplement militaire ou politique mais celle-ci se trouve accompagnée, voire légitimée, par une domination scientifique et spirituelle. La Réforme joue un rôle décisif, pour Patočka, dans la transformation du rapport au monde : c'est dans le monde que les croyants font l'expérience de leur élection de sorte que la vie terrestre n'est plus une vie frappée du sceau de la déchéance mais l'endroit d'une conquête de l'élection. Cette transformation se fait

768 Jan Patočka, « Réflexion sur l'Europe », *in* LS, p. 181.
769 *Ibid.*, p. 182.
770 Alexandra Laignel-Lavastine, *Esprits d'Europe*, *op. cit.*, p. 180.

parallèlement au développement de la science moderne que Patočka identifie, comme Husserl, à Galilée et à Descartes mais également à Bacon pour qui savoir et pouvoir ne font un : « Ce qui ne valait jusque-là que pour la praxis et la production est appliqué au savoir en général[771]. » Le savoir promet de faire du monde ici-bas la réalisation des désirs humains, un paradis accessible ici et maintenant. La *theôria* antique se trouve modifiée avec la technicisation de la science : désormais connaître c'est faire et par conséquent, pouvoir modifier le monde : « Cette science se dévoile de plus en plus, par toute sa nature, en tant que technique et s'oriente, en conséquence, vers la technologie et l'application[772]. » D'où le souhait cartésien de se rendre *comme* maître et possesseur de la nature. Tout se passe comme si la science moderne passait outre ce *comme* qui est encore important pour Descartes et oubliait qu'elle ne pouvait délivrer, par la mesure et la maîtrise, l'être en soi des choses ou en tout cas prétendre à épuiser le sens du monde. Le destin du soin de l'âme est d'abord une mutation en métaphysique qui tente de saisir par des figures transcendantes la réalité mais cette métaphysique se change ensuite en technique de manipulation de l'étant. C'est ce changement qui intéresse Patočka dans « La fin de la philosophie est-elle possible ? ». Le soin de l'âme a été oublié au profit d'abord d'une interprétation de l'étant sur le fondement de super-étants (idées, Dieu, etc). Mais qu'il s'agisse de science ou de métaphysique, on assiste à une même réduction du sens. Le passage de la métaphysique à la science consiste alors à privilégier l'immanence sur le transcendant : « La science n'est plus une saisie de la réalité, mais une technique de la maîtrise et de la prévision des faits. Ce qu'on substitue à la philosophie métaphysique est une technique, une certaine capacité humaine à manier les faits[773]. » On pourrait alors penser que le sens devient relatif à l'homme mais, par une sorte de dialectique, cette volonté de maîtrise du monde se retourne en domination de l'homme par l'homme au sens où l'humanité se trouve réduite aux faits, ses possibilités limitées au faisable. La vie humaine se trouve elle-même prise dans cette entreprise de quantification universelle. Par là, la science n'est plus un but en soi mais un moyen pour assouvir les désirs de l'humanité. Et à mesure que ces désirs sont satisfaits, d'autres apparaissent : l'homme qui s'est lancé à la conquête du monde, en le dominant, risque désormais de se perdre lui-même dans ce souci d'avoir. Si l'Europe a pu être un principe de Dissidence, elle s'est muée en principe de destruction, non seulement de l'homme lui-même mais également de la planète par son entreprise d'exploitation de la nature : « Somme toute, le *regnum hominis* semble avoir basculé en un *regimen hominum* (génitif objectif) où ce qui règne, c'est l'accumulation de l'énergie comme telle, que l'homme est impuissant à maîtriser[774]. » Comme le dit Arendt dans la *Condition de l'homme*

771 Jan Patočka, « L'Europe et l'héritage européen », *in* EHPH, p. 136.
772 *Ibid.*, p. 139.
773 Jan Patočka, « La fin de la philosophie est-elle possible ? », *in* PE, p. 244.
774 Jan Patočka, « Réflexion sur l'Europe », *in* LS, p. 199.

moderne, il se pourrait que « nous ne soyons plus jamais capables de comprendre, c'est-à-dire de penser et d'exprimer, les choses que nous sommes cependant capables de faire[775] ».

b) Les trois mouvements de l'existence et l'époque de la technique

En se concentrant sur la domination du monde, on court le risque de perdre tout autre rapport que celui de maîtrise et de consommation : l'homme comme expérience de soi ou intériorité se trouve relayé au rang des curiosités. Ce n'est donc plus sur le terrain de la prise de conscience de soi ou du soin de l'âme que le salut apparaît comme possible mais plutôt sur le terrain du monde où le capitalisme comme les régimes communistes promettent une transformation réelle et une satisfaction en acte de tous les désirs humains. La science, si elle est bien née d'une impulsion spirituelle au sens de la compréhension de soi, devient désormais l'alliée de la conquête du monde au point que le bonheur n'est plus compris comme un état d'adéquation avec soi-même mais comme une expansion des désirs dans le monde : « Ce sont donc des thèmes spirituels qui s'associent pour aboutir à une conception qui n'a rien de spirituel, à la compréhension entièrement « pratique », mondaine et matérielle du réel comme objet de la domination exercée par notre pensée et nos mains[776]. » Il y a ici comme une dialectique par laquelle la raison, d'abord caractéristique essentielle de l'homme lui permettant de se comprendre en sa différence avec le reste des étants, devient l'outil d'une domination de la nature où l'homme ne fait plus figure d'exception mais est lui-même une force finie. La raison européenne opère un déracinement de l'homme qui passe par le dénigrement du monde naturel. Or, ce déracinement ne peut pas être ce qui fait de l'homme un être hors du monde car la structure dissidente de l'existence a montré que cette expulsion est constitutive de l'homme et l'on ne saurait être déraciné de ce dont on a été expulsé. Le déracinement propre à l'époque contemporaine serait plutôt un refoulement de la Dissidence au sens où l'homme perdrait de vue la contingence de son existence et le fait que celle-ci consiste en une tentative (à chaque fois avortée parce qu'en son fond impossible) de refaire corps avec le monde. Le déracinement dont il est question est une perte du monde en tant que totalité et un refoulement de la position paradoxale de l'homme en son sein au profit d'un concept de monde comme ensemble d'étants et de forces. On se trouve enfermé dans ce monde réduit au plan des faits et l'on perd ce qui fait le propre de l'existence humaine : tout se passe donc comme si le monde de la raison européenne sapait les fondements sur lesquels il est lui-même assis en refoulant la possibilité d'un dépassement du donné. La science technicisée s'investit alors dans « l'organisation myope du fonctionnement routinier d'une vie qui demeure confinée dans le seul plan des faits, où l'homme lui-même n'est qu'un

775 Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 36.
776 Jan Patočka, « La civilisation technique est-elle une civilisation de déclin, et pourquoi ? », *in* EHPH, p. 178.

accumulateur d'énergie[777] ». La conséquence de cette réduction aux faits est à la fois une possibilité de satisfaire les besoins humains et de tendre vers une vie qui est indéniablement plus simple qu'auparavant mais en même temps apparaît et se creuse un vide propre à une humanité qui se perd dans le monde. Cette humanité cantonnée au plan des faits modifie le rapport aux trois mouvements de l'existence. En tant que l'homme de l'époque technique trouve ses besoins satisfaits, on court le risque de modifier son rapport au mouvement d'enracinement qui est un mouvement de satisfaction. Si le prolongement peut être effectué par des machines, c'est le rôle du travail qui s'en trouve modifié. Et enfin, en tant que les rêves humains et les utopies trouvent leur possible réalisation, notre rapport à l'avenir et donc à la percée est compromis.

Parmi les rêves de l'humanité figure le bonheur. Or celui-ci, en se confondant avec la consommation, change le rapport de l'homme à la satisfaction et à son accueil dans le monde. Si l'on objective le bonheur, il est tentant de le confondre avec la jouissance, état quantifiable qui s'apparente à la suppression d'un état de tension. On a vu que l'existence humaine en tant qu'expulsée rendait nécessaire un accueil, c'est-à-dire que d'autres soient le moyen pour l'individu d'accéder à la satisfaction des besoins dans la mesure où il est dans un état de dépendance à ces autres. C'est pourquoi l'amour est le moyen par lequel l'existence peut s'ancrer dans le monde. Mais si le monde naturel devient un monde technique dans lequel le bonheur est objectivé, notre rapport aux autres s'en trouve profondément modifié, au risque de détériorer la possibilité d'un accueil authentique. Ce qui est décisif, affirme Patočka, c'est « le fait que la vie soit portée par un autre, mise en sûreté à l'intérieur d'un autre, qu'elle trouve un centre de gravité à la fois en dehors et au-dedans d'elle-même[778] ». L'accueil a donc le sens d'une protection, d'une mise à l'abri du monde entre les quatre murs de la maison. Mais si la vie est comprise comme satisfaction des besoins au travers de la consommation, notre rapport aux autres devient également une consommation et le nouveau-né ou l'amant n'est plus à l'abri du monde auprès de celui qui accueille mais dans le froid objectif de l'extérieur à côté de l'autre avec qui il consomme et jouit. D'où un jugement assez sévère de la part de Patočka concernant la sexualité détabouisée de la société contemporaine : « La sexualité n'est rien de plus qu'une drogue, une toxicomanie qui, en tant que telle, vide la vie, à l'inverse du rêve de bonheur qui visait un accomplissement total de la personne, dans la sécurité que donne l'acceptation par autrui[779]. » Patočka vise ici la confusion entre d'une part l'amour compris comme accueil de l'autre et mise à part du monde et d'autre part la recherche de la satisfaction sexuelle (par définition quantifiable puisqu'il s'agit du soulagement d'un état de tension du corps) qui ne met pas à part du monde mais nous y jette à découvert. Il y a bien sûr un certain aspect

777 Jan Patočka, « Réflexion sur l'Europe », *in* LS, p. 199.
778 *Ibid.*, p. 205.
779 *Ibid.*, p. 206.

conservateur dans ce jugement et une idéalisation certaine de l'amour. Mais ce qui pose problème, dans la conception du désir comme simple satisfaction sexuelle, c'est l'absence d'un accueil et d'une relation à autrui qui permette à l'existence de s'enraciner. La libération sexuelle est donc un trompe-l'œil parce qu'elle ne saurait libérer l'existence, il s'agit plutôt d'un asservissement au corps ou plus exactement une substitution du besoin de possession physique de l'autre au désir – possession qui est donc en même temps une domination, comme si le corps était un étant comme les autres. Le foyer n'est alors plus qu'un simple abri, « le toit sous lequel on dort pour pouvoir retourner le lendemain au travail[780] ».

Si le premier mouvement de l'existence se trouve compromis, il en va de même pour le rêve de libération du travail. De nouveau, le rêve que promettent de réaliser les progrès de l'humanité européenne cache en réalité un danger de perdre ce qui fait le propre de l'existence humaine. Par l'utilisation des machines, on est en effet en droit d'imaginer que l'humanité puisse être délivrée du fardeau du travail. Faut-il alors se réjouir d'une telle utopie ? Et d'ailleurs, il ne s'agit pas d'une simple utopie : le développement des techniques permet bien de nourrir plus efficacement la population. Le travail a bien changé de statut et jamais nous n'avons été aussi riches au sens où jamais l'Occident n'a connu un tel niveau de sécurité alimentaire ou sanitaire – ce qui n'empêche pas des inégalités de richesses. Il serait donc techniquement possible de libérer l'humanité du fardeau du travail physique. C'est pourquoi Patočka affirme qu'il y a bien une satisfaction des besoins primaires et un progrès notable du niveau de vie mais la question est de savoir si cela suffit à une existence proprement humaine : « Les acquis de la civilisation garantissent bien la vie nue, à une échelle toujours grandissante, mais ne donnent rien de plus – ni la voie de l'ampleur, ni celle de la profondeur[781]. » Le progrès technique permet donc la vie nue, c'est-à-dire la satisfaction des besoins primaires, mais cela ne concerne pas l'existence proprement dite qui a besoin de réaliser un certain rapport au monde, lequel suppose une prise de distance qui est en même temps une prise de conscience de nos possibilités insignes. En d'autres termes, la suppression du travail physique n'est pas en tant que telle une bonne chose et la garantie de la subsistance physique n'est pas synonyme d'amélioration de l'existence. On a déjà vu que le travail permettait d'approcher une certaine profondeur de l'existence au sens où il nous fait éprouver la liberté dont on est privé au moment de notre activité physique. Chaque mouvement de l'existence est complémentaire des autres : en supprimant le travail, on se coupe alors d'un certain rapport à l'avenir et à la liberté. Que serait le mouvement de percée ou la capacité humaine à créer du nouveau s'il n'y avait pas en même temps une quotidienneté de laquelle s'arracher à certains moments, des temps de travail qui s'opposent à

780 Jan Patočka, « La civilisation technique est-elle une civilisation de déclin, et pourquoi ? », *in* EHPH, p. 183.
781 Jan Patočka, « Les fondements spirituels de la vie contemporaine », *in* LS, p. 222.

des temps de fête ? S'il s'agit d'échanger du temps de travail contre du temps de consommation, il n'est pas certain que le gain soit réel.

La question est alors de savoir où diriger l'énergie investie jusqu'ici dans le travail si celui-ci se trouvait réduit ou supprimé. Une réponse possible pourrait être la consommation et les loisirs, une culture du divertissement, comme le proposent les sociétés libérales. Une autre réponse pourrait être la libération des travailleurs promise par la révolution communiste. Mais de nouveau, le rêve annoncé n'est pas à la hauteur de sa réalisation car il s'agit de réaliser une humanité maîtresse d'elle-même. Comme dans « La surcivilisation et son conflit interne », Patočka renvoie dos à dos le système libéral et le système communiste car les deux font de l'homme la mesure du monde. La rationalité technique se trouve dans les deux cas piégée à l'intérieur de ses propres limites : dans le cas du libéralisme, c'est la consommation qui prend la place du bonheur, et dans le cas du communisme, c'est la défense de la révolution qui détourne l'intention initiale de libération des travailleurs. C'est pourquoi Patočka note que le rêve d'humanité autonome que porte le communisme devient « la réalité d'une société qui exerce sur elle-même, dans ses moindres détails, une surveillance draconienne, vouant aux organes de contrôle un culte fanatique et presque idolâtre[782] ». Patočka semble assez critique à l'égard des utopies sociales comme celles de Marx dans la mesure où elles participent de la dialectique de la raison européenne qui regarde le monde et l'homme sous le prisme de l'objectivité et de la maîtrise. Mais le système libéral ne fait guère mieux : « Malgré leurs différences profondes, les deux systèmes se rejoignent dans une indifférence commune à l'égard de tout ce qui n'est pas objectif, de tout ce qui n'est pas un rôle[783]. » Ce qui pose ici problème est la notion de rêve qui semble changer de sens avec la science technique. L'humanité semble capable de véritablement réaliser ses rêves et ses utopies, parmi lesquels l'immortalité. Or, en modifiant notre rapport au rêve, l'époque contemporaine a profondément transformé notre manière de penser le futur. Si le rêve est initialement le fait de se projeter en avant de soi-même, d'imaginer un plus-haut, la réduction de ces rêves aux critères objectifs de la technique revient à soumettre le possible au donné. En devenant réelles, les utopies ont donné lieu à une certaine déception ou plutôt à un vide : « Nous étant enrichis, nous sommes en même temps plus pauvres d'une possibilité. Ayant converti l'avenir en présent, nous vivons uniquement dans des présents[784]. » La réalisation de l'immortalité humaine est à cet égard significative. On pourrait bien imaginer des tissus vivants capables de se régénérer ou de se prolonger afin que la vie humaine, sans forcément devenir infinie, puisse durer plus longtemps. Ce serait au tour du troisième mouvement de l'existence de se trouver menacé par la science technique et ses promesses. Tout se passe donc

782 Jan Patočka, « Réflexion sur l'Europe », *in* LS, p. 200.
783 Jan Patočka, « La civilisation technique est-elle une civilisation de déclin, et pourquoi ? », *in* EHPH, p. 182.
784 Jan Patočka, « Les fondements de la vie contemporaine », *in* LS, p. 228.

comme si la réalisation de ce rêve ultime promettait plutôt le cauchemar d'une humanité qui aurait perdu ce qui la rend proprement humaine : « La finitude de la vie humaine ne réside pas dans son déroulement factuel, mais dans sa facticité[785]. » Sécurisée et prolongée à l'infini, la finitude humaine serait dissimulée ou esquivée mais en aucun cas dépassée. Cette confusion tient au fait que l'on regarde la vie de l'extérieur, comme une suite d'instants et en passant à côté de ce qui en fait la cohésion interne, c'est-à-dire, comme on le verra avec le soin de l'âme, une possibilité d'être libre et de devenir soi-même. Ainsi, la réalisation des rêves de l'humanité aboutit à la destruction d'un véritable rapport à l'avenir.

c) L'Ennui, la perte du chez-soi et le *Gestell*

La raison technique comme domination du monde menace les trois mouvements de l'existence en réduisant le sens à l'objectivité des sciences de la nature. Il s'agit à chaque fois d'esquiver la Dissidence en laquelle consiste l'existence et qui est la condition d'émergence d'un être expulsé et donc fini. La conséquence de cette finitude est une nécessité de faire monde et cette nécessité s'exprime en Europe par une dialectique qui tend à soumettre ce monde à l'homme et, par là, à refouler la Dissidence. La réalisation des rêves et la déception qui les accompagne laisse place à un Ennui, un vide intérieur que le divertissement et la consommation ne peuvent combler que superficiellement. À côté de l'expérience de la guerre, Patočka note dans les *Essais hérétiques* que l'Ennui est une « expérience métaphysique collective[786] » car il s'agit de savoir que faire du temps libéré par le progrès des techniques. Les promesses et les utopies fondées sur la technique concernent le niveau du donné, le factuel. Or, c'est sur le plan de la facticité, c'est-à-dire la finitude humaine qui est l'expression d'une Dissidence, que l'on peut être satisfait. Il y a donc une volonté de satisfaire les besoins humains par des moyens techniques mais cette volonté ne peut, en tant que technique, combler que le plan des faits et non pas la facticité, par définition inobjectivable[787]. On assiste avec l'Europe à l'émergence d'un principe qui permet de rendre compte du dépassement du quotidien (le souci d'être) mais qui en même temps, lorsqu'il se réalise par la technique propre aux Temps modernes, produit le contraire de ce qu'il était à l'origine en devenant souci d'avoir. Ainsi, l'homme « se présente désormais, dans un monde de forces pures, comme un grand accumulateur

785 *Ibid.*, p. 231.
786 Jan Patočka, « La civilisation technique est-elle une civilisation de déclin, et pourquoi ? », *in* EHPH, p. 181.
787 Françoise Dastur a bien montré l'ambiguïté de la technique : « Le paradoxe de la technique moderne, c'est qu'elle semble d'une part être le règne de la volonté de volonté et de la domination absolue de l'étant par l'homme, et que d'autre part, le dévoilement du réel comme fonds commissible entraîne une disparition du sujet lui-même qui atteste que la provocation du *Gestell* n'émane pas d'une décision humaine, puisque l'homme se voit lui-même pris dans son cercle. » Françoise Dastur, « La question de la technique : le dialogue entre Patočka et Heidegger », *in* Nathalie Frogneux (dir.), *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, *op. cit.*, p. 50.

qui exploite ces forces pour exister et se reproduire[788] », mais c'est lui-même en tant que dépassement du donné qu'il a perdu. En faisant de l'existence un projet de maîtrise de la nature et une donnée objective que l'on peut satisfaire, c'est la Dissidence qui se trouve ainsi biffée. L'Ennui de l'époque moderne est ainsi une errance, une perte de soi dans le monde devenu objectif. Si la Dissidence est un bien un arrachement, elle n'est pas pour autant un oubli de l'origine car les trois mouvements de l'existence mettent bien en évidence l'ambiguïté de l'humanité en tant qu'elle crée un monde naturel sans pour autant pouvoir s'affranchir du monde comme totalité. Or, en transformant le monde en somme de forces disponibles, la raison technique passe outre la totalité, refoule la finitude humaine et impose le plan des faits : « Malgré la production massive de moyens de vie, la vie humaine demeure sans chez-soi[789]. » En s'affranchissant du monde naturel et en se bornant exclusivement au plan des faits, la science moderne déracine l'homme. Le danger de l'époque moderne est la vie dans l'itération, la répétition des instants qui ruinerait par là-même les trois mouvements de l'existence en coupant l'homme à la fois de l'accueil du chez-soi et de la tension vers l'avenir. L'Europe contemporaine est alors menacée par la perte du monde, c'est-à-dire « la perte du sol originaire où s'accomplit le mouvement de l'existence humaine[790] ».

Dans deux textes en particuliers où il discute de Husserl et Heidegger au sujet de la technique, Patočka développe cette analyse de la perte du soi qui affecte l'homme dans le monde contemporain. Cette perte est caractéristique d'un être qui n'est plus capable de se distancier de ce qu'il fait. En devenant un art du calcul exact de la nature, la science moderne procède à des formalisations, une mathématisation indirecte, qui ne retient de l'étant que son aspect quantitatif tout en présentant ce résultat comme la chose en soi, la réalité. La question est alors de savoir ce que l'homme peut faire, quelle action est à même de sauver le sens du monde. Dans « Les périls de l'orientation de la science vers la technique selon Husserl et l'essence de la technique en tant que péril selon Heidegger » et dans le « Séminaire sur l'ère technique », Patočka tente de répondre à cette question à travers d'abord les positions respectives de Husserl et de Heidegger sur la technique et ensuite en essayant de présenter le concept de sacrifice. Husserl considère que la crise est une crise de la rationalité et que pour la résoudre il faut revenir à l'origine de cette rationalité, refonder la science en laissant à la philosophie la place de la reine des sciences. En d'autres termes, malgré la crise, nous pouvons encore sauver les sciences. Pour Heidegger cependant, le problème est différent : la science moderne et la technique sont les modes du dévoilement des choses propres à la modernité, qui est l'époque de la raison. Il serait vain de vouloir refonder la rationalité car elle est déjà un mode du dévoilement qui est requis dans la techno-science. C'est dans leur essence que les

788 Jan Patočka, « La civilisation technique est-elle une civilisation de déclin, et pourquoi ? », *in* EHPH p. 184.
789 *Ibid.*, p. 182-183.
790 Jan Patočka, « Réflexion sur l'Europe », LS, p. 210.

sciences depuis les Temps modernes relèvent de la technique et dévoilent les étants. Mais Heidegger accentue l'analyse de Husserl car il ne s'agit pas simplement d'une exténuation de sens, le problème semble plus vaste encore car la façon dont les sciences techniques révèlent l'étant implique une transformation générale du monde qui devient dès lors un simple fonds disponible pour des commissions possibles : « Tout est requis, mis en place, commis et rendu disponible pour une utilisation. Tout devient un simple fonds de disponibilités pour des commissions possibles et effectives[791]. » On pourrait dire que la méditation de Husserl pense encore que le processus est réversible à condition que l'on agisse, mais cette action est à comprendre dans le cadre du rationalisme, action de la pensée se ressaisissant elle-même. Dans le cas de Heidegger, la situation est plus dramatique : le processus de la science moderne est un mode du dévoilement de l'étant propre aux Temps modernes, nous n'y pouvons rien et la seule option est d'attendre, donc de ne pas agir. D'un côté la pensée comme action reconduisant le sol de la métaphysique, de l'autre l'impossibilité ou la vanité de toute action et l'attente comme seul horizon. Chez Husserl la vérité est une vérité-adéquation alors que chez Heidegger celle-ci dépend de la vérité comme dévoilement, l'*alètheia*, la sortie hors du retrait. La vérité se dévoile toujours selon une certaine guise mais le problème de la technique est sa dimension planétaire, de sorte que l'on prend facilement une guise de dévoilement pour le dévoilement comme tel puisqu'il s'agit désormais du seul mode de vérité. Or, dans une telle configuration, c'est le dévoiler comme tel qui est perdu de vue. La technique comme mode de dévoilement devient l'unique perspective sur les choses et toute possibilité d'interroger cette guise est impossible du fait de son universalité même :

> [...] elle se distingue de toutes les guises antérieures d'avènement de la vérité en tant qu'elle déclenche un dévoilement universel qui n'admet ne serait-ce qu'un vague pressentiment, qu'une connaissance indirecte et chosifiée de ce qui fonde le dévoilement comme tel. [...] Rien hormis le fonds calculable d'un commettre ne peut pénétrer dans le réseau unitaire de la réalité dévoilée en mode technique qui englobe, sans lacune, tout ce qui peut être fondé objectivement[792].

Dans l'organisation technique de la vie le dévoiler comme tel se trouve précisément voilé et là réside le danger – danger d'autant plus grand que l'essence de la technique règne sur tout, qu'elle est le mode d'aménagement de l'étant et cet aménagement concerne également l'homme. L'homme lui-même est régi par l'essence de la technique : ce n'est pas la vérité qui lui apparaît mais toujours des réalités singulières. L'ensemble de l'étant n'est qu'un fonds calculable et est dévoilé comme ce qui est à la disposition. Par là, Heidegger veut montrer que la technique comme mode de dévoilement n'est pas une simple production, elle est une « pro-vocation (*Herausfordern*) par laquelle la nature

791 Jan Patočka, « Les périls de l'orientation de la science vers la technique selon Husserl et l'essence de la technique en tant que péril selon Heidegger », *in* LS, p. 263.
792 *Ibid.*, p. 264.

est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse comme telle être extraite (*herausgefördert*) et accumulée[793] ». Mais cette pro-vocation devient le mode de dévoilement universel de la vérité. Le monde devenant ainsi un fonds disponible pour les besoins de la technique, on perd la liberté du sens car le monde ne devient que ce fonds. Le dévoilement qui est à l'oeuvre dans l'essence de la technique n'est pas comparable aux autres guises du dévoilement car il rend opaque le dévoiler comme tel. Il n'y a donc plus que des vérités singulières et pratiques dont l'utilité est essentiellement de comprendre comment l'étant fonctionne. C'est précisément ici qu'est le péril pour Heidegger car la vérité se trouve assimilée à une de ses guises (le *Gestell*) mais le fait que la vérité puisse changer de guise, cela même a été refoulé, de sorte que l'essence de la technique va de pair avec un rétrécissement sans précédent de la vérité. En parlant de l'universalité du *Gestell*, Patočka écrit : « Dès lors que nous nous laissons embrayer dans le circuit de ce regard, il nous devient impossible de nous en distancier, d'accéder à un mode de compréhension plus originaire de ce qui nous ouvre l'étant[794]. » On pourrait dire que, par l'essence de la technique, la manifestation est cantonnée à une de ses guises qui par là-même rend d'une certaine façon anachronique la question du soin de l'âme. En effet, le soin de l'âme comme traduction pratique de l'*épochè* étant une prise de distance avec notre vie courante, il paraît inopérant dans le cadre d'une société régie par l'essence de la technique. Au fond, c'est même la philosophie qui devient impuissante et inopérante : « l'homme ne connaît plus désormais que *d e s* vérités singulières, d'ordre pratique, *l a* vérité lui est inconnue[795]. » Par l'impossibilité d'opérer une *distanciation*, c'est bien la structure dissidente de l'existence (en tant qu'elle permet de faire l'expérience d'un plus-haut et d'un dépassement du donné) qui se trouve mise en péril. D'où la question de savoir s'il est possible, dans un monde où le sens est verrouillé, de faire l'expérience de liberté. Dans ses textes sur la technique, Patočka entend relier la réflexion de Husserl sur la technique comme déviation de la vocation première de la raison et celle de Heidegger sur le *Gestell* comme essence de la technique[796]. Mais en même temps la science en tant que technique et manipulation de l'étant n'appartient plus à l'Europe et devient un problème planétaire.

793 Martin Heidegger, « La question de la technique », *in Essais et conférences*, trad. fr. A. Préau, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1980, p. 20.
794 Jan Patočka, « Séminaire sur l'ère technique », *in* LS, p. 279.
795 Jan Patočka, « Les périls de l'orientation de la science vers la technique selon Husserl et l'essence de la technique en tant que péril selon Heidegger », *in* LS, p. 264.
796 À cet égard, Ovidiu Stanciu écrit : « La lecture que fait Patočka de la *Krisis* est en étroite corrélation avec sa compréhension du concept heideggerien de *Gestell*, comme le montre la Conférence de Varna. » Nous traduisons depuis l'anglais : « Patočka's reading of the *Krisis* stands in an immediate correlation with his appropriation of the Heideggerian concept of *Gestell*, as the 1973 Varna Conference testifies. » Ovidiu Stanciu, « Europe and the Oblivion of the World », *in* Francesco Tava et Darian Meacham (dir.), *Thinking After Europe*, *op. cit.*, p. 325.

III- Les problèmes de la post-Europe

a) Subjectivité et souveraineté

Au lieu de se concentrer sur l'être, la raison s'est perdue dans les choses et le souci d'avoir. Cette vie sous la coupe des choses n'est pas sans lien avec la manière dont on organise le pouvoir. Nous voudrions désormais montrer que l'État moderne comme souveraineté et affirmation de la volonté de puissance n'est pas indifférent à cette histoire dramatique de l'Europe. Husserl est d'ailleurs ambivalent ici. S'il permet de retrouver le fondement oublié de la rationalité dans la *Krisis* et la question de la *Lebenswelt,* par sa phénoménologie transcendantale il se situe du côté de la métaphysique européenne. En faisant de la conscience une conscience constituante, tout se passe donc comme si Husserl voulait tirer le monde du sujet. Cette absoluité de la subjectivité n'est pas sans lien avec celle de l'État moderne. La subjectivité des Temps modernes et de la révolution scientifique tendent à mettre en avant une subjectivité délivrée de toute contingence et dans la position d'un regard contemplant l'univers et pouvant ainsi le comprendre et, partant, le maîtriser. Cette supposée neutralité cache en réalité une volonté d'arrachement du monde naturel qui se traduit en retour par une domination sur les choses. Il s'agit donc d'interpréter en termes matériels la capacité de l'âme à prendre du recul sur le monde. Or, un pas de trop est franchi lorsque l'âme veut absolument se détacher du monde en réduisant celui-ci à un ensemble de forces mesurables car en faisant cela c'est l'homme lui-même, comme on l'a vu, qui se retrouve captif de ce schéma et la puissance de distanciation se retrouve prise au piège de son propre mouvement objectivant. Cette conception du sujet se superpose à la conception de la souveraineté comme principe des États européens. L'absoluité du sujet qu'exprime la subjectivité transcendantale husserlienne rappelle, selon Patočka, « l'entreprise de l'Europe moderne qui, dans tous les domaines non seulement de la science, mais aussi de la praxis tant individuelle que sociopolitique, cherche à réaliser cette même conception[797] ». Il s'agit ici d'une absoluité de valeurs ou de sens : cela signifie qu'en dehors de la sphère créatrice de sens, il ne peut y en avoir d'autre ayant droit de cité. On se retrouve alors confronté à une soumission du sens ou à sa restriction au profit d'une instance humaine. La philosophie politique moderne fait de la souveraineté son concept central : l'État a pour but de se préserver en suivant un idéal de maîtrise et devient le lieu de la liberté humaine. Chez Hobbes, sous la forme de la volonté du souverain à qui les individus ont transféré leur souveraineté en vue de la sécurité, ou bien, chez Rousseau, sous la forme de la volonté générale qui guide le peuple devenu souverain, l'État exprime bien une maîtrise de soi responsable. C'est ultimement l'État en tant que souverain qui est le gardien du sens. On comprend alors pourquoi dans « Encore une fois Antigone », Patočka fait de Créon notre ancêtre : en voulant soumettre Antigone aux lois de la cité,

797 Jan Patočka, « L'époque posteuropéenne », *in* EAE, p. 215.

il fait bien plus que cela car il réduit le sens à celui des hommes. Créon, en tant que représentant de l'État, est on ne peut plus rationaliste : c'est la loi du jour (celle des hommes) qui prévaut sur celle des dieux et il prétend lui-même faire le partage entre ce qui appartient à la vie et ce qui appartient à la mort. Ainsi, il préfigure l'État moderne comme figure tutélaire du sens : « Créon, emporté par son élan rationaliste, ne se rend pas compte que son νόμος est une transgression des limites, une *absolutisation* de la loi humaine du jour[798]. » Cette absolutisation détruit toute pluralité du sens et place en l'homme, sujet souverain de lui-même, l'instance de constitution du sens – instance qui prend une dimension collective avec l'État mais qui demeure néanmoins soumise au schéma de la subjectivité. L'État devient un super-sujet guidé par la volonté générale d'un peuple supposé un et c'est pourquoi « l'État comme divinité terrestre est la conclusion politique des aspirations de l'Europe, de la conception européenne de l'absoluité du sujet[799] ». De même que le sujet est guidé par un soin de l'âme détourné en volonté de puissance, de même l'État est mû par un désir d'expansion qui ne saurait tolérer la division. On retrouve ici tout le problème de l'État-nation analysé par Arendt et qu'elle juge être l'héritier de la notion de souveraineté qui suppose que le pouvoir est synonyme de puissance et qu'il est indivisible[800]. En identifiant la liberté à la souveraineté, l'État moderne se perd dans une quête de puissance qui ne saurait tolérer la pluralité. Ainsi, cette absoluité du sujet est en même temps un impérialisme qui impose sa force et, par là, son droit : faire de l'État l'horizon du sens revient à faire de la force un droit. En devenant force politique, le souci d'avoir se lance donc dans une dialectique impérialiste qui aboutira à la dissolution même de l'Europe après deux conflits mondiaux. La crise de l'Europe est une crise de la subjectivité européenne née d'un dévoiement du souci de l'âme. C'est pourquoi, dans « L'Europe et l'héritage européen », Patočka montre que le soin de l'âme au XIX^e^ siècle subit un changement important dans l'Allemagne prussienne en se mettant au service d'un savoir pratique et en dissolvant l'Europe en autant de peuples devenus des identités ayant leur propre volonté indivisible. L'Allemagne devient alors le lieu où l'esprit peut se retirer et favorise deux idées qui entraîneront l'Europe vers son déploiement mondial et donc vers sa catastrophe : « l'idée de l'individualité spirituelle (qui favorisera les progrès de la particularisation et de la division nationale en Europe) et l'idée de l'État comme divinité terrestre qui n'admet aucune limitation de sa souveraineté[801]. » En

798 Jan Patočka, « Encore une fois Antigone », *in* EO, p. 50-51.
799 Jan Patočka, « L'époque posteuropéenne », *in* EAE, p. 215.
800 Dans « Qu'est-ce que la liberté ? », Arendt écrit : « Politiquement, cette identification de la liberté à la souveraineté est peut-être la conséquence la plus pernicieuse et la plus dangereuse de l'identification philosophique de la liberté au libre arbitre. Car elle conduit ou bien à nier la liberté humaine – si l'on comprend que les hommes, quoi qu'ils puissent être, ne sont jamais souverains – ou bien à considérer que la liberté d'un seul homme, ou d'un groupe, ou d'un corps politique ne peut être achetée qu'au prix de la liberté c'est-à-dire de la souveraineté, de tous les autres. » Hannah Arendt, *La crise de la culture*, *op. cit.*, p. 213.
801 Jan Patočka, « L'Europe et l'héritage européen », *in* EHPH, p. 143.

devenant l'organe d'une souveraineté une et indivisible, les États européens vont vers leur propre destruction, de même que la raison produit son propre déclin en devenant maîtresse du monde.

L'État moderne allie le gigantisme et l'universalité pour donner à la raison technique une manière de se développer. Même si Patočka ne partage pas toutes les analyses de Barraclough (notamment parce qu'il reste prisonnier de préjugés européocentristes qui postulent une humanité une), il n'en demeure pas moins que la situation que ce dernier décrit, à savoir l'autodestruction de l'Europe et sa sortie de l'histoire, est identique au diagnostic du penseur tchèque. La raison de cette mise hors jeu de l'Europe tient à son impérialisme qui ne peut lui-même s'accomplir autrement que par la réalisation de la souveraineté de l'État :

> L'État est la réalisation du sujet fermé – de l « esprit » non pas individuel, mais collectif –, d'un sujet conçu de telle manière que, dans son cadre, l'individualisme est concret. Ce concept de l'État s'appuie donc sur la subjectivité moderne, sur la doctrine selon laquelle la réalité est identique au sujet, celui étant libre, c'est-à-dire enclos sur soi – la réalité ne le conduit pas hors de soi, mais toujours plus profondément en dedans. C'est *ce* concept qui aboutit à l'impérialisme et à la conflagration mondiale, et c'est à juste titre que Masaryk voit dans la première Guerre mondiale une conséquence du subjectivisme moderne[802].

En tant que titanisme, le subjectivisme moderne mène à l'impérialisme. Ce subjectivisme (qui suppose la transparence à soi-même), avec la science moderne, part à la conquête du monde et chaque réalisation de sa puissance est en même temps la confirmation de son bon droit : maîtrise et compréhension du monde se tiennent la main. Ce que la technique permet est légitime dans la mesure où elle permet une réalisation de la puissance et de la raison. Dans les *Essais hérétiques*, Patočka décrit cette situation à travers les conflits mondiaux comme une métaphysique de la Force, c'est-à-dire une situation où la distinction entre le jour et la nuit, la paix et la guerre, s'efface au profit d'une recherche sans fin de la puissance. L'impérialisme des États ne peut que mener à une confrontation et la guerre est le meilleur moyen pour la Force accumulée jusque-là de se déverser. C'est pourquoi Patočka affirme que la Grande Guerre est l'événement majeur du XX^e^ siècle qui « montre que la transformation du monde en un laboratoire actualisant les réserves d'énergie accumulées pendant des milliards d'années *doit* se faire par voie de guerre[803] ». Si le XX^e^ siècle a pu devenir un siècle de guerre, c'est parce qu'il est le point d'aboutissement en même temps que l'échec de l'impérialisme européen comme affirmation de la puissance de l'État-nation. Or, ce destin est solidaire de la métaphysique de la subjectivité des Temps modernes. Autrement dit, la conception d'un sujet fermé comme celle d'une nation figée ne peuvent ici être d'aucun secours puisqu'ils sont le résultat d'une métaphysique que l'on pourrait nommer métaphysique de la domination (parce que solidaire de la raison technique). La fin de l'Europe n'est pas synonyme de fin du conflit car celui-ci

802 Jan Patočka, « Les fondements spirituels de la vie contemporaine », *in* LS, p. 224-225.
803 Jan Patočka, « Les guerres du XX^e^ siècle et le XX^e^ siècle en tant que guerre », *in* EHPH, p. 197.

a pris d'autres formes, notamment économiques : « En creusant encore l'abîme entre les *beati possidentes* et ceux qui, sur cette planète riche en énergie, meurent de faim, cette évolution concourt à *l'état de guerre* qui ne cesse de s'approfondir[804]. » L'accumulation de puissance ne passe donc pas simplement par la guerre mais elle est un point de passage et le XX^e^ siècle pousse cette logique jusqu'à la catastrophe. Dans le contexte de la guerre froide, la course à la puissance fait des super-Etats les catalyseurs de Force en vue d'un possible conflit. Patočka, dans ses « Notes sur la post-Europe », montre qu'au moment où l'Europe s'est effondrée la puissance a changé de lieu et l'URSS et les États-Unis deviennent alors les refuges de la raison technique : « Le super-État colossal de l'époque actuelle se révèle ainsi le successeur de l'État souverain du XIX^e^ siècle avec son idéologie d'État – si ce n'est que c'est désormais la *science* qui fait figure d'idéologie[805]. » L'État comme divinité terrestre trouve dans la science l'outil de sa domination et même la justification de son droit. En défigurant le soin de l'âme, l'Europe a donc recouvert le principe dissident qui était son fondement au profit d'une domination du monde.

b) Les conséquences sociales de la catastrophe européenne

Le pouvoir dont il est question dans ces sociétés post-européennes doit être relié aux répercussions sociales du *Gestell*, à savoir un anonymat du pouvoir. Celui-ci devient pouvoir des experts et du « there is no alternative » tatchérien qui pourrait s'appliquer à la fois aux régimes communistes et libéraux. Dans le contexte de l'après guerre froide, l'anonymat du pouvoir traduirait alors la crise des sociétés démocratiques où la démocratie est davantage une simple procédure qu'un régime permettant aux citoyens de s'affirmer dans les affaires de la cité. Il y a un pouvoir qui est légitimé par des élections mais ce pouvoir sert avant tout à garantir aux marchés le bon fonctionnement de l'économie et n'intervient qu'à la marge dans la société. Ainsi, dans ces sociétés, l'action du gouvernement est limité – d'autant plus que les experts se chargent de délibérer et confisquent d'une certaine manière l'initiative politique. D'où un certain anonymat du pouvoir que note Patočka et qui est typique du pouvoir de l'époque du *Gestell* : « Dans le *Gestell*, à l'époque de la commissibilité universelle, l'aliénation atteint son point culminant en ce sens que chacun est réduit à une simple fonction et à la prestation fournie dans ce cadre[806]. » En d'autres termes, le pouvoir devient lui-même une technique et gère les citoyens comme s'il s'agissait d'organiser des ressources humaines. Ainsi, le pouvoir de l'époque du *Gestell* a pour but de poursuivre l'accumulation de la puissance mais aucune autre justification que cette même accumulation.

Si, au niveau politique, la traduction de la raison technique est un anonymat du pouvoir et une

804 *Ibid.*, p. 209.
805 Jan Patočka, « Notes sur la post-Europe », *in* EAE, p. 271.
806 Jan Patočka, « Séminaire sur l'ère technique », *in* LS, p. 281.

gestion de l'organisation de la société au service du *Gestell*, au niveau économique et individuel, cela s'exprime par ce que Patočka nomme la « révolution des managers[807] ». Le soin de l'âme passe d'une capacité de remise en question à une fonction technique qui précisément oublie sa vocation première. La montée en puissance, dans les sociétés occidentales, de l'intelligentsia technique et du secteur tertiaire serait symptomatique de ce dévoiement, non qu'il s'agisse en soi d'une activité néfaste mais c'est plutôt l'exclusivité intellectuelle à laquelle cette nouvelle forme prétend qui pose problème, reléguant la raison au rôle de servante de la technique et non plus d'outil d'affranchissement du donné. Cette montée en puissance serait la conséquence du passage des hommes sous la coupe des choses à l'occasion du détournement du soin de l'âme en souci d'avoir. Et cette évolution n'est pas le résultat du hasard dans la mesure où une science technique requiert des techniciens et les modes de productions correspondants des ouvriers spécialisés. La révolution des managers implique une refonte de l'organisation sociale qui fait de l'automatisation l'élément central de la production. Si le travail peut être supprimé, c'est tout simplement parce que des machines conçues par des ingénieurs peuvent le remplacer. « Le corps humain, avec les aptitudes et les forces qui sont les siennes, que la conception classique du travail regardait comme un relais indispensable entre les forces de la nature exploitées et les autres moyens de production, devient de plus en plus clairement remplaçable, voire inutile[808] » et c'est la raison pour laquelle on assiste à une progression au sein de la population de l'intelligentsia technique. D'ailleurs, dans son établissement du texte, Erika Abrams écrit que dans ce passage Patočka reprend un passage d'un autre texte, « Les fondements spirituels de la vie contemporaine » où l'auteur explique en effet le rôle nouveau de l'élite intellectuelle mais également son changement de sens dans une société technicisée. Or, dans une note marginale, Patočka inscrit à côté de terme « corps humain », « *et l'âme*[809] ». On peut alors comprendre que l'âme et le corps se trouvent ici réduits à leur état de fonctionnement, il n'y a pas de raison que l'âme comme puissance de pensée échappe à une refonte technicienne. Mais si l'âme devient simple puissance de calcul, elle perd complètement son aspect dissident au sens où elle ne serait plus tant une capacité de prendre du recul sur le monde que le moyen par lequel l'homme peut calculer et prévoir tout ce qui se produit dans le monde. Ainsi, d'abord capacité de distanciation, l'âme se meut, au sein de la commissibilité universelle de l'époque du *Gestell*, en régisseuse de l'étant. Cette intelligentsia de l'ère technique n'est cependant pas simplement négative et symptomatique d'un effacement de ce qui fait le propre de l'humanité, à savoir la Dissidence. Elle peut également, avoue Patočka, présenter une chance pour l'avenir : l'augmentation des diplômés et la nécessité de former des spécialistes laisse présager une montée en puissance de l'esprit et Patočka

807 Jan Patočka, « L'Europe et après », *in* EAE, p. 51.
808 *Ibid.*, p. 52.
809 *Loc. cit.*, note 4.

pense voir dans les révoltes d'étudiants qui éclatent des « présages d'une transformation structurale qui pourrait devenir – pour la première fois dans l'histoire – une société qui produit par l'intellect et réalise les intérêts de la raison[810] ». Alors qu'au moment de la mise à mort de Socrate on pouvait voir un triomphe de l'opinion sur l'âme, celle-ci semble, à l'époque contemporaine, être dans une position tout autre, dans la mesure où elle domine la production et l'organisation sociale en raison de sa technicité. L'intelligentsia technique pourrait ouvrir la voie d'une reconquête du soin de l'âme.

Il faut pourtant distinguer l'âme de la raison, c'est-à-dire, d'un côté, la capacité de distanciation qui, par l'*épochè*, suspend l'adhésion à l'étant et, de l'autre, une capacité de calculer et de mesurer l'étant afin de le manipuler. Par conséquent, il ne va pas de soi que la montée en puissance de l'intelligentsia technique aille de pair avec le triomphe du soin de l'âme dans la société. Cela peut même être le contraire si l'on considère que l'utilisation de la raison à des fins techniques puisse servir de caution ou de pis-aller à la recherche intellectuelle : « Devenue comme telle force de production, la raison ne cesse pas pour autant d'être quelque chose de spirituel, bien que l'intelligentsia technique nous la montre spécialisée et orientée sur le rendement[811]. » Ici, Patočka note bien le problème tout en conservant l'espoir d'un retour du spirituel à lui-même. C'est pourquoi sa méditation sur l'Europe prend la forme d'une imprécation pour que l'Europe se retrouve, c'est-à-dire renoue avec le soin de l'âme. L'intelligentsia technique est à la fois un détournement et une défiguration du soin de l'âme car elle n'est pas une puissance de distanciation mais un outil au service de la technique. Tout se passe donc comme si Patočka était constamment tiraillé entre un pôle husserlien, c'est-à-dire l'espoir de voir la raison revenir à elle-même et restaurer l'Europe comme idée, et un pôle heideggerien qui plaiderait pour une vision plus pessimiste quant à la capacité de cette intelligentsia de faire retour au soin de l'âme. Les notes marginales de « L'Europe et après » plaident plutôt pour un basculement du côté du pôle heideggerien. À propos de la chance que représenterait l'intelligentsia technique, Patočka note « Prudence ! », puisque sa montée en puissance n'est qu'un souhait avant de s'interroger sur la possibilité de ressaisie de soi[812].

Après avoir mis en évidence la chance en trompe-l'œil d'une époque de la raison, il s'agit de comprendre que les promesses de liberté de l'Europe appartiennent également à un registre de l'illusion. Autrement dit, l'Europe actuelle, en tant que puissance de domination qui a mené à la catastrophe, n'est ni le règne de la raison ni celui de la liberté. Dans les sociétés libérales, le supposé

810 Jan Patočka, « Les fondements spirituels de la vie contemporaine », *in* LS, p. 220-221.
811 *Ibid.*, p. 221.
812 Les notes 5 à 7 de « L'Europe et après » sont des notes marginales de l'auteur où l'on lit « Prudence ! » dans la note 5. La note suivante commente l'expression « chance que nous voyons » du manuscrit et ajoute « Souhaitons plutôt que voyons ». Enfin, la note 7 s'interroge plus explicitement : « L'intelligentsia pourra-t-elle réellement parvenir à une conscience de son unité comme couche sociale ? Où est la force sociale qui la tirera de son aliénation ? » Voir Jan Patočka, « L'Europe et après », *in* EAE, notes, p. 53.

règne de la liberté passe par une subversion comparable à la dialectique du soin de l'âme. Si l'on considère que la Dissidence fait émerger du fond du monde un être qui est toujours en distance avec l'étant, la liberté sera à comprendre comme ce qui incombe à l'humanité dissidente, à savoir une nécessité de faire monde qui n'est pas dictée par le monde mais requiert l'usage de la raison et des outils et donc témoigne d'une certaine contingence du monde naturel. Par conséquent, le monde naturel ne peut pas prétendre à la détention d'un sens ultime. Le revers de l'amplitude des possibles de l'homme est donc une responsabilité pour le sens et c'est d'ailleurs la raison pour laquelle la raison ne peut prétendre, par la science, épuiser le sens du réel. La liberté est, chez Patočka, synonyme d'autonomie, c'est-à-dire capacité pour l'homme de prendre du recul tout en reconnaissant la contingence du monde naturel. Or, « la plupart des tentatives entreprises en vue de réaliser ainsi l'idée d'autonomie se sont soldées sur un bilan négatif[813] ». Il y a eu échec en raison d'une confusion entre la liberté comme expérience de la place paradoxale de l'homme et réalisation de cette liberté dans le monde. Du point de vue libéral, la liberté se réalise par la conquête d'un certain nombre de droits qui consacrent l'individu comme notion primordiale. D'où un « troc de « la » liberté contre « les » libertés[814] ». Patočka rejoint ici Marx qui, dans *Sur la question juive*, montre que le problème d'une telle vision du droit est qu'il consacre l'individu et la liberté privés au détriment de la liberté collective. Or, en atomisant la société, le droit bourgeois assied la domination des possédants. On comprend alors pourquoi les sociétés libérales deviennent, dans ce cadre, des sociétés inégalitaires : si les possédants ont la garantie de leurs richesses, ils peuvent les faire fructifier sans problème. Mais cela ne signifie pas pour autant que la tentative marxiste, qui interprète « la liberté, au prix de laquelle l'on paie les libertés libérales, au sens d'une autodétermination des exploités[815] », soit plus satisfaisante dans la mesure où elle soumet le sens à une sorte de téléologie de la réalisation de la liberté dans l'action révolutionnaire des exploités. En cela, Marx reste profondément européen : il soumet le sens à la raison et à la liberté humaines. La question est alors de savoir comment revenir à l'Europe comme puissance dissidente dans un monde devenu posteuropéen.

c) La post-Europe et l'oubli du soin de l'âme

Si l'Europe s'est généralisée en tant que raison technique, cela va de pair avec une perte de la puissance européenne : puissance dominante, elle s'est auto-détruite lors des conflits mondiaux pour être désormais reléguée à la périphérie du monde. Derrière l'idée du principe dissident européen se cache un souci d'avoir qui défigure l'intention première du soin de l'âme. « L'européen est placé au-

813 Jan Patočka, « L'époque posteuropéenne et ses problèmes spirituels », *in* EAE, p. 207.
814 *Loc. cit.*
815 Jan Patočka, « L'Europe et après », *in* EAE, p. 56.

dessus de toutes les autres conceptions pour des raisons en apparence « objectives », compte tenu de sa rationalité universelle[816] » », mais ce n'est précisément qu' « en apparence » que ces critères sont objectifs car, pour se distinguer, l'Europe prend comme critère sa propre manière de se rapporter au monde. À la fin du texte « Réflexion sur l'Europe », Patočka parle de « malédiction de l'esprit européen[817] ». Par là, il veut d'abord montrer que le souci d'avoir est autodestructeur et ne permet pas de répondre aux promesses de progrès qui étaient les siennes. Loin de rendre l'humanité heureuse ou de la libérer, le rationalisme technique déracine les hommes qui ne comprennent plus cela même qu'ils font ou utilisent grâce à la technique. D'où le péril évoqué dans le « Séminaire sur l'ère technique ». Le péril de la science n'est autre que celui de l'Europe, interne à sa propre dialectique. Mais ce péril disparaît-il avec la fin de l'Europe en tant que puissance ? Dans « L'Europe et après », Patočka distingue trois sens de l'Europe : il s'agit d'un principe, d'une réalité politique et d'un héritage. Le principe européen correspond à la rationalité et il est ambigu dans la mesure où il peut tout aussi bien signifier (et c'est là son origine) une capacité de distanciation vis-à-vis de l'étant qu'une maîtrise de la nature. En tant que réalité politique, l'Europe possède une durée de vie, comme tous les grands empires, et celle-ci est arrivée à sa fin. L'héritage, enfin, est ce qui reste de l'Europe. Dans la mesure où l'usage d'un héritage ne vaut qu'en regard de celui qui le recueille, il est comparable au principe européen dans son ambiguïté, à savoir qu'il est traversé par deux tendances opposées : une capacité de réflexion et d'esprit critique que l'on nomme soin de l'âme et une volonté de puissance. Le paradoxe de la fin de l'Europe est qu'elle « va de pair avec la généralisation de l'héritage européen[818] ». Mais celui-ci n'est pas le soin de l'âme et c'est pourquoi, loin d'être une bonne nouvelle, le monde posteuropéen présente des périls inédits en tant qu'ils sont transposés à l'échelle du monde et en tant qu'ils articulent désormais la technique à des motifs régionaux variés. Le risque est alors grand pour les civilisations et les pays dits émergeants dans les années 1970 de recueillir la raison technique tout en oubliant le soin de l'âme : « Les peuples extra-européens semblent tous avides de s'approprier cet esprit dans l'espoir d'y trouver un secours dans l'indigence, les privations et les maux dont ils souffrent[819]. » Le contexte de la décolonisation implique un rapport pour le moins complexe à l'Europe dans la mesure où d'une part l'Europe a été la cause de l'asservissement de certaines populations et de la domination de territoires, mais d'autre part la raison technique apparaît comme la solution aux défis gigantesques de la fin du XX^{e} siècle, à savoir la sortie de la misère et l'autonomie alimentaire. Dans quelle mesure l'esprit européen, qui a détruit l'Europe, est-il à même de sauver le monde ? Le monde posteuropéen ne court-il pas le

816 Jan Patočka, « Réflexion sur l'Europe », *in* LS, p. 197.
817 *Ibid.*, p. 211.
818 Jan Patočka, « L'Europe et après », *in* EAE, p. 42.
819 Jan Patočka, « Réflexion sur l'Europe », *in* LS, p. 211.

risque, par la généralisation de l'héritage européen, de devenir un monde post-mondial, c'est-à-dire un monde produisant sa propre destruction ? « Nous vivons dans une humanité post-européenne parce que l'Europe n'est plus la propriétaire du monde[820] » explique Marc Crépon, elle a été expropriée de ce qu'elle avait elle-même volé. La question est de savoir si ces humanités extra-européennes pourront accepter les bienfaits de l'Europe « sans tomber victimes d'une misère pire encore, aboutissant à la répression massive et à la destruction d'une vie vidée par le souci exclusif des moyens de l'entretenir[821] ». Autrement dit, est-il possible de restituer le troisième mouvement de l'existence ? Une vie détruite par le souci d'avoir correspond à une vie qui serait rivée aux deux premiers mouvements de l'existence, sans possibilité de faire apparaître la Dissidence de l'existence humaine.

On comprend alors que Patočka ne peut partager l'optimisme de Barraclough concernant le monde post-colonial. Certes, l'historien a raison de voir dans les années soixante l'entrée en scène d'une nouvelle partie du monde et la fin de l'Europe en tant que superpuissance. Mais cette nouvelle humanité, d'une part n'est pas sans rapport avec l'esprit européen puisqu'elle le poursuit sous d'autres formes et avec des alliances locales inédites, et d'autre part court également le risque de provoquer une perte du monde en concevant le progrès sous le prisme de la croissance économique et technique. En d'autres termes, la post-Europe a besoin, pour se développer, de la raison technique soit sur le mode libéral, soit sur le mode communiste. Ainsi, les États-Unis et l'URSS jouent le rôle de continuateurs de l'Europe en tant que puissances mondiales. On pourrait poursuivre la réflexion de Patočka aujourd'hui : la chute de l'URSS consacre le modèle capitaliste de développement en modèle unique et accroît une certaine réduction du monde. Or, une telle entreprise ne peut aboutir qu'à un déracinement et à un déchirement des sociétés modernes entre des élites mondialisées et des masses esseulées. Le souci d'avoir devenant à l'ère planétaire le vecteur de développement tant des sociétés que des individus, le soin de l'âme comme puissance de distanciation de l'étant apparaît alors de plus en plus anachronique ou impossible, condamnant la philosophie à la marginalité. Ainsi, les communautés nouvelles et post-européennes héritent de l'Europe ce qui est le plus dangereux : « Ce ne sont pas des opportunités illimitées qui attendent les peuples nouveaux, mais au contraire, des chances de vie on ne peut plus problématiques[822]. » La raison technique n'a en ce sens rien d'européen. En s'étendant au monde entier, elle perd son caractère européen pour révéler son fond humain ou plutôt inhumain dans la mesure où elle déracine l'homme de son monde naturel. L'esprit européen en tant que puissance dissidente n'est pas une volonté de puissance, pas plus qu'un déracinement ou une destruction du monde naturel. L'esprit européen ou le soin de l'âme

820 Marc Crépon, *Altérités de l'Europe*, Paris, Galilée, 2006, p. 142.
821 Jan Patočka, « Réflexion sur l'Europe », *in* LS, p. 211.
822 Jan Patočka, « L'Europe et après », *in* EAE, p. 62.

est un mouvement par lequel l'homme se ressaisit lui-même et fait apparaître la Dissidence dont il provient et qui donne sens à son existence. Mais la généralisation de l'Europe en tant que puissance entraîne tout autre chose que la redécouverte de ce mouvement dissident. En s'étendant à la planète, c'est le monde qui disparaît en tant que totalité au profit d'un ensemble d'étants à notre disposition et surtout ce détournement de la raison, sa dialectique propre, est de plus en plus difficile à percevoir. En ce sens, l'ère posteuropéenne est également l'époque de la fin de la métaphysique. Tout se passe donc comme si l'Europe transmettait au monde, dans l'incandescence de sa chute, un souci d'avoir coupé du soin de l'âme : « L'ère posteuropéenne n'est pas posteuropéenne parce que l'hégémonie européenne n'est plus, mais parce que c'est une ère post-*métaphysique*[823]. » En se maintenant dans le cadre de la métaphysique, l'Europe faisait survivre, sous des formes diverses et discutables, le soin de l'âme ou en tout cas la possibilité de la prise de distance sur l'étant. Mais si la post-Europe recueille de l'Europe la rationalité technique en la coupant de son origine proprement philosophique, alors le risque est grand de perdre ce qui pouvait sauver l'homme de son assimilation à l'étant. On peut percevoir un ton pathétique dans les textes de Patočka sur l'Europe qui fait penser aux imprécations de Husserl pour que la réflexion, tel « le Phénix ressuscité d'une nouvelle vie intérieure et d'un nouveau souffle spirituel[824] », fasse retour sur elle-même, mais Patočka ne plaide pas pour que l'Europe redevienne maîtresse d'elle-même. Il s'agit plutôt de prendre acte de la fin de l'Europe. Les géants que sont la Chine ou l'Inde ne sont pas « des nouveaux-nés, enfants du XX^e^ siècle ; tous ont derrière eux des traditions, fussent-elles, pour une part, inconscientes, non rationalisées, pré-historiques[825] ». En raison de l'alliance de l'héritage européen et de motifs locaux préexistants, on ne peut pas prévoir la forme que prendra la modernité dans ces zones géographiques. Si l'on additionne le déracinement propre à la modernité et l'imprévisibilité des formes nouvelles de cette modernité, on comprend que le danger qui pèse sur le monde et l'homme est grand.

L'Europe comme principe dissident a donc détruit ce qui la distinguait en propre par sa volonté hégémonique. Le mouvement dissident qui se trouvait à l'origine de l'émergence de la rationalité s'est défiguré en mouvement dialectique de la raison par laquelle cette dernière, sous la forme du *Gestell*, a non seulement réduit le monde à un ensemble de faits mais également l'homme. En devenant mondiale avec l'ère de la post-Europe, la défiguration de la Dissidence en *Gestell* menace l'humanité elle-même. C'est dans ce contexte que le soin de l'âme, malgré son recouvrement par le souci d'avoir, va apparaître comme une solution – fût-elle exigeante.

823 Jan Patočka, « Notes sur l'ère posteuropéenne », *in* EAE, p. 268.
824 Edmund Husserl, « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », *in Krisis*, p. 383.
825 Jan Patočka, « L'époque posteuropéenne et ses problèmes spirituels », *in* EAE, p. 210.

CHAPITRE X : LE SOIN DE L'ÂME OU LE MOUVEMENT DE LA DISSIDENCE

Une parole de vérité pèse plus que le monde entier[826].

Dans le chapitre précédent, nous avons vu que le principe dissident sur lequel repose l'Europe donne naissance à son contraire en devenant, aux Temps modernes, volonté de maîtrise de la nature et des choses. Nous voudrions désormais montrer que le recours au soin de l'âme par Patočka n'est pas innocent et qu'il s'agit d'un appel pour que l'humanité posteuropéenne se ressaisisse. Bien avant la chute du communisme et Fukuyama, Patočka avait admis une « fin » de l'histoire au sens où l'hégémonie de l'Europe a produit la raison technique qui a détruit son continent d'origine. La question est alors de savoir si le soin de l'âme peut encore nous parler. Il s'agit de montrer en quoi ce soin de l'âme permet à Patočka de repenser l'opposition entre l'inauthenticité et l'authenticité chez Heidegger en déplaçant le centre de sa réflexion vers l'action car on verra que le soin de l'âme implique une *praxis* ou plutôt un être qui se définit par sa *praxis*. Or, s'il existe un être qui est tout entièrement sa *praxis*, c'est-à-dire qui a à répondre de ce qu'il fait, cela signifie également qu'il n'y a pas à postuler une substance, mais que cet être a à devenir ce qu'il est, autrement dit qu'il est mouvement. On verra en quoi le passage d'une âme fermée à une âme ouverte permet de saisir l'homme comme capable d'un mouvement de distanciation, lequel sera ensuite compris comme mouvement dissident du soin de l'âme. Enfin, il s'agira de se demander en quoi le sacrifice est la forme que prend, à l'époque du *Gestell*, ce soin de l'âme.

I- De l'âme fermée à l'âme ouverte : découvrir ce qui, en nous, diffère

a) L'âme fermée

L'État-nation symbolise une certaine forme d'aboutissement de l'absolutisation du sujet au sens où il consacre l'idée de la souveraineté du sujet. D'où le lien entre la métaphysique de la subjectivité et la volonté de domination de l'Europe. Cependant, il ne va pas de soi que la subjectivité telle qu'elle est comprise par la métaphysique des Temps modernes, et notamment d'une tradition qui irait de Descartes au Husserl de la phénoménologie transcendantale, soit la seule manière de l'envisager. L'Europe a subverti le projet d'émancipation du sujet par la spiritualité en y substituant un idéal de connaissance et de maîtrise. D'où la faillite des vieux systèmes qui « loin de libérer l'homme, […] l'ont réduit en esclavage, ne lui ont pas appris à allier courage et spiritualité[827] ». Il y a un lien ténu entre la transformation de l'âme en substance et le passage du soin

826 Proverbe russe cité par Alexandre Soljenitsyne, « Le Cri », *in L'express*, nº 1104, 4-10 septembre 1972, p. 103.
827 Jan Patočka, « Notes sur l'ère posteuropéenne », *in* EAE, p. 268.

de l'âme en souci d'avoir qui entraîne la dislocation de l'idéal européen comme idéal universel dans la mesure où chaque État-nation, comme dans une course à l'armement, cherche à accumuler le maximum de puissance et à étendre sa domination sur le monde. Chaque État se voulant absolu, il en résulte nécessairement une confrontation des puissances qui ne peut qu'aboutir à la catastrophe que l'on connaît. Ainsi, l'absoluité de l'État, en tant que totalité close sur elle-même et dirigée par une souveraineté elle aussi absolue, mène à une opposition frontale des ambitions hégémoniques. On comprend alors pourquoi certains textes des années 1970 sur l'Europe relient la méditation sur la post-Europe à la question de l'âme. Celle-ci peut s'entendre en deux sens : d'une manière objectivée à travers la volonté de puissance (âme métaphysique) et d'une manière originaire dans la mesure où Patočka pense qu'il s'agit de l'âme telle qu'elle est effectivement pensée chez Platon et qui serait synonyme de liberté (âme dissidente).

Cette ambiguïté de l'Europe est une ambiguïté de la subjectivité elle-même. Celle-ci peut certes être comprise comme totalité de laquelle on tire le monde, comme souveraineté et maîtrise – c'est là le projet de la métaphysique. Mais Patočka propose une autre définition, à savoir projet de toute rencontre possible – asubjectivité. Ainsi, le sujet n'est pas tant un substrat fermé qu'un mouvement de formation de soi. Avant *Platon et l'Europe* (qui date de 1973), Patočka avait envisagé une autre définition de l'âme qui ne venait pas de Platon ni même de la philosophie antique mais de Comenius dans l'article « Comenius et l'âme ouverte » (publié pour la première fois en 1970). À la fin de « L'époque posteuropéenne et ses problèmes spirituels », Patočka affirme que « [s]eule une conception de l' « âme ouverte », d'une finitude qui est tout ensemble la misère insurmontable et l'unique patrimoine de l'homme, est à même de former la mentalité sur la base de laquelle seule on pourrait tenter de résoudre le problème de l'humanité posteuropéenne[828] ». Cette conception de l'âme ouverte suppose de prendre en vue la « misère insurmontable et l'unique patrimoine de l'homme ». Il y a ici un accent presque pascalien pour signifier que ce que l'humanité possède est sur le mode du défaut ou du négatif, ce que nous avons essayé de comprendre à travers le caractère néoténique de l'homme. En effet, l'âme ouverte serait quelque chose que l'homme possèderait en moins et qui en même temps ferait sa différence. Mieux : il serait cette chose en moins *comme* différence. L'arrêt de l'instinct ou plutôt le fait que la vie n'aille pas de soi est bien un défaut dans la mesure où cela suppose une expulsion de la totalité. Et pourtant ce défaut est le seul « patrimoine de l'homme » car il n'a pas d'être qui lui soit prescrit, il a à être. Si le défaut d'être est universellement la caractéristique de l'homme, son expression est relative aux lieux et aux époques. Par conséquent, l'expulsion de la totalité entraîne *ipso facto* l'impossibilité de réduire le sens du monde à *un* sens. L'âme ouverte implique alors nécessairement un regard nouveau non pas sur ce

828 Jan Patočka, « L'époque posteuropéenne et ses problèmes spirituels », *in* EAE, p. 218.

qu'est l'Europe mais sur ce qu'elle fut (comme hégémonie et métaphysique) et de comprendre les autres traditions comme autant de tentatives de faire monde. La post-Europe doit s'affranchir de la métaphysique et féconder une penser nouvelle, riche de traditions qui peuvent être contradictoires mais qui ont pour but d'affronter la finitude de l'humanité. Il s'agit de « comprendre toutes les traditions comme maillons du dévoilement toujours fini et nécessairement unilatéral de l'être en totalité[829] » afin de combattre les idéologies qui enserrent l'homme par des concepts. Cette pensée planétaire a pour condition une pluralité qui ne signifie pas un relativisme car il s'agit de penser la Dissidence qui est le propre de l'existence humaine. Cette pensée planétaire renouerait avec l'intuition socratique du savoir du non-savoir : elle montrerait l'unilatéralité de toute pensée et donc d'abord des pensées objectivantes ou idéologies. C'est une pensée négative qui permet en même temps d'envisager la pluralité sans la rabattre sur une universalité typiquement européenne.

Dans « Comenius et l'âme ouverte », Patočka oppose explicitement deux manières de concevoir l'âme. L'époque moderne est celle de l'âme fermée, c'est-à-dire l'âme qui se définit par son rapport à l'absolu : « il n'y a, à proprement parler, rien qui lui soit extérieur, rien qui puisse imposer une limite à son infinitude ou une restriction à sa liberté[830]. » Autrement dit, l'âme fermée contient tout en elle-même, elle se suffit pour tout expliquer. Le monde extérieur n'est rien d'autre que la projection de l'intériorité. Cette âme fermée trouverait son aboutissement dans la phénoménologie transcendantale de Husserl et dans l'idée de la conscience constituante car en réduisant le monde à la conscience on fait bien de celle-ci un absolu fermé sur lui-même, d'où l'idée de conscience monadique. « De nos jours, la conception d'une âme fermée est non seulement courante, mais tenue pour évidente[831] », ajoute Patočka. Le *Gestell* est ainsi la forme ultime de l'âme fermée en ce sens que la *ratio* aurait exclu toute autre tentative d'explication du monde. Alors que, dans l'expérience de la liberté, on a vu que le sujet faisait l'expérience de quelque chose qui le dépasse et qui est inobjectivable, c'est-à-dire irréductible à la subjectivité, dans la conception de l'âme fermée, celle-ci refuse tout rapport avec ce qui n'est pas elle. Toute fermeture du sens implique une conception de l'âme fermée. Celle-ci, dans la science comme dans la religion, explique le monde car elle le réduit à une figure finie qui en même temps ignore sa finitude dans la mesure où elle peut expliquer l'intégralité du réel et ne voit pas de limite à sa puissance d'explication. L'âme fermée est donc paradoxalement celle qui ignore sa finitude, qui passe à côté de la misère humaine et de la relativité du monde naturel qui est le sien. On pourrait alors comprendre l'Europe comme la tentative et la catastrophe de la réalisation de cette âme fermée qui a vocation à mettre la main sur le monde – vocation qui doit être replacée dans l'opposition de la

829 *Loc. cit.*
830 Jan Patočka, « Comenius et l'âme ouverte », *in* EO, p. 101.
831 *Ibid.*, p. 102.

raison et du mythe. En ce sens, Krzysztof Środa écrit que l'Europe « est née à l'instant où l'homme, privé du fondement mythique de sa vie, se tourne vers son âme en cherchant la certitude perdue[832] ». Dans l'époque posteuropéenne du *Gestell*, l'appréhension du monde est en même temps sa mise à sac à travers l'exploitation de la nature. L'âme fermée prend depuis l'époque moderne la forme de la raison technique qui lui permet effectivement de dominer la nature : « La raison est considérée comme supérieure à la chose qu'elle connaît ; en rencontrant la chose, elle ne se heurte à rien d'étranger, mais simplement à son propre déploiement[833]. » C'est donc l'existence d'un plus-haut qui se trouve ainsi niée et recouverte. Mais on a vu que l'âme fermée en se réalisant dans la domination du monde bute nécessairement sur la contradiction des volontés de chaque puissance qui se veut maîtresse d'elle-même et des autres. Par conséquent, « la marche de l'âme fermée suit un mouvement dialectique tout à fait manifeste, aboutissant à la dissolution du partage du monde réalisé par l'Europe [...] et à l'apparition d'un monde nouveau dans lequel l'Europe ne joue plus le rôle dominant[834] ». La question est alors de savoir si le monde posteuropéen sera également pris par cette dialectique de l'âme fermée, ce qui laisse craindre des périls immenses pour l'humanité, ou bien s'il sera capable de comprendre le monde comme autre chose que ce qui est soumis à sa volonté et sa maîtrise et de concevoir une âme qui ne soit pas fermée sur elle-même et ignorante de sa finitude : « L'homme ne pourra être formé à l'époque nouvelle qui commence si on continue à le regarder, dans l'optique de l'âme fermée, comme chose parmi les choses, force parmi les forces[835]. » Il s'agit donc de préparer un revirement propre à l'époque posteuropéenne. Si le principe qui a donné naissance à l'Europe est bien un principe dissident, celui-ci a été trahi au profit d'une volonté de domination qui a perdu de vue la précarité humaine, c'est-à-dire son expulsion originaire. En renouant avec le principe européen c'est sa dimension empiriquement européenne que l'on expurge pour accéder à la seule dimension universelle qui vaille : l'homme n'est pas au monde comme les autres vivants, il a à faire monde. Maintenant que le monde est sur le chemin d'une unité, forcée par l'histoire, il apparaît urgent de proposer une conception de l'âme qui ne soit liée à aucun territoire, qui exprime un universel (la finitude comme expulsion) capable de soutenir le relatif (la diversité des mondes naturels). En somme, la critique de l'âme fermée implique de comprendre l'âme comme un mouvement prenant conscience de sa structure dissidente.

b) L'âme ouverte

L'Europe peut de nouveau jouer un rôle dans la post-Europe à condition qu'elle amorce une

832 Krzysztof Środa, « Patočka, Platon et l'immortalité de l'âme », *in* Marc Richir et Étienne Tassin (dir.), *Jan Patočka : philosophie, phénoménologie, politique*, *op. cit.*, p. 41.
833 Jan Patočka, « Comenius et l'âme ouverte », *in* EO, p. 105.
834 *Ibid.*, p. 125.
835 *Ibid.*, p. 126-127.

réflexion sur l'âme ouverte, c'est-à-dire une prise en compte du monde naturel en tant qu'expression partielle et contingente de notre finitude. L'âme ouverte est ainsi l'âme d'un être fondamentalement dissident, qui a été expulsé et refuse de demeurer aveugle à l'égard de cet événement. Cette lucidité est tout à la fois une prise de distance à l'égard du monde naturel sous la forme des traditions et des mythes qui voient le monde exclusivement à travers une narration mais également à l'égard du monde réduit à sa face objective des sciences de la nature qui basculent dans le mythe de la technique. Il s'agit à chaque fois d'une conception de l'âme fermée car dans les mythes ce sont des étants transcendants qui livrent l'explication du monde où l'on projette des désirs ou des peurs humaines, et l'on a vu que la raison technique ne trouvait rien d'autre qu'elle-même dans la nature. Et l'on peut dire, comme l'a vu Marion Bernard, que dans les deux cas la spiritualité fait défaut[836]. Dans « Ce qu'est l'Europe », Patočka montre qu'une compréhension de l'âme ouverte nécessite un contact avec la totalité comme telle et non une une figure étante du monde, « l'âme ne peut se comprendre elle-même comme ouverte qu'en saisissant la lumière qui dans et à partir d'elle s'allume et établit le contact[837] ». Il faut ici se souvenir que monde et lumière appartiennent, en tchèque, à la même famille, de sorte que l'âme ouverte est celle qui peut entrer en contact avec le monde comme totalité, c'est-à-dire comme ce qui est impossible à embrasser du regard, condition de toute expérience. L'âme ouverte est donc tout sauf une possession sûre d'elle-même : sa précarité est l'envers d'une position dissidente par rapport à ce qui apparaît et qui permet à l'âme ouverte de faire l'expérience du monde comme totalité. Si la Dissidence humaine est comme esquivée sans être recouverte dans le mythe, dans l'objectivation du monde par la science elle est précisément supprimée parce que l'homme est réduit à un étant : « La véritable falsification commence là où le rapport au monde est lui-même restreint et appauvri à tel point qu'il n'admet aucun autre contact que celui des choses dans leur efficience chosique[838]. » Or, ce qui n'admet d'autre contact que les choses, c'est-à-dire d'autre contact que ce que la raison produit, c'est précisément l'âme fermée. Le danger est grand, lorsque l'âme médite sur sa position particulière dans le monde, « de saisir son essence propre sur le mode d'un « sujet » fermé qui recueille en soi tout le reste du contenu du monde et se suffit à lui-même[839] ». L'âme ouverte apparaît alors comme une possibilité insigne de prise de conscience de la finitude, un mouvement capable de nous mettre en contact avec la totalité.

Seule une conception de l'âme ouverte peut résoudre les problèmes de l'ère posteuropéenne

836 « [...] il y a deux manière pour la spiritualité de faire défaut : soit en restant « endormie », comme dans le cas des spiritualités mythiques, pour lesquelles le mystère du monde est familier mais non problématique – soit en étant aliénée. C'est le cas de l'humanité planétaire post-européenne », Marion Bernard, *Patočka et l'unité polémique du monde*, *op. cit.*, p. 382.
837 Jan Patočka, « Ce qu'est l'Europe », *in* EAE, p. 240.
838 *Loc. cit.*
839 *Loc. cit.*

parce qu'elle met en contact avec quelque chose qui nous dépasse sans le réduire à un sens mondain. Ainsi, l'âme ouverte peut être caractérisée comme expérience dissidente de dépassement du donné. La situation n'est plus celle des années 1930 ou du « Platonisme négatif » des années 1950. Il s'agit désormais de prendre acte de la destruction de l'Europe et de la survie paradoxale de son esprit dans le monde posteuropéen. L'âme fermée est l'âme qui produit le *Gestell* et conduit à réifier l'homme lui-même, d'où un sentiment de nivellement ontologique. À l'opposé, l'âme ouverte peut sembler anachronique car elle ne parle pas la même langue que la raison technique et va à l'encontre de notre monde naturel. La raison technique produit son propre monde naturel mais dans la mesure où elle s'arroge la privilège de la vérité elle devient aveugle à ce processus. Dans ce contexte, l'idée d'une âme ouverte ne peut que paraître anachronique ou plutôt dissidente. Ce qui intéresse Patočka chez Comenius, c'est l'idée que l'âme ouverte fasse l'expérience d'un plus-haut, qu'elle soit en contact avec ce qui la dépasse et ne peut dominer. Autrement dit, il s'agit de comprendre la subjectivité comme autre chose qu'une intériorité souveraine et absolue. L'âme doit d'abord accepter sa dépendance avec ce qui n'est pas elle. « Ce n'est qu'après avoir éprouvé sa dépendance essentielle par rapport à autre chose et les liens qui l'attachent à cet « autre » que l'âme peut espérer que sa raison, appliquée à saisir les choses mêmes, parviendra à les sentir[840] », c'est-à-dire à les connaître. Par dépendance essentielle, il faut entendre la misère insurmontable de « L'époque posteuropéenne et ses problèmes spirituels », c'est-à-dire que l'homme ne peut pas soumettre le monde à sa raison, à son sens, dans la mesure où le sens qu'il élabore suppose préalablement une scène sur laquelle il apparaît, un monde duquel il vient et qui est la condition de toute pensée. Le paradoxe réside dans le fait que lorsque l'âme se ferme, elle se limite au mondain au sens de l'étant alors même que sa position particulière est ce qui lui permet d'interroger le monde. Au fond, l'âme ouverte dévoile que la liberté démiurgique comme soumission du monde à l'homme ou bien la vie dans le mythe comme soumission à un sens déjà là se ressemblent davantage qu'ils ne s'opposent, à cette différence près – et non des moindres – que le mythe laisse l'âme ouverte endormie alors que la raison technique la détruit. L'âme ouverte oppose à cela « son mouvement fondamental qui consiste à ne pas se perdre dans le mondain, dans l'étant intramondain, mais à se dévouer et à se dépenser pour les choses, pour les hommes, pour Dieu lui-même[841] », ce qui signifie qu'elle est un appel à répondre à quelque chose qui la dépasse. Or, ce dépassement ne peut prendre que la forme d'un dessaisissement dans la mesure où l'âme rencontre autre chose qu'elle-même, cela peut être l'expérience de Dieu chez Comenius ou l'expérience de la totalité chez Patočka. Tout se passe comme si Patočka reprenait au compte de sa cosmologie la réflexion religieuse de Comenius : dans les deux cas il y a une

840 Jan Patočka, « Comenius et l'âme ouverte », *in* EO, p. 106.
841 *Ibid.*, p. 106.

conversion du regard, un revirement qui fait prendre conscience de notre place dans le monde. Il s'agit chez Comenius d'un dévouement aux autres et à Dieu. C'est précisément dans les termes du dévouement que le troisième mouvement était décrit. L'âme ouverte entraîne une conversion : « L'essentiel est désormais l'universalité des projets, le dévouement de l'homme qui se met au service de la totalité[842]. » Ce dévouement est en même temps une mission à l'égard de la totalité : l'âme qui dépasse les choses fait l'expérience de sa non-indifférence à l'égard de l'être.

La pédagogie du revirement à laquelle invite Patočka en s'inspirant de Comenius est un appel à la ressaisie de l'historicité de l'homme. La responsabilité quant au sens dont l'âme ouverte fait l'expérience consiste en ce que Patočka nomme historicité, c'est-à-dire une non-indifférence à l'être, le fait que le donné présent ne prescrive pas ce que sera l'avenir. Au contraire, l'âme fermée en tant que domination technique du monde soumet celui-ci à un présent absolu. Comme Patočka l'écrit dans « Les problèmes de l'ère posteuropéenne », « [l]a non-indifférence de l'être propre est le présupposé fondamental de l'histoire, c'est en vertu d'elle et d'elle seule que quelque chose peut *advenir*, c'est-à-dire ne pas être indifférent[843] ». Mais cela suppose que l'âme fasse l'expérience de quelque chose qui la dépasse dans le temps, c'est-à-dire se projette vers ce qui n'est pas donné ni prévisible. Or, cette ouverture à l'avenir est solidaire de la finitude humaine parce que d'une part si l'âme ne rencontrait qu'elle-même dans le monde celle-ci serait absolue, monadique et donc infinie et d'autre part elle ne ferait jamais l'expérience de l'avenir en tant que tel mais projetterait toujours des figures du présent. La Dissidence désigne ici deux choses : d'une part la situation paradoxale de l'homme dans le monde qui est liée à sa finitude et d'autre part la prise de conscience de cette situation, le revirement par lequel l'âme ouverte peut se dévouer aux autres. L'ambivalence de l'âme redouble celle du sujet, c'est-à-dire qu'elle est à la fois domination du monde et appréhension de sa différence sans contenu positif (asubjectivité). Il apparaît que cette asubjectivité ou âme ouverte a pour but de prendre conscience de l'expulsion originaire hors du tout : ce n'est qu'à condition d'être distants des étants que des projets peuvent naître et un futur advenir. L'âme ouverte est donc l'âme qui prend conscience de son ouverture au futur et, ainsi, se comprend comme expérience de la liberté. Mais celle-ci ne peut se fonder que sur une position d'extériorité par rapport aux étants sans pour autant que cette extériorité soit synonyme de sortie hors du monde : « C'est pourquoi l'être de l'homme est toujours à comprendre comme événement, pourquoi il est temporel dans le sens de la finitude, pourquoi il se rapporte au temps[844]. »

842 *Ibid.*, p. 112.
843 Jan Patočka, « Les problèmes de l'ère posteuropéenne », *in* EAE, p. 257.
844 *Ibid.*, p. 255.

c) Le mouvement de la philosophie

Si la vie humaine ne va pas de soi et qu'elle procède d'un arrachement qui appelle un retour, prendre conscience de cette structure dissidente revient à assumer une part de contingence dans le monde naturel qui est tout en même temps ce qui le caractérise en propre et ce qui en fait la fragilité dans la mesure où nul monde naturel ne pourra réussir ou achever le mouvement de retour à la totalité. Or, cet inachèvement n'a pas vocation à être vécu comme une malédiction même si la structure de la plupart des mythes présente la vie humaine ainsi. L'apparition de la philosophie correspondra à un mouvement de volte-face à l'égard de cette position mythique où la finitude et la précarité ne sont assumées qu'en la renvoyant à autre chose qu'elle-même. La question de la philosophie touche celle de la manifestation. En effet, la manifestation dans laquelle nous sommes imbriqués n'est pas le fait du hasard, elle possède sa cohérence interne en tant que monde naturel. Chaque monde naturel se développe et se conforte à partir d'une certaine possibilité de ce qui se manifeste, ce qui implique d'oublier ou de refouler les autres possibilités : le monde mythique et le monde scientifique ne peuvent exister en même temps, ils sont incompossibles. La question est alors de savoir quelle place occupe la philosophie qui n'est pas un nouveau monde naturel car on confondrait ainsi philosophie et métaphysique. Patočka comprend la philosophie comme un mouvement de mise en exergue, non pas de ce qui se manifeste (inclus dans le monde naturel), mais du comment de la manifestation, non pas des apparitions mais de l'apparaître : « Notre vie courante se meut continuellement sur le sol de la manifestation, et pourtant *la manifestation en tant que telle ne nous intéresse pas*[845]. » Le se-montrer du phénomène suppose donc une mise en retrait de la monstration elle-même. Si le monde naturel est la forme que prend la manifestation, celui-là suppose d'oublier que celle-ci peut en prendre d'autres. Dans ce cadre, la philosophie apparaît comme la mise en évidence de la pluralité de la manifestation, de sa contingence et donc de sa précarité. Karel Novotný a ainsi raison de dire que l'âme ouverte est une attitude d'ouverture[846] qui reprend l'idée telle qu'elle a été comprise dans « Le platonisme négatif ».

Au début de *Platon et l'Europe*, Patočka montre d'ailleurs que les sciences sociales ne peuvent pas comprendre la situation de l'homme car elles supposent une objectivation de la situation. Or, une telle objectivation revient à réduire le possible au présent et à nier la dimension d'avenir et d'inédit en laquelle consistent l'historicité ou l'expérience de la liberté. Si les sciences sociales peuvent « saisir telle ou telle partie de la situation, en revanche la situation en tant que telle

845 Jan Patočka, PE, p. 33.

846 « Avec l' « âme ouverte », il [Patočka] préconise désormais l'attitude de l'ouverture, correspondant à l' « ouvert », à quelque chose qui n'est pas susceptible d'une détermination positive, qui, comme l'Idée dans son « platonisme négatif », ne peut être caractérisé que par sa différence d'avec toute déterminité. Il préconise l'ouverture du mystère, vécu différemment dans chaque tradition spirituelle. » Karel Novotný, *La Genèse d'une hérésie*, *op. cit.*, p. 146.

leur échappe[847] ». La « situation » ne désigne pas ici une donnée objective mais la possibilité pour l'homme de se projeter vers l'avenir. Il y a donc une certaine manière pour les étants de se montrer et la situation de l'homme en est radicalement différente. Pourtant, dès lors que l'homme vit dans la manifestation il y a la tentation de comprendre celle-ci comme l'horizon indépassable de l'existence, c'est-à-dire de réduire la manifesteté (le fait que les choses apparaissent) à la manifestation (le fait que les choses apparaissent selon une guise particulière). Ramener la manifesteté à la manifestation reviendrait alors à réduire la situation à sa dimension objective, à biffer la Dissidence au profit d'une explication qui en resterait au niveau de l'étant. On passerait alors à côté du mouvement humain qui est un mouvement dissident parce qu'il consiste à s'écarter de ce qui est manifeste pour penser la manifesteté. Ce mouvement se confond avec la philosophie car celle-ci s'interroge devant le fait que les choses apparaissent. Or, cette philosophie est caractérisée par Patočka comme soin de l'âme dans la mesure où philosopher c'est montrer que la manifestation n'est précisément qu'*une* manifestation et qu'elle ne saurait épuiser la totalité.

La philosophie émerge au sein du monde naturel comme une différence interne, un mouvement dissident par rapport à ce qui se manifeste et qui se distingue des autres savoirs par son absence de contenu positif. Il s'agit avant tout d'une question adressée à ce qui se manifeste plutôt qu'une réponse – c'est la métaphysique qui prendra la forme d'une réponse à cette question. Dans les *Essais hérétiques*, Patočka oppose le monde naturel qui est un monde du sens modeste à la philosophie comme vie dans la problématicité. Dans une tournure heideggerienne, il affirme que le monde d'avant la découverte de la problématicité, « c'est un monde où le retrait n'est pas éprouvé comme tel[848] ». Autrement dit, le monde non-problématique est un monde où le sens est univoque car la réponse est apportée avant que toute question puisse être posée. C'est une vie qui est rivée à ce qui se manifeste. Mais cela ne signifie pas que le monde scientifique s'opposerait à ce monde mythique comme l'enfance s'oppose à l'âge adulte ou l'animalité à l'humanité, comme une lecture rapide de Patočka pourrait parfois le laisser penser – ce dernier écrit bien que « la vie des peuples naturels ressemble à celle des animaux qui vivent de façon évidente simplement pour vivre[849] ». On sait depuis « La surcivilisation et son conflit interne » que la modernité techno-scientifique est elle aussi prise dans la restriction du sens. On pourrait donc dire que les « peuples naturels » ne peuvent être des « primitifs » ou des cultures non européennes : l'Europe contient également des « peuples naturels » parce qu'elle réduit le sens de la manifestation. Par « peuples naturels », il faut plutôt entendre le fait de vivre sans se poser de question sur le fait que les choses se manifestent. La philosophie n'apparaît pas alors comme un connaissance vraie du monde mais bien plutôt comme

847 *Ibid.*, p. 12.
848 Jan Patočka, « Considération pré-historiques », *in* EHPH, p. 36.
849 *Ibid.*, p. 37.

l'envers de la connaissance, sa mise en perspective. Ainsi, tout « peuple naturel » contient en germe la possibilité de mise à distance en comparant les différents mondes naturels, en dialoguant avec les autres cultures car si des hommes vivent différemment c'est la preuve que les choses peuvent avoir un autre sens. L'Europe est ici la moins apte à la Dissidence parce qu'en imposant son hégémonie sur le monde, elle a réduit la possibilité de la diversité. L'autodestruction de l'Europe est double : d'une part destruction de sa propre puissance par les conflits mondiaux et d'autre part destruction de la philosophie en tant qu'interrogation sur le monde naturel.

Lorsqu'à la fin de « Comenius et l'âme ouverte » Patočka écrit que « nous avons besoin d'une conversion *spirituelle* si nous voulons donner aux problèmes de l'époque qui s'annonce une solution positive[850] », la conversion dont il parle n'est pas d'ordre religieux, elle est plutôt une *metabolê* platonicienne, c'est-à-dire un retournement de l'existence qui fait vaciller nos certitudes. Il s'agit d'un renversement de l'âme elle-même, d'une révolution dont seul peut être capable un être qui n'existe pas comme les étants et donc, par conséquent, ne peut être réduit à sa situation objective. Historicité, percée, soin de l'âme sont autant de concepts qui, au fond, désignent la même chose, à savoir la structure dissidente de l'existence humaine. Or, cette structure dissidente implique un enracinement tout autre que celui des étants et des autres vivants. Patočka revient à plusieurs reprises sur le mythe de Gilgamesh, notamment dans les *Essais hérétiques*, pour montrer que la compréhension mythique de la vie touche à quelque chose de la problématicité sans l'affronter complètement. Dans le mythe, tout se passe donc comme si la finitude de l'existence humaine était effleurée et en même temps esquivée : Gilgamesh prend conscience de sa finitude car il part à la recherche de l'immortalité à la suite de la mort de son ancien adversaire devenu son compagnon, Endiku. Mais Gilgamesh, à l'épreuve d'un long voyage, doit se résoudre à la réalité : il ne pourra pas devenir immortel et est contraint de rentrer à Uruk, derrière les protections de sa ville, pour mener une vie paisible. Ce récit exprime bien quelque chose de l'humanité, son désir de se dépasser (l'immortalité). Pourtant, ce désir de dépassement de la finitude est évité et changé en repos dans les limites des murailles de la grande maisonnée qui représente les grands empires antiques : « Ce poème représente la compréhension de soi de l'homme aux yeux de qui le monde appartient aux dieux qui décident, d'un commun accord, des destinées aussi bien des individus que de l'humanité dans son ensemble[851]. » Dans le mythe, les réponses sont données à l'avance par les dieux, par le dispositif de la narration qui explique la manifestation par rapport au passé. La distinction de la non-problématicité et de la problématicité vient redoubler les trois mouvements de l'existence mais il ne faudrait pas en conclure à un retour en arrière dans la mesure où la théorie des trois

850 Jan Patočka, « Comenius et l'âme ouverte », *in* EO, p. 125.
851 Jan Patočka, « Considérations pré-historiques », *in* EHPH, p. 49.

mouvements a pour objectif de mettre en lumière la processualité de l'existence au sein du monde naturel alors que la problématicité entend plutôt s'intéresser au retournement qu'accomplit l'individu prenant conscience de cette processualité. La problématicité n'est pas exclue du mythe car Gilgamesh a bien l'intuition de quelque chose qui le dépasse, à savoir que l'existence a partie liée avec une épreuve de la transcendance qui dépasse le niveau des étants, qui va plus loin que la mort. C'est pourquoi Patočka en conclut qu'« il y a, dans le rapport de l'homme au royaume ténébreux de la mort, un plus-haut, quelque chose qui procède des dieux[852] », c'est-à-dire une prise de conscience que le donné n'épuise pas le sens de la manifestation, que le monde peut apparaître autrement. Il y a quelque chose d'éminemment actuel dans la reprise de l'origine de la philosophie : « La réflexion philosophique devrait nous aider dans la détresse qui est la nôtre, elle devrait être une sorte d'action intérieure dans la situation où nous nous trouvons[853]. » La situation qui est « la nôtre » est à la fois politique et scientifique : il s'agit bien sûr des régimes totalitaires mais également du mode d'appréhension technique de l'existence qui réduit celle-ci à une somme de forces. Les hommes sont donc toujours dans le mythe parce qu'ils vivent dans le monde naturel, mais si celui-ci est la marque de notre finitude, il peut également devenir inhumain, dépasser les bornes de l'humanité, lorsqu'il prétend donner le sens et ultime du monde, lorsqu'il devient horizon unique de l'existence. Or, en faisant l'expérience de son âme, c'est-à-dire en se maintenant dans la question vivante du comment de la manifestation, l'homme fait l'expérience du plus-haut, c'est-à-dire de la Dissidence de laquelle il émerge. Ce que la philosophie grecque découvre c'est « qu'il faut se soucier de l'âme, que le souci de l'âme est à même de faire parvenir l'homme – malgré la brièveté de sa vie, malgré sa finitude – à une situation semblable à celle des dieux[854] ». Or, se soucier de son âme c'est amorcer un mouvement, celui de l'existence, et s'y maintenir. Mais ce mouvement n'est possible qu'en tant que dépassement du donné, mise à distance des étants pour que la question de leur manifestation puisse se poser. Autrement dit, le soin de l'âme consiste à comprendre l'existence humaine comme une existence dissidente ou plutôt à comprendre l'existence comme Dissidence.

II- La Dissidence du soin de l'âme

a) Âme et éternité

Les premiers philosophes, d'abord Démocrite et Platon, découvrent l'âme comme ce qui diffère de tout le reste. Tous les deux s'interrogent sur ce qui fait de l'homme un être qui diffère et imputent à cette différence une certaine responsabilité (à l'égard de la vérité et de la communauté). Dans la troisième séance de *Platon et l'Europe*, Patočka parle du « cadre mythique » de la

852 *Ibid.*, p. 50.
853 Jan Patočka, PE, p. 9.
854 *Ibid.*, p. 20.

philosophie grecque, qui, à l'instar de la métaphore ontologique des *Essais hérétiques*, invite à relativiser l'opposition entre deux modes d'existence, de sorte que le mythe prépare la philosophie. Et c'est le personnage d'Œdipe qui symbolise le mieux ce cadre mythique car il fait l'expérience de la vérité en sauvant les habitants de Thèbes et en répondant à la sphinge, mais il est encore partie prenante du monde mythique car il ne peut pas posséder un savoir total puisqu'il ignore, en déclarant qu'il punira l'assassin du roi qui l'a précédé, sa véritable situation. Œdipe est un être équivoque : il veut s'élever à la vérité mais est comme maudit et demeure du côté de la nuit. La philosophie émerge à cet instant précis : « Le philosophe [...] accède là où se trouve Œdipe après sa terrible expérience, par la force de sa pensée, le philosophe pénètre de l'autre côté. Il maintient l'unité des deux côtés[855]. » Le philosophe est celui qui refuse de ne pas connaître et de s'aveugler, il ouvre grand les yeux et invite les autres à faire de même. Contrairement au mythe, il s'agit ici de se maintenir dans la brèche entre les deux côté, c'est-à-dire de se tenir debout devant non seulement la manifestation mais encore la manifesteté. Socrate est alors la figure philosophique par excellence car il ne laisse jamais les hommes s'endormir dans la manifestation mais les force à considérer la manifesteté. Si le mythe a l'intuition de la place excentrique de l'homme – car ce sont toujours les dieux qui décident pour eux –, cette place est obscure pour les personnages eux-mêmes. Dans la nuit du mythe, le philosophe ouvre les yeux et affronte l'incandescence de la finitude humaine. La faute d'Œdipe se nomme finitude : il ne peut pas tout et ne sait pas tout. Or, le philosophe se distingue d'Œdipe dans la mesure où il veut prendre conscience de son impuissance et de son inconscience, il sait qu'il ne sait rien. Dans cette prise de conscience de sa situation dans le monde, la totalité peut lui apparaître s'il prend soin de son âme. Dans « L'Europe et après », Patočka écrit que le mythe pense la situation de l'homme en tant qu'il est un « être qui, pour autant qu'il possède une clarté sur le monde, c'est-à-dire un savoir sur le bien et le mal, se met à part du cosmos, transgresse l'ordre de la totalité[856] ». Cette mise à part du *cosmos* correspond à la structure dissidente de l'existence : c'est cela que découvre Œdipe en voulant la vérité, en cherchant le véritable coupable et c'est en même temps cela qu'Œdipe ne peut voir – là est toute la tragédie. Le philosophe, s'il unit les deux côté (le savoir et la responsabilité), survient à la place d'Œdipe et, se retournant sur lui-même, prend conscience de sa propre culpabilité et qu'il est responsable du cours du monde car il n'est pas au monde comme une chose. Comme l'écrit Émilie Tardivel : « c'est avec la philosophie grecque qu'advient proprement le soin de l'âme, qui désigne la possibilité d'une liberté responsable[857]. »

Le philosophe peut penser sa mise à part du *cosmos* parce que quelque chose en lui est le

855 Jan Patočka, PE, p. 59.
856 Jan Patočka, « L'Europe et après », *in* EAE, p. 69.
857 Émilie Tardivel, *La liberté au principe*, *op. cit.*, p. 225.

symbole même de cette Dissidence : l'âme. Démocrite et Platon comprennent tous les deux l'âme comme ce qui, en l'homme, est capable de dépasser l'immédiatement donné : « Ce qui caractérise la philosophie à ses débuts, c'est précisément le fait de poser sa question face au prodigieux *fait originaire de la manifesteté du monde*[858]. » Le problème est que la plupart des hommes, ceux qui ne prennent pas soin de leur âme, pensent détenir la réponse à cette question en s'intéressant à ce qui se manifeste plutôt qu'à la condition de la manifestation : ils restent dans le mythe. Le propre du philosophe est alors de s'interroger sur le monde naturel sans le reconduire à une explication : il opère un mouvement de décentrement, il s'éloigne de l'immédiat pour l'interroger. Démocrite remonte à la condition de ce qui se manifeste par son atomisme : vérité et erreur s'opposent comme invisible et visible. Pour accéder à la vérité, il s'agit donc de s'écarter de l'immédiat et, par le moyen de la raison, de comprendre la structure des étants. C'est au travers des mathématiques que je peux voir le monde vrai et c'est grâce à mon âme que je peux faire l'expérience des nombres et des rapports. Ainsi, prendre soin de son âme revient à s'écarter de l'apparence. Par le questionnement, je peux d'une part comprendre le monde et d'autre part et surtout me comprendre comme ce qui est capable de vérité. « L'*alêtheia* des choses, leur figure à découvert, exerce sur l'homme une influence grâce à laquelle il découvre pour la première fois sa nature plus profonde[859] », celle-ci consistant dans le soin qu'il prend de son âme. Se découvrir soi-même comme capable de vérité suppose d'abord de se séparer de la vie immédiate. Le soin de l'âme est ainsi un mouvement dissident.

Parce que la géométrie « nous apprend à franchir les frontières du visible[860] », le philosophe peut opérer une césure qui fait accéder à la manifesteté. Or, cette conversion suppose un contact avec ce qui ne périt pas : les rapports mathématiques ne sont pas soumis au temps. Chez Démocrite, la découverte de l'éternel est en même temps découverte d'une possibilité insigne, le soin de l'âme. Prendre soin de son âme signifie donc se séparer de l'immédiat mais tout autant se séparer de l'apparence du soi au profit de ce que l'on est vraiment, une âme. L'homme, en tant qu'il vit dans le monde naturel, est d'abord dans l'erreur car il est captivé par les choses de son usage : « La totalité ne peut se montrer à l'homme sans déformation[861]. » Le soin de l'âme consistera alors à rectifier cette monstration, à rétablir, par le contact avec l'invisible, la vision. L'âme a donc le choix entre le fait de se laisser capturer par la fascination pour l'étant et l'effort de dévoiler la structure de ce qui apparaît. À propos de Démocrite, Patočka écrit d'ailleurs que « [l]e soin de l'âme propre est, chez lui, la porte qui ouvre la voie à la progression victorieuse de l'explication à travers l'univers en totalité et ses structures[862] ». En dévoilant l'apparition comme un problème, le philosophe se met

858 Jan Patočka, PE, p. 69.
859 Jan Patočka, « L'Europe et après », *in* EAE, p. 93.
860 Jan Patočka, PE, p. 77.
861 *Ibid.*, p. 86.
862 *Ibid.*, p. 78.

donc en quête d'autre chose que ce qui apparaît. Il n'y a pas ici de récit mais d'abord l'engagement d'une âme pour la vérité. Il en va de même chez Platon : le philosophe aspire aux essences avec lesquelles son âme le met en contact. Ce soin de l'âme est une possibilité nouvelle pour l'humanité, possibilité d'être d'une certaine façon pleinement humain. En cela, la philosophie ne peut que poser un problème pour l'organisation de la vie en communauté car elle est par définition un refus de toute explication ou légitimation par la tradition. Au contraire, la philosophie se met en quête de fondation. Qu'est-ce qui va alors légitimer l'ordre social ? Démocrite et Platon symbolisent deux attitudes radicalement différentes à ce sujet, d'un côté le refus de la vie en communauté, de l'autre la réforme de la vie de la cité. On pourrait dire que le soin de l'âme est la traduction antique de l'*épochè* : dans les deux cas il s'agit de tenir à distance les explications, de s'interroger mais surtout de tenir cette interrogation et de se protéger de toute idéologie. C'est pourquoi Edward F. Findlay écrit que la philosophie « prend son sens véritable seulement lorsqu'elle rejette la métaphysique et retourne au regard négatif et à l'incertitude de la vie en tant que soin de l'âme[863] ». La philosophie se définit d'une manière anachronique comme l'autre de la métaphysique en tant qu'elle est un questionnement. Ainsi, le soin de l'âme est un mouvement de dissidence intellectuelle car il s'agit de ne pas s'en tenir à ce qui apparaît, de prendre de la distance pour comprendre. Cela implique également une distanciation par rapport aux autres hommes. Si chez Démocrite cette solitude est indépassable et suppose le retrait des affaires humaines, il n'en va pas de même chez Platon pour qui le soin de l'âme englobe un souci pour la communauté. Ce que Patočka reproche à Démocrite c'est d'avoir fait de la vérité quelque chose d'inaccessible, en fin de compte, à l'homme qui s'égare trop souvent dans l'opinion. C'est pourquoi l'atomiste « ne surmonte pas l'égarement d'Œdipe, mais en inaugure simplement une nouvelle étape qui le prolonge d'autant[864] ». La vérité n'est pas beaucoup plus humaine chez Démocrite car elle est par trop objective et les hommes semblent condamnés, sauf exception, à errer. On peut alors se demander ce qui motiverait l'acte de dérobade que serait la connaissance vraie. Chez Platon, au contraire, l'accent est davantage mis sur le mouvement par lequel l'âme accède au monde vrai. Ce qui intéresse Platon, c'est le mouvement même de la Dissidence en tant qu'elle permet à l'homme d'accéder à une certaine authenticité.

b) Le mouvement de l'âme dissidente

Si les hommes sont d'abord égarés dans le monde naturel, le monde tel qu'ils le voient avec leur corps, l'âme leur permet de s'élever à la manifesteté et donc de se ressaisir eux-même comme ce qu'ils sont vraiment. Ainsi, le soin de l'âme devient le moyen par lequel un être qui est expulsé de

863 Edward F. Findlay, *Caring for the Soul*, *op. cit.*, p. 81. Nous traduisons depuis l'anglais : « it takes its full meaning only when it rejects metaphysics and returns to the negative insight and uncertainty of life as care for the soul. »
864 Jan Patočka, « L'Europe et après », *in* EAE, p. 95.

la totalité affronte cette expulsion et ne se condamne pas à prendre le monde naturel pour le seul monde possible. Mais la question est alors de savoir comment prendre soin de son âme dans la communauté à laquelle j'appartiens dans la mesure où celle-ci fonctionne selon un certain nombre d'automatismes qu'elle ne remet pas en cause. Celui qui prend soin de son âme, s'il prend conscience de son expulsion fondamentale, doit d'abord faire face à une expulsion plus concrète, qui nous rappelle dès lors le sens politique de la Dissidence, à savoir sa mise au ban de la société ou sa position marginalisée. La vie authentique, la vie proprement humaine, suppose de vivre courageusement, d'affronter la finitude. Il ne s'agit pas de se réfugier dans une tour d'ivoire ou de faire l'expérience de l'être-vers-la-mort de manière solitaire comme chez Heidegger. La prise de conscience de la finitude va de pair avec un souci pour le collectif, d'où la référence à Platon. C'est pourquoi Edward F. Findlay affirme que « Patočka met sur le même plan le « soin de l'âme » socratique et l' « être-vers-la-mort » heideggerien. Ce faisant, il conjugue Heidegger avec l'intérêt platonicien de la construction d'une communauté[865] ». En se concentrant sur le soin de l'âme chez Platon (et non chez Démocrite pour qui la vérité et la vie bonne sont une affaire privée[866]), l'accent est mis sur la vie dans la communauté et sur la contradiction qu'il y a à prendre soin de son âme à côté d'hommes qui se soucient d'abord de ce qu'ils possèdent. Chez Platon et surtout chez Socrate, le soin de l'âme prend la forme d'un penser questionnant, d'un examen continu des opinions et non pas d'un contenu. Le soin de l'âme, « [c]'est une sorte d'ἐποχή, éminemment positive[867] ». Autrement dit, il ne s'agit pas de nier ce qui existe mais de le dévoiler pour l'interroger.

Il est ici question d'un mouvement de retrait de la communauté mais également un mouvement d'ascension : l'âme quitte les tentations corporelles et les séductions de l'ici-bas. C'est pourquoi le soin de l'âme découvre, en même temps qu'il fait l'expérience de la vérité et du courage, le pouvoir de l'opinion. On dévoile d'une part l'âme comme possibilité d'être soi-même, être dissident, mais d'autre part la vie dans l'immédiat comme tentation de nier la séparation originaire et ne vivre que sur un seul plan. Le mouvement de la philosophie est dès lors le mouvement par lequel l'âme s'élève à elle-même, de la pluralité des sensations à l'unité de la pensée : « Le souci de l'âme est donc la découverte de deux possibilités *fondamentales* de l'âme, la découverte de la double contrée où l'âme se meut[868]. » Ces deux possibilités sont à la fois possibilités individuelles mais également possibilités de la communauté dans l'histoire car l'on sait que chez Platon la cité est elle

865 Edward F. Findlay, *Caring for the Soul*, *op. cit.*, p. 37. Nous traduisons depuis l'anglais : « Patočka places the Socratic “care for the soul” on the same pagewith Heidegger's “being-toward-death”. In doing so, he brings into contact with the Platonic focus on the construction of community. »
866 « Le soin de l'âme chez Démocrite est une affaire essentiellement privée, individuelle. Il met en garde celui qui veut s'engager dans cette voie contre les liens de famille et l'ambition au sein de la communauté : il ne faut pas se consacrer aux affaire publiques, il ne faut pas céder à ce qui en elles nous attire. » Jan Patočka, PE, p. 78.
867 Jan Patočka, PE, p. 102.
868 *Ibid.*, p. 103.

aussi dotée d'une âme. C'est pourquoi Patočka superpose sa lecture du soin de l'âme à la question de l'historicité de l'homme. Toute la question est de savoir si l'homme est capable de se dresser à hauteur d'âme, c'est-à-dire d'affronter sa finitude. Patočka nomme « discernement moral » ce regard dans ce qui est (ou vie dans la vérité). Toutes ces expressions ont en commun de mettre l'homme face à un choix : esquiver ou combattre. Par conséquent, l'histoire humaine sera comprise comme une lutte pour l'authenticité, pour accomplir la Dissidence qu'est l'existence :

> Le regard que nous qualifions de discernement moral n'est rien d'autre qu'une sédimentation et une codification de l'expérience faite ainsi dans l'histoire : il tourne autour de l'ascension et de la chute de l'âme humaine, autour de la vie « bonne » dans son ambiguïté, en ce sens que le mot « bon » peut désigner la satisfaction croissante et sans effort des « besoins » immédiats, mais aussi la lutte courageuse contre la misère générale au risque de la vie propre, la tentative pour s'opposer à l'inertie de la collectivité, pour la faire basculer, de toute la puissance du corps social, dans cette voie du salut[869].

Le soin de l'âme est une lutte pour le salut, c'est-à-dire la vie authentique. Or, tout le problème est de savoir comme lutter d'une part contre la vie « bonne », c'est-à-dire les succédanés du bonheur dont on a vu qu'ils égarent l'homme dans la consommation, et d'autre part contre l'inertie du corps social, c'est-à-dire la tendance de la communauté à s'abaisser au sens donné et à ne pas l'interroger. Le philosophe, dans la mesure où il fait dissidence, s'expose à la riposte du monde naturel et doit faire preuve de courage.

Le mouvement par lequel l'homme devient pleinement lui-même suppose une mise à distance de ce que l'on tient pour évident. De même que la philosophie émerge en tant que questionnement devant l'étant, l'individu se met à philosopher en se mettant à l'écart des autres. Mais cette mise à l'écart n'est pas un but, elle est la conséquence d'un courage individuel. Il y a bien chez Patočka un éloge de l'action individuelle en tant qu'elle est éthique et courageuse, c'est-à-dire qu'elle est un pouvoir de dire non au sens imposé par un collectif. Pour autant, cela ne signifie aucunement que cette mise à l'écart ait pour objectif la solitude, bien au contraire elle vise une contamination ou une dissémination de l'esprit dissident. Pour que cette dissémination ait lieu, il faut d'abord accepter de tenir bon sur ses principes : ce n'est pas le philosophe qui attaque ceux qui acceptent le sens donné mais ce sont ceux-ci qui sont affectés par l'existence d'un être qui rappelle la contingence du sens. Par conséquent, le philosophe n'agresse pas mais il dévoile la nature de ceux qui ne prennent pas soin de leur âme. Tout se passe donc comme si Patočka reprenait la thématique du mouvement à un niveau moral, voire politique, dans la mesure où devenir soi-même c'est surmonter la pluralité des tentations de l'étant pour s'élever à la vie dans la vérité. L'authenticité correspondrait ici au fait de rendre possible la percée (ce qui suppose que les deux autres mouvements soient respectés). Au

869 Jan Patočka, « L'Europe et après », *in* EAE., p. 65.

contraire, l'inauthenticité correspondrait au fait de vouloir effectuer le mouvement en voulant imposer un sens à celui-ci car en se concentrant sur un seul mouvement, on biffe la pluralité de l'existence (accueil, travail, percée). Autrement dit, le soin de l'âme ne correspond pas simplement à la percée mais plutôt à l'intégralité des trois mouvements qui prendrait conscience de la Dissidence de l'homme. En accomplissant ce parcours, que Patočka retrouve dans l'expérience de la vérité platonicienne (l'âme qui s'élève des opinions aux Idées par le penser questionnant), l'homme devient pleinement lui-même sans que cela implique un contenu. Le soin de l'âme met donc en évidence le mouvement par lequel l'humanité se dévoile à elle-même comme arrachement originaire : « La philosophie réside en ce mouvement, qui est mouvement effectif. La philosophie se saisit et se démontre par le fait, par l'acte. Il n'y a aucune preuve purement objective de la philosophie[870] ». Le soin de l'âme transforme celui qui l'opère dans la mesure où ce qui compte, ce n'est pas l'aspect extérieur des actes, mais la conformité avec soi-même : celui qui prend soin de son âme ne peut pas vouloir une justice purement utilitariste, mais il doit vouloir ce qui est juste même lorsque cela lui est préjudiciable. On dépasse ainsi l'opposition de la pensée et de l'action car il s'agit d'une pensée qui engage et transforme : « La pensée n'est donc essentielle que parce qu'elle est, en tant que pensée de l'essence, une action par laquelle l'homme se prend en mains et entre en possession de lui-même, une action qui lui donne la possibilité de devenir celui qu'il est en vérité[871]. » La pensée somme l'homme de devenir ce qu'il est – un être prenant conscience de sa finitude.

Dans « L'âme chez Platon », Patočka montre que la vie authentique, autrement dit l'*areté*, se caractérise par une certaine unité de l'âme qui s'oppose à la multiplicité du monde sensible. Cette opposition peut se comprendre comme le fait de se tenir face à ce qui apparaît et qui requiert une tension active, *thumos*, une volonté ou encore un courage. Cette position dissidente par rapport à la manifestation implique alors une concentration de l'être afin de ne pas succomber au premier sens modeste. Au contraire, la vie inauthentique est une vie sous la coupe des choses, c'est-à-dire attirée par l'illimité qui nous fait perdre l'unité de l'âme. C'est au sein de cette dualité qu'il faut comprendre le mouvement de l'existence comme un mouvement dissident car se mettre à l'écart et interroger suppose une vigilance de tous les instants, vigilance que vise à consolider le soin de l'âme. Celle-ci peut devenir elle-même par le penser questionnant mais, attirée par le corps, elle « s'enchaîne en s'engageant dans le cycle sempiternel des besoins et en s'y dépensant[872] ». Il y a un mouvement par lequel l'existence s'accomplit qui est en même temps un mouvement d'ascension vers le plus-haut qui enivre et transforme mais surtout incombe de tenir bon face à l'illimité du plaisir qui enchaîne et accomplit un mouvement inverse. Autrement dit, le soin de l'âme n'est pas un regard sur le calme

870 Jan Patočka, PE, p. 104.
871 Jan Patočka, « L'Europe et après », *in* EAE, p. 103.
872 Jan Patočka, « L'âme chez Platon », *in* PE, p. 288.

des dieux, il est une intranquillité permanente qui bat en brèche le train-train quotidien. C'est pourquoi Edward F. Findlay écrit que « [l]a philosophie ne peut pas nous procurer, sous nos pieds, la stabilité et la sécurité d'une fondation concrète, solide et persistante[873] ». Non seulement le soin de l'âme est l'expérience de notre Dissidence mais en outre il exige que l'on y réponde, que l'on se dévoile soit comme celui qui lutte, soit comme celui qui s'abaisse. C'est pourquoi dans « L'origine et le sens de l'idée d'immortalité chez Platon », Patočka comprend la mort non comme une consolation (le platonisme n'est une religion) mais comme « un avertissement adressé à ceux qui, dans cette vie, sont capables du revirement qui transforme la séparation d'avec la vie en quelque chose de positif, un émerveillement devant ce fait, devant l'étrangeté de cet examen continuel de tout ce qui est destiné à la vie[874] ». Ceux qui sont capables de faire l'expérience de la vérité ont la responsabilité de ne pas succomber aux apparences. Chez Patočka, la non-indifférence à l'être heideggerienne prend donc, à travers la méditation platonicienne, la forme d'une responsabilité de l'homme face à la situation qui est la sienne.

c) L'âme dissidente et le courage d'être soi

Mener une vie bonne exige de tenir face à la facilité de se laisser fasciner par la manifestation et s'y limiter. C'est l'âme qui fait de l'homme un être pouvant différer du reste : elle n'est pas prisonnière de la manifestation et peut la prendre en vue : « L'homme a, par le fait qu'il se tient entre le phénomène et l'étant pur et simple, la possibilité soit de capituler et de s'abaisser au rang de simple étant, soit de se réaliser comme être de vérité, être du phénomène[875]. » La réalisation de soi est le résultat d'un choix éminemment moral : esquiver la finitude ou bien l'assumer. On peut opposer la vie dans la vérité à la vie dans le mensonge des systèmes totalitaires où chacun ne peut paraître comme il est à l'extérieur car toute parole ou tout geste pourra être retenu contre lui. Vivre dans la vérité signifie donc ne pas accepter ce qui apparaît et avoir une distance permettant un penser questionnant. Mais il y a toujours des dispositifs de pouvoirs permettant de légitimer ou de sceller le sens : l'autorité de la parole, la propagande pour les régimes totalitaires mais également la réduction de la pluralité du sens dans les démocraties libérales (l'assimilation du bonheur au plaisir est en cela révélateur). Malgré cette tentation de se rabaisser à l'étant, l'homme peut également prendre conscience du fait que son existence est de part en part une Dissidence et que, par là, il peut devenir lui-même. On assiste ici au paradoxe du mouvement qui se saisit lui-même : dans la mesure où l'existence est dynamique, elle ne peut pas se saisir sur le mode du substrat, il n'y a donc pas de

873 Edward F. Findlay, *Caring for the Soul*, *op. cit.*, p. 66. Nous traduisons depuis l'anglais : « Philosophy cannot provide the stability and safety of a concrete, consistent and unmoving ground under our feet. »
874 Jan Patočka, « L'origine et le sens de l'idée d'immortalité chez Platon », *in* PE, p. 310.
875 Jan Patočka, PE, p. 45.

« nature » humaine. Au contraire, le mouvement ne peut se saisir que d'une manière elle-même dynamique, et c'est ce que propose le soin de l'âme qui est une aspiration au plus-haut, un passage du particulier à l'universel ou *chôrismos*. Cette réalisation de soi n'est bien sûr pas un façonnage ou une projection de ce que l'on voudrait être. C'est pourquoi l'existence telle qu'elle est pensée par Heidegger rencontre ici le soin de l'âme platonicien comme expérience de ce qui en l'âme lui appartient en propre. Il s'agit d'une « réalisation de soi qui n'est pas un faire, un manipulation de soi-même, mais bien plutôt la découverte originelle de la possibilité *propre* d'un étant qui se rapporte à soi-même de telle manière que pour lui il y va de son être[876] ». Comme le fait remarquer Renaud Barbaras, le *Dasein* n'est pas *poièsis* mais *praxis*[877]. Or, cette *praxis* suppose un acte de réalisation qui repose sur une prise de décision, de sorte que le fondement de l'être authentique devient chez Patočka un acte éminemment courageux, à savoir le courage de tenir bon face à la manifestation et de ne pas s'y laisser captiver : « Le présupposé fondamental de l' « être-bon », c'est le courage, la possibilité et la volonté de défier le péril qui, dans son fond, péril de la vie[878]. » Devenir soi-même suppose d'affronter un risque, celui de ne pas succomber à ce qui apparaît et de faire tomber les écailles de ses yeux. Cependant, lorsque la vie affronte sa propre finitude, c'est à un sol ferme qu'il faut renoncer. La vie devient ainsi dangereuse car il n'y a plus de contenu auquel se raccrocher, il ne reste que le mouvement du penser questionnant : « la vie fondée sur le regard dans ce qui est est une entreprise hasardeuse[879]. » Le devoir envers soi-même d'être véridique est ainsi l'acte courageux en soi car il engage non seulement ce que l'on fait mais surtout ce que l'on est[880].

L'âme devient alors le lieu de la Dissidence, à la fois la preuve que l'homme peut s'égarer dans les étants s'il n'en prend pas soin et qu'il peut également devenir cette Dissidence, ce mouvement d'interrogation courageuse. Dans une remarque un peu rapide du *Gouvernement de soi et des autres II*, Foucault montre que le soin de l'âme chez Patočka reste dans un certain dualisme car « il envisage essentiellement l'*epimeleia* comme souci non pas de soi, mais de l'âme[881] ». Mais c'est là oublier que le soi se constitue par le mouvement qu'opère l'âme dans le penser questionnant : le soi devient courageux ou s'abaisse au sens donné. Il y a bien une position éthique derrière la phénoménologie patočkienne : ce qui apparaît est le résultat d'un choix. Soit la manifestation

876 Jan Patočka, « *Le monde naturel* dans la méditation de son auteur trente-trois ans après », *in* MNCPP, p. 214.
877 Commentant ce passage de Patočka, Renaud Barbaras écrit : « le faire est écarté au sens étroit d'un « façonnage », d'une manipulation de soi, bref d'une *poièsis*, mais [...] il est bien situé au cœur du *Dasein* dès lorsqu'on le comprend comme agir, comme *praxis*. » Renaud Barbaras, *L'ouverture du monde*, *op. cit.*, p. 19.
878 Jan Patočka, « L'Europe et après », *in* EAE, p. 66.
879 *Ibid.*, p. 67.
880 Marc Crépon écrit à juste titre : « Avoir le souci de son âme, c'est prendre conscience de la singularité irréductible de ce rapport au monde, c'est-à-dire d'une disponibilité pour le monde qui en évite l'instrumentalisation. Nous sommes ainsi *davantage* qu'une chose parmi d'autres qui déclinent et disparaissent. » Marc Crépon, *Altérités d'Europe*, *op. cit.*, p. 172.
881 Michel Foucault, « Leçon du 22 février 1984 », *in Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres II*, Paris, Le Seuil/Gallimard, 2009, p. 119.

apparaît comme fermée au questionnement, soit elle est dévoilée dans sa manifesteté. L'âme est donc le lieu d'une posture éthique en regard de la manifestation. C'est pourquoi Simona Forti écrit que « la notion patočkienne d'âme non seulement n'est pas du tout la réponse à un dualisme métaphysique, mais encore peut être envisagée comme le véritable site de la dissidence[882] ». Le soin de l'âme est donc une activité dissidente dans la mesure où il met l'âme à distance du sens accepté et de l'immédiat au profit du penser questionnant. Mais la dissidence en son sens politique n'est pas simplement une critique des institutions établies, elle engage aussi une certaine posture sociale dans la mesure où celui qui fait dissidence se met à part du groupe où règne un accord plus ou moins majoritaire sur le sens de ce qui apparaît. L'âme dissidente n'est pas solitaire par misanthropie mais c'est une conséquence de son excellence morale : elle est prête à assumer la solitude pour vivre dans la vérité. C'est ce qui ressort de la discussion sur la justice dans la *République* : Glaucon soutient que la justice est une affaire extérieure, qu'elle a été inventée (et est donc une convention) pour que les hommes ne se nuisent pas les uns aux autres. Il n'y a donc pas de justice en soi. À cette thèse (qui reprend celle de Thrasymaque), Socrate oppose l'idéal de la vie juste, à savoir qu'il vaut mieux subir l'injustice que la commettre car il existe une justice idéale, des principes qui nous permettent de vivre justement et donc dans la vérité. Mais en affirmant cela, le philosophe soumet également la communauté à des normes qui la dépassent car cela signifie que la justice, si elle passe bien par des conventions, ne s'y réduit pourtant pas. Dans la mesure où Socrate ne livre aucune métaphysique et où sa pensée est essentiellement négative, il n'y a pas de normes disponibles qui diraient ce qui est juste et ce qui ne l'est pas. L'essentiel pour celui qui prend soin de son âme est de ne pas être en contradiction avec lui-même, même si cela doit l'amener à s'opposer à la cité. L'exigence de justice est donc d'abord une exigence envers soi-même : l'homme juste doit l'être même si cela lui est défavorable. En prenant soin de son âme, le philosophe met en lumière la mentalité tyrannique des habitants de la cité. Lors du rétablissement de la démocratie à Athènes, après la tyrannie des Trente, les citoyens les plus riches défendent la démocratie mais derrière cette défense de l'égalité et des lois communes se cache une disposition tyrannique parce que chacun ne le fait que dans le but d'acquérir des biens et de s'enrichir, de sorte que la démocratie devient le moyen par lequel on peut aussi séduire les autres et emmagasiner du pouvoir. Dans ce cas, la démocratie est une affaire extérieure : elle permet à certains d'assoir leur domination sous couvert d'égalité. « Or se rendre maître des autres citoyens, c'est devenir tyran. Être tyran, c'est l'idéal suprême du démocrate athénien moyen de cette époque. Tout cela, Socrate le met à découvert[883]. » Cette situation ne peut

882 Simona Forti, « The Soul as Site of Dissidence », *in* Francesco Tava et Darian Meacham (dir.), *Thinking After Europe*, *op. cit.*, p. 57. Nous traduisons depuis l'anglais : « Patočka's notion of the soul not only does not at all respond to a metaphysical dualisme, but it can be envisaged as the very site of dissidence. »
883 Jan Patočka, PE, p. 116.

donc déboucher que sur un conflit entre celui qui veut la justice pour elle-même et ceux qui veulent la justice pour ses conséquences. Si le soin de l'âme invite à vouloir la justice pour elle-même c'est parce que ne s'intéresser qu'à ses conséquences serait une forme de contradiction (je veux l'injuste en faisant le juste). Le philosophe, dans la mesure où il vit dans la vérité, ne peut supporter la contradiction en lui-même. C'est pourquoi, chez Socrate, la proposition selon laquelle il vaut mieux subir l'injustice que la commettre a pour condition cette autre proposition selon laquelle il vaut mieux être en désaccord avec une assemblée entière plutôt qu'avec soi-même[884]. Le mouvement dissident de l'âme et la position dissidente dans la société se rejoignent : c'est parce que le philosophe prend soin de son âme qu'il s'attire la foudre de ceux qui n'en sont pas capables. Révéler la mentalité tyrannique de ses concitoyens, c'est faire s'écrouler tout l'édifice du sens accepté sur lequel est fondée la vie de la communauté.

L'homme véridique n'attaque pas la cité mais il la somme de réagir, c'est-à-dire de dévoiler son incapacité à s'interroger. C'est pourquoi dans « Le monde naturel et la phénoménologie », Patočka montre que le mouvement de percée est une lutte pour l'éveil qui n'est pourtant pas une attaque. Ce soin de l'âme qui dévoile est une provocation à la riposte : « C'est seulement dans la défense opposée à cette répression primaire, à la puissance qui alors seulement devient ce qu'elle est, que se produit la *révolte*[885]. » Le philosophe est une menace non pas en raison du contenu positif de ce qu'il dit mais de son discours négatif. Il devient une menace pour la tranquillité de la cité qu'il somme de réagir : « le seul fait de son, *existence* est une provocation aux yeux de la communauté[886]. » Celui qui prend soin de son âme ne peut pas se réfugier dans un asile des idées d'où il contemplera la turpitudes des affaires humaines. Son existence même est une offense à la cité. C'est pourquoi Jan Pavlík conclut que « le traitement éthique de Patočka de l'idée de l'authenticité humaine trouve son apogée dans sa conception du « soin de l'âme[887] » ». Celle-ci se trouve au carrefour de la phénoménologie et de la politique : la pensée devient action car le penser questionnant ne peut pas laisser indifférent. Dans « L'Europe et après », Patočka précise que l'aveuglement de la cité tient à son incapacité à interroger la tradition démocratique, celle-ci devient alors un mot creux qui sert d'étendard aux ambitieux : « La cité s'aveugle elle-même par cette fausse

884 Socrate dit en effet à Calliclès : « je préférerais que la lyre fût dépourvue d'accord et dissonante, qu'il en fût ainsi pour un chœur dont je serais le chorège, que la la majorité des hommes fût en désaccord avec moi et me contredise, plutôt que de n'être pas, à moi tout seul, consonant avec moi-même et me contredire. » Platon, *Gorgias*, 482b-c, *in Œuvres complètes*, tome 1, *op. cit*., p. 425.

885 Jan Patočka, « Le monde naturel et la phénoménologie », *in* MNMEH, p. 44.

886 Jan Patočka, PE, p. 97. On lit d'ailleurs un peu plus loin : « L'homme parfaitement juste et véridique doit nécessairement périr dans la communauté où règne une telle conception de la justice. » *Ibid*., p. 124.

887 Jan Pavlík, « Philosophy, « Parallel polis » and Revolution : the Case of Czechoslovakia », *in Philosophy and political change in eastern Europe*, *op. cit*., p. 80. Nous traduisons depuis l'anglais : « Patočka's ethical treatment of the idea of human authenticity culminates in his conception of the "care of the soul". »

apparence de savoir, comme jadis Œdipe, au temps de son bonheur illusoire[888]. » Au contraire, Socrate rend la tradition vivante en l'interrogeant et en dévoilant le faux savoir de ses contemporains. Le soin de l'âme est donc courageux parce qu'il est l'entreprise la plus risquée qui soit, il pousse à se dévoiler comme l'ennemi des puissants de la cité qui profitent du sens que l'on n'interroge pas. Ainsi, le philosophe dévoile les dispositifs de pouvoirs par lesquels la tyrannie est cachée au sein même de la démocratie : « Son dévoilement de l'in-science des autres est en son fond un dévoilement de leurs dispositions tyranniques secrètes[889]. » L'âme, en faisant l'expérience de sa liberté par la vie dans la vérité, fait en même temps l'expérience de sa responsabilité : responsabilité à l'égard du sens tout autant qu'à l'égard des autres. C'est pourquoi le soin de l'âme est un ébranlement ou un séisme en l'homme qui ne lui fait pourtant pas gagner un nouveau territoire, il consiste à se tenir sur la brèche du sens, à se maintenir dans une ligne de fuite. En cela, il est une arme contre laquelle le pouvoir ne peut rien car il ne se situe pas sur le terrain du monde. Francesco Tava parle du soin de l'âme comme d'un « mouvement non conformiste[890] ». Cette non-conformité n'est pour autant pas une anomalie, elle procède de la Dissidence de l'existence. Ainsi, le soin de l'âme est la racine non métaphysique de la philosophie, un principe dissident qui permet à un être lui aussi dissident de venir pleinement lui-même en ne s'identifiant à aucun sens particulier et fixé d'avance.

III- Le sacrifice comme acte dissident

a) La brèche dans la manifestation

Vivre dans la vérité est une exigence de l'âme envers elle-même et envers les autres qui dévoile l'aveuglement de la communauté et la mentalité tyrannique des citoyens. Socrate agit en pensant : « Ne suspendant jamais son œuvre d'investigation, il n'a pas conscience d'être un homme d'une sagesse particulière, et pourtant c'est lui qui *risque sa vie* pour certains principes ou, plus précisément, pour l'intuition de la non-conformité de certains principes avec la vérité[891]. » Nous en venons ici au sens courant du mot « dissident », c'est-à-dire un individu qui risque sa vie pour dénoncer une situation politique. S'il y a un agir dissident, c'est avant tout parce que cet agir a pour condition une certaine posture par rapport à la manifestation – ce que figure Socrate. On comprend

888 Jan Patočka, « L'Europe et après », *in* EAE, p. 101.
889 Jan Patočka, PE, p. 96.
890 « Le soin de l'âme (…) est par essence un mouvement non conformiste, en opposition permanente avec les systèmes qui ont été créés et qui se sont développés au cours des siècles dans l'unique but d'empêcher les individus de reconquérir cette prise de conscience. » Nous traduisons depuis l'anglais : « The care of the soul (…) is essentially a non conformist movement, in constant opposition to the systems which have been created and which have developed over centuries with the precise goal of preventing individuals from regaining this awareness. » Francesco Tava, *The Risk of Freedom*, *op. cit.*, p. 45.
891 Jan Patočka, PE, p. 95. Nous soulignons.

en quoi, dans le contexte de la raison technique et du *Gestell*, la référence au soin de l'âme peut être subversive. Simona Forti montre justement que la philosophie n'est pas négative simplement parce qu'elle ne dit rien de positif mais surtout parce qu'elle « s'approprie la négativité comme condition du pouvoir d'être libre ; c'est-à-dire d'être capable d'une distance, d'un écart, ou de dépasser toutes les formes d'objectivation et d'identification[892] ». Le soin de l'âme permet de comprendre le sacrifice comme un acte dissident. Par le *Gestell*, le monde se trouve soumis au prisme de la quantification et ce dévoilement est dissimulé en raison de son universalité – raison pour laquelle le *Gestell* est le dévoiler propre à l'ère planétaire et à la généralisation-destruction de l'Europe. C'est pourquoi nous pouvons parler d'une horizontalité du sens qui est en même temps une homogénéisation. Dans « La politique de la conscience », Havel prend comme exemple la manière dont une cheminée d'usine a transformé le paysage champêtre de son enfance : par cette modification de la nature, l'homme prend possession du monde, le modèle à son image et le soumet à ses impératifs. La science moderne procède alors à une négation de ce que Patočka appelait le plus-haut car tous les étants sont connaissables à travers leurs mesures. Ainsi, la science technique « tue Dieu et s'installe elle-même sur son trône vacant, afin que désormais ce soit elle qui décide de l'ordre de l'être, elle qui soit l'unique gestionnaire légitime[893] » écrit Havel. Cet empire sur le monde, on l'a vu, crée une crise du sens dans la mesure où les hommes sont déracinés et ne comprennent plus immédiatement ce que pourtant ils utilisent et fabriquent[894]. Ainsi, les hommes deviennent eux-mêmes partie prenante de ce processus d'objectivation et sont donc relégués au rang de simples étants. Le *Gestell* recouvre ainsi la structure dissidente de l'existence humaine. Mais le soin de l'âme est l'opposé de ce mouvement de voilement, d'horizontalisation de l'existence car il initie un autre mouvement, celui d'une ascension vers un plus-haut. Le *Gestell* est mouvement horizontal alors que le soin de l'âme invite à un mouvement vertical de dépassement du donné. Si un individu procède à une conduite qui n'est pas prévue par le *Gestell*, c'est-à-dire une conduite gratuite ou sans gain immédiat, alors c'est l'édifice de ce *Gestell* qui se trouve menacé : « Dans le sacrifice, « il y a » (*es gibt*) l'être : l'être se « donne » à nous, non plus dans le retrait, mais expressément[895]. » Le sacrifice est donc un mode de dévoilement qui bat en brèche notre compréhension technique du monde ou plutôt le montre comme

892 Simona Forti, « The Soul as Site of Dissidence », *in* Francesco Tava et Darian Meacham (dir.), *Thinking After Europe*, *op. cit.*, p. 63. Nous traduisons depuis l'anglais : « it appropriates negativity as a condition of being able to be free ; that is to say, being capable of a distance, of a shift, or of overcoming all types of objectivization and identification. »

893 Václav Havel, « La politique de la conscience », *in Essais politiques*, *op. cit.*, p. 226.

894 Hannah Arendt, dans « La conquête de l'espace et la dimension de l'homme » écrit à ce sujet que le problème principal de la modernité scientifique et notamment avec l'apparition des ordinateurs est que « l'homme peut *faire*, et faire avec succès, ce qu'il n'est pas à même de comprendre et d'exprimer dans le langage humain de tous les jours ». Hannah Arendt, « La conquête de l'espace et la dimension de l'homme », *in La crise de la culture*, *op. cit.*, p. 343.

895 Jan Patočka, « Les périls de l'orientation de la science vers la technique selon Husserl et l'essence de la technique en tant que péril selon Heidegger », *in* LS, p. 266.

cette compréhension qu'il est. Par conséquent, il s'agit d'une manière de dépasser l'horizontalité de l'étant pour faire signe vers une possibilité insigne de l'existence qui échappe au calcul et à la quantification. Le sacrifice est ainsi l'acte de celui qui prend soin de son âme. La situation n'est plus celle du philosophe antique qui dépasse le donné ni même de la foi religieuse. Avec la science technique, les choses se sont à la fois radicalisées et simplifiées. Tout se passe comme si l'horizontalité était devenue la seule manière de comprendre le monde, reléguant le plus-haut au rang de curiosité de l'histoire ou d'asile pour marginaux. Dans cette situation devenue intégralement horizontale et, partant, tragique, la philosophie comme contemplation ne suffit plus. Si le *Gestell* est contenu dans le destin de l'Europe en tant que domination chosique et hégémonie spirituelle, il faut faire l'hypothèse que dans le poison se trouve également le remède : « De même que le *Gestell* est une simple réorganisation de ce rapport, de même la lutte contre la commissibilité universelle n'est pas aujourd'hui à découvrir[896]. » L'expérience du sacrifice comme invalidation de l'échange généralisé qu'est devenue l'exploitation de la nature est ce qu'il faut redécouvrir. Ce sacrifice n'est rien d'autre que le soin de l'âme porté à sa puissance tragique : il s'agit de la seule action qu'il reste à faire dans un monde où le plus-haut a disparu. C'est une action qui est absurde du point de vue du pouvoir et de la technique dans la mesure où elle ne se situe pas sur le plan de l'étant : celui qui se sacrifice ne le fait précisément pour *rien* mais ce *rien* est davantage qu'un étant, il ouvre une brèche dans la manifestation, il dévoile le *Gestell* comme tel et fait apparaître la manifesteté. Comme le soin de l'âme, le sacrifice n'est pas une affirmation de quelque chose, il est plutôt une expérience négative qui met en lumière le *Gestell* : il ne dit rien de positif (au sens de l'étant), il est, comme l'*époché*, l'expérience de la Dissidence elle-même au sens d'abord phénoménologique de mise à part de la totalité de l'étant avant d'être, évidemment, politique en tant qu'acte d'un individu pour protester dans un régime politique où la critique n'est plus possible. L'expérience de la transcendance en tant qu'elle est négative est alors ce qui permet de combattre l'homogénéisation du monde[897].

Si le soin de l'âme débouche sur une action, la manière dont Patočka envisage le *Gestell* n'est dès lors pas intégralement heideggerienne[898]. C'est dans la réponse humaine à cette homogénéisation du monde que l'on peut voir l'originalité du penseur tchèque, qui implique un rapport tout autre à l'action et, partant, à la politique. Il y a un double écart chez Patočka : d'une part une action demeure

896 Jan Patočka, « Séminaire sur l'ère technique », *in* LS, p. 284.
897 Karel Novotný écrit justement à ce sujet : « Contre la mise au pas et l'homogénéisation du monde, Patočka rappelle l'expérience de la transcendance qui, cela dit, n'est pas à fixer positivement, à subordonner à un savoir objectif ; elle doit, au contraire, demeurer négative. » Karel Novotný, *La genèse d'une hérésie*, *op*. *cit*., p. 147.
898 Michael Gubser fait remarquer que les écrit de Heidegger sur la technique ont reçu un écho très favorable dans l'Europe de l'Est parce qu'ils permettaient de critiquer l'anonymat du pouvoir. Voir Michael Gubser, *The Far Reaches*, *op*. *cit*., p. 129.

possible et d'autre part cette action prend la forme d'un engagement dans la cité. À plusieurs reprises, Patočka cite Heidegger qui, dans *Réponses et questions*, affirme que la démocratie est un régime politique propre au *Gestell* et que l'on ne peut pas vraiment agir contre le mode de dévoilement technique, ce qui ne laisse que l'attente comme solution. D'où la célèbre formule selon laquelle « [s]eulement un dieu peut encore nous sauver[899] ». Ce dieu se comprend, selon Patočka, par opposition au maître et possesseur de la nature cartésien, par opposition à l'idée que nous puissions dominer la technique[900]. L'inverse de la domination est une sorte de passivité ou d'imprécation : l'attente d'un dieu. Il y a chez Heidegger, par opposition à la maîtrise illusoire du *Gestell* une passivité de la part du penseur. C'est ce que refuse Patočka qui reprend également le fameux vers d'Hölderlin, « Là où il y a danger, là aussi croît ce qui sauve ». Et il se demande alors explicitement « si l'attente n'est pas insuffisante, s'il ne faut pas affronter ce péril face à face[901] ». La compréhension profonde de l'ère technique est donnée par l'art chez Heidegger car cette sphère échappe à l'utilité immédiate et donc à l'horizontalité du monde : l'art sauve parce qu'il s'agit d'une « sphère où l'homme n'est pas interchangeable, où sa vie n'est pas équivalente à n'importe quelle autre, où elle ne cesse pas d'être vie, c'est-à-dire compréhension[902] ». Mais en rester à l'art comme refuge c'est d'une certaine manière refuser d'agir : le sacrifice, qui peut également passer par l'art (comme l'illustre le cas de Soljenitsyne), fait davantage qu'attendre, il prend les devants et affronte le péril.

De même que la dissidence au sens politique est la manière de protester propre aux systèmes totalitaires, de même le sacrifice est la manière de montrer son désaccord dans un monde dominé par la technique. Dans les deux cas, l'ensemble de ce qui apparaît est soumis à une unanimité du sens qui, en tant qu'il est *un*, ne souffre pas de contradiction. Si les régimes totalitaires ne laissent pas de place à une opposition structurée, le *Gestell* ne permet pas la coexistence d'une pluralité de manifestations. *Gestell* et totalitarisme procèdent d'une même volonté hégémonique. La protestation devra prendre une position singulière. De même qu'opposer une réforme politique au sein d'un totalitarisme est illusoire et sans effet (car l'opposant est toujours un ennemi de classe, de race, etc.), de même s'opposer à l'ère technique sur le fondement de la science rationnelle ne reviendra qu'à se mouvoir à l'intérieur de ce que l'on voulait dénoncer. Il faut qu'il s'opère une sortie du sens, une sortie de la manifestation afin de faire paraître la manifesteté (le *Gestell* comme mode de

899 Martin Heidegger, *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, trad. fr. J. Launay, Paris, Mercure de France, 1977, édition utilisée : 1988, p. 49.
900 Patočka écrit à cet égard : « Quant à ce que Heidegger veut dire en parlant de l'attente d'un dieu... Ne me demandez pas de l'expliquer en détail. Il se peut que je me trompe, mais je le comprends par opposition à Descartes, par opposition au « maître et possesseur ». » Jan Patočka, « Questions et réponses sur *Réponses et questions* », *in* LS, p. 347.
901 Jan Patočka, « Séminaire sur l'ère technique », *in* LS, p. 285.
902 *Ibid.*, p. 283.

dévoilement) car « il n'existe, à l'ère technique, aucun au-delà[903] » ou aucun plus-haut. Par conséquent, le sacrifice n'est pas un échange d'un étant contre un autre car ce serait se situer sur le plan du *Gestell*. Les sacrifices des kamikazes ou des Werwolfs hitlériens ne sont pas de véritables sacrifices : « Ce sont des échanges d'un étant contre un autre étant ; on parle aussi du sacrifice en ce sens, mais ce n'est pas son sens le plus propre, le plus intérieur[904]. » Ce type d'action se meut à l'intérieur du *Gestell* : le kamikaze japonais qui fait de son corps une arme est justement au cœur de la compréhension technique du monde car son propre corps est un étant qui vaut autant qu'une bombe. L'homme devient partie prenant de l'interprétation technique du monde lorsqu'il échange sa vie en vue d'obtenir quelque chose : « On dit ainsi que des parents se sacrifient pour leur enfants et, à travers lui, pour la perpétuation de leur lignée, que des combattants se sacrifient pour la survie de la nation ou de l'État, etc[905]. » Il n'est donc pas ici question d'interroger le sol sur lequel on se meut en agissant car on le confirme. Au contraire, dévoiler le *Gestell* comme tel consisterait à agir de telle sorte que l'action ne soit pas intégrable dans le système de l'ère technique. Le véritable sacrifice ne pourra qu'être défavorable : ce que gagne le sacrifié ne doit pas se comprendre sur le plan de l'étant, il est d'un autre ordre. Richard Kearney fait justement remarquer qu'à l'opposé de cette horizontalité, le sacrifice fait signe vers le chemin de la transcendance[906], c'est-à-dire vers le plus-haut qui est précisément nié par le *Gestell*. Si ce dernier rabaisse la manifestation à une interprétation de l'étant, le sacrifice crée une brèche dans la manifestation qui la fait dès lors apparaître pour ce qu'elle est (*une* manifestation) et indique que des actes sont possibles qui ne s'intègrent pas dans ce mode de compréhension. La forme de vie impliquée par le *Gestell* est donc « battue en brèche, sur toute la ligne par l'apparition de la différence[907] ». Le sacrifice sépare les étants de l'être, il met à distance le monde tel que nous ne l'interrogeons pas : il est la mise en pratique tragique de l'*épochè*. Surtout, le dispositif de l'ère technique ne peut pas contre-attaquer car le sacrifice ne se situe pas sur son terrain. De même, le pouvoir totalitaire ne peut pas vraiment agir contre les dissidents dès lors qu'ils ne sont pas des opposants qui proposent un programme politique mais revendiquent une liberté de s'exprimer, quel que soit le contenu de ce qu'ils disent. Le pouvoir peut bien enfermer, torturer ou éliminer ceux qui le dévoilent comme totalitaire, il ne peut rien contre le plus-haut qu'ils font apparaître ne serait-ce que l'espace d'un instant. Le dissident politique

903 *Ibid.*, p. 317.
904 *Ibid.,* p. 320.
905 Jan Patočka, « Les périls de l'orientation de la science vers la technique selon Husserl et l'essence de la technique en tant que péril selon Heidegger », *in* LS, p. 271.
906 « Le sacrifice d'un individu pour une cause plus haute que lui rompt avec la mouvance horizontale de l'histoire et fait appel à la verticalité. Le sacrifice déblaie le chemin de la transcendance. » Richard Kearney, « La question de l'éthique chez Patočka » , *in* Marc Richir et Étienne Tassin (dir.), *Jan Patočka : philosophie, phénoménologie et politique*, *op. cit*., p. 210.
907 Jan Patočka, « Séminaire sur l'ère technique », *in* LS, p. 313.

se transporte dans un lieu auquel aucun pouvoir ne peut accéder car, comme le philosophe, il est à la fois dans et en dehors du monde – non qu'il ne puisse être tué mais le pouvoir ne peut pas combler la brèche qu'il a ainsi faite. « Le sacrifice implique l'idée d'une distinction de rang au sens authentique[908] », le simple fait de se sacrifier indique qu'il existe des choses pour lesquelles il vaut la peine de mourir, que tout n'est pas étant et qu'il existe un être, celui qui peut se sacrifier, qui comprend sa vie sur un autre mode que l'étant. Plutôt que de parler de « supériorité ontologique » comme le fait Émilie Tardivel[909], nous préférerons ici parler de « Dissidence ontologique » car le sacrifice n'indique aucun hiérarchie : pour qu'il y ait hiérarchie il faut une comparaison, un terrain commun. Le sacrifice replace plutôt le *Gestell* dans le cadre de la manifesteté, il le dévoile comme un des modes de compréhension possibles du monde. Par le sacrifice, l'homme révèle qu'il n'est pas au monde comme les choses, qu'il est séparé : il peut précisément donner sa vie pour rien. Ainsi, le sacrifice est la face tragique de la Dissidence – ce qui peut se produire quand la différence entre l'être et l'étant est menacée.

b) La Dissidence du sacrifice

Le sacrifice authentique actualise le soin de l'âme à l'époque du *Gestell* : celui qui se sacrifie montre qu'il y a en lui quelque chose qui dépasse la compréhension quotidienne ou technique, quelque chose qui ne saurait être converti dans le langage utilitaire. D'où l'expérience du sacré dans les sacrifices religieux par exemple – non qu'il s'agisse de ce que visent les sacrifiés des régimes totalitaires mais dans le sacré il y a l'intuition de quelque chose qui dépasse le profane, d'un autre plan. Le soin de l'âme antique n'indique pas autre chose : l'âme est le signe que nous ne sommes pas de ce monde comme les étants, qu'il y a une possibilité de s'élever. C'est en ce sens que Richard Kearney parle du sujet sacrificiel comme « celui qui tourne le dos à la technique afin de prendre soin de l'âme[910] ». Le dissident soigne ce qui le distingue des étants parce qu'il proteste contre l'homogénéisation du monde et la réduction du sens à l'idéologie. La philosophie n'est alors rien d'autre que la pensée de la Dissidence ou un penser dissident, elle est « une *distanciation* qui se rend compte que tout est un *mystère*[911] ». Or, dans le cadre de l'ère technique et de gouvernements qui règlent la vie des individus jusque dans leur manière de penser, ce qui sauve, *das Rettende* pour

908 Jan Patočka, « Les périls de l'orientation de la science vers la technique selon Husserl et l'essence de la technique en tant que péril selon Heidegger », *in* LS, p. 272.
909 Émile Tardivel écrit en effet que « ce que la technique tend à dissimuler au moyen de la raison et ce que le sacrifice continue à nous manifester au moyen du sentiment, c'est notre supériorité ontologique, mais entendue au sens de notre capacité à nous comprendre et à comprendre les choses à partir d'un horizon radicalement différent de l'horizon de l'utilité (*Zuhandenheit*). » Émilie Tardivel, *La liberté au principe*, *op. cit*., p. 253.
910 Richard Kearney, « La question de l'éthique chez Patocka », *in* Marc Richir et Étienne Tassin (dir.), *Jan Patočka : philosophie, phénoménologie, politique*, *op. cit*., p. 210.
911 Jan Patočka, « Séminaire sur l'ère technique », *in* LS, p. 290-291.

reprendre Hölderlin, ne peut pas être une simple refondation de la métaphysique comme le propose Husserl parce que l'on partirait de nouveau de la subjectivité et ne prendrait pas le problème à sa racine. Mais le *das Rettende* ne pourra pas non plus résider dans l'attente d'un dieu. L'originalité de Patočka dans le cadre de la crise de la modernité réside dans la dimension active ou éthique de sa pensée[912]. En proposant une identification de la philosophie comme soin de l'âme à la Dissidence entendue comme *distanciation*, on comprend que celui qui pense ne peut pas ne pas agir car l'action est un mode de manifestation, elle est ce qui ouvre, dans le tragique de l'histoire, la brèche entre l'être et l'étant. D'ailleurs, lorsque Patočka décrit le sacrifice de personnalités comme Soljenitsyne ou Sakharov, on est assez proche de la manière dont il parle de l'*épochè*. Dans le manuscrit de travail d'« *Épochè* et réduction », l'*épochè* est présentée comme plus négative que la négation même, c'est-à-dire comme débouchant sur quelque chose de positif à travers l'acte de négation qu'elle est car « une attitude qui mettrait simplement hors circuit toute prise de position thétique sans rien effectuer de positif ne serait pas de grande valeur[913] ». L'*épochè* confirme le monde comme totalité irréductible à toute prise de position thétique. En agissant selon des raisons proprement incompréhensibles sur le plan du donné, le sujet sacrificiel opère une négation qui est plus puissante que la simple négation au sens d'une opposition politique (protestation au nom d'un autre idéologie). Le non du sacrifice est en même temps une affirmation, celle de l'irréductibilité du sens au *Gestell* et à son échelle de valeurs. Il faut comprendre l'action sacrificielle « dans la seule perspective de la protestation, comme un « non » qui ne s'adresse pas à des états de fait singuliers et concrets, mais – au fond – au mode de compréhension qui les sous-tend[914] ». L'*épochè* comme le sacrifice ne sont pas sur le plan du thétique et du singulier mais pénètrent en deçà, au niveau de leurs conditions de possibilité. De même que le philosophe, en opérant l'*épochè*, dévoile le monde comme totalité, de même le sacrifié dévoile la contingence du sens en regard de notre position dans le monde. À propos du sacrifice, on peut lire dans le « Séminaire sur l'ère technique » que « [c]'est ce *non*, plus puissant qu'un *oui* direct, que ces hommes réalisent *in concreto*, sous une forme dépourvue d'éclat et de pathos, mais dans une intention parfaitement claire et réfléchie[915] ». Comme

912 À cet égard, Francesco Tava écrit : « Pour Patočka, la possibilité du salut ne vient ni d'une refondation des problèmes métaphysique, à la lumière d'une nouvelle méthode scientifique qui prendrait en compte le monde de la vie (comme le voudrait Husserl), ni même de l'art (comme Heidegger le voudrait) qui en vient à n'être qu'une consolation. Pour mettre à bas ce régime fonctionnel et manipulateur, un *action* éthique est nécessaire – action centrée sur la pratique du sacrifice. » Nous traduisons depuis l'anglais : « For Patočka, the possible salvation comes neither from a re-hypothesis of metaphysical problems, in light of a new scientific method which takes into consideration the lifeworld (as Husserl would want), nor even from art (as Heidegger would argue), which ends up being reduced to a consolatory aspect. To break away from this functionalistic and manipulative regime, an *ethical action* is necessary, centred on the practice of sacrifice. » Francesco Tava, *The Risk of Freedom*, *op. cit.*, p. 41.

913 Jan Patočka, « [*Épochè* et réduction – manuscrit de travail] », *in* PP, p. 187.

914 Jan Patočka, « Les périls de l'orientation de la science vers la technique selon Husserl et l'essence de la technique en tant que péril selon Heidegger », *in* LS, p. 274.

915 Jan Patočka, « Séminaire sur l'ère technique », *in* LS, p. 315.

l'*épochè*, le non du sacrifice fait davantage qu'affirmer quelque chose : il dévoile la différence de l'être et de l'étant, il perce la manifestation pour la prendre en vue alors qu'un oui (une autre idéologie) aurait continué de se mouvoir sur le sol de la manifestation.

On trouve deux modèles du sacrifice chez Patočka : Socrate et Jésus. Dans les deux cas, il s'agit de l'acte d'un individu qui manifeste la différence entre l'être et l'étant. Socrate et Jésus historicisent l'*épochè*, ils la mettent en œuvre. En regard, l'impératif catégorique kantien apparaît « foncièrement anhistorique[916] » : il y a bien une différence entre l'être et l'étant qui s'exprime par la différence entre ce que je devrais faire en tant qu'être moral et ce que je fais en tant qu'être phénoménal, mais cette différence ne semble pas prendre en compte la dimension historique de l'homme car la différence entre ce que je fais et ce que je devrais faire ne prendra pas la même forme en fonction des époques. Socrate n'est possible que dans le cadre de la cité grecque. En acceptant de mourir, Socrate dévoile l'égarement de ses concitoyens, le danger qui peut guetter la cité qui s'aveugle elle-même et n'est pas capable de prendre soin de son âme. Le sacrifice de Socrate est la conséquence nécessaire de son activité : celui qui prend soin de son âme ne peut pas ne pas se sacrifier car s'il ne l'avait pas fait, il aurait préféré le souci d'avoir au soin de l'âme. Le sacrifice est en quelque sorte une action socratique[917]. D'autant plus que le sacrifice n'apparaît même pas comme un sacrifice à celui qui l'effectue, ce n'est pas tant une perte que l'aboutissement d'un engagement[918]. C'est pourquoi l'homme qui se sacrifie à l'époque technique, l'homme qui alerte le monde du danger qu'il court au risque de sa vie est dans une situation « analogue à celle de Socrate[919] ». L'espace du sacrifice n'est pas un espace *dans* le monde, sans pour autant qu'il soit *en dehors* du monde, il est plutôt l'institution d'un espace nouveau où ce qui est ordinairement accepté n'a plus court. Il institue la distanciation en laquelle consiste le soin de l'âme. Autrement dit, apparaît avec le sacrifice un espace proprement dissident, un espace de la distance qui est un espace de l'ébranlement qui interroge et ne laisse intacte aucune idéologie. D'où la distinction entre le sacré et le profane que contient la notion de sacrifice. Mais ici l'institution d'un nouveau plan est le seul contenu du sacrifice car celui-ci n'est pas échange d'un étant contre un autre[920]. Le sacrifice et son but ne peuvent pas être intégrés dans le mode de compréhension chosique, ils ne sont pas de *ce* monde. Jésus et Socrate opposent à la communauté actuelle une communauté idéale non pas au sens d'une

916 *Ibid*., p. 316.
917 Il nous semble que, dans le « Séminaire sur l'ère technique », un des intervenants a raison d'affirmer que « le sacrifice est le résultat d'une problématisation socratique qui nous fait voir que nous ne pouvons adhérer à aucun parti ». Jan Patočka, « Séminaire sur l'ère technique », *in* LS, p. 311-312.
918 « Pour eux, au fond, il ne s'agit même pas d'un sacrifice, mais d'une conséquence logique de la vie dans le monde compris en mode technique. » *Ibid.,* p. 309.
919 *Loc. cit.*
920 « Le plus-haut n'est rien de positif : c'est un sens qui n'a aucun contenu, car il est le *sacrifice lui-même*. » Marion Bernard, *Patočka et l'unité polémique du monde*, *op. cit*., p. 342.

idée transcendante mais au sens d'une norme permettant de juger la communauté actuelle. Le sacrifice joue le rôle de révélateur, d'institution révélante de la Dissidence car il montre que l'homme n'est pas de ce monde comme les étants. D'où son aspect paradoxal : « Ce n'est pas un sacrifice pour quelque chose ou quelqu'un, tout en étant, en un sens, un sacrifice pour tout et pour tous[921]. » Le sacrifice est un don qui échappe à la logique de l'échange, il n'attend aucun contre-don car il est son propre objectif. Le sacrifice révèle une différence, ce qui ne signifie pas que l'action dissidente soit religieuse. Il ne s'agit pas de protester au nom d'un dogme mais de manifester la Dissidence, de faire l'expérience d'une différence que Patočka nommait *chôrismos* dans les années 1950. L'interprétation religieuse ne paraît pas ici pertinente. Ce qui doit guider la lecture du sacrifice c'est avant tout le soin de l'âme comme expression d'une Dissidence ontologique. Lorsque Jésus s'exclame, sur la croix, « Pourquoi m'as-tu abandonné ? », il ne pose pas vraiment une question, il manifeste un plan nouveau : « Il est abandonné précisément pour qu'il n'y ait rien là, aucune chose à quoi il puisse encore s'accrocher[922]. » Si Jésus veut *sauver*, il ne peut lui-même être sauvé. Parce que le sacrifice n'est pas un échange, son « gain » n'est pas de l'ordre d'une possession. Son « gain » ne peut qu'être une transformation, une prise de conscience. C'est pourquoi le sacrifice est en même temps pour tout et pour tous. Il est pour tout dans la mesure où il fait signe vers la totalité et dénonce un mode de compréhension comme hégémonie illusoire et il donne à tous les autres hommes la responsabilité de le recueillir. Émilie Tardivel parle en ce sens d'un « contre-phénomène[923] ». Dans la mesure où il ne s'agit pas tant de proposer un phénomène contre un autre que de dévoiler le mode de compréhension du phénomène, nous préférerons, quant à nous, parler d'une « phénoménalité dissidente » en tant qu'elle fragilise la manifestation jusque-là ininterrogée.

Dans ces actes sacrificiels, on est frappé par l'aspect solitaire : le dissident est avant tout un homme qui se dresse contre un système, contre une immensité qui prétend expliquer le monde (qui a pour ambition de remplacer la totalité mondaine). La dissidence apparaît alors comme le mode spécifique de protestation propre à une époque de domination totalitaire, tant politique que technique. Lorsque la totalité de l'étant est soumise à un mode de compréhension unique, le seul moyen de s'y soustraire est de se dresser individuellement et de faire apparaître la différence. C'est pourquoi chez Patočka l'individu est le niveau politique par excellence : l'action est d'abord individuelle même si elle implique une reprise par les autres. Si l'individu « recèle, fût-ce à l'état

921 Jan Patočka, « Les périls de l'orientation de la science vers la technique selon Husserl et l'essence de la technique en tant que péril selon Heidegger », *in* LS, p. 275.
922 Jan Patočka, « Séminaire sur l'ère technique », *in* LS, p. 311.
923 « *Dans le monde technique, le sacrifice du dissident désigne un phénomène-limite ou un contre-phénomène : il n'apparaît qu'en contre-apparaissant négativement, librement, inconditionnellement.* » Émilie Tardivel, *La liberté au principe*, *op. cit.*, p. 261.

latent, une possibilité historique décisive[924] », c'est parce que c'est en lui que le soin de l'âme peut avoir lieu et donc la Dissidence se manifester. Celle-ci signifie une puissance individuelle d'agir en tant que distanciation révélante. Dans *Un homme en trop*, Claude Lefort montre bien que le propre des totalitarismes est de faire de l'opposant un ennemi, ce qui a pour conséquence une volonté de purification du corps social, une purge continue et dans ce cadre « si l'État doit envahir tous les secteurs de la société, si le peuple doit être l'*Un*, il faut en soustraire les hommes en trop, s'acharner à produire des ennemis[925] » et, ainsi, l'Un s'établit par anéantissement de l'Autre. Le dissident politique est cet homme en trop mais cet « en trop » n'est pas accidentel : le dissident ne fait jamais que ressaisir ce qui fait de l'existence une existence humaine, à savoir la Dissidence. C'est pourquoi Françoise Dastur fait remarquer que « [l]a pensée propre de Patočka se déploie donc comme l'appel au sacrifice en tant qu'accomplissement le plus radical de l'humanité[926] ». Si le dissident proteste d'abord en son nom, il charrie avec lui l'humanité tout entière et, par là, l'idéal d'une vie dans la vérité. Selon Soljenitsyne, l'artiste ne saurait alors être un contemplateur froid, il doit s'engager : « Il est le complice de tout le mal commis dans son pays ou par ses compatriotes[927]. » L'idéal d'une vie dans la vérité est en même temps l'idéal de l'artiste authentique. Dans son texte « Le cri », écrit à l'occasion du prix Nobel, Soljenitsyne montre que la littérature est une arme de vérité contre la vie dans le mensonge. L'artiste doit être voyant et montrer le monde tel qu'il est. Ce faisant, il exhibe les dispositifs que nous n'interrogeons pas ou que nous refusons de voir. L'engagement de l'artiste tient avant tout au fait que sa parole puisse s'élever contre le reste du monde. À la question de savoir ce que peut la littérature face à la violence, Soljenitsyne répond : « n'oublions pas que la violence ne vit pas seule, qu'elle est incapable de vivre seule : elle est intimement associée, par le plus étroit des liens naturels, au mensonge[928]. » Par conséquent, mentir c'est collaborer au mensonge. En tant qu'il a pour ambition d'écrire la vérité, l'artiste combat la violence en exhibant le mensonge. C'est pourquoi l'art est une sorte d'expérience limite, de soin de l'âme jusqu'au bout ou de Dissidence portée à son terme : « L'artiste doit aller jusqu'aux contrées où la foudre frappe et où un sur mille survit[929]. » En refusant les faux-semblants qui lui assurent sa tranquillité quotidienne, l'artiste fait le choix d'être en accord avec soi-même au risque de s'attirer les foudres du pouvoir ou de la communauté, c'est pourquoi il reprend une problématisation socratique. Par son cri, le dissident se tient debout face à ce qu'il dénonce et, par cette prise de position (toute négative), il agit en

924 Jan Patočka, « Les héros de notre temps », *in* LS, p. 325.
925 Claude Lefort, *Un homme en trop*, *op. cit.*, p. 95.
926 Françoise Dastur, « La question de la technique : le dialogue entre Patočka et Heidegger », *in Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, *op. cit.*, p. 62.
927 Alexandre Soljenitsyne, « Le Cri », L'express, n° 1104, *op. cit.*, p. 102.
928 *Ibid.*, p. 103.
929 Jan Patočka, « Séminaire sur l'ère technique », *in* LS, p. 322.

montrant un système fondé sur le mensonge : son agir est un ébranlement, « la terre subit en lui un séisme[930] ». Ce séisme est à la fois ce qu'il y a de plus risqué et ce qui sauve car il s'agit de ce qu'il y a de plus humain : il reconfigure l'espace du mensonge en espace de vérité[931]. L'héroïsme est paradoxal car ce que fait le dissident n'est en réalité rien de surhumain ou prodigieux, il agit précisément de la manière la plus humaine possible. Le dissident est un héros non parce qu'il est exceptionnel mais parce qu'il est un homme[932]. Le séisme n'a rien de mystique, il est certes rapport à un plus-haut mais il n'est pas question d'opposer une norme transcendante. La religion a pu jouer un rôle important pour beaucoup de dissidents mais il s'agit avant tout d'un rapport à ce qui dépasse l'horizontalité du *Gestell* et de la domination politique qui y est liée. Parce que la vérité ne se situe pas sur le même terrain que le pouvoir totalitaire, elle ne peut que gagner : non pas immédiatement et non pas en termes de rendements mais au sens où, lorsqu'elle est dite, elle ne peut pas être attaquée comme on réduit à néant un ennemi. Un système totalitaire peut combattre des phénomènes en les faisant disparaître mais il n'est pas armé contre la phénoménalité dissidente, ce que produit l'artiste : « Il se produit en lui un séisme qui ne s'apaise plus[933]. »

c) Sacrifice et pluralité

En tant que fondement du sacrifice, le soin de l'âme n'est pas une contemplation, il se pratique, comme le dit Marc Crépon, « *au péril* de sa vie[934] ». D'une certaine manière, le soldat qui donne sa vie dans la guerre se sacrifie également. Il ne se sacrifie pas pour un plus-haut mais pour un super-étant, en l'occurence sa nation. C'est pourquoi dans « Les guerres du XX^e^ siècle et le XX^e^ siècle en tant que guerre », Patočka reprend le thème du sacrifice et montre que la guerre est une expérience limite. L'Europe s'est détournée de son principe originel du soin de l'âme pour être gouvernée par le souci d'avoir, d'où une course à la domination mondiale des États européens. Chaque nation accumule de la puissance mais cette accumulation ne peut que déboucher sur des conflits car il faut bien que la force puisse se déverser. Durant la Grande Guerre, même les hommes (c'est-à-dire les soldats) deviennent des étants qui servent aux grandes puissances afin de poursuivre leurs conquêtes. Toutes les valeurs sont transformées par le prisme de la force. La Grande Guerre

930 Jan Patočka, « Notes sur la préhistoire de la science du mouvement », *in* MNMEH, p. 10.
931 À cet égard, Valérie Löwit écrit : « La parole dissidente est vérité en ce qu'elle dénonce le mensonge. En d'autres termes, dire la vérité c'est tout simplement dire que le régime ment. » Valérie Löwit, « Anatomie d'une dissidence », *in* *Tumultes*, n° 32-33 : Au cœur de l'Europe, quand un monde s'est effondré, Paris, Kimé, automne 2009, p. 305.
932 « Les hommes qui n'acceptent pas d'écraser leurs semblables pour survivre, qui refusent de prêter leur concours aux autorités ou se dressent contre elles, apparaissent comme des héros. » Claude Lefort, *Un homme en trop*, *op. cit.*, p. 245.
933 Jan Patočka, « Les héros de notre temps », *in* LS, p. 329.
934 « Ce que le souci de l'âme nous apprend, c'est qu'on ne peut être attaché à la vie à n'importe quel prix, c'est que la « vie dans la vérité » donne à la vie un prix qui ne peut s'accommoder d'une existence résignée, soumise, arc-boutée à ce qui la protège de l'épreuve de la mort. C'est ainsi que le souci de l'âme se pratique *au péril* de sa vie. » Marc Crépon, *Altérités de l'Europe*, *op. cit.*, p. 173.

est la réalisation de la commissibilité universelle jusque dans l'humanité elle-même : l'homme devient un étant comme les autres que l'on mobilise pour détruire l'ennemi et asseoir sa domination. La Première guerre mondiale est à la fois l'aboutissement et la fin de l'Europe : aboutissement car elle consacre le souci d'avoir et fin car elle détruit le continent pour de bon.

La guerre est le moyen le plus efficace et le plus rapide pour libérer la puissance des nations : le continent européen, pris dans ce que Patočka nomme « la métaphysique de la Force[935] », achève son propre mouvement par la Grande Guerre. Cette compréhension de l'étant comme mesurable et maîtrisable ressort d'une logique du jour, c'est-à-dire de l'idée que le monde est connaissable sans reste par le lumière de l'esprit humain. La logique du jour est une logique sans mystère – le *Gestell* réduit l'apparition à l'étant maîtrisable. « Ce sont les forces du *jour* qui pendant quatre ans envoient des millions d'hommes dans la géhenne du feu, et le front est le lieu qui pendant quatre ans concentre toute l'activité de l'ère industrielle[936] », d'où l'expression de « mobilisation totale » que Patočka reprend à Ernst Jünger. Autrement dit, le front concentre le souci d'avoir, il est le point d'aboutissement de l'Europe : il est l'espace dans lequel la Force concentre toute sa puissance et même les périodes de paix deviennent alors des préparations à la guerre. La Première guerre mondiale est une expérience cosmique dans la mesure où elle radicalise ce qui était en germe en Europe, le souci d'avoir : on assiste à une transmutation presque universelle des valeurs (chaque moment est dirigé vers le déversement de la force). Mais le front est également l'apparition d'une double dimension de l'existence car il y a certes les forces du jour, la logique du *Gestell*, mais s'ouvre une brèche dans cette compréhension du monde dès lors que l'on s'intéresse à l'expérience des soldats eux-mêmes. La signification de la guerre est donc double : d'un côté elle traduit la radicalisation de l'impossibilité de se décoller du *Gestell* et de l'autre elle signifie pour les soldats le dépassement de cette radicalisation en faisant apparaître l'absurdité du mode de compréhension qui a mené à la guerre. Il y a l'optique du jour qui est celle du *Gestell* et l'optique de la nuit qui transforme les soldats pour qui la guerre apparaît dans son absurdité. Du point de vue de la nation en guerre, des industries mobilisées et des intérêts financiers qui y sont liés, le front est un espace de production où la matière première est fournie par les soldats : « Pour les *forces* du jour, la mort [...] n'existe pas, elles se comportent comme s'il n'y avait pas de mort ou encore [...] elles planifient à distance, à travers la statistique, comme si la mort ne signifiait rien de plus qu'une passation de fonctions[937]. » Ainsi, les forces du jour comprennent la vie humaine comme une donnée permettant d'avancer dans la guerre, elles nivellent l'existence en en faisant un simple étant. Du point de vue du jour, le sacrifice du soldat est un sacrifice ontique. Il y a bien ici une inauthenticité du sacrifice,

935 Jan Patočka, « La civilisation technique est-elle une civilisation de déclin, et pourquoi ? », *in* EHPH, p. 184.
936 Jan Patočka, « Les guerres du XX^e^ siècle et le XX^e^ siècle en tant que guerre », *in* EHPH, p. 198.
937 *Ibid.*, p. 204.

d'autant plus qu'il s'agit pour le soldat de défendre sa patrie, c'est-à-dire de défendre son monde naturel contre un autre, d'imposer un mode de compréhension sur les autres – étant entendu que la diversité des mondes naturels européens ressort de la même logique, à savoir le *Gestell*, ce qui signifie que cette diversité est toute relative. Il n'y a donc rien d'authentique dans le sacrifice du soldat si l'on se place du point de vue du jour[938].

Le sacrifice ontique du soldat qui est envoyé dans la géhenne du feu est un élément de la compréhension du monde comme un ensemble d'étant : la Grande guerre est l'aboutissement d'un nivellement généralisé du monde qui rabaisse l'existence humaine au statut de simple étant. La Dissidence de l'existence est alors voilée par cette logique. Mais si l'on se place désormais du point du vue de la nuit, c'est-à-dire du point de vue de l'expérience concrète que font les soldats sur le front, la logique du jour apparaît comme absurde l'espace d'un instant, le temps de l'embrasement qui ne laisse rien ni personne intact. Le front en tant qu'expérience et non plus en tant qu'espace de production marque ceux qui y sont allés au sens où leur vie n'est plus la même : on parle du choc du front ou de traumatisme. Le phénomène des gueules cassées dans l'après-guerre est d'ailleurs une manière de montrer ce traumatisme, le visage est déformé par l'optique du jour, l'humanité est littéralement défigurée. Si à l'arrière on sait pourquoi on se bat, dans la géhenne du feu ce n'est pas aussi évident : « Rien n'a de sens si ce n'est la démonstration que le monde capable d'engendrer une telle chose doit disparaître. La guerre, c'est la preuve *ad oculos* que le monde est désormais mûr pour sa fin[939]. » Ainsi, le front est l'expérience limite du souci d'avoir car il manifeste l'absurdité de la guerre et surtout la manière dont elle transforme les hommes en simples rouages au service de la métaphysique de la Force. En d'autres termes, le front est l'expérience par laquelle le souci d'avoir s'autodétruit. La manière dont Patočka décrit le front fait penser non seulement au sacrifice des dissidents mais également au mouvement de percée qui fait éclater toutes les certitudes et restaure la structure dissidente de l'existence en montrant que le monde naturel est contingent et que nos valeurs sont relatives. Marc Crépon écrit d'ailleurs que « [l]'ébranlement que provoque l'expérience du front est l'ébranlement du crédit accordé sinon à la vie elle-même, du moins à cette forme de vie dont l'entretien et la protection n'auront eu d'autre effet que de mener à la guerre[940] ». Ainsi, la logique du jour est battue en brèche par ce qui est pourtant son aboutissement, la guerre. En ce sens, il faut opposer l'optique du jour et l'optique de la nuit comme Patočka oppose la vie non-problématique et la vie dans la problématicité. La dualité des optiques est décrite ainsi par Patočka :

938 Marion Bernard écrit à ce propos : « il s'agit de défendre au prix de sa vie le chez-soi contre l'étranger, identifié à d'autres communautés : le sacrifice est alors relatif – c'est-à-dire contradictoire. » Marion Bernard, *Patočka et l'unité polémique du monde*, *op. cit.*, p. 341.
939 Jan Patočka, « Les guerres du XX^e^ siècle et le XX^e^ siècle en tant que guerre », *in* EHPH, p. 200.
940 Marc Crépon, *Altérités de l'Europe*, *op. cit.*, p. 177.

> On exige en revanche de ceux qu'on sacrifie de *tenir bon* face à la mort. C'est-à-dire qu'on sait obscurément que la vie n'est pas tout, qu'elle peut renoncer à elle-même. C'est précisément ce renoncement, ce sacrifice qu'on exige. On l'exige comme quelque chose de relatif, rapporté à la paix et au jour. L'expérience du front est cependant une expérience *absolue*. Ici, comme le montre Teilhard, les participants sont surpris par une *liberté absolue*, affranchis de *tous* les intérêts de la paix, de la vie, du jour. Cela veut dire que le sacrifice de ces sacrifiés perd sa signification relative, il cesse tout d'un coup d'être un chemin vers des programmes de construction, de progrès, vers des possibilités de vie augmentées et élargies ; au contraire, il n'a de sens *qu'en lui-même*[941].

L'optique du jour considère les soldats comme des forces permettant d'augmenter la puissance de la nation ou de tenir bon face à l'agression des ennemis. Ce sacrifice est ontique : on exige de la vie qu'elle puisse se traduire sur le plan de l'étant. Le sacrifice ontique participe ainsi du *Gestell* et voile la dualité des plans de l'existence – ce que Patočka appelait dans les années 1950 l' « expérience de la liberté ». Autrement dit, l'optique du jour rabat le mouvement de l'existence au niveau du mouvement des étants, elle biffe la transcendance de l'existence et, partant, la Dissidence spécifique de l'homme. Au cœur de cette logique destructive pourtant, une mise à distance apparaît de sorte que le front devient une puissance de distanciation paradoxale et c'est dans l'exacte mesure où il concentre la logique du jour qu'il ouvre une brèche dans la manifestation. Les soldats qui se sacrifient ne savent plus pourquoi ils agissent : apparaît alors une vie qui ne fait plus sens dans le mode de compréhension technique du monde. Dès lors que la guerre apparaît absurde pour ceux qui en font l'expérience, c'est l'optique du jour qui se trouve mise à distance. Par conséquent, l'expérience du front recrée dans des conditions tragiques et violentes la Dissidence de l'existence. C'est pourquoi Patočka parle d'expérience absolue : le front ne vaut plus que pour lui-même pour ceux qui combattent. Pour l'arrière, le sacrifice des soldats s'intègre dans un chemin d'utilité, il est bon pour quelque chose (le progrès, la paix, etc.). Mais pour le front, le sacrifice est devenu une valeur en lui-même parce que les soldats ne se sacrifient pas pour quelque chose une fois que la guerre est devenue absurde pour eux. Il y a là, comme le montre bien Francesco Tava, un tournant qui invalide la logique de la surcivilisation[942]. Dans cette mise à distance du jour, l'ennemi ne peut plus demeurer tel, il perd sa signification d'étant à détruire car il est lui aussi pris dans la géhenne du feu et il peut également faire l'expérience de sa liberté absolue, de sorte qu'il y a davantage en commun entre les soldats ennemis (qui se sacrifient malgré le fait qu'ils appartiennent à des nations

941 Jan Patočka, « Les guerres du XX^e^ siècle et le XX^e^ siècle en tant que guerre », *in* EHPH, p. 205.

942 « Ce sacrifice relatif est un élément essentiel du procès utilitaire qui régit le système de la surcivilisation rationnelle. La même expérience destructrice prend cependant un tout autre sens lorsqu'on la considère du point de vue des individus qui se sacrifient. À leurs yeux, cette expérience perd toute relativité pour devenir quelque chose de tout à fait différent : le sacrifice de ces victimes devient absolu, il acquiert un sens pour lui-même. » Nous traduisons depuis l'anglais : « This relative sacrifice is an essential element of the utilitarian processes which govern the system of rational supercivilisation. However, the same destructive experience takes on a completely different meaning when considered from the point of view of the individuals who sacrifice themselves. In their eyes, this experience loses any relativity to become something different ; the sacrifice of these victims becomes absolute, taking on a meaning in tiself. » Francesco Tava, *The Risk of Freedom*, *op. cit.*, p. 50.

différentes) qu'entre les soldats et les civils. D'où le phénomène de la « prière pour les ennemis » qui manifeste une solidarité entre ceux qui font la même expérience. Par conséquent, la Dissidence de l'existence qui apparaît en ce lieu tragique qu'est le front (qui prend une tournure cosmique et métaphysique) n'est plus une expérience solitaire comme aurait pu le faire croire une lecture trop rapide des actes des dissidents politiques. L'expérience du front qui est une autre manière de faire l'expérience de la Dissidence montre qu'il y a non seulement un partage possible mais quelque chose qui se passe entre les soldats, un espace nouveau qui émerge entre ceux qui ont été ébranlés. C'est pourquoi Patočka parle de « solidarité des ébranlés[943] ». Du chaos émerge une possibilité de salut : ce qui sauve n'est donc pas la raison, ni même l'art, mais une expérience vitale fondamentale commune aux soldats et aux dissidents, à savoir le fait de risquer sa vie, de se sacrifier *absolument*.

Le soin de l'âme est apparu comme le mouvement par lequel l'âme ouverte fait l'expérience de la Dissidence dont procède l'existence humaine. Ce mouvement de distanciation par lequel je peux redevenir moi-même prend une tonalité tragique dans l'expérience du sacrifice. Mais ce mouvement n'est pas simplement un acte désespéré qui se produit à un instant particulier. Toute la question est alors de savoir comment fonder durablement le soin de l'âme, comment faire émerger une Dissidence durable qui serve de principe à une existence authentique. Ainsi, la possibilité d'un « nouvel espace éthique[944] » émerge de la solidarité des ébranlés et nous force à penser ce que serait une existence authentique, c'est-à-dire une existence devenant véritablement dissidente.

943 Jan Patočka, « Les guerres du XX^e siècle et le XX^e siècle en tant que guerre », *in* EHPH, p. 207.

944 Nous reprenons cette expression à Francesco Tava. « Patočka parle de *solidarité des ébranlés* (*solidarita řesených*) afin de montrer comment, depuis l'expérience de la ligne de front, émerge la possibilité de délimiter un nouvel espace éthique, au-delà et en opposition avec les limites et apories du système de la surcivilisation. » Nous traduisons depuis l'anglais : « Patočka speaks of *solidarity of the shaken* (*solidarita řesených*), with the intention of showing how, from the front line experience, the opportunity emerges to identify a new ethical space, beyond and against the limitations and aporias of the supercivilising system. » Francesco Tava, *The Risk of Freedom*, *op. cit.*, p. 51.

CHAPITRE XI : PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA DISSIDENCE. L'ESPACE DE LA CITÉ

> Il y a une véritable régression de la pensée politique, au sens où les médecins parlent d'une régression vers l'enfance. On veut oublier un problème que l'Europe soupçonne depuis les Grecs : la condition humaine ne serait-elle pas de telle sorte qu'il n'y ait pas de bonne solution ? Toute action ne nous engage-t-elle pas dans un jeu que nous ne pouvons entièrement contrôler ? N'y a-t-il pas comme un maléfice de la vie à plusieurs[945] ?

L'impulsion du soin de l'âme est en même temps l'épreuve de la Dissidence parce que s'interroger sur son monde naturel revient à dévoiler par là-même sa contingence et à libérer les phénomènes de toute unilatéralité. Loin de condamner à la solitude, cette épreuve de la Dissidence permet de redessiner les contours de la communauté : celui qui refuse de passer sous la coupe des choses invite ses semblables à une responsabilité insigne, celle de vivre dans la problématicité ou bien de faire comme si l'acte de celui qui a pris soin de son âme n'avait aucune valeur. En somme, les autres hommes manifestent ou bien leur solidarité avec l'épreuve de la Dissidence, ou bien leur complicité avec toutes les formes par lesquelles la Dissidence de l'existence peut être niée (mythe, religion, scientisme, idéologie). Quelque chose comme une phénoménologie de la Dissidence s'impose au sens où l'action de celui qui, du monde, éprouve l'ébranlement du troisième mouvement de l'existence reconfigure, qu'il le veuille ou non, l'espace dans lequel il se trouve. La phénoménologie de la Dissidence est en même temps une libération de la manifestation parce que celui qui prend soin de son âme le fait au nom d'une impossibilité de fixer le sens. Le philosophe-dissident n'est pas un héros ou un homme providentiel, il fait plutôt l'épreuve de la fragilité de l'existence, il se met à découvert et fait événement au sens où quelque chose se produit qui ne peut laisser indifférent. Il y a néanmoins un paradoxe au fondement de la phénoménologie de la Dissidence : comment fonder un espace dont le principe est de se dérober à toute normativité ? N'y a-t-il pas une contradiction à faire de la cité le lieu du soin de l'âme dans la mesure où, d'une part, c'est la communauté elle-même qui a fait taire Socrate et où, d'autre part, il apparaît à première vue que le rôle de la politique est de produire de la normativité ? Cette contradiction, que Merleau-Ponty identifie comme « un maléfice de la vie à plusieurs », est mise en lumière par Arendt dans *De la révolution* où elle fait remarquer la tension qui existe entre la libération (d'une oppression par exemple) et la fondation d'un régime politique qui réalise cette liberté : la libération est toujours libération d'une domination alors que la liberté implique de faire durer dans le temps cette libération[946]. D'où le problème inhérent à toute révolution : comment convertir un acte de

945 Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, 1947, préface p. XXXIV.

946 « C'est peut-être un truisme d'affirmer que libération et liberté ne sont pas identiques ; que la libération peut être la

désengagement en fondation de quelque chose de durable et qui donc réengage ? C'est la même gageure qui est au centre de la philosophie de Patočka : comment fonder la Dissidence ? Nous verrons d'abord que cette fondation est celle d'un espace politique avant de comprendre cet espace comme un régime spécifique d'apparaître rejouant la Dissidence.

I- L'épreuve de la politique

a) De l'hétéronomie à l'autonomie

Toute l'œuvre de Patočka travaille la question de la problématicité du sens et le passage d'une vie acceptée à une existence affrontée. Cette rupture qui sera symbolisée par la philosophie et la politique et qui prend le nom d'historicité correspond à un nouveau rapport au monde : l'abandon de l'hétéronomie au profit de l'autonomie. Nous souhaiterions montrer que ce passage implique un engagement politique et que l'existence ainsi conquise est de l'ordre de l'événement et non de quelque chose d'acquis, ce qui suppose que l'autonomie, contrairement à l'hétéronomie, est un effort continuel. Les « considérations pré-historiques » mettent au jour ce qu'est le monde naturel en tant que monde pré-historique, c'est-à-dire d'avant la découverte de la problématicité : « C'est un monde où l'homme rencontre des esprits, des démons et d'autres êtres mystérieux, mais *le mystère* de la manifesteté comme telle ne transparaît pas, ne peut pas s'éclaircir pour lui[947]. » D'où l'idée d'une vie mythique où la réponse est toujours donnée avant la question et où le quotidien est réglé par des rites et des traditions. Encore faut-il ici faire une distinction entre les sociétés anhistoriques et les sociétés pré-historiques, ce qui tend sans doute à restreindre la rupture entre la non-historicité et l'historicité (à l'image de la métaphore ontologique). La problématicité est refoulée par les sociétés anhistoriques, c'est-à-dire les sociétés qui ne connaissent pas d'autre rythme que celui de la nature avant l'apparition de l'écriture. Mais il faut se garder de discréditer immédiatement Patočka sous couvert d'une dénonciation facile d'ethnocentrisme. Nous avons montré, notamment au travers du cours *Corps, communauté, langage, monde*, que la couche animale de l'existence humaine est d'emblée comprise sur le mode de la rupture ou de la néoténie. De sorte que si Patočka veut être cohérent avec lui-même, il ne peut évidemment pas faire de la vie des peuples anhistoriques une vie animale. Il y a d'emblée une problématicité parce que la vie anhistorique suppose un monde naturel. Le passage de l'anhistorique à l'historique signifierait alors le désengagement dans le monde naturel c'est-à-dire la prise de conscience de sa contingence. Il faut donc plutôt penser la problématicité comme en retrait, sinon l'on ne comprendrait pas comment celle-ci pourrait être frôlée dans la vie

condition de la liberté mais qu'elle n'y mène en aucun de manière automatique ; que la notion de liberté implicite dans la libération ne peut être que négative et partant, que même l'intention de se libérer n'est pas identique au désir de liberté. » Hannah Arendt, *De la révolution*, *in L'humaine condition*, *op. cit.*, p. 349.

947 Jan Patočka, « Considérations pré-historiques », *in* EHPH, p. 37.

pré-historique et devenir consciente d'elle-même dans la vie historique. D'ailleurs, l'humanité pré-historique naît d'un certain retournement par rapport à la vie car l'écrit met en narration ce qui se produit dans le monde naturel : il y a une certaine clarté même si celle-ci est le fait des dieux. On sait que le travail comme production ou œuvre occupe une place importante : « Seule la production permet de doter le monde humain d'un caractère de pérennité, d'une charpente solide qui vient sous-tendre la molle inconsistance de la reproduction de la vie[948]. » Cette production semble être à la fois le fait des constructeurs et artisans mais également des poètes dans la mesure où les mythes mettent en mots un monde naturel. L'apparition de l'écriture permet un saut de l'anhistorique au pré-historique : il y a là une objectivation de la vie, une réflexion de la vie sur elle-même. C'est pourquoi Patočka définit le stade pré-historique comme « une mémoire collective sous la forme d'une tradition écrite[949] ». La question est ici de savoir si cette description des trois stades de l'humanité historicise la Dissidence de l'existence humaine. Si tel était le cas, nous aurions alors : 1) une humanité encore animale, 2) une humanité qui commencerait à projeter dans les mythes sa séparation et enfin 3) une humanité consciente d'elle-même et de sa finitude. Mais une telle téléologie manque un fait essentiel : l'histoire peut déboucher sur la pré-histoire. Autrement dit, il faut combattre l'idée qu'il y aurait une téléologie de l'histoire chez Patočka au sens où l'histoire serait l'avènement d'un sens que s'approprierait progressivement l'homme. Dès le stade anhistorique, l'homme se trouve expulsé de l'animalité et c'est pourquoi ce qui caractérise ce monde premier (davantage que primitif) c'est le travail qui fait surgir, par l'effort, une non-naturalité de la vie de sorte que s'il ne peut y avoir de travail sans outil, il faut avouer que tout travail est toujours déjà humain (d'où la néoténie humaine). Il n'y a donc pas de séparation progressive de l'animalité comme l'appellation maladroite de « peuples naturels » pourrait le suggérer. Si l'existence humaine se caractérise bien par sa structure dissidente, c'est de part en part qu'elle est séparée de l'animalité et qu'elle est artificielle. Le monde naturel est toujours une création social-historique.

La distinction entre l'hétéronomie et l'autonomie permet de sortir de cette téléologie superficielle qui tendrait à faire de Patočka un penseur qui légitimerait presque une hiérarchie des peuples. Nous faisons l'hypothèse que c'est une tout autre idée qui est développée dans les *Essais hérétiques*. La pré-historicité et l'historicité doivent être analysées à l'aune de la distinction kantienne de l'hétéronomie et de l'autonomie et, surtout, de la reprise de ces concepts par Castoriadis. Chez Kant, l'hétéronomie est le fait d'obéir à des lois qui sont extérieures à l'homme alors que l'autonomie est le fait d'être son propre législateur. Dans l'hétéronomie, la loi ne vient pas de la volonté de l'individu mais de l'objet[950]. La faculté de la volonté de se déterminer elle-même

948 *Ibid.*, p. 42.
949 Jan Patočka, « Le commencement de l'histoire », *in* EHPH, p. 69.
950 Dans la deuxième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant oppose l'autonomie de la volonté et

correspondrait à l'autonomie dont font preuve les hommes dans les décisions collectives de la cité au sens où ce ne sont plus les traditions qui règlent la vie mais l'auto-détermination des citoyens assemblés. D'ailleurs, dans les « Gloses » des *Essais hérétiques*, Patočka se réfère explicitement à Kant. Il y explique que la religion est une manière pour l'homme de se mettre à l'abri de sa liberté. L'hétéronomie est le principe de la religion dans la mesure où les dieux décident pour l'homme : certes, il y a un sens global qui est donné ainsi à la vie (c'est pourquoi nous sommes dans la *pré*-histoire) mais cela soumet en même temps l'homme « à une norme plus sévère, lui dicte des conditions rigoureuses, non seulement de façon conditionnelle et épisodique, mais dans l'ensemble de sa vie[951] ». Le terme d'hétéronomie qui se trouve quelque lignes plus haut sert à exprimer la manière dont l'homme esquive l'ébranlement du sens en le transférant en quelque sorte dans des divinités. Or, ce mode de vie correspond précisément à la pré-histoire. Dans « Le commencement de l'histoire », Patočka montre que la sphère de la « vie nue », c'est-à-dire la vie dans le mythe, est réglementée par la croyance aux dieux. Le domaine du divin « touche en premier lieu à tout ce qui concerne l'ordre de la société, son maintien et son organisation[952] ». On est bien ici dans le cadre de l'hétéronomie au sens kantien. Au contraire, lorsque la vie devient problématique et que la tradition et les mythes deviennent non plus ce qui règle la vie mais ce qui peut faire l'objet d'une interrogation, alors dans cette vie « les piliers de la collectivité deviennent chancelants[953] ». L'histoire désigne l'autonomie au sens kantien : l'homme prend en charge le sens devenu chancelant et peut édifier un espace dans lequel il va décider lui-même du sens – ce qui a également comme effet de rendre ce sens fragile car toujours discutable et modifiable. Mais il y a bien autonomie car le sens n'est plus le fait des dieux. « Désormais on ne *pressent* plus, on ne *prêche* plus, on ne *prophétise* plus, on ne table plus sur une « foi inébranlable » ; on *voit*[954] » et cette vue est en même temps institution d'un nouveau type de société, la cité comme réunion d'hommes libres. On pourrait avoir l'impression que cette distinction entre hétéronomie et autonomie est historicisée à travers l'opposition entre une vie nue et une vie où les écailles sont tombées des yeux des hommes. Pourtant, dans « L'histoire a-t-elle un sens ? », Patočka montre bien que lorsque les sociétés

l'hétéronomie de la volonté. À propos de l'autonomie, il écrit : « L'autonomie de la volonté est cette propriété qu'a la volonté d'être à elle-même sa loi (indépendamment de toute propriété des objets du vouloir). Le principe de l'autonomie est donc toujours de choisir de telle sorte que les maximes de notre choix soient comprises en même temps comme lois universelles dans ce même acte de vouloir. » Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs,* deuxième section, trad. fr. V. Delbos (revue et modifiée par F. Alquié), *in Œuvres philosophiques*, tome 2, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la pléiade », 1986, p. 308-309. Au contraire, l'hétéronomie suppose une disjonction entre la volonté et sa source. « Quand la volonté cherche la loi qui doit la déterminer *autre part* que dans l'aptitude de ses maximes ç instituer une législation universelle qui vienne d'elle ; quand en conséquence, sortant d'elle-même, elle cherche cette loi dans la propriété de quelqu'un de ses objets, il en résulte toujours une *hétéronomie*. Ce n'est pas alors la volonté qui se donne à elle-même la loi, c'est l'objet qui la lui donne par son rapport à elle. » *Ibid.*, p. 309.

951 Jan Patočka, « Gloses », *in* EHPH, p. 220.

952 Jan Patočka, « Le commencement de l'histoire », *in* EHPH, p. 67.

953 *Ibid.*, p. 75.

954 Jan Patočka, « Gloses », *in* EHPH, p. 220.

européennes se développent et partent à la conquête du monde, appuyées par le succès des sciences de la nature, il ne s'agit pas de la victoire de l'histoire sur les autres cultures que l'on qualifieraient de pré-historiques. En tombant sous la coupe des choses, les puissances européennes se sont développées au travers de la métaphysique de la Force, c'est-à-dire l'idée que le sens du monde tient à la maîtrise de la nature, qui passe par une quantification généralisée. Or, une telle tentative ne débouche pas sur une autonomie absolue mais sur une hétéronomie d'un nouveau genre parce que le monde se réduit au monde connu et manipulable – ce qui nous met en présence « du paradoxe de l'histoire débouchant dans la pré-histoire[955] ». En se voulant maître du monde, l'homme est aveugle au fait que, de ce monde, il est exclu et qu'il ne peut que tenter de refaire monde à travers les mondes naturels. Il n'y a donc pas de téléologie historique chez Patočka dans la mesure où la distinction entre sociétés hétéronomes et sociétés autonomes n'est pas une progression, il faudrait plutôt concevoir l'autonomie comme un événement.

Il faut donc compléter la distinction kantienne par celle que fait Castoriadis entre les sociétés hétéronomes et les sociétés autonomes. Dans « Imaginaire politique grec et moderne », il définit les sociétés hétéronomes comme des sociétés où le *nomos* est donné par une instance extérieure. Évidemment, ce sont bien les hommes qui donnent les lois, mais celles-ci sont imputées à une instance extra-sociale qui, par là-même, ne peut être critiquée de la même manière que si les hommes assumaient eux-mêmes leur origine. Il y a alors une clôture de la signification similaire au sens modeste mais accepté de Patočka : ce sont des instances extra-sociales qui guident la vie des hommes. Au contraire, lorsque les sociétés deviennent elles-mêmes la source de la loi, elles réintègrent le *nomos* qui, ainsi, apparaît dans sa contingence et peut être l'objet de reprises permanentes. Si l'immense majorité des sociétés ont été (ou sont) hétéronomes, il y a eu selon Castoriadis deux ruptures de cette hétéronomie (la Grèce ancienne et l'Europe à partir du XI^{e}-XII^{e} siècle). « Cette rupture, qui est en même temps une création historique, implique une rupture de la clôture de la signification telle qu'elle est instaurée dans les sociétés hétéronomes[956]. » Ainsi, hétéronomie et autonomie s'opposent comme clôture et déclôture de la signification. Comme Castoriadis, Patočka fait de l'émergence de la philosophie et de la politique les deux expressions de la vie historique en ce sens que par la pensée et l'action les hommes s'interrogent sur le sens de ce qu'ils voient et de ce qu'ils font. Le passage de la pré-histoire à l'histoire « réside précisément dans l'ébranlement de la certitude naïve du sens qui régit la vie de l'humanité[957] », ce qui correspond bien à la rupture de la clôture de la signification : les règles ne sont plus extérieures à la société mais elles deviennent l'objet d'une interrogation. Pour qualifier ce passage, Patočka parle justement au

955 Jan Patočka, « L'histoire a-t-elle un sens ? », *in* EHPH, p. 123.
956 Cornelius Castoriadis, « Imaginaire politique grec et moderne », *in La montée de l'insignifiance*, *op. cit.*, p. 194.
957 Jan Patočka, « L'histoire a-t-elle un sens ? », *in* EHPH, p. 104.

même endroit de « césure ». Cette déclôture n'est pourtant ni chez l'un ni chez l'autre le signe d'un basculement dans l'histoire comme progression vers l'autonomie absolue. Chez Castoriadis comme chez Patočka, l'événement que constitue la cité grecque est un éclair dans la nuit. Autrement dit, les sociétés contemporaines démocratiques ne sont pas l'expression de cette autonomie absolue de l'homme : les développements sur la cité grecque ne sont pas l'exploration de notre origine européenne que nous continuerions d'approfondir, mais la saisie de ce que l'Europe aurait pu être, de son fondement oublié ou plutôt de ce qu'elle a refoulé. Une nouvelle hétéronomie peut surgir de l'autonomie. Il n'y a donc aucune téléologie ici et c'est pourquoi la cité décrite par Patočka doit être comprise comme un mythe fondateur (mais pas au sens du mythe de la pré-histoire) ou un âge d'or, c'est-à-dire au sens de ce qui nous donne à penser sur notre situation présente. Par la métaphysique de la Force, l'Europe a vécu sous un nouveau dogme hétéronome qui prend la forme de la transformation de la politique en bureaucratie ou en servante du marché. La politique au sens de vie dans la problématicité n'existe donc pas partout et toujours. À propos des sociétés hétéronomes, Castoriadis est assez proche de l'idée patočkienne du paradoxe de la pré-histoire débouchant sur l'histoire car ces sociétés « créent certes leurs propres institutions et significations, mais elles occultent cette autocréation, en l'imputant à une source extra-sociale, extérieure en tout cas à l'activité effective de la collectivité effectivement existante : *les ancêtres, les héros, les dieux, Dieu, les lois de l'histoire ou celles du marché*[958] ». Si les ancêtres, les héros, les dieux et Dieu appartiennent bien au registre des sociétés pré-historiques, on pourrait penser que les lois de l'histoire et celles du marchés seraient propres aux sociétés historiques, mais chez Patočka également ces lois appartiennent au registre de la pré-histoire car elles fixent le sens et rendent toute critique impossible – raison pour laquelle on peut renvoyer dos à dos communisme et libéralisme. Ainsi, le passage de la pré-histoire à l'histoire ne doit pas être compris de manière téléologique, de sorte que l'historicité est avant tout une possibilité insigne de l'homme.

b) Philosophie et politique

Il y a comme un décrochage qui s'effectue et qui n'est pas tant avènement d'un monde nouveau qu'un nouveau rapport au monde : avec l'apparition de la vie historique, les hommes s'expliquent avec leur environnement. Il ne s'agit pas d'une rupture radicale mais plutôt d'un décloisonnement ou d'une conversion car le mythe laissait pressentir quelque chose de la responsabilité de l'action humaine, et la métaphore ontologique était une première relation à la problématicité. Cette vie historique est caractérisée par l'apparition de deux domaines à la fois

958 Cornelius Castoriadis, « La démocratie comme procédure et comme régime », *in La montée de l'insignifiance*, *op. cit.*, p. 268. Nous soulignons.

distincts et complémentaires : la philosophie et la politique. Nous ferons l'hypothèse que ce sont deux modalités de la Dissidence, la philosophie étant le versant réflexif de la séparation (comment penser la Dissidence) et la politique le versant actif (le fait que la vie n'aille pas de soi débouche sur une liberté d'action). Le caractère néoténique de l'homme implique la construction d'un environnement qui puisse rendre la vie possible, et le maniement des outils, on l'a vu, va de pair avec le développement de la pensée, de sorte que politique et philosophie sont bien les deux faces d'une vie véritablement humaine. C'est en regard de la pré-histoire que, dans « Le commencement de l'histoire », Patočka définit d'abord l'histoire, c'est-à-dire que contrairement à la pré-histoire, l'histoire est dans un rapport actif au passé. Il ne s'agit donc pas de créer de nulle part une nouvelle société, mais d'avoir une relation questionnante à l'égard des traditions et dans la manière de les intégrer à la vie quotidienne. Ce redressement de la vie est un mouvement d'autonomisation. Par là, la vie n'est pas simplement préservée ou reproduite, mais elle prend le risque de s'interroger. C'est pourquoi l'histoire est en même temps une exposition au péril car si l'on peut questionner les manières de vivre et tenter de proposer des nouveaux projets, rien n'assure de posséder *la* solution à la vie en société. L'entrée dans l'histoire est ainsi l'entrée dans la pluralité et la conflictualité. Pour que cela soit possible, une vie en commun est nécessaire et on doit, à cet effet, avoir préparé la naissance d'un espace public – ce qui suppose la *production* (ou l'œ*uvre*). Il doit y avoir un espace construit qui survit d'une génération à une autre et qui permette aux hommes de s'apparaître les uns aux autres. Or, si le sens est remis en question, cela signifie qu'il ne peut y avoir d'action incontestable ni de pensée irréfutable.

En tant que l'histoire est une tentative de vivre en mettant à distance le monde naturel, elle peut passer pour une existence ébranlée ou, en tout cas, qui doit faire l'épreuve d'un véritable séisme du sens. De même que philosophie ne pouvait pas être synonyme de métaphysique, de même politique ne saurait signifier défense des institutions établies. Philosophie et politique sont des manières pour l'existence humaine de prendre acte de la séparation d'avec le tout. Autrement dit, la pensée et l'action sont deux moyens d'exprimer la structure dissidente de l'existence. C'est pourquoi Patočka relie cela à la dimension historique de l'homme, c'est-à-dire la possibilité qu'il a de se relever hors de la soumission aux choses. Et Filip Karfík, dans *Unendlichwerden durch die Endlichkeit*, affirme que la politique est une « action autonome » tandis que la philosophie est une « remise en question autonome[959] », mettant sur le même plan ces deux domaines. Si les traditions

959 « La vie politique au sens de l'action autonome, qui ne sert pas le maintien de la vie ni la vie gouvernée par puissances surhumaines, mais se déploie en vue de la liberté, et la philosophie au sens du questionnement autonome, qui fait de l'incertitude du questionnement un programme pour une vie humaine qui n'accepte pas les réponses fournies par le mythe et la tradition, sont pour Patocka les deux modalités fondamentales de la vie historique. » Nous traduisons depuis l'allemand : « Das politische Leben in diesem Sinne des autonomen Handelns, das nicht dem Lebenserharlt und den über das Leben gebietenden übermenschlichen Mächten dient, sondern sich um der eigenen Freiheit willen

ne valent plus et si l'organisation de la société peut devenir l'objet d'un débat, cela signifie que d'une manière ou d'une autre les hommes reconnaissent ne pas détenir la vérité ni la recevoir des dieux : ils errent comme Œdipe sans pouvoir être assurés de ce qu'ils pensent et de ce qu'ils font – ils sont ainsi dans un ébranlement permanent. Dans les « Cinq fragments en marge du « Schéma de l'histoire » », Patočka refuse d'assimiler la politique à sa définition étroite d'activité relative à l'État, de même qu'il refuse que la philosophie ne peut être réduite à sa spécialisation doctrinale. Déjà dans « L'histoire a-t-elle un sens ? », Patočka distinguait clairement la philosophie de la métaphysique dans la mesure où recourir à celle-ci « c'est traiter le sens comme donné une fois pour toutes, renoncer donc à poser la question de son origine (non pas temporellement empirique, mais structurellement philosophique[960]) ». Or, faire de la politique la simple administration d'un territoire revient à commettre la même erreur de raisonnement : on ne distingue pas l'élan hors du donné et l'ordonnancement de ce donné. La politique au sens fort sera ainsi une interrogation sur les institutions, une mise en question permanente de la manière dont la cité s'apparaît à elle-même, de même que la philosophie est d'abord, selon la leçon de Socrate, dévoilement du savoir inscient :

> Pourquoi les champs de la politique et de la philosophie, pour nous exprimer *grosso modo*, sont-ils à penser comme plus étroitement en rapport avec la liberté ? Parce que politique et philosophie traduisent l'une et l'autre – celle-là dans l'arène de l'action, celle-ci dans la sphère de la pensée – une tentative pour se relever hors du déclin préalable et « naturel » dans lequel la vie, pleine de « bonnes intentions », s'est empêtrée et perdue à son insu. N'est-ce pas un paradoxe que de désigner la politique, associée de nos jours avant tout avec des idées de corruption et de fourberie, comme l'une des possibilités fondamentales du salut de l'humanité ? Mais nous ne partons pas d'un concept de politique obtenu par abstraction de l'expérience. Loin de là, nous allons commencer par montrer, aux début de la vie politique, la réalisation de cette possibilité de salut dans l'action, pour ensuite en suivre les déclinaisons et dérouler ainsi un concept de politique qui ne coïncidera pas forcément avec la notion courante[961].

Philosophie et politique sont ici clairement dégagées d'une acception courante. Il faut se souvenir du soin de l'âme pour comprendre cette nouvelle définition : dans la mesure où le plan du donné n'est pas tout, l'action et la pensée ne pourront se satisfaire de l'ontique. D'où la nécessité de distinguer le « naturel », de la tentative de se relever hors du déclin (mise en question de toute institution). Ainsi, il y a liberté à partir du moment où les hommes prennent acte du fait que le monde naturel est un monde humain et qu'il est donc lié à leurs actions et à leurs pensées. Cela ne veut pourtant pas dire que ce monde soit la fabrication d'un homme. Il est plutôt un espace commun d'apparitions soumis à la pluralité des hommes. La philosophie et la politique auront dès lors partie liée avec cette question

---

entfaltet, und die Philosophie im Sinne des autonomen Fragens, welches aus der Ungewissheit des Fragens ein Programm für ein menschliches Leben macht, das die vorgegebenen Antworten des Mythus und der Tradition in Zweifel zieht, sind für Patocka zwei Grundmodalitäten des geschichtlichen Lebens. » Filip Karfík, *Unendlichwerden durch die Endlichkeit*, Würzburg, Orbis Phaenomenologicus, Königshausen & Neumann, 2008, p. 186.

960 Jan Patočka, « L'histoire a-t-elle un sens ? », *in* EHPH, p. 98

961 Jan Patočka, « [Cinq fragments en marge du « Schéma de l'histoire »] », *in* EAE, p. 195-196.

de la pluralité du commun. Autrement dit, ces deux grands champs de la liberté sont également le lieu du passage de la pré-histoire à l'histoire si l'on entend celle-ci comme prise de conscience du monde naturel : l'action et la pensée sont le lieu d'une rencontre de l'homme avec lui-même au sens où il peut être en contact avec la structure dissidente de son existence. Une vie qui a rompu avec la naturalité devient son propre mouvement : elle doit s'enraciner mais peut en même temps prendre conscience du paradoxe de cet enracinement qui se fait sur fond d'un déracinement plus originaire. Patočka distingue la politique comme disposition du donné de la politique au sens du soin de l'âme. D'un côté, une vision minimaliste de la politique qui consiste à gérer l'étant, à s'en tenir à ce qui apparaître, et d'un autre côté une vision maximaliste[962] de la politique qui suppose d'interroger la manière dont le pouvoir est distribué, c'est-à-dire les institutions. Autrement dit, la politique est ici une question phénoménologique : soit on s'en tient à ce qui apparaît, soit on l'interroge et on remonte de l'apparition à l'apparaître – c'est-à-dire que l'on dispose autrement les institutions, on en crée de nouvelles dans la mesure où il n'y a pas de « bonne » manière de gouverner. Le concept de politique que cherche Patočka n'est pas obtenu par abstraction de l'expérience : il ne s'agit donc pas de partir de ce que l'on peut voir. Au contraire, le concept exigeant de politique implique une possibilité humaine qui va servir de norme pour juger la politique telle qu'elle existe. Il n'est pas pour autant question de partir d'une idée coupée de la réalité car lorsqu'il est question de politique, c'est la cité grecque que l'auteur a en tête. Certes, elle est quelque peu idéalisée car la description se fonde sur ce qu'en dit Arendt ou encore Thucydide ou Platon. Mais il n'en demeure pas moins que la cité fonctionne comme le *chôrismos* : non pas une description de la cité idéale, des dispositifs qu'il faudrait mettre en place, mais comme une expérience limite qui montre que d'autres institutions sont possibles. Nous pouvons alors parler d'un *chôrismos* politique. La définition que donne Patočka de la politique est dissidente en un double sens : d'abord, parce qu'elle refuse le jeu politique normal et se situe au bord de cette politique et, ensuite, parce qu'en développant l'idée de la politique comme mise en question permanente des institutions et conflictualité on fait apparaître la politique courante comme inauthentique, la position de mise à l'écart est en même temps révélation de ce dont on s'est mis à l'écart.

De même que « Le platonisme négatif » avait distingué la métaphysique comme doctrine et la philosophie comme élan au-dessus du donné, de même les fragments en marge du « Schéma de l'histoire » distinguent la politique comme administration et ambition et la politique comme autonomie. Ces deux définitions de la politique rejoignent la distinction que fait Castoriadis entre *la*

962 Nous reprenons cette distinction entre politique minimaliste (gestion des ressources) et politique maximaliste (la politique comme expression de la condition humaine) à Edward F. Findlay. C'est pourquoi il affirme que « [l]a politique reflète notre humanité fondamentale, incarnée dans la possibilité humaine ultime de la liberté. » Nous traduisons depuis l'anglais : « Politcs reflects our essential humanity, embodied in the ultimate human possibility of freedom. » Edward F. Findlay, *Caring for the Soul*, *op. cit.*, p. 109.

politique et *le* politique (et que l'on a vue au chapitre III). *Le* politique désigne la manière dont le pouvoir ou l'instance instituée met en œuvre des sanctions au nom de sa propre institution. *La* politique au contraire signifie la mise en question des institutions établies[963]. Celle-ci ne désigne donc pas ce qui est relatif à l'État mais est dirigée vers l'origine de l'État, au sens philosophique et non temporel, à savoir la raison pour laquelle l'État s'institue au fondement de la loi. *Le* politique désigne donc un ordre hétéronome (car l'institution est instituée et ne peut être discutée, il s'agit du politique dans sa dimension d'application) alors que *la* politique renvoie à l'autonomie (car l'institution ne vaut que comme ce qui est interrogé et sans cesse destitué). Si *le* politique existe partout, *la* politique apparaît comme un événement. On pourrait ainsi comprendre *le* politique comme appartenant au deuxième mouvement de l'existence en ce sens qu'il s'agit de prolonger l'enracinement, d'assurer à l'extérieur de quoi protéger chaque foyer, ce qui suppose une stabilité et des lois que l'on interroge pas. Comme Patočka, Castoriadis met en lumière l'origine commune de la philosophie et de la politique en tant qu'il s'agit de ruptures du sens et de destitutions du sens établi. Ainsi, la *polis* serait une « philosophie en acte[964] ». Si la politique ne dépend pas de la philosophie comme le voudrait une interprétation platonicienne (soumettant l'action au savoir-faire), la philosophie n'est pas non plus fille de la politique. Plus précisément, c'est la politique en tant que démocratie qui est contemporaine de la philosophie comme mise en question car elle est le régime politique qui tente de fonder la Dissidence, entreprise impossible et néanmoins incontournable pour installer dans la durée une société véritablement humaine. Non pas la démocratie au sens d'une procédure (qui se résume au vote) mais en tant que régime qui dit quelque chose de l'humanité. Philosophie et politique naissent comme passage de la pré-histoire à l'histoire. Patočka parle d'une « naissance presque simultanée – et, dans un sens plus profond, réellement une – de la politique et de la philosophie[965] ». C'est une naissance réellement une dans la mesure où il s'agit des deux faces d'une même pièce : à partir du moment où les hommes s'interrogent, la pensée et l'action sont comme libérées. L'ébranlement de la certitude naïve de la vie pré-historique implique que nul ne détient la source de l'autorité de la cité et que, dès lors, un lieu vide remplace le mythe qui jusque-là faisait office de justification des lois. En raison de ce lieu vide, l'histoire advient car dans la mesure

963 Voir notre chapitre III (I, b) et Cornelius Castoriadis, « La démocratie comme procédure et comme régime », *in La montée de l'insignifiance*, *op. cit*., p. 268.

964 « (…) la constitution de la *polis* et d'une communauté qui se pose la question de la loi est déjà une philosophie en acte, non pas une philosophie en paroles mais une philosophie agie, qui soulève la question de ce qu'il faut faire et en même temps la question des critères en fonction desquels on y répondra. » Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce 1, D'Homère à Héraclite*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 181-182. Castoriadis, dans la réponse qu'il donne à la question qui lui est posée dans la séance du 26 janvier 1983, critique l'idée de Vernant selon laquelle la philosophie serait fille de la cité. À la fin des *Origines de la pensée grecque*, Vernant écrit en effet : « La raison grecque ne s'est pas tant formée dans le commerce humain avec les choses que dans les relations des hommes entre eux. (…) Dans ses limites comme dans ses innovations, elle est fille de la cité. » Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, in *Œuvres*, tome 1, Paris, Le Seuil, 2007, p. 238.

965 Jan Patočka, « L'histoire a-t-elle un sens ? », *in* EHPH, p. 105.

où personne ne peut imposer son action la cité devient le site d'un recommencement permanent. C'est en ce sens que Claude Lefort parle d'ailleurs de la démocratie comme « société historique par excellence[966] » au contraire du totalitarisme qui se retire de l'histoire en soumettant le donné à une idéologie. Dans les *Essais hérétiques*, Patočka développe la même idée en faisant de la *polis* la conséquence de l'ébranlement du sens accepté. Ce séisme de l'existence ne produit pas une absence de sens mais une recherche qui doit sans cesse se relancer. Le rapport à l'être est ainsi modifié, il ne dépend pas de la tradition et nous pouvons affirmer à propos de la politique ce que Patočka dit de la philosophie, à savoir qu'apparaît « la possibilité d'un rapport qui ne consiste plus en une réponse toute faite, acceptée d'avance, mais en un questionnement[967] ».

Parce que Patočka est un penseur de la Dissidence, il est conduit à explorer la dimension politique de l'existence, ce qui le distingue nettement de Husserl et Heidegger. À la fin du « Commencement de l'histoire », Patočka fait d'ailleurs de la philosophie de Husserl une philosophie du primat de l'intellect qui, pour cette raison même, ne peut servir de point de départ à un questionnement historique car elle suppose un en-dehors du temps. Au contraire, la philosophie heideggerienne, en mettant en avant la liberté du *Dasein*, serait mieux adaptée à penser l'historicité de l'homme[968]. C'est en tant que pensée ancrée dans l'histoire que Patočka développe une position qui pourtant n'est pas heideggerienne, à savoir que la politique est une possibilité insigne de l'homme. Un texte tardif tendrait cependant à amoindrir l'avancée de Patočka et à acter d'une sorte d'heideggerianisme retrouvé dans certains textes postérieurs aux *Essais hérétiques*. Au moment où Patočka entreprend la traduction allemande des trois premiers *Essais hérétiques*, il écrit « Le schéma de l'histoire » où on constate un recul par rapport à la place de la politique. On lit en effet au début de l'essai alors que l'auteur fait référence au « Commencement de l'histoire » (1974-1975) : « nous avons tenté de montrer que le questionnement philosophique et la première praxis politique sont aussi originaires l'un que l'autre, *mais à présent nous voyons se dessiner une primauté de la philosophie*[969]. » La philosophie étant ce qui ouvre le rapport à l'être, la politique serait une des guises ainsi ouvertes : il y aurait d'abord une *praxis* libre, une liberté concrète entre les hommes pour qu'émerge la philosophie mais ce n'est qu'avec la philosophie elle-même que la

966 « La démocratie se révèle ainsi la société historique par excellence, société qui, dans sa forme, accueille et préserve l'indétermination, en contraste remarquable avec le totalitarisme qui, s'édifiant sous le signe de la création de l'homme nouveau, s'agence en réalité contre cette indétermination, prétend détenir la loi de son organisation et de son développement, et se dessine secrètement dans le monde moderne comme *société sans histoire*. » Claude Lefort, « La question de la démocratie », *in Essais sur le politique*, Paris, Le Seuil, 1986, édition utilisée : 2001, p. 26.

967 Jan Patočka, « L'histoire a-t-elle un sens ? », *in* EHPH, p. 107.

968 « La philosophie de Heidegger, dont l'axe central n'est pas moins étroitement lié à la pensée philosophique que la phénoménologie husserlienne, est cependant mieux adaptée à servir de point de départ à une philosophie de l'histoire dans la mesure où elle-même part de la liberté et de la responsabilité dans l'être de l'homme, et non pas seulement dans la pensée. » Jan Patočka, « Considérations pré-historiques », *in* EHPH, p. 91-92.

969 Jan Patočka, « Le schéma de l'histoire », *in* EAE, p. 16. Nous soulignons.

liberté politique peut être pensée ou devenir consciente d'elle-même. Au fond, le raisonnement de Patočka consiste à dire que si la cité peut disparaître, la philosophie peut faire subsister ce qui a été possible en son sein. C'est pourquoi, en accord avec le Patočka du « Schéma de l'histoire », Émilie Tardivel conclut que le rapport à l'être qui advient dans l'histoire est donné « non seulement par la politique mais aussi et avant tout par la philosophie[970] ». Cette lecture peut néanmoins être contestée. D'abord, il s'agit du seul texte où Patočka fait ce pas en arrière alors que, dans tous les autres textes de la période, politique et philosophie sont pensées ensemble. D'ailleurs, dans « L'homme spirituel et l'intellectuel » Patočka montre que Socrate est politique en un sens plus profond que le jeu des partis, il est politique car il se préoccupe de la *polis* et exhibe « *la non-évidence de la réalité*[971]. » L'homme spirituel agit parce qu'il pense et il pense par son insertion dans la communauté des hommes, de sorte qu'il paraît bien difficile de séparer radicalement pensée et action. Il nous semble plutôt que Patočka apporte une nouvelle définition de la philosophie qui n'est pas une contemplation mais un penser dissident, c'est-à-dire un manière d'être qui amène les autres à réfléchir et à se positionner. Il paraît difficile, avec une telle définition, de faire de la philosophie quelque chose de plus originaire que la politique, les deux semblent plutôt être les deux faces de la même médaille. Surtout, deux textes de la même période que le « Schéma de l'histoire » affirment, contrairement à ce dernier texte, la co-originarité de la philosophie et de la politique. D'abord, un des fragments en marge du « Schéma de l'histoire » (et que nous avons déjà cité) est explicite : « les grands champs dans lesquels la liberté humaine peut se manifester [...] peuvent être désignés *grosso modo* comme le champ champ de la politique et de la philosophie[972] ». De plus, dans les « Gloses », publiées à la suite des *Essais hérétiques* d'après une édition samizdat de 1976, Patočka, ayant défini la philosophie comme ce qui parle de la problématicité en problématicité, comprend la politique comme liberté agissante, saisie du possible en l'homme. C'est là « ce qui rend cette politique originaire plus proche de la philosophie que ne le sont la religion et l'art[973] ». La religion et l'art parlent avant la problématicité, ils ne font donc, comme le mythe, qu'effleurer celle-ci, au contraire de la philosophie et de la politique qui s'installent en elle. Patočka conclut que la politique fait passer dans la *praxis* l'ébranlement, alors que la philosophie le réfléchit. Il y a bien une différence entre l'action et la pensée ici, mais cette différence n'implique pas une hiérarchie. Dans la mesure où l'ébranlement correspond à la prise de conscience de la finitude humaine, on peut alors affirmer que politique et philosophie sont les deux modalités de la structure dissidente de l'existence. De sorte qu'il n'y a pas lieu d'opposer une dissidence de l'esprit et une dissidence de l'individu dans la

970 Voir Émilie Tardivel, *La liberté au principe*, *op. cit.*, p. 219-220.
971 Jan Patočka, « L'homme spirituel et l'intellectuel », *in* LS, p. 256.
972 Jan Patočka, « [Cinq fragments en marge du « Schéma de l'histoire »] », *in* EAE, p. 194.
973 Jan Patočka, « Gloses », *in* EHPH, p. 222.

société : on ne saurait être dissident sans avoir pensé à la situation que l'on conteste, de même que l'on imagine mal comment quelqu'un serait capable d'avoir une pensée dissidente sans que celle-ci se traduise concrètement, à un moment ou à un autre, par un engagement politique. Et il s'agit là d'une question centrale, à laquelle Socrate répondait déjà en affirmant qu'il vaut mieux subir l'injustice que la commettre afin de ne pas mettre sa pensée et ses actes en contradiction. Tant avec la philosophie qu'avec la politique, on est présence d'un sol qui n'est plus ferme mais qui tremble et permet, au gré des secousses, de se poser la question du sens sans que celle-ci trouve de terme. Il y a là une ouverture à la finitude humaine et c'est la raison pour laquelle Nathalie Frogneux comprend la démocratie comme « lieu de la vie authentique, c'est-à-dire d'une vie éveillée à sa propre fragilité, où la liberté est cultivée pour elle-même et comme valeur[974] ». Or, cette fragilité n'est pas un défaut, elle est un fait qui en même temps sert de point de départ à l'ébranlement.

c) La politique comme mouvement humain

Nous pouvons considérer le pas en arrière de Patočka dans « Le schéma de l'histoire » quant à la position de la politique d'un autre point de vue. En effet, s'il y a lieu de distinguer politique et philosophie, c'est parce que les deux champs ne sont pas toujours abordés du même point de vue. En tant que mouvements d'interrogation permanente des institutions (que celles-ci soient des opinions ou des façons de gouverner), politique et philosophie sont bien les deux faces de la même médaille. Néanmoins, du point de vue de la finitude humaine, politique et philosophie ne semblent pas jouer le même rôle car il y aurait un problème à faire de la politique l'activité humaine la plus haute. À plusieurs reprises, Patočka reprend les trois modes de vie chez Aristote. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, en effet, Aristote classe la vie humaine en vie de plaisirs, vie politique et vie théorétique (ou contemplative). La masse des gens est conduite par le plaisir et « se montre véritablement d'une bassesse d'esclave en optant pour une vie bestiale[975] » écrit Aristote. La vie de jouissance est une vie animale car il s'agit de satisfaire les désirs du substrat corporel. À l'opposé, la vie contemplative est une vie faite de stabilité et d'autonomie, elle rend l'homme semblable aux dieux en usant en lui de ce qu'il y a de divin, son âme. On voit que dans cette opposition entre l'animal et le divin, l'homme est comme tiraillé entre deux possibilités. Entre ces deux genres de vie, il y a celle des ambitieux : la vie des honneurs et du risque. Ce deuxième genre de vie correspond à la vie politique : le *bios politikos* se situe à égale distance de la vie de plaisirs qui concerne les *polloi*, la foule, et du *bios theoretikos* qui concerne le sage qui s'est écarté des affaires humaines. Or, lorsque Patočka parle de philosophie dans le « Schéma de l'histoire », il peut faire référence à ce

974 Nathalie Frogneux, « La fragilité problématique de l'humain » , *in* Renaud Barbaras (dir.), *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, *op. cit.*, p. 177.
975 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1095b I, 3, trad. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1990, p. 43.

bios theoretikos. Dans le cadre de la hiérarchie aristotélicienne, la vie théorétique est bien supérieure à la vie dans la cité. De même, dans une optique platonicienne, le philosophe-roi est roi parce qu'il est d'abord philosophe (il y a une dépendance fonctionnelle de l'agir par rapport au savoir). Mais si l'on passe à une définition de la philosophie comme une *praxis* d'examen continuel, il n'est pas sûr que l'on puisse maintenir cette hiérarchie. De plus, il s'agit de comprendre le sens de cette place de la vie politique par rapport aux autres genres de vie. La référence à Aristote se trouve par ailleurs présentée à travers la lecture qu'en donne Arendt dans la *Condition de l'homme moderne* et permet de comprendre une certaine inflexion patočkienne vers la politique – inflexion qui modifiera la théorie des trois mouvements de l'existence. En effet, les trois mouvements ne correspondent pas exactement à la distinction entre travail, œuvre et action que fait Arendt. Cet éclaircissement des trois mouvements contribue à penser l'existence humaine comme Dissidence et comme mouvement unitaire et à redéfinir la vie authentique comme politique *et* philosophie. Ainsi, les *Essais hérétiques* peuvent être qualifiés d'*hérétiques* non seulement parce qu'il proposent une vision de l'histoire différente de la téléologie hégélienne ou de la dialectique marxiste mais également parce qu'ils intègrent Hannah Arendt au rang des grandes références, au même titre que Husserl et Heidegger.

Si la philosophie, en 1934, n'était assimilable ni à la science (qui s'en tient au donné) ni à la religion (qui soumet le donné à un super-étant transcendant), la politique est, dans les années 1970, ce qui s'oppose à la fois à la vie sous la coupe des choses (la vie de plaisirs) et à l'imposition d'un savoir qui permettrait de gouverner les hommes (la vie théorétique). Autrement dit, ce que permettent de comprendre les trois genres de vie aristotéliciens c'est la dimension propre de la politique : un ébranlement qui se maintient et qui n'est pas un art de gouverner. L'influence d'Arendt est ici importante dans la mesure où le souci de la *Condition de l'homme moderne* est de montrer la spécificité du *bios politikos* en tant que vie dans un espace de conflictualité où aucun ne possède la solution définitive du problème du gouvernement. Autrement dit, la politique serait ce qui caractérise en propre le mouvement humain en tant que mouvement dissident. Le mouvement des animaux et le mouvement des dieux sont pris par celui du monde. Le vie en tant que *zôê* est réservée chez les Grecs, et en particulier chez Aristote, aux êtres vivants en général (les dieux y compris) alors que le *bios* désigne la différence spécifique qui se fait jour dans la manière humaine d'exister. Au sein de la *zôê*, on peut faire une séparation entre ce qui participe du *bios* et ce qui n'y participe pas. D'ailleurs, Patočka fait explicitement cette différence en reprenant Aristote : ce dernier « emploie le terme βίος, c'est-à-dire « style de vie », tandis que la ζωή n'est pas un simple style mais la substance sur laquelle ce style repose, ce qui chez l'homme est formé par ce style[976] ».

976 Jan Patočka, PE, p. 220.

Par conséquent, les dieux ne possèdent pas le *bios* mais ont la *zôê*. Le *bios politikos* serait alors ce qui est le plus humain car il est la différence spécifique de l'homme au sein de la vie, ce en quoi il diffère du reste de la *zôê*. D'un côté, la vie de plaisirs rabat la différence au profit de l'animalité, c'est-à-dire une vie empirique et qui s'en tient au donné. D'un autre côté, la vie théorétique est dans un excès inverse, elle va vers la vie nécessaire des dieux, l'éternité du mouvement circulaire des astres. Ainsi, la vie politique serait l'expérience de la liberté en tant que mouvement autonome. Dieux et bêtes semblent bien soumis à la nécessité, même si cela est d'une manière différente. Au contraire, la vie humaine qui fait l'épreuve de l'ébranlement découvre la liberté comme responsabilité du monde naturel. C'est pourquoi Arendt fait du *bios politikos* le genre de vie le plus humain, au sens où cela exprime une certaine finitude humaine : « Seule, l'action est la prérogative de l'homme exclusivement ; ni bête ni dieu n'en est capable, elle seule dépend entièrement de la constante présence d'autrui[977]. » Dans le dernier chapitre de *Platon et l'Europe*, il s'agit de comprendre pourquoi Aristote fait de la vie philosophique la vie la plus élevée. Alors que le Stagirite comprend l'action comme mode de dévoilement de la vérité car elle repose sur une sagesse pratique, ce que refusait Platon, il ne va pas jusqu'à en faire le sommet des genres de vie (en cela, il reste platonicien). *Mutatis mutandis*, Patočka tient le même raisonnement au début du « Schéma de l'histoire » lorsqu'il revient sur les *Essais hérétiques* et fait de la philosophie quelque chose de plus originaire que la politique. La vie politique est moins élevée que la vie philosophique pour une raison simple : la première est finie alors que la seconde tend vers l'éternité de la connaissance et est d'essence divine : « Affirmer que la vie politique est ce qu'il y a de plus élevé reviendrait à faire de l'homme ce qu'il y a de plus élevé au monde, l'étant suprême, ce qui est impossible[978]. » Dans la mesure où l'homme n'est pas le seul étant, il ne peut pas être l'étant le plus élevé. Cela signifie que l'homme ne peut pas donner un sens ultime au monde car il y a d'autres perceptions du réel que la sienne, le monde n'est pas fait *pour* l'homme. Autrement dit, la vie politique est la marque de la finitude humaine et donc de la liberté. Au contraire, il n'y a pas de liberté dans la vie animale et dans la vie divine (car il n'y a pas d'expulsion hors de la totalité). En tant que le plaisir nous attire vers une vie animale, nous échappons à notre finitude au sens où nous ne la voyons plus dans l'immédiateté de l'instant. Au contraire, en tant que la philosophie (comme réflexion sur les essences) nous attire vers une vie divine, nous esquivons de nouveau notre finitude au profit de l'éternité. Dans les deux cas, c'est la précarité que nous ne voyons pas, ou la fragilité de l'humain. Les animaux comme les dieux ne peuvent pas connaître l'ébranlement car ils sont pris dans le mouvement du monde. Il semble alors que l'ébranlement soit le propre de la vie humaine et, comme

977 Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 60. Pour la distinction *zôê*/*bios*, voir p. 48. Voir également Giorgio Agamben, *Homo sacer*, Paris, Le Seuil, 1997, p. 9-20.
978 Jan Patočka, PE, p. 219.

il incombe à la politique d'éprouver cet ébranlement dans le questionnement sur l'action à mener ensemble, le *bios politikos* est la vie la plus humaine possible : « Ce qui distingue l'homme des autres êtres vivants finis de ce monde – la liberté – est, en regard de la vie divine, quelque chose de déficient. La contingence qu'elle implique, la possibilité de passer à côté de soi-même, est un défaut : un dieu ne peut passer à côté de lui-même[979]. » Si la vie humaine recèle un élan vers le divin, elle n'est pas pour autant divine car elle peut s'esquiver. Parce que l'homme possède une *bios* et non une *zôê*, ce qu'il y a de plus humain est en même temps fragile, la politique. La philosophie est supérieure en ce qu'elle est en contact avec le surhumain. Pourtant, jamais la pensée ne pourra s'y installer car dès lors qu'elle le fait elle se change en métaphysique : il ne peut y avoir qu'une approche ou un contact avec le divin, non un savoir. En tant qu'elle vise non pas l'éternité mais la liberté, la politique est bien, comme le note justement Edward F. Findlay[980], le plus haut degré de la vie humaine mais elle n'est pas ce qu'il y a de plus haut. C'est pourquoi, à propos de la vie à découvert, Patočka écrit : « Sans s'élever jusqu'au surhumain, elle devient librement humaine[981]. »

Non seulement la vie politique est proprement humaine, mais encore elle est liée à la liberté. Autrement dit, c'est par la cité que l'homme peut devenir véritablement humain car il agit en prenant acte de sa finitude. De même qu'Arendt entendait explorer la *vita activa* sans la dévaloriser, de même Patočka fait de la politique ce par quoi l'homme devient humain. Nous pouvons faire l'hypothèse qu'avec la découverte de la philosophie d'Arendt, Patočka réoriente sa théorie des trois mouvements de l'existence humaine pour lui donner une impulsion plus mondaine, plus concrète. Dans les *Essais hérétiques*, les trois mouvements de l'existence sont incorporés à la distinction entre vie non-problématique et vie dans la problématicité. La question est alors celle du devenir humain de l'homme. On a vu que ce devenir ne pouvait être pris en charge par la philosophie que dans l'exacte mesure où celle-ci n'était pas une fuite hors du monde mais se faisait critique permanente des institutions. D'où une pensée démocratique au sens fort du terme : nécessité d'un espace pour éprouver la problématicité ou la contingence du sens humain. Mais encore faut-il qu'un espace tel que celui de la cité puisse exister. Dans « Le commencement de l'histoire » les trois mouvements deviennent trois dimensions qui sont interprétées à l'aune de la vie politique, c'est-à-dire historique. La non-indifférence à l'égard de ce qui se manifeste se vit d'abord sur le mode de l'acception, de la dépendance à l'autre avant de devenir, à son tour, accueil pour les autres. Autrement dit, le monde doit être bâti pour les hommes. Patočka utilise la notion d'*adikia*, injustice, pour comprendre l'étrangeté de l'homme. Le rapport de l'homme à l'espace n'est pas indifférent, il réclame la justice,

979 *Ibid.*, p. 220.
980 « La politique est ce que vise originellement la politique, et la liberté est notre possibilité la plus haute. » Nous traduisons depuis l'anglais : « The original point of politics is freedom, and freedom is the greatest of our possibilities. » Edward F. Findlay, *Caring for the Soul*, *op. cit.*, p. 108.
981 Jan Patočka, « Le commencement de l'histoire », *in* EHPH, p. 75.

c'est-à-dire un accueil et un soin. En présentant l'entrée de l'homme dans le monde ou son irruption comme injustice à réparer, Patočka pense la réunion du mouvement d'acceptation et de défense car il ajoute que « [l]a séparation est cependant réciproque ; l'être accepté aussi répare l'injustice éprouve par les autres – il la répare auprès de tous ceux à qui il se dévoue, qu'il aime, qu'il accepte à son tour[982] ». On sait que ce retour à un dualisme se place dans le cadre de la métaphore ontologique, c'est-à-dire que les deux premiers mouvements en tant qu'ils renvoient à l'acceptation dans le monde naturel et au travail pressentent déjà, à travers le fardeau que représente le travail et les mythes, une certaine problématicité – d'où le fait que les hommes saisissent leur vie dans une métaphore ontologique, la vie est immergée dans le monde des dieux, l'ici-bas touche au plus-haut. L'homme, d'ailleurs, ne cherche pas ce plus-haut puisqu'il est ancré dans le quotidien et « le fait qu'il se concentre sur le mouvement d'acceptation et de conservation de la vie, fait de cette vie dans son ensemble une sorte métaphore ontologique[983] ». Le souci de Patočka ici est de préparer l'événement qu'est la vie dans la cité. Il ne s'agit donc pas tant d'une régression à un dualisme qu'à un changement de perspective, et d'ailleurs on a vu que la métaphore ontologique mettait davantage l'accent sur la continuité entre les mouvements que sur leurs ruptures. Il y a donc comme un aplanissement des deux premiers mouvements pour mettre en valeur le troisième mouvement. Mais cela s'explique également par le fait que le mouvement de vérité devient dans les *Essais hérétiques* mouvement praxique, mouvement de la politique et non mouvement théorétique. Il s'agit donc de préserver la spécificité de l'action. Or, cela ne signifie pas pour autant que les deux premiers mouvements soient identiques, bien au contraire. On a d'ailleurs l'impression qu'un changement s'opère car, d'un côté, il y a bien ce double mouvement d'enracinement et de réparation par l'autre qui fait du travail une simple charge, un fardeau nécessaire pour l'acceptation d'autrui. Mais, d'un autre côté, le travail est ce qui permet de construire un environnement humain, de fonder quelque chose qui dure. Il faut avouer qu'il y a une sorte de télescopage conceptuel dans les *Essais hérétiques* car plusieurs références et intérêts se croisent : l'opposition authentique/inauthentique qui provient de Heidegger, la triplicité des mouvements déjà développée par Patočka et les trois dimensions de la *vita activa* d'Arendt que Patočka semble avoir beaucoup lue en 1974-1975. L'influence heideggerienne entend montrer la possibilité de devenir soi-même, la triplicité patočkienne met l'accent sur l'unité du mouvement de l'existence alors que la *vita activa* arendtienne tend à distinguer trois domaines de l'activité à ne pas confondre.

Tout le problème est de savoir comment distinguer le travail de la production. Patočka tient cette distinction inédite chez lui d'Arendt, ce qui conduit à revoir la théorie des trois mouvements.

982 *Ibid*., p. 62.
983 *Ibid.*, p. 61.

Tout se passe donc comme si l'enracinement et le travail appartenaient au même domaine de l'éternel retour du même de l'humanité anhistorique alors que l'œuvre ou la production formait un nouveau domaine, un nouveau deuxième mouvement patočkien expurgé du travail en tant qu'aliénation proprement dite. D'ailleurs, on lit clairement cette référence à la *Condition de l'homme moderne* dans les *Essais hérétiques* : « Hannah Arendt oppose le travail, qui préserve de l'extinction et du déclin la vie qui consomme sans rien laisser de durable, à la production qui, avec le foyer et la communauté, lieux indispensables du chez-soi, bâtit une charpente de vie solide, susceptible de pérennité[984]. » Contrairement à l'*animal laborans*, l'*homo faber* est un « constructeur de monde[985] » parce qu'il fait des objets qui durent dans le temps, il n'est pas qu'une simple force de travail mais un artisan doué d'un savoir-faire. Ainsi, il ne peut y avoir de monde humain que dans la mesure où il y a une distinction entre le travail et l'œuvre : l'*homo faber* permet de construire un espace privé qui permet alors aux hommes de se retirer dans leur intérieur ou de se montrer les uns aux autres dans l'espace public. Patočka repend cette distinction entre espace privé et espace public pour montrer que la production en tant qu'édification d'un monde permet à l'histoire proprement dite d'apparaître. Par ses constructions, l'homme peut fonder un monde proprement humain. C'est pourquoi Arendt fait du poète ou de l'artiste le sommet de l'*homo faber* : il permet de garder en mémoire les actes et les paroles des grands hommes. À cet égard, il n'est pas indifférent que les législateurs de la Grèce antique ne passaient pas pour des hommes politiques mais pour des bâtisseurs dans la mesure où la constitution est la loi-muraille de la cité[986]. La production correspondrait ainsi à la dimension authentique du deuxième mouvement que l'on peut trouver dans les annexes de « L'espace et sa problématique ». Si un monde bâti est nécessaire pour qu'ait lieu une vie politique, où ce ne sont plus des relations hiérarchiques qui valent, mais un rapport entre égaux, cela ne signifie pas pour autant que cette vie politique soit assimilable à une production. En rencontrant la pensée d'Arendt, le troisième mouvement patočkien va être modifié pour devenir ce qu'il y a non pas de plus haut mais de plus humain en tant que le lieu de l'exposition au péril. L'humanité fait l'épreuve de sa propre de nudité dans la cité qui devient ainsi l'espace de la Dissidence.

984 *Ibid.*, p. 73.
985 Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 215.
986 « [...] les Grecs, à la différence de toute l'évolution ultérieure, ne comptaient pas la législation au nombre des activités politiques. À leur avis, le législateur était, comme le constructeur d'un rempart, un homme qui avait à faire et terminer son ouvrage avant que l'activité politique pût commencer. On le traitait par conséquent en artisan, en architecte, on pouvait le faire venir de l'étranger et l'engager sans qu'il fût citoyen alors que le droit de *politeuesthai*, de s'occuper des diverses activités qui auraient lieu, éventuellement dans la *polis*, était strictement réservé aux citoyens. » *Ibid.*, p. 253-254.

II- Phénoménologie de l'espace politique : affronter la Dissidence

a) Fonder la Dissidence

La vie dans le troisième mouvement diffère de celle dans l'enracinement ou dans les relations sociales et déjà Aristote, dans la *Politique*, montrait que la vie dans la cité avait pour fin le souverain bien alors que la famille prodiguait les nécessités vitales et que le village répondait aux besoins qui ne sont pas exclusivement quotidiens (échange des biens[987]). La différence de la vie dans la cité est qu'elle est une exposition à la problématicité en ce sens que, si les décisions qui sont prises dans le cadre familiale ou villageois ont pour source une autorité incontestable (père de famille ou chef de village), il n'en va pas de même dans la cité car il s'agit d'un rassemblement de citoyens, ce qui suppose d'une part une égalité et d'autre part qu'aucune parole ne puisse prétendre dire le vrai. Par conséquent, s'en remettre à la décision de la collectivité, c'est d'emblée se situer dans un espace incertain qui n'est plus celui de la vérité au sens d'une vérité logique mais d'une vérité de l'action au sens où les hommes, n'ayant jamais la bonne solution, sont condamnés à errer, c'est-à-dire à sans cesse reprendre le motif qu'ils tissent et à l'infléchir. C'est pourquoi Patočka situe dans la Grèce antique un renouveau de la vie qui s'exprime dans tous les domaines de la culture : « La *polis*, la poésie épique, la tragédie et la philosophie grecques sont différents aspects d'un même coup d'envoi qui signifie un élan hors de la déchéance[988]. » Dans son cours sur Socrate de 1947, Patočka faisait déjà de la vie dans la cité une vie exposée à la problématicité. On a vu dans le chapitre III que les *Euménides* d'Eschyle exposaient la fragilité des hommes qui doivent se prononcer sans être certains de posséder la vérité. Ainsi, « l'homme, dans la tragédie, est un être problématique[989] » car il ne sait pas si Oreste est coupable ou non : il suffit d'une voix pour trancher mais non pas pour s'assurer définitivement d'avoir fait le bon choix. Patočka comprend la tragédie en regard de la tradition delphique du connais-toi toi-même : la tragédie doit inviter l'homme à reconnaître ses propres limites, à savoir son impossibilité de savoir, de dominer le sens. Or, la cité est précisément l'espace où resplendit cette non-maîtrise du sens qui est en même temps une invitation à la reprise permanente. Dans « Le commencement de l'histoire », le surgissement de l'être dans le monde est compris comme *adikia*, injustice, parce qu'il n'est pas indifférent à ce qui l'entoure : l'homme ne se contente pas d'être posé quelque part mais il est en contact avec ce qui l'entoure et, par là, ressent son étrangeté ou sa différence avec le reste du monde. « Sensible à « l'in-justice », à l' « impropriété » (*adikia*), il réclame la « justice » (*dikê*) et la trouve effectivement dans

987 « Enfin, la communauté formée de plusieurs villages est la cité, au plein sens du mot ; elle atteint dès lors, pour ainsi parler, la limite de l'indépendance économique : ainsi, formée au début pour satisfaire les seuls besoins vitaux, elle existe pour permettre de bien vivre. » Aristote, *La politique*, I, 2, *op. cit.*, p. 27.
988 Jan Patočka, « La civilisation technique est-elle une civilisation de déclin, et pourquoi ? », *in* EHPH, p. 164.
989 Jan Patočka, *Socrate*, *op. cit.*, p. 54.

la sollicitude des plus proches[990] », c'est-à-dire dans l'enracinement. Mais dans la réparation de l'injustice du premier mouvement, c'est la famille qui compte d'abord, le chez-soi qui est érigé en sens absolu. Dans le deuxième mouvement, ce qui gouverne, c'est la raison technique et computation universelle au sens où ce qui existe est soumis au rendement. Il faut distinguer la politique de ces deux figures pour s'écarter d'une vision vitaliste ou raciste de la politique d'une part et d'une vision technique d'autre part. Dans la politique vitale et la politique de l'œuvre, la problématicité n'est pas comprise car le sens est maîtrisé, il n'y a pas de mise en question dans l'espace public. Étienne Tassin fait bien remarquer qu'il faut distinguer la politique comme problématicité de sa fixation dans une politique vitale ou technicienne car l'espace de la cité est un espace problématique où le sens n'est pas dominé[991]. *Les Euménides* montrent cette impossibilité de dominer le sens car les hommes ne savent pas, ils sont à égalité et le tribunal ne tranche qu'*in extremis* – ce qui empêche toute certitude. Dans la cité, la réparation de l'injustice est soumise une interrogation permanente car il faut se mettre d'accord sur la manière de faire justice. C'est pourquoi Patočka reprend Héraclite à plusieurs reprises et cite ce passage : « Il faut savoir que le commun est *polemos*, la justice discorde (*dikê* = *eris*), et que tout se fait à travers *eris* et [s]a poussée[992]. » *Les Euménides* présentent la justice comme *eris*, discorde et combat, car les hommes ne peuvent se mettre d'accord. En faisant appel au nombre, Athéna soumet la justice à la discorde, à la fragilité de l'humain. De plus, en demandant aux hommes leur avis, Athéna signifie également que la justice n'est pas une affaire de spécialistes, elle ne demande pas de compétence particulière. Étienne Tassin, dans *Le maléfice de la vie à plusieurs*, comprend cet épisode comme une métaphore de la démocratie : « Faire appel aux hommes, c'est faire appel au nombre. La justice humaine repose sur un tribunal populaire : c'est une affaire de compte (de voix) et non de savoir ou de compétence. La justice humaine est donc démocratique[993]. » Ce qu'une voix a fait, une autre voix peut le défaire. Mais cette instabilité est le propre de l'espace de la cité. C'est d'ailleurs pourquoi Aristote, au livre III de la *Politique*, fait du nombre le principe même de la démocratie : les hommes libres assemblés décident par eux-mêmes sans s'en remettre aux spécialistes. Mais il y a une vertu du nombre car si chacun pris individuellement est gouverné par ses opinions, l'assemblée a cette vertu de tempérer

990 Jan Patočka, « Le commencement de l'histoire », *in* EHPH, p. 61.

991 « [...] il importe de dégager la dimension politique de sa possible fixation dans une politique vitale, soumise au premier mouvement de la vie, enracinée dans le chez soi et vouée à sa reproduction et à l'élargissement de son espace vital : politique de la domesticité et du travail qui forclôt par avance l'ouverture à ce qui ébranle, l'exposition au péril, interdit que se déploie le dévouement et la liberté qu'il exprime. Mais il importe également de dégager la dimension politique de sa possible fixation dans ce que j'appellerais, toujours par référence à Arendt, une politique de l'œuvre, qui soumet la communauté au principe de la computation et de la calculabilité universelles afin de circonscrire le séisme en figeant le mouvement ». Étienne Tassin, « La question du sol. Monde naturel et communauté politique », *in* Marc Richir et Étienne Tassin (dir.), *Jan Patočka : philosophie, phénoménologie, politique*, *op. cit.*, p. 174.

992 Cité par Patočka, « Le commencement de l'histoire », *in* EHPH, p. 79. Voir Héraclite, *in* J.-P. Dumont (dir.), *Les Présocratiques*, *op. cit.*, p. 164.

993 Étienne Tassin, *Le maléfice de la vie à plusieurs*, *op. cit.*, p. 39.

les opinions extrêmes et d'aboutir à une juste moyenne : Aristote pense ainsi les multitudes plus aptes à juger des œuvres d'art qu'un seul homme. La pluralité permet la multiplication des points de vue et d'aborder un même problème dans sa complexité[994]. Si *dikê* est *eris*, celle-ci suppose la confrontation des points de vue et donc leur multiplicité.

La fragilité de la collectivité mise en lumière par la tragédie est ce qui caractérise en propre l'espace de la cité comme espace de la Dissidence. La fragilité est ainsi la conséquence de l'expulsion originaire hors du tout et la cité est donc le monde naturel exhibé comme tel, c'est-à-dire la prise de conscience de la contingence de nos modes de vie. C'est pourquoi la politique ouvre à ce qui ébranle : le sens n'est pas donné et il n'est pas constitué de manière univoque. La démocratie est le régime historique par excellence : les décisions prises et la répartition des pouvoirs sont historiques au sens où elles peuvent toujours être remises en question et être soumises à une nouvelle discorde. La démocratie est le régime de l'instabilité permanente. Pourtant, cette instabilité n'est pas synonyme de perte dans le non-sens de la vie ou abandon au hasard, elle met plutôt l'homme en face de sa responsabilité et joue un peu le rôle qu'avait l'angoisse chez Heidegger : la démocratie n'est pas responsabilité pour telle ou telle décision mais pour toute décision, pour le fait de trancher ensemble. Mais, à la différence de l'angoisse, la démocratie a partie liée avec la pluralité. Elle est prise de conscience de l'existence à plusieurs alors que l'angoisse heideggerienne est une expérience on ne peut plus solitaire. L'ébranlement du sens modeste mais accepté de la tradition produit aussi une perte de repères et cet ébranlement est l'occasion d'une reprise : « L'ébranlement initial du sens n'est donc pas une chute dans le non-sens, mais, au contraire, la découverte de la possibilité d'atteindre une teneur de sens plus libre, plus ambitieuse[995]. » Le sens est plus libre car il est fonction des décisions prises ensemble, mais encore faut-il ajouter que cette teneur de sens est plus fragile que dans le mythe : alors que dans celui-ci le sens est accepté une fois pour toutes, dans la cité il est toujours remis sur le métier. Les citoyens, tels Pénélope, défont et refont sans cesse leur ouvrage. La cité est ainsi le site d'un questionnement permanent et, en cela, met en œuvre, dans l'espace, le mode de vie socratique. Nous pourrions dire que la cité est la matérialisation de la Dissidence : d'une part, comme discorde permanente et, d'autre part, en tant qu'elle dévoile le monde naturel dans sa contingence. La *polis* grecque est le soin de l'âme partagé.

994 « La multitude, en effet, composée d'individus qui, pris séparément, sont des gens sans valeur, est néanmoins susceptible, prise en corps, de se montrer supérieure à l'élite de tout à l'heure, non pas à titre individuel, mais à titre collectif : c'est ainsi que les repas où les convives apportent leur écot sont meilleurs que ceux dont les frais sont supportés par un seul. Dans une collectivité d'individus, en effet, chacun dispose d'une fraction de vertu et de sagesse pratique, et une fois réunis en corps, de même qu'ils deviennent en quelque manière un seul homme pourvu d'une grande quantité de pieds, de mains et de sens, ils acquièrent aussi la même unité en ce qui regarde les facultés morales et intellectuelles. C'est la raison encore pour laquelle la multitude est meilleur juge des oeuvres des musiciens et de celles des poètes : car l'un juge une partie de oeuvres, l'autre une autre, et tous jugent le tout. » Aristote, *La politique*, III, 11, *op. cit*., p. 214-215.

995 Jan Patočka, « L'histoire a-t-elle un sens ? », *in* EHPH, p. 107.

« Dans la communauté, la *polis*, dans la vie vouée à la communauté, la vie politique, elle bâtit un espace pour une teneur autonome de sens purement humain[996] » mais cette teneur autonome n'est pas une divinisation de l'État ou le déploiement d'une puissance absolue. L'autonomie est synonyme de fragilité car elle repose sur l'ambiguïté d'Athéna. Toute la question est de savoir comment vivre dans la durée l'ébranlement, ce qui apparaît comme une gageure.

Il s'agit de s'installer dans la problématicité pour affronter un sens pleinement humaine et donc pleinement contingent. Histoire, politique et philosophie disent une même exigence car dès lors, écrit Nathalie Frogneux, « il s'agit de vivre, non pas sur un sol ferme, mais sur un sol mouvant, dans le déracinement, c'est-à-dire en plein vent[997] ». Le sol mouvant est celui d'un être qui n'est pas du monde comme les autres étants et vivants, il est le sol artificiel, somme des efforts collectifs, d'un être dissident. Ainsi, la cité est la manifestation de la séparation de l'existence et elle la met en œuvre et en lumière en exhibant la fragilité du sens dans toutes les discussions et les oppositions. Par conséquent, la politique n'est pas un simple domaine de la culture, elle symbolise l'humanité en tant que telle. Comme la tragédie, la politique est indissociable de la condition humaine. Plus précisément, la vie démocratique n'est pas une simple procédure qui ferait appel à notre rationalité mais un véritable *ethos*, une manière d'être au monde en tant que nous acceptons et affrontons notre finitude[998]. Dans la note de travail Ms. 9I/4a, Patočka fait de la *polis* le lieu de la vie authentique, c'est-à-dire l'espace dans lequel l'homme peut éprouve son non-indifférence à l'égard de ce qui l'entoure dans la mesure où il doit y prendre des décisions. En tant qu'il défend sa vie dans les deux premiers mouvements, l'homme ne dépasse pas le donné mais en dépend alors que dans le troisième mouvement de l'existence il s'agit d'éprouver l'ébranlement du sens. Par conséquent, la cité est un lieu du risque, de l'avènement d'un plus-haut qui est en même temps humain, ce qui signifie que ce plus-haut n'est jamais le dernier mot et est l'objet d'une reprise permanente. Ainsi, la cité fait éprouver d'une part un dépassement du donné et d'autre part l'impossibilité d'en finir avec ce dépassement – ce en quoi elle est le lieu de la Dissidence par excellence. Patočka écrit dans cette note que la communauté est « un lieu où se manifeste l'inéluctabilité de la finitude, le sens de la mort, la précarité de la vie (elle doit être sacrifiée = il y a quelque chose de plus haut que la vie individuelle), ce plus-haut est la communauté, la vie de tous[999] ». Ce plus-haut émerge de la

996 *Ibid.*, p. 108.
997 Nathalie Frogneux, « La fragilité problématique de l'humain » , *in* Renaud Barbaras (dir.), *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, *op. cit.*, p. 176.
998 Tamara Caraus écrit justement à cet égard : « La capacité à vivre dans la problématicité ne se s'adresse pas seulement à notre raison mais également à toute série d'attitudes et on peut appeler cette dispostion *ethos*. » Nous traduisons de puis l'anglais : « The capacity to live with problematicity does not address only our rationality, but also a whole range of attitudes and this disposition can be called *ethos*. » Tamara Caraus, « Patočka's Radical and Agonistic Politics », *in* Francesco Tava et Darian Meacham (dir.), *Thinking After Europe*, *op. cit.*, p. 250.
999 Jan Patočka, « Notes de travail », Ms. 9I/4a*, in* PP, p. 160.

pluralité des hommes qui composent la communauté, de sorte que, s'il n'est pas de ce monde comme les vérités scientifiques, il n'est pas pour autant un dogme imposé au nom d'une religion. Le plus-haut est démocratique : conflictuel, fragile et infini. Il n'est rien d'autre que le sens en sa teneur humaine. Ainsi, la cité présente l'occasion de penser une spiritualité proprement humaine, une pensée qui ne soit pas séparée de l'action[1000].

Faire de la vie politique une vie dans le déracinement implique une définition exigeante de la vie dans la cité : les citoyens non seulement doivent participer mais il doit y avoir des institutions permettant de faire vivre cette teneur autonome du sens. On comprend alors que le mouvement de percée n'est pas une révélation comme certains textes le laisseraient penser. Bien loin d'être religieux, le mouvement de percée est une invitation à persévérer dans la problématicité du monde commun. C'est pourquoi Patočka, dans « Le commencement de l'histoire », fait de la vie libre une vie intrépide. Le mouvement de percée ne vise pas autre chose que sa propre auto-fondation, à savoir l'institution d'un espace capable de supporter une Dissidence permanente : « La vie politique en tant que vie dans un temps qui presse, dans un temps *pour*..., est une vigilance de tous les instants, mais en même temps un non-enracinement permanent, une absence de toute fondation[1001]. » L'essor qui survient avec l'avènement de la *polis* n'est pas l'accès à une humanité enfin devenue elle-même mais la mise en évidence du fait que le devenir humain de l'homme est infini. La temporalité qui est celle de la démocratie est elle aussi infinie, elle n'est pas téléologie vers un progrès mais remise en chantier permanente. Ce que découvre l'homme dans la percée et la vie politique, c'est l'absence de fondation. L'homme erre, comme dans les mythes, mais il met à découvert cette errance et en fait une force de décision collective. Autrement dit, la vie se renouvelle non pas simplement en se donnant de nouveaux buts mais en se voyant elle-même pour ce qu'elle est – raison pour laquelle le plus-haut est à la mesure de l'homme et ne s'élève pas jusqu'au surhumain. C'est là que l'image des écailles qui tombent des yeux est la plus adéquate : la vie ne quitte pas le monde, elle le voit pour la première fois, ce qui ne signifie pas qu'elle ne le voie qu'*une* fois. De plus, en tant que la condition humaine est plurielle, lorsque les écailles tombent de mes yeux, ce sont aussi les yeux des autres que je vois et, par là, leur possibilité de voir autrement. La vie de la cité ne peut alors pas tomber dans la certitude d'un programme, à moins de confondre ébranlement et fabrication d'un espace – ce qui esquiverait la problématicité du troisième mouvement. Il n'y a

1000 Dans l'oraison funèbre prononcé par Périclès, ce dernier présente l'alliance de la pensée et de l'action comme le propre de la cité d'Athènes. « Nous intervenons tous personnellement dans le gouvernement de la cité au moins par notre vote ou même en présentant à propos nos suggestions. Car nous ne sommes pas de ceux qui pensent que les paroles nuisent à l'action. Nous estimons plutôt qu'il est dangereux de passer aux actes, avant que la discussion nous ait éclairé sur ce qu'il y a à faire. » Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, II, 40, trad. fr. D. Roussel, *i n* Hérodote-Thucydide*, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la pléiade », 1964, p. 813.
1001 Jan Patočka, « Le commencement de l'histoire », *in* EHPH, p. 74.

aucun savoir supérieur dans la percée car elle est confrontation à la pluralité, ce qui est à la fois tragédie et possibilité de salut : « Que le *demos* décide signifie aussi que le *demos* peut se tromper, mais également qu'il peut se corriger[1002]. » Dans *Ce qui fait la Grèce 1*, Castoriadis voit d'ailleurs dans l'impossibilité de fixer un sens définitif qui est la conséquence de la démocratie, le legs fondamental de la Grèce, ce qu'elle fut et ce qu'elle est si l'on considère, comme Patočka, qu'elle peut servir de point d'appui pour prendre son élan jusqu'à la teneur de sens autonome : « L'expérience fondamentale grecque, c'est le dévoilement, non pas de l'être et du sens, mais du non-sens irrémissible[1003]. » Patočka exprime la même idée lorsqu'il dit que le surgissement de l'homme est *adikia* et que toute *dikê* suppose *eris*. Mais cette lutte est d'abord lutte pour la visibilité. En faisant de la pluralité et de l'épreuve de la problématicité le sol mouvant de la cité, on fait de celle-ci non pas une procédure mais un espace d'apparaître.

b) Politique de l'apparaître

L'espace de la *polis* est d'abord un espace de la problématicité parce qu'il un espace pluriel d'où peuvent émerger des singularités qui, dans un second temps, pourront s'affronter. On peut évidemment voir derrière les analyses de Patočka un certain ethnocentrisme dans la mesure où il fait d'Athènes le lieu de la vie politique authentique, ce qui suppose de faire de ce lieu le seul espace véritablement démocratique[1004]. Il ne s'agit pas ici de contester cette idéalisation de la cité qui a d'ailleurs été mise en évidence par Edward F. Findlay ou encore Marion Bernard[1005]. Mais il faut prendre cette idéalisation pour ce qu'elle est, à savoir une réflexion phénoménologique qui cherche à comprendre ce que signifie s'insérer dans un espace commun. En effet, dans la mesure où on a rejeté la subjectivité transcendantale comme fondement de l'apparition, il faut concéder que ce ne peut être le sujet qui constitue l'espace. On a également vu que cet espace précède l'insertion des

1002 Étienne Tassin, *Le maléfice de la vie à plusieurs*, *op. cit.*, p. 22. Par ailleurs, Étienne Tassin montre le lien entre la naissance de la démocratie et celle de la tragédie, il s'agit dans les deux cas d'exprimer un trait fondamental de la condition humaine : « la politique est indissociable de la condition humaine, ce qui signifie qu'il n'y a pas en politique de bonne solution et que la pensée politique manque cette condition lorsqu'elle se définit comme la recherche d'une bonne gouvernance. » *Ibid.*, p. 16.

1003 Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce 1*, *op. cit.*, p. 278.

1004 Voir notamment Amartya Sen, *La démocratie des autres,* trad. fr. M. Bégot, Paris, Rivages Poche, 2006, p. 16-17.

1005 Findlay note le manque d'études comparatives de la part de Patočka (qui s'explique sans doute par les conditions concrètes de recherche de l'auteur) : « Il manque encore à la description de Patočka l'enquête comparée minimale nécessaire pour que sa thèse puisse être acceptée sans objection. » Nous traduisons depuis l'anglais : « Patočka's account still lacks the comparative investigation of non-Western experience minimally necessary for his thesis to be accepted without objection. » Edward F. Findlay, *Caring for the Soul*, op. cit., p. 101. De son côté, Marion Bernard insiste sur la dimension idéale de la cité grecque qui implique de dévaluer les autres formes de communauté. « À la différence d'Arendt, on pourrait dire que pour Patočka la communauté politique au sens strict est un idéal : elle est ce que la communauté *pourrait* être, ce qui a été aperçu en Grèce avant que l'on s'écarte immédiatement de la politique authentique. » Nous traduisons depuis l'anglais : « Contrary to Arendt, we could say that for Patočka political community in the strict sense is an ideal : it is what the community *might* be, what it came close to in Greece before deviating immediately out of authentic politics. » Marion Bernard, « Patočka's Figures of Political Community », *in* Francesco Tava et Darian Meacham (dir.), *Thinking After Europe*, *op. cit.*, p. 265.

sujets, de sorte que ceux-ci se trouvent dans une sorte de dépendance originaire qui appelle un accueil de la part des autres. Autrement dit, l'espace n'est pas là devant nous comme un espace à trois dimensions, il est d'abord un espace affectif qui nous fait éprouver notre fragilité, pour ne pas dire notre expulsion hors du monde. Cette fragilité originaire est ce que les *Essais hérétiques* nomment injustice, *adikia*, qui appelle une réparation. C'est exactement l'idée que développe Patočka dans « L'espace et sa problématique » qui fonctionne, si l'on y prête attention, comme une véritable description de la cité. La manière dont l'espace apparaît au nouveau-né dépend de la communauté dans laquelle il fait irruption. Par « manière dont l'espace apparaît », nous entendons la manière donc la collectivité découpe l'espace, fait la distinction entre le proche et le lointain, le chez-soi et l'étranger, mais également les relations de pouvoir qui sont inscrites dans cet espace car les riches et les pauvres ne vont pas se rapporter à ce qui apparaît de la même manière, ceux qui disposent du pouvoir ne fréquentent pas les mêmes lieux que ceux qui dépendent de ces hommes. Par conséquent, le *je* est dépendant de relations qui lui préexistent et dont il hérite mais cela ne signifie pas que cette disposition de l'espace soit la seule disposition possible. On peut comprendre d'une manière politique l'affirmation de Patočka selon laquelle « l'ordonnance n'est pas ce qui fait du sujet un sujet, étant elle-même, au contraire, l'œuvre du sujet, *ou plutôt des sujets*[1006] ». L'espace n'est pas une structure tridimensionnelle séparée de la vie du sujet, elle en émerge, mais non pas à la manière d'un objet constitué par un sujet, plutôt comme une conséquence de la collectivité. L'espace de la communauté est un espace d'inclusions et d'exclusions : les individus peuvent être désirés et donc apparaître aux yeux de tous mais ils peuvent également être exclus de la collectivité, renvoyés à ses marges. Le proche et le lointain ne regardent pas la collectivité simplement comme un tout qui se distingue d'autres touts, ils sont des ordonnancements internes à la communauté, la manière dont elle produit les individus qui la composent. Ce que Patočka nomme « dedans originaire » n'est donc pas unitaire : « Il est à chaque fois un choix effectué fans l'immense réservoir de ce qui est à notre disposition, une sélection qui n'épuise ni toutes les choses avec lesquelles nous pouvons entrer en contact, ni toutes leurs relations, tous leurs aspects et éléments constitutifs[1007]. » L'intérieur de la cité est donc une sélection et ces possibles émergent de la contingence de la place qui ressort à l'individu lorsqu'il apparaît. Par conséquent, la cité est bien un espace d'apparaître d'une part au sens où les individus y surgissent et s'expliquent à partir des possibilités qui sont les leurs mais d'autre part en tant que préalablement la collectivité, comme monde naturel, dispose l'espace de telle ou telle manière. Dans une collectivité fortement inégalitaire, le possible de celui qui est en bas de l'échelle sociale ne sera pas le même que celui qui est à une position plus élevée, de sorte que pour chacun de

1006 Jan Patočka, « L'espace et sa problématique », *in* QP, p. 44. Nous soulignons.
1007 *Ibid.*, p. 47.

ces individus, la disposition de l'espace dans la communauté n'est pas la même.

Comment dispose-t-on l'espace des apparences qui est commun et comment émerge-t-on de cette vie de proximité les uns des autres ? Dans une communauté régie par les mythes et les traditions, ce sont ces derniers qui définissent l'ordonnance de l'espace et la répartition du pouvoir (c'est ce qui fait de Pharaon un dieu vivant au sommet de la pyramide sociale par exemple). Il peut s'agir également d'une hiérarchie purement utilitaire où chacun occupe un rôle dans la communauté au service d'un projet qui le dépasse et qu'il ne peut interroger. C'est ce qui se produit dans une société où la rationalité domine au nom de l'idéologie de sorte que personne ne peut critiquer l'organisation de la société sans mettre cette dernière en péril. Mais dès lors que l'on réfléchit au mouvement de percée, il faut admettre que le rapport à l'espace change du tout au tout, on assiste à une réorganisation globale et permanente. C'est pourquoi Michael Gubser a raison lorsqu'il fait remarquer que la conception démocratique de Patočka s'oppose à la routine tyrannique en ce qu'elle met en scène un espace où les citoyens sont placés en face de leur responsabilité à l'égard de ce qui apparaît : capituler ou bien vivre librement[1008]. L'espace de la cité en tant qu'espace dissident appelle alors une nouvelle description car cet espace ne peut d'une part pas être figé et d'autre part procède de la pluralité agissante des individus qui le composent. La cité est bien idéale mais non pas au sens d'une Idée séparée du monde sensible, en tant que ce qui permet d'éprouver notre liberté, au sens du *chôrimos* qui nous fait dépasser le donné. En regard de la Tchécoslovaquie des années 70, c'est-à-dire après le Printemps de Prague, la description de la cité athénienne n'a pas une fonction historique mais plutôt politique au sens où la décrire c'est immédiatement faire ressortir comme inauthentique l'espace dans lequel les hommes effectifs vivent. Patočka semble opter plutôt ici pour une vision holiste de la société, à condition bien sûr de ne pas entendre par « holiste » les prémisses d'un État qui imposerait tout à l'individu. Au contraire, le *nous* dont il s'agit ici signifie l'accueil dans la communauté mais également la possibilité de la liberté :

> Le *nous* originaire, contenant dans sa partie objective ce qui est *derrière* moi, ce qui me met à couvert, ce qui me protège, ce sur quoi je m'appuie, s'intègre d'une manière spécifique à la toile de fond de l'interpellation par laquelle je m'explique avec ce qui est *devant* moi, ce qui

1008 « L e *demos* idéal – et les intentions de Patočka étaient clairement démocratiques à la différence de celles, ambiguës, de Husserl et de celles, évidentes, de Heidegger – a vaincu la tyrannie de l'ignorance solitaire et de la routine mondaine en luttant pour une communauté juste. Mais l'édification d'une telle communauté de l'excellence, dans laquelle le devoir lie les hommes les uns aux autres et les pousse vers le monde, exige des citoyens qu'ils fassent un choix : l'homme peut soit « capituler et s'abaisser à une existence nivelée », soit « se réaliser comme être de vérité ». » Nous traduisons depuis l'anglais : « The ideal demos – and Patočka's intentions were clearly democratic, as opposed to the ambiguous Husserl and the egregious Heidegger – overcame the tyrannies of solitary ignorance and routine mundanity by striving toward a just community. But forging such a community of excellence, in which duty bound men together and drew them outward into the world, required citizens to make a choice : A man could either “capitulate and degenerate into mere existence” or “realize himself as a being of truth”. » Michael Gubser, *The Far Reaches*, *op. cit.*, p. 169.

m'adresse la parole et à quoi je réponds[1009].

L'opposition devant/derrière est ici déterminante, la cité joue le rôle de ce qui me fonde et me permet d'aller vers le monde, de comprendre et de répondre. Sans cet arrière-fond commun qui nous relie, les mots que nous échangeons n'auraient pas le même sens. C'est pourquoi Patočka parle du *nous* ou de la cité comme d'une toile de fond. Je ne suis pas d'abord un être indépendant mais mon indépendance ne peut advenir que sur fond d'une dépendance à la cité qui m'a permis d'être ce que je suis, un peu à la manière dont, dans le *Criton*, les Lois expliquent à Socrate que sans elles il n'aurait pas pu devenir un homme adulte : « nous qui t'avons engendré, qui t'avons complètement élevé, complètement éduqué, nous qui t'avons fait part, à toi comme à tout le reste des citoyens, de l'ensemble des biens dont nous étions à même de vous faire part[1010] », « nous » ne permettons pas à celui qui vit dans la cité de vivre en ne suivant pas les lois de la cité. Le *nous* désigne donc tout autant l'ensemble des citoyens que la mémoire vivante des générations précédentes qui s'incarnent dans les lois. Sans lois, il n'y a pas de cité. De même que chez Patočka, sans *nous*, sans enracinement il n'y a pas de vie possible pour le *je* dans le monde. Mais cela ne signifie pas pour autant que le *je* dépende d'un *nous* rivé à ses traditions. Tout le problème est de comprendre comment vivre dans un *nous* ébranlé, c'est-à-dire démocratique. Il y a bien un espace préalable où les hommes apparaissent, le *nous* chez Patočka ou la loi-muraille[1011] chez Arendt qui montre que la constitution est comme l'enceinte qui permet aux hommes libres d'émerger et dans un second temps d'agir et de parler (et donc de modifier les lois).

Si le *nous* est bien « le noyau du chez-soi qui est un résultat du *bâtir*[1012] », cela signifie qu'il est une création humaine, même si cette création peut être voilée. Or, précisément en ce qu'elle est un espace autonome, la cité peut s'apparaître à elle-même comme auto-institution de la société, c'est-à-dire comme librement humaine et donc comme procédant d'une *adikia* qu'il faut réparer, d'une séparation du tout qui implique une action libre que l'on nommera monde humain. En d'autres termes, la cité décrite par Patočka est idéale au sens où elle fonctionne comme une expérience de pensée lui permettant de comprendre ce qu'est un espace autonome du sens où les individus remodèlent l'espace car la vie « est ébranlée de fond en comble, les piliers de la collectivité deviennent chancelants en même temps que les traditions, les mythe et toutes les réponses données avec les questions[1013] ». La cité idéale est une communauté de la Dissidence, c'est-à-dire à la fois

1009 Jan Patočka, « L'espace et sa problématique », *in* QP, p. 55.
1010 Platon, *Criton*, trad. fr. L. Robin, in *Œuvres complètes*, tome 1, *op. cit.*, p. 197.
1011 « Avant que les hommes se missent à agir, il fallait un espace défini et une structure où pussent avoir lieu toutes les actions subséquentes, l'espace étant le domaine public de la *polis* et sa structure la loi ; le législateur et l'architecte appartenaient à la même catégorie. » Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 254.
1012 Jan Patočka, « L'espace et sa problématique », *in* QP, p. 63.
1013 Jan Patočka, « Le commencement de l'histoire », *in* EHPH, p. 75.

comme procédant d'une contingence et tentant indéfiniment, et en échouant à chaque fois, de la surmonter. L'espace est donc le fruit de décisions qui peuvent être collectives. Si l'auto-institution du *nous* est dévoilée, cela signifie que l'on peut l'interroger et le bâtir autrement : un peuple n'est pas une réalité première, il est toujours le fruit d'une auto-institution. Chez les Athéniens, deux réformes sont importantes et peuvent illustrer cette auto-institution du peuple. D'abord, le code de Dracon, rédigé dans la dernières années du VII^e^ siècle avant notre ère, tente d'établir l'égalité devant la loi, isonomie, (limitée encore aux meurtres) : il s'agit d'instaurer une égalité à l'intérieur du *nous*, une horizontalité du droit qui redessine l'espace de la cité. Surtout, les réformes de Clisthène permettent de remodeler l'espace en espace qui n'est plus simple espace où chacun répond de la même manière au droit mais où chacun *participe* à la loi : la cité devient alors un espace civique, espace délibératif. Le *spatium ordinans* est ainsi l'objet d'une appropriation active, l'espace n'est pas donné, il est à faire. À Athènes, la réforme de Clisthène change le nombre ainsi que la répartition dans l'espace des tribus, ce qui a pour conséquence que les citoyens ne sont plus regroupés par leur appartenance familiale et dirigés par les intérêts de certains particuliers[1014]. Nous pourrions, enfin, songer à la mise en place de la misthophorie par Périclès (rétribution des fonctions publiques) qui permet à chaque citoyen d'avoir une participation active à la vie de la cité[1015]. Le *nous* n'est pas passif, c'est bien plutôt un espace civique où chacun peut parler à un *tu* sur le fondement d'une égalité parce que Patočka montre bien que tout *je* peut devenir un *tu*. Le *nous* n'est pas donné mais il est bâti et même co-bâti.

Patočka se trouve au plus près de Castoriadis dans ses fragments en marge du « Schéma de l'histoire » car il parle de la vie humaine en tant qu'absence de clôture : « le devenir collectif du « nous » est toujours ouvert, inachevé ; il y a dans le cadre de la vie une multiplicité infinie de possibilités qui peuvent être saisies[1016] ». Or, le fait de saisir ces possibilités procède d'un choix qu'il convient d'affronter ou d'esquiver : la société peut rejeter son auto-institution ou bien la comprendre comme son geste même. L'inachèvement du *nous* s'explique par le fait qu'il est ouvert à la reprise permanente, à la critique de ses institutions et à l'arrivée de nouveaux membres. L'espace civique est ainsi l'espace du troisième mouvement de l'existence mais cela suppose un ébranlement permanent. Ce qui fait de la cité un espace de l'ébranlement n'est ni sa localisation physique ni sa temporalité mais la réunion d'hommes ébranlés, d'un *nous* questionnant. Patočka est ici tributaire de la définition que donne Arendt de la cité comme un espace des apparences qui « commence à exister

1014 Castoriadis décrit les réformes de Clisthène comme un remodelage de l'espace civique. Sans qu'il se soit agi de détruire l'enracinement traditionnel, « pour instaurer l'unité de la communauté politique, il a fallu briser certaines divisions traditionnelles ». Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce 2. La cité et les lois*, Paris, Le Seuil, 2008, p. 103.
1015 On se reportera notamment à Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, Paris, Le Seuil, 1971. Sur le code de Dracon, voir p. 14-15 ; sur les réformes de Clisthène, voir p. 27 ; sur la misthophorie, voir p. 44.
1016 Jan Patočka, « Cinq fragments en marge du « Schéma de l'histoire » », EAE, p. 203.

dès que des hommes s'assemblent dans le mode de la parole et de l'action[1017] », c'est-à-dire paraissent les uns aux autres sur le fondement d'une égalité et en même temps d'une distinction. Cet ébranlement collectif suppose d'une part une remise en question mais d'autre part un accès à la visibilité des individus pour qu'ils puissent se faire entendre : « L a *polis*, cette communauté d'hommes libres, dispensés de la corvée de la subsistance, offre un espace pour le déploiement de ce qui, en l'homme, lui permet de se montrer à soi-même et aux autres celui qu'il est[1018]. » Dans cet espace, l'homme vient au paraître par ses paroles et par ses actes mais dans cette venue il modifie la texture de la communauté. Patočka insiste sur la dimension de distanciation qui motive la participation civique : la cité n'est pas un nivellement démocratique où chacun se règle sur ce que font ses voisins et ne participe qu'exceptionnellement à travers le vote. Bien au contraire, la vie civique est motivée par le *thumos* des gardiens de la cité platonicienne, le désir de prendre soin de son âme. La sphère politique est donc une sphère d'engagement à la fois personnel (de distinction) et collectif (car cet engagement repose sur une égalité). C'est pourquoi Patočka reprend explicitement l'oraison funèbre de Périclès en soulignant la nécessité qu'ont les citoyens de participer par leurs actes et par leurs paroles à la vie commune : « Les citoyens rivalisent ainsi d'excellence en agissant, et celui qui s'y refuse n'est pas seulement paresseux, mais nuisible pour la cité[1019]. » Le nous est pénétré de contradictions qui ne lui nuisent pas mais le fécondent et l'ouvrent à l'infini de l'ébranlement. Cette rivalité suppose que le *demos* ne se préexiste pas sous la forme d'une nation ou d'une tradition qui ferait force de loi, le *demos* existe plutôt sur le mode de sa propre auto-institution. La communauté n'existe que tant que les avis s'affrontent et que chaque citoyen veut exceller. C'est pourquoi la démocratie n'est pas un aplanissement comparable au *On* heideggerien. La cité est au contraire la tentative pour que la vie collective soit le moteur d'une puissance de distinction, de « distanciation active[1020] ». Par là, il s'agit de fonder une cité qui soit bâtie sur le sol mouvant de la Dissidence qui fait apparaître son auto-institution permanente. En faisant de chaque citoyen un acte, la communauté s'expose à son propre ébranlement et devient un espace dissident, une *polis* en tant que lieu d'affrontement qui produit non pas un débat stérile mais fait signe vers un plus-haut, c'est-à-dire un sens purement humain, le simple fait que la cité doive s'auto-instituer à l'infini. Dissidence est ainsi le nom de l'émulation civique, elle est la condition

1017 Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op*. *cit*., p. 259. Arendt reprend également la fameuse phrase de la colonisation grecque, « Où que vous alliez, vous serez une *polis* » et la commente ainsi : « La *polis* proprement dite n'est pas la cité en sa localisation physique ; c'est l'organisation du peuple qui vient de ce que l'on agit et parle ensemble, et son espace véritable s'étend entre les hommes qui vivent ensemble dans ce but, en quelque lieu qu'ils se trouvent. » *Ibid.*, p. 258.

1018 Jan Patočka, « Cinq fragments en marge du « Schéma de l'histoire » », *in* EAE, p. 196.

1019 *Ibid.*, p. 199.

1020 *Ibid.*, p. 200. Patočka fait explicitement référence à Hannah Arendt ici qui fait de la pluralité la condition de la distinction de chaque citoyen à travers les actes et les paroles. Voir notamment Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op*. *cit*., p. 233-235.

pour que chacun participe au *nous* sans pour autant renoncer à ce qui fait son individualité. Autrement dit, la séparation hors du Tout ne se trouve dépassée que grâce à un monde humain qui rejoue continuellement cette expulsion ou cette contingence. La cité ne permet pas aux hommes de vivre parce qu'elle comblerait leur fragilité originaire en les gavant de certitudes et en recréant un espace du consensus. Elle permet au contraire de vivre humainement parce qu'elle sublime la séparation hors du tout en faisant de la fragilité le moteur même de la vie en commun.

c) La cité comme espace polémique

La cité est donc un espace de tensions permanentes, forgé par des dissidences continuelles. Si l'espace venait à se figer, c'est l'ébranlement qui cesserait immédiatement, c'est pourquoi la cité doit être dans une ré-institution permanente de sorte qu'elle est bien fondée sur un sol mouvant et émerge du séisme qu'est le troisième mouvement de l'existence. Nous pouvons ainsi affirmer, avec Patočka et Socrate, que la cité désigne « le site propre de l'histoire, comme site aussi du soin de l'âme[1021] ». En tant que site de l'histoire, la cité est un espace paradoxal car en perpétuel changement : c'est un espace qui est un mouvement. Or, ce mouvement suppose que l'on ne puisse pas fixer ce qu'est la cité dans des idées comme le seraient la tradition, la nation, la volonté générale, le peuple. Toutes ces figures recouvrent l'ébranlement en étant aveugle à ce qui constitue la cité en propre, à savoir son espace polémique, ses conflictualités et oppositions. On ne peut pas parler du *demos* comme d'une réalité une, il est fait d'affrontements, de séparations et réconciliations. L'espace commun est à la fois ce qui rassemble les hommes en un même lieu et ce qui les empêche de devenir identiques, à la fois égalité et distinction. La cité procède d'une pluralité des points de vue et, en cela, Patočka reprend la caractérisation de la politique comme espace des apparences développée par Arendt[1022]. Mais le philosophe tchèque va donner un tour tragique à cet espace en insistant sur la conflictualité à l'œuvre. Loin d'être un espace irénique, la cité procède d'une conflictualité fondamentale car elle est ce qui lui permet de se maintenir dans l'ébranlement : « La naissance de la cité n'est pas un processus qu'on puisse localiser avec précision, attribuer à tels ou tels individus[1023]. » En ce sens, la cité n'est pas un fait spécifiquement européen mais elle a donné à l'Europe sa spécificité en tant que rupture du sens. Pour qu'il y ait cité, il faut qu'il y ait une pluralité d'hommes et c'est de cette pluralité qu'émerge le monde commun. Cette communauté

1021 Jan Patočka, « La civilisation technique est-elle une civilisation de déclin, et pourquoi ? », *in* EHPH, p. 165.
1022 La pluralité est condition de la réalité humaine : « Lorsque les choses sont vues par un grand nombre d'hommes sous une variété d'aspects sans changer d'identité, les spectateur qui les entourent sachant qu'ils voient l'identité dans la parfaite diversité, alors, alors seulement apparaît la réalité du monde, sûre et vraie. » Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 98. C'est lorsque la pluralité disparaît que le monde commun se transforme en monde de la domination de l'idéologie.
1023 Jan Patočka, « Le commencement de l'histoire », *in* EHPH, p. 77.

implique un engagement de chacun des individus qui la composent. Ceux qui s'écartent des affaires de la cité sont un danger pour celle-ci car, dans la mesure où la cité met les hommes face à un choix, ils refusent d'affronter la problématicité au profit d'un confort personnel. Il faut donc bien avoir à l'esprit la situation dans laquelle se trouve Patočka lorsque, dans les années 1970, il parle de la *polis* comme espace d'ébranlement : il s'agit de mettre en évidence une possibilité insigne de l'homme permettant de faire ressortir en négatif le processus qui préside à une vie politique inauthentique, à savoir le renoncement de chacun à vivre dans la vérité. Si la cité est une telle vie dans la vérité, les totalitarismes sont des vies dans le mensonge non simplement en ce qu'il y est question de manipulations, d'idéologie et d'hypocrisie, mais en ce que le monde est soumis au sens humain, alors que celui-là est condition de celui-ci. La vie dans la vérité, de son côté, n'est pas l'épreuve d'une vérité particulière ou une révélation, elle est exposition au péril. Le citoyen doit faire sien cet espace pluriel et problématique qu'est la *polis* en agissant et en débattant continuellement[1024]. La démocratie n'est pas une simple procédure, elle dit quelque chose de la condition humaine, de sa pluralité et donc de sa conflictualité. Par conséquent, cela signifie qu'il n'y a pas de solution bonne ou définitive aux problèmes qui se posent aux hommes car ces derniers se trouvent dans la situation de Pénélope qui doit reprendre chaque jour son ouvrage. Contre une idée de progrès ou de téléologie, les *Essais hérétiques* essaient de penser une politique qui soit dissidente, c'est-à-dire conflictualité permanente, séparation constante de la cité d'avec elle-même. Mais une séparation continuelle suppose tout autant des réconciliations permanentes. Le *demos*, parce qu'il est pluriel et conflictuel, s'il se trompe (et il ne peut que se tromper) peut se reprendre et refaire des tentatives, ce qui nous projette dans une temporalité propre à la politique, à savoir une temporalité qui ne connaît pas de fin. Ainsi, la cité est le site de la Dissidence en tant qu'elle met en lumière la structure de l'existence humaine comme procédant d'une séparation qui est en même temps tentative de réconciliation, elle est une tentative de *faire monde* à plusieurs.

La notion de guerre ou de conflit permet à Patočka de comprendre cet étonnante unité de la cité qui est en même temps faite de contradictions. D'où la référence explicite à Héraclite. Dans un de ses fragments, la conflictualité est présentée comme étant à la source de tout ce qui apparaît : « *Polemos* / est le père de tous les êtres, le roi de tous les êtres / aux uns il a donné formes de dieux, aux autres d'hommes, / Il a fait les uns esclaves, les autres libres[1025]. » La notion de *polemos* insiste la dimension dynamique de la manifestation, c'est-à-dire que les choses apparaissent sur fond de séparation d'avec le tout, distanciation et retour à l'unité. C'est pourquoi nous pouvons parler d'une

1024 Comme l'écrit Alexandra Laignel-Lavastine : « Se vouloir démocrate, c'est avant tout se montrer disposé à élire demeure dans la problématicité du sens. » Alexandra Laignel-Lavastine, *Esprits d'Europe*, *op. cit.*, p. 229.
1025 Héraclite, B, LIII, *in* J.-P. Dumont (dir.), *Les Présocratiques*, *op. cit.*, 1988, p. 158. Nous conservons le terme grec *polemos* en accord avec l'usage de Patočka.

unité polémique du monde, une unité qui fait apparaître la différence. Mais ce *polemos* permet également de comprendre la condition humaine dans son expulsion même en tant que l'absence de vie immédiate implique une pluralité des sens possibles et une variation des mondes naturels. La cité symbolise l'exposition de cette contingence au grand jour. Si c'est la guerre qui a fait certains hommes esclaves et d'autres libres, la guerre peut le défaire et rendre ceux qui sont libres esclaves et les esclaves libres. *Polemos* et contingence vont de pair. Le *polemos* indique la solitude de l'homme dans le monde et la cité naît du *polemos* car elle est un état de fait entre les factions adverses. L'espace de la cité est réparti selon telle ou telle exigence en fonction du parti qui a remporté le vote mais il suffit qu'un nouveau vote ait lieu, qu'un nouveau projet émerge, pour que ce que *polemos* a fait, *polemos* le défasse. Cette référence au *polemos* vient de Fink qui, notamment dans son séminaire commun avec Heidegger de 1966-1967, interprète ce même passage d'Héraclite[1026]. Dans ce séminaire, Fink et Heidegger commentent ailleurs le fragment XXX qui compare le monde à un feu éternel qui n'a été fait ni par les hommes ni par les dieux. Si les dieux et les hommes ne font pas le monde, ils disposent néanmoins d'une puissance poïétique en tant qu'ils gouvernent le produisent un gouvernement du monde dans le cas des premiers et qu'ils font des cités dans le cas des seconds. Cette puissance poïétique est la puissance du feu, c'est-à-dire une capacité de création et de transformation, l'utilisation des outils : « De leur participation à la puissance poïétique du feu, les hommes tirent la capacité d'exercer le τέχνη et de construire des États. Les dieux ne produisent pas d'États, mais ils produisent la domination du monde[1027]. » La cité est une sorte de *cosmos*, c'est-à-dire un ensemble ordonné qui permet de vivre mais ce *cosmos*, parce qu'il est humain, peut être infléchi. Si l'homme ne produit pas le *cosmos* en tant que tout, il produit des petits *cosmoï*[1028]. Or, ces *cosmoï* sont des tentatives qui procèdent du *polemos*, d'une lutte entre les individus qui débouche sur une situation temporaire de répartition de l'espace. Nous pouvons dire que le *cosmos* humain ne devient pleinement lui-même qu'à partir du moment où il déploie le *polemos* dans la cité, où son sol s'effrite pour ouvrir sur l'infini de la lutte. La cité est donc d'une part une création humaine qui procède d'une puissance poïétique elle-même conséquence de la place paradoxale de l'homme dans le monde et d'autre part elle est une tentative de faire monde, en tant que petit *cosmos*, en tant qu'elle redéploie le *polemos* qui est au fondement de toutes choses. La cité rejoue, à la mesure de l'homme, le drame du tout du monde, non qu'il s'agisse pour l'homme de se prendre pour un démiurge mais il est question de faire face à la problématicité. C'est pourquoi en parlant de l'homme libre, Patočka écrit : « Le monde n'est plus simplement la toile de fond indifférente dont ressort ce qui nous préoccupe, il peut pour la première fois se montrer lui-même – comme la totalité

1026 Martin Heidegger et Eugen Fink, *Héraclite*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2017, p. 42-43.
1027 *Ibid.*, p. 109.
1028 Voir *ibid.*, p. 108-109.

de ce qui s'ouvre sur le fond noir de la nuit close[1029]. » L'ébranlement ouvre l'homme au tout du monde et, dans la mesure où la cité est le lieu de cet ébranlement. De même que la totalité préexiste à toute réduction de sens, de même la *polis* invite à redéfinir constamment les points de vue de chacun. La cité apparaît alors comme la réparation humaine de la séparation originaire mais cela implique une impossibilité de fixer le sens dans un projet politique précis.

Cette définition de la cité a pour conséquence un certain état de tension entre les hommes, une rivalité qui n'est pas négative mais plutôt productrice d'un plus-haut. On assiste, dans la *polis*, à une lutte continuelle entre les citoyens. La citoyenneté est une rivalité qui produit des différences, des distanciations actives où chacun se révèle par son action. Mais cette révélation ne peut avoir lieu que sur le fondement d'une égalité première et, surtout, elle suppose que chacun puisse interroger et redéployer autrement l'espace de la cité, la répartition du pouvoir et la réparation des injustices. Cette citoyenneté polémique ne signifie pas du tout que la cité soit en guerre contre elle-même. Le *polemos* n'est pas ce qui arrive de l'extérieur à la cité mais ce qui la constitue en propre, le sol mouvant de son auto-institution permanente. L'action est comprise sur le mode de la guerre car cela suppose de faire face aux autres, le citoyen se définit par son opposition aux autres, il est conflictuel. Mais cette conflictualité n'est pas un vain mot, elle est le tonus de la vie de la cité et permet à chacun de se distinguer par ses actes et ses paroles. Au cœur de cette ré-institution permanente qu'est la *polis*, le plus-haut est synonyme de problématicité : « La discorde, la lutte continuelle engendre ainsi au sein de la communauté une puissance dont dépendent la signification et la gloire de la communauté : la renommée durable auprès des mortels, *kelos aenon thnêtôn*[1030]. » Le *polemos* n'est pas simplement négatif, il est créateur de quelque chose de durable mais cette durée n'est pas de l'ordre du consensus[1031]. Bien au contraire, la durée est l'in-fini de la politique au sens d'une remise en jeu permanente des institutions. Celle-ci suppose que des citoyens puissent se distinguer des autres, comme le dit Arendt la parole et l'action révèlent *qui* je suis[1032]. Mais si la conflictualité est la condition pour que chacun puisse montrer *qui* il est, cela signifie que le *polemos* crée une communauté, une solidarité entre ceux qui s'opposent. Malgré les querelles, il y a un lien entre les citoyens. Ce lien c'est celui de la Dissidence, de l'épreuve que les hommes n'en auront

1029 Jan Patočka, « Le commencement de l'histoire », *in* EHPH, p. 75.
1030 *Ibid.*, p. 79.
1031 Le consensus est ce qui étouffe ou recouvre le *demos* dans ses tensions internes. À cet égard, il peut être comparé à ce que Jacques Rancière nomme la post-démocratie. « La post-démocratie, c'est la pratique gouvernementale et la légitimation conceptuelle d'une démocratie d'*après le démos*, d'une démocratie ayant liquidé l'apparence, le mécompte et le litige du peuple, réductible donc au seul jeu des dispositifs étatiques et des compositions d'énergies et d'intérêts sociaux. » Jacques Rancière, « Démocratie ou consensus », *in La mésentente*, Paris, Galilée, 1995, p. 142.
1032 Voir notamment Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 235 : « Si l'action et la parole sont si étroitement apparentés, c'est que l'acte primordiale et spécifiquement humain doit en même temps contenir la réponse à la question posée à tout nouveau venu : « Qui es-tu ? » Cette révélation de qui est quelqu'un est implicite aussi bien dans ses actes que dans ses paroles. »

jamais fini de se séparer et de se réunir car leur existence se fonde sur une expulsion originaire et les *cosmoï* humains sont autant de tentatives qui ouvrent à l'in-fini du sens. D'où l'interprétation que donne Ricœur de la référence à Héraclite chez Patočka. Le présocratique « n'est pas le penseur de l'existence sauvage ou de l'action terroriste, mais celui qui a pensé la naissance de tout lien à partir de l'ébranlement le plus extrême[1033] ». Ce lien qui naît de l'opposition implique une conception active de la participation citoyenne. Il ne faut cependant pas considérer que toutes les relations sont polémiques au même sens : le conflit à l'intérieur de la maison n'est pas du même ordre que dans la cité ni même que dans les relations entre les cités elles-mêmes. Étienne Tassin fait remarquer que la question de savoir ce que fait la cité des divisions en son sein est indissociable de la question du traitement de l'inégalité entre les citoyens. Si les relations domestiques et interétatiques sont inégalitaires, dans la cité les citoyens se distinguent sur fond d'une égalité[1034]. La vie polémique de la cité a donc une forme bien spécifique. Patočka semble faire la même hypothèse que Nicole Loraux dans *La cité divisée*, à savoir que le conflit ou « la *stásis* est conaturelle au politique grec[1035] ». Or, oublier cette conflictualité et penser que le but de la politique est d'arriver à un consensus c'est postuler que l'on puisse surmonter la pluralité des points de vue et soumettre le monde à une interprétation une et totale, pour ne pas dire totalitaire. La cité n'est donc pas la fabrique du consensus, elle suppose des séparations perpétuelles[1036]. D'où la forme de la *stásis* dans la cité, la guerre civile qui enjoint une participation de chaque citoyen. D'ailleurs, Nicole Loraux montre que la démocratie athénienne d'après la tyrannie des Trente s'est fondée sur un oubli de la *stásis*, produisant par là-même une cité vidée de son sens initial. Il faut noter l'importance d'une loi de Solon formulant explicitement que lors d'une guerre civile, chaque citoyen est sommé de prendre parti et ne peut rester neutre. Autrement dit, le citoyen ne peut pas ne pas trancher, il ne peut rester tiède. Celui qui refuse de s'engager dans la cité et donc de vivre périlleusement sera frappé d'atimie et perdra ses droits politiques[1037]. L'esprit civique peut être regardé comme la face politique du soin de l'âme car il y a une responsabilité qui incombe non seulement à l'homme par rapport à lui-même mais également au citoyen par rapport à la cité. Vivre dans la vérité ou dans le mensonge engage

1033 Paul Ricœur, préface, *in* EHPH, p. 15.
1034 Concernant l'interprétation que donne Étienne Tassin du *polemos* d'Héraclite, voir notamment *Un monde commun*, Paris, Le Seuil, 2003, p. 39.
1035 Nicole Loraux, *La cité divisée*, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique Payot », 1997, p. 63.
1036 À cet égard, Françoise Dastur affirme que « ce qui est à la naissance de la cité, ce n'est pas l'altruisme et le souci désintéressé du « bien commun », mais au contraire la discorde et l'esprit de lutte. » Françoise Dastur, « Réflexions sur la « phénoménologie de l'histoire » de Patočka », *in Jan Patočka and the European Heritage*, *op. cit.*, p. 228.
1037 Sur ces questions, voir Nicole Loraux, *La cité divisée*, *op. cit.*, p. 100-101, Moses I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, Paris, Payot, coll. « Petite bibliothèque Payot », 2003, p. 77-78. Voir également Aristote, *Constitution d'Athènes*, VIII, 5, trad. fr. G. Mathieu et B. Haussoulize et revue par C. Mossé, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 19 : « Voyant que la cité était souvent divisée et que par indifférence certains citoyens s'en remettaient au hasard des événements, Solon porta contre eux une loi particulière : « *Celui qui dans une guerre civile ne prendra pas les armes avec un des partis sera frappé d'atimie et n'aura aucun droit politique.* »

non seulement le citoyen mais l'ensemble de la cité. Et nous pouvons dire que l'*agorá* où les citoyens confrontent leurs points de vue est la traduction pour la communauté du savoir inscient socratique. L'*agorá* rassemble mais sur le mode de la lutte, de l'*agôn* : « l'*agorá* dit le rassemblement (de *ageíro*, « rassembler »), mais dès l'ouverture de l'*Iliade*, c'est bel et bien la conflictualité de l'*agon* qui y est installée, avec ses combats de mots, force contre force, lorsque deux orateurs se dressent l'un contre l'autre[1038]. » La manière dont Patočka décrit la vie civique ressemble à cet espace agonistique. Être citoyen c'est faire face à la discorde qui est le tonus de la vie de la cité. Il ne faut pas tellement dire que la cité préexiste à cette discorde mais que celle-ci déploie un espace d'un genre particulier. Le mode d'être des citoyens qui est *polémique* constitue la cité comme lieu de l'ébranlement. Si la cité est un espace agonistique c'est d'abord parce que la cité elle-même est constituée par *polemos*. Il y a une cité parce que préalablement il y a des points de vue qui s'opposent et ne peuvent que s'opposer de ce que l'humanité n'a pas de voie tracée l'avance, de sorte que la cité est avant tout l'espace de la fragilité humaine. Cet espace est ainsi le site de la Dissidence, de l'effort continué dans l'ébranlement :

> *Polemos* n'est pas la passion dévastatrice d'un envahisseur sauvage, mais au contraire un créateur d'unité. L'unité qu'il fonde est plus profonde que toute sympathie éphémère ou coalition d'intérêt ; les adversaires se rencontrent dans l'ébranlement du sens donné et créent par là un nouveau mode d'être de l'homme – peut-être le seul qui dans la tourmente du monde, offre de l'espoir : l'unité des ébranlés qui pourtant affrontent sans crainte le péril[1039].

L'unité créée par *polemos* n'est rien d'autre que la cité elle-même. Mais l'on comprend alors que ce que l'on nomme cité n'est pas un espace géographique ou une entité politique particulière, il est une critique des institutions en place. Pour qu'il y ait cité, il faut simplement que des points de vue s'opposent. Or, les propos des Patočka résonnent comme intimement liés à l'actualité de son écriture, à savoir les séminaires privés et la diffusion par samizdat de ses travaux. Si les conditions ne sont pas réunies pour qu'il y ait une vie dans la vérité, il faut que les hommes se rassemblent et fassent exister une cité que nous nommerons « parallèle », qui se fera à la marge de la société où la critique n'est plus possible et où l'origine socio-historique des institutions est recouverte par l'idéologie et la terreur. L'unité recréée par la lutte rassemble les individus malgré la diversité de leurs points de vue. Autrement dit, la Dissidence en tant que prise de position politique devient la manière de prendre soin de son âme et de faire exister une cité là où elle a disparu en son sens authentique. La référence à Athènes fonctionne donc en un double sens. D'une part, il s'agit de comprendre qu'elle est la face active et civique du soin de l'âme et permet, par là, de faire face à la séparation originaire ou contingence de l'existence, d'autre part, elle est un appel tragique dans le

1038 Nicole Loraux, *La cité divisée*, *op. cit.*, p. 97.
1039 Jan Patočka, « Le commencement de l'histoire », *in* EHPH, p. 81.

présent de l'écriture à la reformation d'un espace pour que les hommes puissent vivre librement. Si la Dissidence qualifie la structure même de l'existence, elle est, en tant que prise de position contre un système où la prise de parole n'est plus possible, une pressante adjuration au nom de la vie dans la vérité.

Nous avons voulu montrer que la notion de Dissidence, qui est ce dont procède l'existence humaine en tant qu'expulsion de la totalité, trouve son prolongement dans la politique, de sorte que de la Dissidence comme événement à la dissidence politique la conséquence est bonne. Les deux foyers de la philosophie de Patočka (la réflexion sur le monde naturel et la philosophie de l'histoire) trouvent ici un fondement commun. C'est en raison de l'expulsion que les hommes ont à fonder un espace dans lequel ils pourront vivre. Mais, par la contingence même de leur geste, ce sol est un sol mouvant et dans une éternelle refondation. Rendre ce processus d'auto-institution de la société manifeste, c'est tout à la fois faire surgir un mouvement dissident à l'égard du pouvoir et faire l'expérience de l'autonomie humaine comme envers de la Dissidence de l'existence (expulsion hors de la totalité).

CHAPITRE XII : ENCORE UNE FOIS SOCRATE. LE RÔLE DU PHILOSOPHE DANS LA CITÉ

> Ce qui fait un dissident, c'est l'harmonie entre ses paroles et sa vie, d'une part, et ses convictions, de l'autre[1040].

Le mode d'inscription de l'homme dans le monde implique une non-indifférence à l'égard de ce qui se manifeste en même temps qu'une contingence du monde naturel. La dissidence politique serait ainsi la conséquence d'une pensée de la Dissidence que nous avons essayé de mettre au jour. Comme l'écrit Ricœur : « C'est ainsi la rigueur même de son œuvre philosophique qui l'avait porté, lui le penseur non engagé, à affronter la politique à son niveau proprement moral[1041]. » En raison de son inscription dans le monde qui est tout autant une exclusion, l'homme se trouve dans une situation paradoxale : à la fois du monde et n'en faisant pas partie comme les autres vivants, il semble doué d'un privilège, celui de la donation du sens. Cette posture s'explique par un mode d'être spécifique de l'être humain en tant qu'être dissident, ce qui implique qu'il ne puisse jamais vivre de plain-pied avec l'étant. En raison de cette posture, il y a au fondement de l'apparaître secondaire ou humain un choix, celui que fait l'homme de devenir lui-même et d'affronter la contingence ou bien de l'esquiver et de devenir une force au sein du monde. Le courage de devenir soi-même est ainsi exposition au péril de l'existence en tant que celle-ci est un affrontement de la problématicité. La pensée et l'action sont deux faces de ce même courage, le courage de la vérité qui exige du philosophe qu'il ne puisse pas se retirer du monde et qu'il fasse apparaître à la communauté humaine sa contingence. Ce destin du penseur amène celui-ci à s'engager dans la cité et à ne pas rester inactif. Nous verrons donc d'abord quel est le rôle du philosophe dans la cité et en quoi son existence implique une *paideia* dissidente. À partir de cette situation, nous nous demanderons dans quelle mesure nous pouvons parler d'un penser agissant avant de comprendre en quoi la dissidence politique suppose une Dissidence phénoménologique qui somme chacun de redevenir lui-même.

I- Le soin de l'âme dans la communauté

a) Socrate et la cité

La philosophie n'est pas dans une relation paisible avec la cité comme le montre le destin de Socrate. Le philosophe est avant tout un élément perturbateur du train-train quotidien, une menace à la fois aux yeux de la plupart des hommes (car il les force à réfléchir) et aux yeux des puissants (car il met au jour les stratégies et des dispositifs de pouvoir). La philosophie est donc tout autant

1040 Vladimir Boukovski, préface au numéro spécial « Nous dissidents », *Recherches*, nº 34, octobre 1978, p. 10.
1041 Paul Ricœur, « Jan Patočka : De la philosophie du monde naturel à la philosophie de l'histoire », *in Jan Patočka and the European Heritage*, *op. cit*., p. 194.

l'ennemie du *demos* que du *kratos*. Ainsi, une certaine manière d'interroger le monde s'oppose à une définition de la politique comme ensemble des dispositifs par lesquels une société est contrôlée et normée. En tant qu'ébranlement ou séisme, le philosophe ne peut donc que s'opposer à la politique et perturber la vie de la cité. C'est pourquoi le personnage de Socrate est un personnage tragique : il montre ce que la cité aurait pu être (une cité authentique) et ce qu'elle est (une communauté d'hommes qui refusent de vivre selon le regard dans ce qui est). Dans *Platon et l'Europe* et dans « L'Europe et après », Patočka montre que le projet platonicien du soin de l'âme se décline selon trois projets : le projet onto-cosmologique (compréhension du monde qui passe par une séparation des sensations pour se diriger vers les essences), le projet d'une communauté fondée sur le soin de l'âme et le projet du soin de l'âme sous le rapport de la vie intérieure de l'âme (la philosophie comme mise à distance du corps). Le projet de la vie dans la communauté occupe ici une place centrale : en tant que *praxis*, la philosophie ne peut pas ne pas se confronter à la pluralité des hommes, elle se frotte aux opinions des autres et le destin de Socrate en est l'illustration. Le cadre de Socrate est la fin de la démocratie, son rétablissement après la tyrannie des Trente. Il faut bien distinguer la cité comme espace de l'ébranlement et qui sera le lieu d'un soin de l'âme authentique, et la cité comme espace des faux semblants et de l'hypocrisie dans laquelle on peut facilement projeter une vie politique faite d'ambitions personnelles, de bureaucratie et de consommation. Ainsi, le vieux Socrate est condamné par une cité qui s'est aveuglée, qui n'a pas été à la hauteur d'elle-même. L'accusation de corruption de la jeunesse et d'introduction de nouveaux dieux en dit tout autant sur la cité que sur Socrate. D'un côté, la cité semble incapable d'intégrer en son sein un principe de contradiction et, de l'autre, le philosophe est celui qui montre cette contradiction des démocrates : ceux-ci se prétendent démocrates mais sont en réalité des tyrans (de l'opinion). Au regard de l'aveuglement de la cité, le philosophe apparaît comme celui qui remet en cause, par sa seule existence, les fondements mêmes de la vie commune : « Il est vrai que Socrate n'est pas provocant dans la pratique du soin de l'âme. Il insiste là-dessus dans l'*Apologie* ; lui-même ne provoque pas, mais le seul fait de son *existence* est une provocation aux yeux de la communauté[1042]. » Il y a provocation d'abord parce qu'il y a manifestation, mise en lumière de la disposition tyrannique des citoyens qui refusent d'intégrer parmi eux un élément dissident, à savoir une personne qui déjoue en permanence les savoirs et les pouvoirs. Par conséquent, la mise à mort de Socrate révèle certes l'aveuglement de la cité mais surtout son incapacité à faire sienne ou à assimiler dans son propre espace une personne ou une instance qui mette à mal toute fixation du sens. Or, – et telle est la leçon de Socrate – une démocratie incapable de s'interroger n'est qu'une illusion de démocratie où ceux qui gouvernent sont en réalité ceux qui savent tirer profit des

1042 Jan Patočka, PE, p. 97.

dispositions tyranniques de chacun et montrer au *demos* ce qu'il veut.

La cité dans laquelle Socrate évolue n'est plus la communauté d'hommes libres d'antan mais « elle s'en tient à un simple simulacre ; l'esprit de la cité n'est plus[1043] ». Deux types d'organisation politique s'opposent : une organisation qui implique un engagement personnel de la part des citoyens et une organisation purement extérieure ou administrative dans laquelle la politique est avant tout ce qui peut servir à des intérêts particuliers. Si la cité devient un instrument pour les intérêts de certains, on comprend alors qu'elle ne puisse tolérer en son sein un élément dissident qui saperait à chaque fois le sol de la communauté. Ce que dénonce Socrate dans la cité telle qu'elle a été rétablie après la tyrannie des Trente, c'est son incapacité à s'interroger et donc l'illusion qu'elle donne de son propre pouvoir en se réclamant de la tradition démocratique. Il ne suffit pas que les citoyens décident des lois pour qu'il y ait une véritable démocratie, celle-ci n'est pas qu'une question de procédure : la cité elle-même doit prendre soin de son âme, c'est-à-dire ne pas s'en tenir à l'apparence et être capable de s'interroger. La cité esquive la remise en question et décide de l'oublier, de retourner à un monde naturel semblable à celui du mythe : « Même après l'éveil que représente l'apparition de la réflexion, les hommes continuent à céder au sommeil, il vivent de nouveau dans le mythe[1044]. » La *polis* a pu signifier dans une certaine mesure l'affrontement de la problématicité mais force est de constater que cet état ne s'est pas maintenu. S'il y a une spécificité de l'Europe, celle-ci demeure à la fois vide de contenu et de l'ordre de l'événement. C'est pourquoi « L'histoire a-t-elle un sens ? » parlait du paradoxe de l'histoire débouchant sur la pré-histoire[1045]. Nous avons vu que le modèle historique de Patočka n'était pas téléologique mais de l'ordre de l'événement : l'histoire est surgissement d'une possibilité insigne de l'homme, celle de se mettre en face de sa finitude et, par là, d'accomplir un mouvement dissident. Mais cet événement n'est pas durable par lui-même, il succombe aux attaques du monde naturel qui y voit un ennemi. Il n'y a donc pas vraiment d'identification de l'Europe avec la vie historique mais il y a eu en Europe, avec la naissance de la philosophie et de la politique, quelque chose comme un événement qui met en lumière la Dissidence qu'est l'existence et, par conséquent, la contingence de tout monde naturel. Pourtant, cet événement a été comme refoulé et si la philosophie et la politique demeurent des références pour la culture européenne ce n'est pas en tant que puissances dissidentes mais en tant qu'instruments de domination.

Tout le problème de la cité d'Athènes est qu'elle se déclare démocratie sans tolérer en son sein la réflexion, sans laquelle le pouvoir du peuple est un pouvoir aveugle, soumission à la tradition ou

1043 Jan Patočka, « L'Europe et après », *in* EAE, p. 100.
1044 Jan Patočka, PE, p. 98.
1045 Jan Patočka, « L'histoire a-t-elle un sens ? », *in* EHPH, p. 123. Dans « Le schéma de l'histoire », il est également question du « paradoxe d'une entrée historique dans l'anhistorique ». Jan Patočka, « Le schéma de l'histoire », *in* EAE, p. 34-35.

aux puissants. C'est pourquoi Patočka fait de Socrate une figure ambivalente de la tradition : il est certes le type du vieil Athénien ou de la tradition mais celle-ci signifie la réflexion. Or, la cité confond tradition et conservatisme en ne voyant pas ce qui a été au fondement de l'ancienne cité. Patočka oppose donc Socrate aux hommes aveuglés par l'apparence de savoir de la même manière qu'il oppose une cité ancienne (fondée sur la réflexion) et une cité actuelle fondée sur l'accumulation d'intérêts particuliers. Si Socrate sert d'étalon à la vérité, l'ancienne cité sert d'étalon politique : le principal n'est pas qu'une telle cité soit fidèle à ce que fut réellement l'histoire d'Athènes mais qu'elle serve de critère pour juger le présent. Alors que la cité présente s'aveugle en pensant qu'une démocratie est possible sans soin de l'âme, « Socrate rend les origines à nouveau présentes grâce à une réflexion radicale[1046] ». Les origines sont ici ce qu'il y a de commun à la philosophie et à la politique, à savoir le fait de vivre dans la problématicité et donc dans le conflit des points de vue. Socrate manifeste l'oubli de la cité, l'oubli de la tradition de la conflictualité que Patočka nomme *polemos*. Il y a une incapacité foncière de la cité d'être fidèle à elle-même lorsqu'elle met à mort Socrate. C'est pourquoi il s'agit d'un sacrifice qui est comparable à celui du Christ sur la croix : non que Socrate soit un motif religieux, mais il fait événement. Autrement dit, la mort de Socrate déchire la réalité, exhibe la cité pour ce qu'elle est en y superposant l'espace dissident qu'elle aurait pu être. Socrate se place, dans le présent de la cité, comme symbolisant à la fois le passé (la gloire de la cité) et le futur (l'idéal d'une communauté où l'on ne mettra pas à mort les philosophes). Il y a ici un *agir* propre au soin de l'âme en ce qu'il manifeste. Et dans la mesure où cet *agir* dévoile en tant qu'*agir* dissident, c'est-à-dire en tant que ce qui s'écarte de la conduite habituelle, le philosophe devient par son action même une figure dissidente. Il s'arrache à la communauté à la fois par la pensée et par l'action, ou plutôt par sa pensée qui est en même temps une action. Mais cet arrachement n'est pourtant pas un abandon de la communauté à elle-même : Socrate ne quitte pas les hommes et refuse même de s'évader car il reconnaît l'importance des lois de la cité – si injustes soient-elles. Le dévoilement met au jour le monde naturel sans pour autant qu'il s'agisse de le dénoncer comme faux. Dévoiler l'inscience n'équivaut pas à montrer des erreurs car le philosophe ne peut pas se fonder sur une science positive. Par conséquent, le but de Socrate n'est pas tant de combattre la cité que de la rappeler à elle-même : il ne s'en sépare que pour mieux la dévoiler et, de là, aspirer à une communauté capable d'intégrer la division et le conflit – pluralité essentielle à la politique. La Dissidence de Socrate est en ce sens bien phénoménologique : elle manifeste la cité pour ce qu'elle est. Mais ce n'est pas une phénoménologie contemplative, elle dévoile en agissant et manifeste pour provoquer une réaction. La condamnation de Socrate confirme en même temps ce qu'il dévoilait par sa Dissidence, à savoir l'incapacité de la cité

1046 Jan Patočka, « L'Europe et après », *in* EAE, p. 101.

d'affronter la division. Aux yeux de la communauté, Socrate est un *hubristès*, il est l'homme de la démesure qui insulte Athènes par sa seule présence – ce pour quoi il ne pouvait que mourir. C'est en ce sens que Castoriadis compare d'ailleurs Socrate à un héros tragique : Socrate n'est pas plus innocent qu'un héros tragique, sa culpabilité réside en sa démesure[1047]. Mais cette démesure n'est rien d'autre qu'une Dissidence, un écart à la norme. En mourant, Socrate révèle que la cité ne peut plus tolérer l'écart ou supporter la contradiction. En somme, il manifeste que la cité n'est plus elle-même : son action est révélation non pas d'un contenu nouveau mais de ce que tout le monde a sous les yeux.

b) Le courage de la vérité

Socrate doit mourir pour que son message devienne destin et qu'il lègue à ses disciples « la tâche de créer une communauté nouvelle, d'hommes spirituels, qui s'édifiera dans le souci de l'âme et reposera sur la structure de l'âme, mise à découvert dans son authenticité[1048] ». Nous savons que, chez Platon, le philosophe doit devenir roi pour que puisse régner la justice dans la cité. À cette fin, de même que l'âme possède plusieurs parties, de même la cité est composée de différents groupes qui doivent fonctionner ensemble sous la direction de la partie rationnelle. La référence à Platon est assez ambivalente car en même temps qu'il y a un souci de redescendre dans la caverne, cela se fait aux dépens de la pluralité humaine. Ce qui intéresse Platon, ce n'est pas tant la démocratie que le bon gouvernement et la réforme en vue de ce bon gouvernement – ce en quoi sa cité peut bien apparaître comme idéale et la lecture de Patočka ne déroge pas à la règle. Mais de même que la philosophie de Socrate doit être distinguée de la métaphysique platonicienne, de même le projet socratique d'une cité dissidente ne doit pas être trop rapidement rabattu sur la philosophie politique de Platon. Certes, il y a bien une volonté de soumettre la cité à la norme de la vérité et, par là, de faire dépendre la *vita activa* de la *vita contemplativa* et Hannah Arendt a bien montré comment le schéma de l'artisan peut faire passer la politique pour une application d'un savoir-faire et la substitution du faire à l'agir tend à réduire la pluralité au profit de l'unicité des savants[1049]. La cité telle qu'elle est décrite par Patočka est davantage socratique que platonicienne. Ce qui intéresse le philosophe tchèque dans la description qu'il en fait n'est pas l'organisation de la cité en travailleurs, gardiens et philosophes-rois. Il ne s'intéresse qu'à la classe des gardiens et la description qu'il en

1047 « La condamnation de Socrate n'a pas été un crime judiciaire. Elle a été une tragédie. Dans cette tragédie, Socrate n'est ni plus ni moins innocent que le héros d'une autre tragédie. Socrate était incontestablement un *hubristès* – quelqu'un qui outrage et insulte les autres par sa démesure ; la démesure, ici, étant la perpétuelle *exetasis*, l'examen « dialectique » qui dévoilait le faux ou prétendu savoir des autres. » Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce 1*, *op. cit.,* p. 306-307.
1048 Jan Patočka, « L'Europe et après », *in* EAE, p. 113.
1049 Voir Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit*., p. 282-295.

donne tend à assimiler cette classe avec celle des philosophes. Autrement dit, le projet de la communauté politique sert avant tout à montrer en quoi la politique est une exigence et non pas une routine bureaucratique, et que le soin de l'âme implique un engagement dans la communauté, engagement qui est en même temps un courage de vivre dans la vérité. Les réflexions sur la cité platonicienne sont plutôt une occasion de penser ce qu'est un philosophe dans son époque, à savoir un homme qui *agit* et non pas un penseur isolé dans sa tour d'ivoire. En ce sens, nous pouvons dire, avec Jan Sokol, que « Patočka se cache un peu derrière la personne de Platon[1050] », laquelle est un prétexte pour penser l'action du soin de l'âme dans la cité.

Sans les gardiens, la cité ne peut pas prendre soin de son âme. Il s'agit en réalité de s'interroger sur le rôle de l'intellectuel dans la cité. Le courage caractérise en premier lieu ces gardiens : non pas le fait de ne pas avoir peur mais le courage de vivre dans la vérité. Ainsi, le soin de l'âme est non seulement une *praxis* mais il demande de la part de celui qui le pratique des qualités morales particulières. Ces gardiens n'appartiennent ni à la catégorie de l'action ni à celle de la contemplation, ils représentent plutôt une pensée qui engage dans le monde ou une action réfléchie : « Ce sont des hommes qui à la fois cherchent la sagesse, c'est-à-dire le regard dans ce qui est, et sont courageux[1051]. » Toute la question est de comprendre ce terme de courage. Il ne saurait être question d'un courage simplement physique : les gardiens risquent leur vie au nom du regard dans ce qui est, c'est-à-dire qu'ils se dévouent pour que la communauté puisse vivre dans la problématicité si l'on prend au sérieux le projet de Socrate selon lequel les philosophes doivent pouvoir vivre dans la cité. C'est pourquoi Patočka en fait les véritables hommes politiques. Or, cela doit être compris en opposition à une vision de la politique comme ambition à l'intérieur du parti (ou des partis) ou simple jeu de pouvoirs et d'intérêts personnels. Ici, au contraire, les gardiens symbolisent l'existence en tant qu'elle est problématique, celle qui est révélée, pour ne pas dire réveillée, par le séisme de la percée : ils sont des hommes qui prennent conscience de leur finitude et « sont continuellement dans le champ de cette possibilité extrême[1052] ». Le gardien ne saurait pas être le simple exécutant des idées du philosophe-roi, il prend lui-même la place de ce philosophe en rappelant la leçon de Socrate, à savoir que tout savoir est un non-savoir. Le gardien n'est donc pas un agent du pouvoir ni un oppresseur : il est un homme politique au sens où vivre dans la *cité*, c'est se confronter à la pluralité. Mais pour qu'une telle existence soit possible, il faut avoir préparé son âme : la pédagogie du revirement qui permet à l'âme fermée de devenir âme ouverte est donc le fondement de l'existence des gardiens. Ceux-ci vivent pour la communauté au sens où ils ne sont pas des opérateurs du pouvoir mais déjouent la captation du sens. Ils sont des répliques de Socrate,

1050 « Entretien avec Jan Sokol », *in* « Annexes », p. 453.
1051 Jan Patočka, PE, p. 129.
1052 *Loc. cit.*

non seulement des hommes qui prennent modèle sur Socrate mais également au sens des répliques d'un séisme : les gardiens continuent l'œuvre de Socrate en se maintenant eux-mêmes dans le troisième mouvement[1053].

En choisissant de s'intéresser aux gardiens et en faisant de leur vie une vie courageuse et une vie dans la vérité, Patočka fait le choix d'une lecture hérétique de Platon – lecture qui sera confirmée par « L'homme spirituel et l'intellectuel ». Les gardiens jouent le rôle d'une distanciation d'avec le donné. Ainsi, lorsque Patočka écrit à propos de la cité idéale que la « communauté où l'homme véridique pourra vivre sans atteinte à son honneur, sera une communauté administrée par des hommes véridiques[1054] », il ne faut pas y entendre une bureaucratie de la vérité au sens où une philosophie positive régnerait. Il ne s'agit pas d'un despotisme éclairé, bien au contraire. Il faut mettre cette idée des gardiens comme hommes véridiques en parallèle avec la « vie dans le mensonge » dont parle Havel, notamment dans « Le pouvoir des sans-pouvoir ». Dans les sociétés totalitaires où le parti contrôle la société, il n'y a pas d'hommes véridiques parce que pour s'assurer une place dans la société il faut plutôt suivre sans les interroger tous les signes extérieurs de l'idéologie : peu importe de savoir si le marchand de légumes croit ou non à la banderole qu'il affiche et sur laquelle est écrit « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! ». L'essentiel est qu'il manifeste ce qu'on attend de lui : « Il n'est pas forcé d'accepter le mensonge. Il suffit qu'il ait accepté de vivre avec lui et en lui. Car par cet acte déjà, il conforte le système, il l'accomplit, il le fait, il est le système[1055]. » Ainsi, la « vie dans le mensonge » désigne une vie où les individus ont des comportements réglés par une certaine attente de la part de la société et du pouvoir et ces comportements n'ont, pour les individus, d'autres but que la tranquillité. Les régimes totalitaires font ainsi retour à la pré-histoire mais d'une manière plus dangereuse encore dans la mesure où cette pré-histoire n'est pas réglée par les mythes et les dieux mais par l'homme qui s'est arrogé le sens du monde. La vie véridique des gardiens est donc l'opposé de la vie dans le mensonge ou l'hypocrisie généralisée des sociétés totalitaires. Dans sa lettre ouverte à Gustav Husak, Václav Havel soutient que ceux qui croient à la propagande d'État ne sont pas si nombreux qu'on pourrait le croire mais que le système fonctionne car il est fondé sur un mensonge généralisé : « il y a de plus en plus d'hypocrites ; à vrai dire, et dans une certaine mesure, chaque citoyen est obligé d'être hypocrite[1056]. » Mais cette nécessité de l'hypocrisie signifie surtout l'impossibilité de se distancier de l'immédiat.

1053 Nathalie Frogneux écrit à ce sujet : « On ne peut qu'être frappé par la centralité (comme intermédiaire, *daimon*) qu'occupe Socrate. Entre ciel et terre, entre le divin et l'humain, entre la contemplation et l'action, il semble s'identifier aux gardiens de la cité qui sont des héros de l'esprit et du corps et qui développent le *thumos*, centre de l'âme, entre sa part visible et invisible, corporelle et intellectuelle. » Nathalie Frogneux, « Hanté par le clair-obscur du démon de Socrate », *in* Nathalie Frogneux (dir.), *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, *op. cit.*, p. 130.
1054 Jan Patočka, « L'âme chez Platon », *in* PE, p. 297.
1055 Václav Havel, « Le pouvoir des sans-pouvoir », *in Essais politiques*, *op. cit.*, p. 77.
1056 Václav Havel, « Lettre ouverte à Gustav Husak » (lettre adressée le 8 avril 1975), trad. fr. J. Rupnik, *ibid.*, p. 15.

Or, les gardiens chez Platon relu par Patočka sont véridiques précisément parce qu'ils manifestent une capacité de distanciation, pour ne pas dire de Dissidence. Patočka retient des gardiens leur dimension spirituelle : ils sont capables de risquer leur vie non pas simplement pour des idées ou « une » pensée mais pour la problématicité elle-même. Dans « L'Europe après l'Europe », il écrit que « l'homme spirituellement responsable, qui ne cesse de se former soi-même, doit se sentir en permanence sur un champ de bataille où, à chaque instant, on peut exiger qu'il mette sa vie en jeu[1057] », c'est-à-dire que la vie du gardien est une vie à la limite, une vie risquée au nom de la problématicité. Penser engage continuellement le gardien dans la cité non pas comme un homme doué d'un pouvoir sur les autres mais plutôt comme quelqu'un de responsable, qui a donc le devoir de ne pas rester inerte lorsque la problématicité est en jeu. Le projet d'une communauté idéale qui est en fin de compte davantage celle de Patočka ou de Socrate que de Platon revient à se demander quelles sont les conditions nécessaires pour qu'un espace civique authentique puisse apparaître. L'homme véridique n'est donc pas un despote éclairé, il est plutôt à comprendre par opposition à une domination administrative. D'ailleurs, lorsqu'il décrit la mansuétude que doivent avoir les gardiens à l'égard des leurs et la violence dont il font preuve à l'encontre des ennemis, Patočka ajoute que « cette double disposition implique surtout l'engagement intérieur du gardien, le contraire du mépris froid et distancié dont le fonctionnaire de police établi fait preuve à l'égard du public[1058] ». Le gardien ne doit pas suivre une routine bureaucratique qui le rende insensible à la vie en communauté. Le soin de l'âme doit contaminer les autres. L'homme véridique et responsable est donc tout le contraire d'un fonctionnaire de la Vérité : il est l'élément qui maintient la Dissidence à l'intérieur de la cité.

Il faut opposer le mépris froid et distancié du fonctionnaire de police, qui est au fond le résultat d'une vie passée dans le mensonge et d'une volonté de préserver ses intérêts particuliers, à un autre type de distanciation qui serait une distanciation véritablement dissidente, celle des gardiens. En effet, le fonctionnaire de police ne se distancie que de manière ontique, il fait le nécessaire pour que la vie de ses concitoyens ne l'affecte pas mais, ce faisant, il ne se distancie évidemment pas du système auquel il collabore, il le confirme bien au contraire par son attitude. À l'opposé, la distanciation dont font preuve les gardiens est une distanciation qui à la fois est affectée par leurs concitoyens et qui dévoile le sol sur lequel ils se meuvent. Autrement dit, la capacité de distanciation est phénoménologisante : elle rend visible la vie dans le mensonge en en refusant les présupposés et les règles. Cette prise de distance distingue les citoyens dans l'espace de la cité. On est bien loin du mépris distancié d'une domination bureaucratique. La distanciation active qui donne

1057 Jan Patočka, « L'Europe et après », *in* EAE, p. 118.
1058 *Loc. cit.*

à chaque citoyen la volonté de se distinguer dans une rivalité qui profite à tous est « le tonus de la vie de la cité[1059] ». Qu'est-ce que ce tonus sinon le courage de vivre dans la vérité des gardiens ? Par conséquent, la vie dans la vérité n'est pas qu'une affaire de pensée abstraite mais elle fait appel à ce que Platon nomme le *thumos*, à savoir le cœur ou le désir de l'âme qui s'exprime à travers le courage. La pensée engage dans le monde et pour le monde, de sorte qu'un gardien qui resterait indifférent au sort de la communauté pècherait à la fois par peur et manque de cohérence intellectuelle. Le gardien préfigure l'homme spirituel parce qu'il semble rassembler à la fois ce qu'est le philosophe et ce qu'est le citoyen, ce n'est donc pas pour rien qu'à plusieurs reprises philosophie et politique sont rappelées à leur commune origine. Souvenons-nous que, chez Homère, la notion de courage caractérise chacun des hommes libres en tant qu'ils sont capables de s'engager pour s'affirmer dans le monde[1060]. Le courage individualise et, par là-même, est la condition nécessaire de la dénonciation de la vie dans le mensonge. Dans la mesure où la vie tant des sociétés de consommation que des régimes totalitaires implique un certain aveuglement, celui qui veut dénoncer les illusions de ses concitoyens doit nécessairement faire sécession pour révéler ces derniers à eux-mêmes car son acte de séparation ne fait pas alternative avec son message. C'est pourquoi Étienne Tassin comprend le courage comme un opérateur de visibilisation car il « phénoménalise, de manière remarquable, une action qui a accru la dignité du monde[1061] ». Par là, le gardien est bien la figure d'un dissident particulier : il est celui qui veut fonder (ou restaurer) la Dissidence dans la cité, rendre possible et pérenne une distanciation qui mette tout dispositif de pouvoir à l'épreuve en déconstruisant autant qu'il le faut ce qui apparaît. Le gardien-dissident a ainsi pour tâche, par sa distanciation active, de détruire les simulacres.

c) Éduquer à la Dissidence

Les citoyens-dissidents que sont les gardiens ne sont pas coupés de la cité : tout l'enjeu de la *paideia* platonicienne est qu'il y ait comme une sorte de contamination de l'esprit dissident dans la communauté, condition nécessaire au *thumos* de l'âme de la cité. Les gardiens risquent leur vie, se sentent à tout moment comme sur un champ de bataille, c'est-à-dire exposés à répondre pour la cité. Cela suppose qu'ils se donnent pour la communauté : « Ils servent de modèle à tous les autres[1062]. » Ce sont des modèles car ils vivent pour le commun, ils rendent possible une vie authentique qu'ils doivent sans cesse renouveler. Le soin de l'âme n'est donc pas une activité simplement intellectuelle

1059 Jan Patočka, « Le commencement de l'histoire », *in* EHPH, p. 78.
1060 À ce sujet, Arendt écrit : « L'idée de courage, qualité qu'aujourd'hui nous jugeons indispensable au héros, se trouve déjà en fait dans le consentement à agir et à parler, à s'insérer dans le monde et à commencer une histoire à soi. » Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 244.
1061 Étienne Tassin, *La maléfice de la vie à plusieurs*, *op. cit.*, p. 239.
1062 Jan Patočka, PE, p. 117.

ou privée : il engage celui qui en fait preuve et le lie aux autres citoyens, de sorte que le philosophe ne peut se mettre à l'écart de la société ou plutôt sa mise à l'écart doit avoir pour souci de dévoiler ce dont il se retranche. Ainsi, l'idée de la vie véridique dont les gardiens sont l'illustration est « l'idéal d'une vie qui, tant dans la praxis que dans son activité de pensée, se règle toujours sur l'intuition, sur le regard dans ce qui est[1063] ». Et dans la mesure où ce regard dans ce qui est passe, chez Socrate, par l'examen de son propre discours et de celui des autres, la *praxis* doit être remise en question permanente, séisme qui s'installe dans la durée. L'idéal d'une vie véridique est donc loin ici de l'obéissance à des principes métaphysiques, elle est tout le contraire dans la mesure où il s'agit pour le gardien d'instiller dans la cité un principe dissident qui doit amener chacun à vivre dans la problématicité. Dans « L'âme chez Platon », Patočka relie cette *paideia* à la nécessité de la séparation du corps, ou de ce qu'il nomme la préparation au retournement. L'éducation dont les gardiens ont besoin est avant tout une auto-discipline : « L'éducation n'est possible que parce que la ψυχή répond d'elle-même, que parce que, à travers ses impulsions et accomplissements propres, elle exerce une influence sur elle-même[1064]. » Le retournement ou *metabolê* est la prise de conscience que le donné n'est pas tout, qu'il existe un autre plan que l'immédiat. Autrement dit, ce dont les gardiens font l'expérience avec la *paideia* c'est qu'il y a des valeurs plus importantes que le bien-être quotidien ou la tranquillité de chacun.

L'éducation des gardiens n'est en rien conservatrice, elle libère et prépare à l'esprit critique. L'éducation est donc au centre de la cité dans la mesure où il s'agit de savoir comment les individus se rapporteront à leur monde naturel. Dans « La démocratie comme procédure et comme régime », Castoriadis distingue deux manières d'éduquer dont une seule correspond à une vie véritablement démocratique[1065]. Pour qu'il y ait un esprit démocratique dans la cité, il faut que les citoyens (et non pas simplement les gardiens) soient formés à cet esprit. Mais cette *paideia* peut être ou bien dogmatique (hétéronome dans le vocabulaire de Castoriadis) ou bien critique (autonome). L'éducation critique suppose que tous les citoyens puissent interroger le sol sur lequel ils se meuvent : la communauté doit mettre en place les conditions grâce auxquelles ses propres institutions pourront être mises en questions et ainsi « la démocratie redevient mouvement d'auto-

1063 Jan Patočka, PE, p. 118.
1064 Jan Patočka, « L'âme chez Platon », *in* PE, p. 291.
1065 « […] pour que les individus soient capable de faire fonctionner les procédures démocratiques selon leur « esprit », il faut qu'une part importante du travail de la société et des institutions soit dirigée vers l'engendrement d'individus correspondant à cette définition, c'est-à-dire des femmes et des hommes démocratiques même au sens strictement procédural du terme. Mais alors, on doit faire face au dilemme : ou bien cette éducation des individus est dogmatique, autoritaire, hétéronome – et la prétendue démocratie devient l'équivalent politique d'un rituel religieux. Ou bien les individus qui doivent « appliquer les procédures » – voter, légiférer, exécuter les lois, gouverner – ont été éduqués de manière critique. » Cornelius Castoriadis, « La démocratie comme procédure et comme régime », *in La montée de l'insignifiance*, *op. cit.*, p. 282.

institution de la société – c'est-à-dire un nouveau type de régime au sens plein du terme[1066] ». Patočka ayant fait du soin de l'âme le fondement de la *paideia* des gardiens, c'est à une éducation critique qu'il faut ici conclure. La platonisme de Patočka sert d'écran derrière lequel le philosophe tchèque définit le rôle de l'intellectuel dans la cité : non pas un homme politique au sens courant du terme, c'est-à-dire qui s'engage pour telle ou telle cause, qui est motivé par des intérêts privés, mais un homme capable de vivre en adéquation avec sa pensée car il vaut mieux être en désaccord avec une assemblée qu'avec soi-même. La *paideia* est essentiellement socratique : elle est une formation de l'esprit qui rend le citoyen capable de mettre en question les institutions de la société. Mais là est tout le problème de cette formation à la Dissidence car il s'agit de faire durer une opération qui est momentanée ou qui n'est qu'une prise de position. Le projet de Socrate est un projet de Dissidence ou, pour reprendre les termes de Castoriadis, un projet d'autonomie et de remise en question permanente de l'institué. Cela semble être le problème propre à toute révolution : comment fonder dans la durée la possibilité de remettre en question le régime ? Dans un article consacré à Machiavel, Lefort interprète un épisode l'histoire de la cité de Thèbes : alors que celle-ci se trouve occupée par Sparte qui y a installé une tyrannie, la révolte gronde et Épaminondas sait qu'il ne suffit pas de s'insurger ou se révolter mais qu'il faut « former les cadres de la future armée de libération[1067] » afin de fonder dans la durée la liberté. Il y a donc d'un côté le désir de se libérer et de l'autre la nécessité de ne pas retomber dans une nouvelle tyrannie. Pour qu'il y ait un espace civique où chacun puisse mettre en question les institutions, c'est-à-dire les mettre à distance et les dévoiler pour ce qu'elles sont, il faut que les individus soient préparés car nous avons déjà vu que l'histoire (comme problématicité) n'empêchait pas une retombée dans la pré-histoire ou le sens modeste et imposé – ce que le Printemps arabe confirme de nouveau au début des années 2010[1068].

La *paideia* platonicienne est une éducation qui, chez Patočka, devient préparation à la vie dans la problématicité[1069]. Une telle transformation interdit dès lors de regarder les gardiens comme des supérieurs hiérarchiques : ils reçoivent une éducation telle qu'ils ne peuvent pas ne pas remettre leur propre autorité en question. D'ailleurs, Patočka note une ambiguïté chez Platon : d'une part les gardiens ont une tendance hiérarchique à l'égard des autres citoyens mais d'autre part on attend d'eux « qu'ils regardent *tous* les citoyens comme leurs frères, donc qu'ils se domptent intérieurement

1066 *Loc. cit.*
1067 Claude Lefort, « Machiavel et les jeunes », *in Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978, p. 163.
1068 À ce sujet, Étienne Tassin lit la révolte d'Épaminondas à l'aune du Printemps arabe et écrit : « La révolution est alors affaire de formation de la jeunesse : de celle-ci dépend que l'insurrection ne s'épuise pas en une simple révolte mais s'accomplisse en institution, qu'elle soit fondation d'un nouveau rapport social. » Étienne Tassin, *Le maléfice de la vie à plusieurs*, *op. cit.*, p. 164.
1069 Jan Sokol fait remarquer l'importance de la dimension éducative chez Platon pour Patočka : « Chez Platon, il y a toujours en arrière-plan l'idée d'une éducation. Le roi-philosophe c'est un enseignant, c'est quelqu'un qui guide et enseigne, éduque. » « Entretien avec Jan Sokol », *in* « Annexes », p. 454.

et souscrivent au dogme d'une commune origine qui va à l'encontre de leur nature et de leur fonction[1070] ». Les gardiens sont donc à la fois supérieurs et égaux aux citoyens et leur formation les incite également à une solidarité à l'égard des autres citoyens. Cette solidarité fait partie intégrante de la *paideia* dont Patočka dégage deux sens distincts, à la fois formation de soi et formation par contamination des autres. Et Patočka ajoute : « une autre interprétation de la position des sages courageux au sein de l'État serait peut-être possible, une interprétation qu'on ne trouve pas explicitement dans le texte de Platon, mais qui serait peut-être dans la ligne et l'esprit de son œuvre[1071]. » Il y a deux *paideiai* qui pourraient correspondre aux deux types d'éducation chez Castoriadis, une vision traditionnelle ou autoritaire et une vision libertaire ou critique de la formation. La première *paideia* est institutionnelle : il s'agit de l'apprentissage à vivre courageusement dans le regard dans ce qui est. C'est une formation intellectuelle qui suppose un apprentissage rigoureux. Il faut ajouter que ce courage de vivre dans la vérité doit être mis en regard de la vie dans la problématicité qui rend impossible tout dogme et toute interruption de la mise en question. Cette première *paideia* est donc déjà chez Patočka davantage socratique que platonicienne car le contenu de cette formation se résume surtout au savoir inscient et au courage de vivre dans ce savoir. Mais cette formation est en même temps chez Platon une organisation de la société selon le philosophe-roi, sous la direction du savoir. Il y a donc ici une tension entre une impulsion socratique à la révolte de l'esprit contre toute institution et de l'autre la fondation de la vie dans la vérité chez Platon qui devient par la suite métaphysique. D'où un second sens de la *paideia* qui semble correspondre à une éducation dissidente ou plutôt une éducation à la Dissidence. Patočka écrit : « une organisation politique réellement, essentiellement humaine serait impossible sans cette orientation, sans cette *volte constante des sages courageux*[1072]. » Les gardiens doivent donc suivre une éducation qui suppose une « volte constante » : le soin de l'âme n'est pas un état de tranquillité de l'âme mais plutôt d'inquiétude durable. Il s'agit de se maintenir dans l'attitude du séisme du troisième mouvement. En cela, les gardiens sont bien des répliques du séisme socratique dans le double sens du terme. Cette volte constante contamine les citoyens et les prépare eux-mêmes à vivre dans la vérité, c'est-à-dire vivre en accord avec eux-mêmes. Patočka parle alors d'une *paideia* en un autre sens que Platon : c'est une *paideia* qui est « réflexion d'êtres finis engagés dans un chemin sans fin[1073] ». Cette page de « L'Europe et après » est décisive dans la mesure où la *paideia* y est comprise comme éducation à l'autonomie, puisque d'une part elle est une réflexion de mortels (qui ne peuvent donc pas prétendre à un contenu absolu de la pensée) et d'autre part elle est

1070 Jan Patočka, « L'Europe et après », *in* EAE, p. 125.
1071 *Ibid.*, p. 126.
1072 *Loc. cit.* Nous soulignons.
1073 *Loc. cit.*

un cheminement infini en tant que savoir inscient. Il y a donc bien deux manières d'envisager la *paideia* : une version autoritaire et métaphysique et une version socratique et autonome. La première *paideia* est assez proche des compétences requises pour gravir les échelons d'une société bureaucratique qui suppose que chaque individu remplisse son rôle sans mettre en danger le régime. Autrement dit, la première *paideia* est un apprentissage de l'obéissance et une formation à la vie dans le mensonge qui peut mener au mépris froid et distancié du fonctionnaire de police. À l'inverse, la seconde *paideia* est une préparation constante au revirement, elle est un souci permanent de déconstruction du sens et, par là, est éminemment politique car elle forme des fonctionnaires de la *polis* d'un tout autre type : les gardiens ne gardent rien si ce n'est la possibilité de mettre en question les institutions établies. Par conséquent, ces hommes courageux ne sont pas au service du pouvoir mais au service des citoyens et l'on pourrait même les comprendre comme des citoyens exemplaires – non pas qu'ils soient des citoyens meilleurs que d'autres mais ils sont des exemples de ce que la cité peut engendrer en son sein. Nous nous trouvons ici face au paradoxe d'une société politique qui met en place les conditions par lesquelles elle-même sera en chantier permanent. La *paideia* est donc bien une éducation à la Dissidence, elle est une institution de dés-institution permanente. La démocratie n'est pas une simple procédure d'individus qui lui préexisteraient et qui serait indépendante de ces individus (une procédure parmi d'autres). Elle suppose au contraire de produire des individus démocratiques, des individus capables de vivre dans la conflictualité des *doxai* et d'exercer leur esprit critique. C'est en ce sens que Castoriadis parle d'une « *paideia* démocratique[1074] ». La *paideia* active et critique des gardiens est démocratique au sens fort du terme – ce qui fait de l'éducation le problème central de la politique.

II- Le penser agissant

a) Le philosophe et l'opposition

La *paideia* des gardiens redéfinit la philosophie comme éducation à la Dissidence. Nous pouvons donc nous demander dans quelle mesure le philosophe peut agir, depuis sa réflexion, sur la société. Il y a un texte de circonstance où Patočka est plus explicite sur le rôle du philosophe. Dans le contexte du Printemps de Prague annoncé par l'élection d'Alexander Dubček à la tête du parti communiste qui prône un « socialisme à visage humain », Patočka connaît, avec ses compatriotes, une véritable période d'espoir qui est l'occasion d'une interrogation sur le rôle des intellectuels dans la société. C'est à cette époque qu'il prononce la conférence « Les intellectuels et l'opposition ».

1074 « L'idée qu'un régime démocratique pourrait recevoir de l'histoire, *ready made*, des individus démocratiques qui le feraient fonctionner l'est tout autant. De tels individus ne peuvent être formés que dans et par une *paideia* démocratique, laquelle ne pousse pas comme une plante, mais doit être un objet central des préoccupation politiques. » Cornelius Castoriadis, « La démocratie comme procédure et comme régime », *in La montée de l'insignifiance*, *op. cit.*, p. 284.

Comme le fait remarquer Patočka, le terme « intelligentsia » est ambigu car il signifie tout à la fois un groupe et une faculté de l'esprit. En tant que groupe, l'intelligentsia peut toujours être suspectée d'agir pour son intérêt. Mais, en tant que faculté de l'esprit humain, qui indique « la capacité de déterminer librement ses choix et la capacité de concevoir des but spirituels dans la vie[1075] », l'intelligentsia se caractérise par une indépendance de l'esprit ou autonomie. La tension entre ces deux sens du mots intelligentsia met en lumière le problème fondamental de l'action du philosophe : comment agir sans que cette action ne soit elle-même au service d'un groupe particulier ? Dans la mesure où les métiers intellectuels ont pris davantage de place dans la société pour devenir un phénomène de masse, la question de l'action des intellectuels devient cruciale[1076]. L'intelligentsia renvoie davantage aux manifestations étudiantes dont l'année 1968 offre un spectacle inouï qu'à une aristocratie de l'esprit et, en cela, exprime un trait fondamental de l'activité même du philosophe, à savoir le refus de l'évidence[1077] : « Les jeunes intellectuels, dans leur effort pour découvrir la vérité sur leur propre situation et sur la société dans laquelle ils vivent, aboutissent au refus radical de la réalité dont ils font partie[1078]. » En d'autres termes, Patočka voit dans les manifestations étudiantes de l'Ouest de 1968 une sorte d'expression massive, inchoative et sincère, de l'*épochè* phénoménologique ou du soin de l'âme antique. C'est dans ce contexte qu'il s'agit de se demander ce que signifie un intellectuel. L'intelligentsia se rapproche ici davantage de ce que Patočka appellera l' « homme spirituel » en 1975, même si le contexte de 1968 n'est pas le même que celui de 1975 (qui est celui de la normalisation). Il y a dans « Les intellectuels et l'opposition » un espoir réel pour qu'une influence, ou plutôt une pression, s'exerce depuis le monde de l'esprit. Au contraire, en 1975, la vie philosophique est résolument dissidente au sens où elle ne fait plus partie du jeu du monde quotidien et en a été exclue par le durcissement du régime à l'égard des réformistes. Ces deux textes nous paraissent présenter deux conceptions différentes de l'engagement du philosophe, d'un côté une opposition et de l'autre une dissidence. Si l'opposition s'exerce dans un espace où les opinions peuvent être discutées, la dissidence en son sens politique est la forme spécifique de contestation

1075 Jan Patočka, « Intellectuals and Opposition », trad. anglaise F. Tava et D. Leufer, *in* Francesco Tava et Darian Meacham (dir.), *Thinking After Europe*, *op. cit.*, p. 12. Nous traduisons depuis l'anglais : « the ability to determine one's goals freely and the ability to conceive spiritual ends in life. »

1076 Le contexte historique pousse Patočka à se poser cette question dans la mesure où le pouvoir stalinien n'est plus, la révolution culturelle de Mao fait grand bruit mais également, dans le monde occidental, certains gouvernements sont ébranlés par des révoltes ou des manifestations étudiantes qui ont pu influencer des gouvernements (par exemple l'arrêt des frappes aériennes américaines au Vietnam). De plus, en Tchécoslovaquie, le manifeste *Les deux mille mots* écrit par Ludvík Vaculík fait grand bruit en critiquant les positions du parti communiste et en demandant davantage de liberté. Le rôle de l'*intelligentsia* dans le monde moderne est donc réel.

1077 Sur le rôle des intellectuels lors du Printemps de Prague, on se reportera à Jean Chiama et Jean-François Soulet, *Histoire de la dissidence*, *op. cit.*, p. 304-306.

1078 Jan Patočka, « Intellectuals and Opposition », *in* Francesco Tava et Darian Meacham (dir.), *Thinking After Europe*, *op. cit.*, p. 9-10. Nous traduisons depuis l'anglais : « Young intellectuals, in their effort to discover the truth about their own situation and the society in which they live, reach the point of a radical refusal of the reality of which they are a part. »

qui a lieu dans les régimes totalitaires. Le passage de l'opposition à la dissidence ne signifie peut-être pas tant un changement de prise de position de la part de Patočka qu'une situation qui, elle, s'est radicalement modifiée. En 1975, il n'est plus temps de s'opposer car toute opposition est impossible. Dès 1968, Patočka a en tête le danger inhérent à toute opposition, notamment dans le cadre d'une intelligentsia de masse. Le problème de l'intelligentsia des Temps modernes est celui de la raison technique, toute la question est de savoir si les étudiants seront capables de vivre dans la problématicité et ne pas devenir simplement des outils d'une computabilité universelle comme l'ère des managers semble le laisser présager. Le danger qui guette l'intelligentsia de masse consiste dans sa transformation en mouvement politique au sens d'un mouvement qui lutte pour le pouvoir et pour le conserver. Deux voies sont possibles : la transformation en clergé, c'est-à-dire l'autorité du savoir, qui est la voie ouverte par la métaphysique platonicienne, ou la vie dans l'ébranlement permanent qui est la voie ouverte par Socrate. Pour que l'opposition qu'est l'intelligentsia soit pertinente, encore faut-il qu'elle ne devienne pas une masse au sens d'un magma passif ou d'une bureaucratie de l'esprit : les intellectuels « ne doivent pas perdre l'appétit pour la discussion et le raisonnement intellectuel qui les a caractérisés jusqu'à maintenant. Ils ne doivent pas perdre l'appétit pour le questionnement[1079] ». Autrement dit, les intellectuels ne doivent pas perdre le tonus de la vie dans la cité. Les intellectuels comme opposition se distinguent par leur capacité à interroger le sens de ce qui apparaît sans que cela signifie qu'ils se revendiquent de normes transcendantes. Il y a opposition à tout pouvoir qui ne s'interrogerait pas dans la mesure où le simple fait d'interroger les présupposés du pouvoir provoque ce dernier à la riposte, comme dans le troisième mouvement de l'existence[1080]. Les intellectuels sont donc une sorte d'avant-garde de la société en ce sens qu'ils sont non pas ceux qui éclairent la population de leur savoir mais plutôt ceux qui prennent le risque de vivre dans la vérité pour montrer l'exemple. L'intelligence s'apparente alors au soin de l'âme antique. Bien loin de devoir être opposé à l'homme spirituel de 1975, l'intellectuel de 1968 (qu'il ne faut pas confondre avec ce que Patočka nomme « intellectuel » en 1975, c'est-à-dire le travailleur culturel) suppose un véritable engagement moral comme condition de possibilité de l'exercice de sa pensée : « Si l'intellect, au sens de la libre réflexion, est toujours liée à une position morale, au choix entre le bien et le mal, à partir duquel on peut perdre

1079 *Ibid.*, p. 11. Nous traduisons depuis l'anglais : « they must not lose the taste for discussion and intellectual argument that has marked them till now. They must not lose the taste for asking questions. »

1080 Francesco Tava voit dans l'opposition des intellectuels l'expression du troisième mouvement de l'existence. « La troisième et la plus problématique des formes du mouvement, développée par Patočka à la même époque, se trouve dans le mouvement d'opposition : il s'agit d'une tentative de reconquérir son propre espace dans le monde, en commençant par un déni de la réalité objective, et dont la forme n'est autre qu'une institution extérieure. » Nous traduisons depuis l'anglais : « The third and most problematic form of movement, developed by Patočka during this same period, is expressed in the movement of opposition ; in the attempt to regain one's own space in the world, starting with a denial of objective reality, whose form is none other than an external imposition. » Francesco Tava, *The Risk of Freedom*, *op. cit.*, p. 127.

ou gagner le moi véritable et spirituel, alors la condition de possibilité fondamentale de cette intelligence est la sphère dans laquelle nous entrons grâce au regard moral[1081]. » Ce regard moral correspond au regard dans ce qui est ou vie dans la vérité : la vie intellectuelle est ici subordonnée à une posture davantage qu'à un contenu – posture qui se fonde sur une dissidence de l'esprit. Le fait de subordonner l'action de l'intellectuel et sa pensée à la morale influencera la Charte 77 qui montrera que certaines valeurs méritent qu'on se sacrifie.

Il y a une tension entre la volonté de transformation, qui suppose la prise en compte de la réalité (realpolitik), et le foyer ardent de la réflexion comme refus radical de la réalité et libre interrogation qui ne peut jamais se satisfaire d'une décision. Autrement dit, il y a une tension chez Patočka entre la réforme et le soin de l'âme – tension qu'il comprend à travers l'opposition entre la transcendance horizontale et la transcendance verticale. La transcendance horizontale est la manière de dépasser le présent en préparant l'avenir depuis le monde, par exemple la prise de conscience de l'aliénation du prolétariat chez Marx qui conduit à la réflexion. C'est une transcendance qui ne quitte pas le monde mais le prend au sérieux et le transforme. Mais cela suppose de rester au niveau ontique, c'est-à-dire de mettre en œuvre un programme politique et de ne plus l'interroger au moment où l'on agit – sinon l'action serait paralysée. La transcendance verticale correspondrait davantage à ce que Patočka nomme le plus-haut. De même qu'il y a une double transcendance, de même il y a un double sens de l'opposition. Celle-ci peut être horizontale en tant qu'elle joue le jeu de la *realpolitik* et tente de réformer à travers un programme ou bien verticale en tant que prise de distance d'avec le donné. Dans une version alternative des « Intellectuels et l'opposition », Patočka précise que le marxisme est insatisfaisant car « la transcendance y est comprise simplement comme historiquement horizontale, comme ce qui mène d'un état de la production social à un autre[1082] ». L'horizontalité de la transcendance suppose de rester dans le monde et d'interpréter ce dernier à l'aune des forces que l'on peut y quantifier. Mais à ne se concentrer que sur la transcendance horizontale, on ne dépasse jamais le donné et l'on s'en tient, *in fine*, à ce qui apparaît sans jamais interroger cet apparaître même. C'est pourquoi la transcendance verticale permet l'ébranlement des certitudes en faisant l'expérience de l'insatisfaction du donné. L'opposition au sens courant du terme, à savoir la protestation contre une politique, tient de la transcendance horizontale mais cette

1081 Jan Patočka, « Intellectuals and Opposition », *in* Francesco Tava et Darian Meacham (dir.), *Thinking After Europe*, *op. cit.*, p. 13. Nous traduisons depuis l'anglais : « If intellect, in the sense of a free reflection, is always related to a moral position, to the choice between right and wrong, upon which the losing or gaining of the true, spiritual 'I' depends, the fundamental precondition of this intelligence is therefore that sphere we enter through 'moral insight'. » Selon Edward Findlay, ce passage montre que la morale n'est pas un domaine à part mais notre réponse aux situations historiques. Voir Edward F. Findlay, *Caring for the Soul*, *op. cit.*, p. 153-154.

1082 Jan Patočka, « Intellectuals and Opposition : Alternative End », trad. anglaise F. Tava et D. Leufer, *ibid.*, p. 23. Nous traduisons depuis l'anglais : « transcendence is understood here purely as historically horizontal, as leading forme one state of social production to the other. »

opposition court le risque d'être aveugle à son propre égard, c'est-à-dire de ne pas jouer le rôle d'opposition envers elle-même, de se transformer en idéologie. Le concept d'opposition tel que le comprend Patočka dans ce texte est une opposition qui n'est pas idéologique, c'est pourquoi elle requiert à la fois une transcendance horizontale et une transcendance verticale. Une politique simplement fondée sur l'opposition horizontale est une simple politique des moyens, une technologie du pouvoir qui en reste au niveau du donné. C'est pourquoi Patočka reprend à Rádl l'idée que la crise de l'intelligentsia consiste à « négliger la transcendance verticale et à aller trop loin dans le domaine des moyens jusqu'à ce que toute autonomie, toute liberté de faire ses propres choix ait complètement disparu[1083] ». Ainsi, fonder dans les mouvements étudiants un espoir pour une vie politique rénovée suppose de rappeler à ces derniers la nécessité de la complémentarité des transcendances horizontale et verticale. Si s'opposer signifie proposer, il n'en demeure pas moins que c'est d'abord questionner et en premier lieu son propre engagement.

La rénovation de l'opposition suppose un espace dans lequel celle-ci puisse se dérouler, c'est-à-dire un espace politique qui fonde dans la durée les mouvements étudiants. D'où l'importance de certaines valeurs par rapport à ce qui est légal, c'est-à-dire l'importance de droits de l'homme qui seraient au-dessus des lois des États. Et Patočka est assez dur avec les intellectuels de l'Ouest qui dénigrent les droits de l'homme comme droits de l'individu bourgeois, c'est-à-dire un simulacre de droit. Or, ces droits de l'homme, dès lors que l'on passe de l'autre côté du rideau de fer, n'ont pas la même signification. Ils ne sont pas un camouflage idéologique mais au contraire le présupposé de la vie politique, le minimum que les citoyens n'ont pas : « Les intellectuels de l'Est, au contraire, les voient comme la condition de leur propre efficacité en tant que force de la raison qui pénètre une société entière et non aliénée[1084]. » Les droits de l'homme fonctionnent comme une transcendance verticale : ils ne fixent pas d'objectif précis à une politique mais sont plutôt comme une colonne vertébrale à toute action, ils permettent de juger ce qui est légal et c'est pourquoi « les intellectuels occidentaux ont tendance à fondamentalement sous-estimer les principes et les lois démocratiques essentiels[1085] ». Cette appréciation des droits de l'homme comme condition de possibilité d'un espace civique rénové culminera dans la déclaration de la Charte 77 où, devant un raidissement du pouvoir, la seule attitude de contestation consiste davantage à en appeler à une transcendance verticale qu'à une transcendance horizontale. L'opposition politique en tant qu'elle peut ressembler à

1083 Jan Patočka, « Intellectuals and Opposition », *ibid*., p. 18. Nous traduisons depuis l'anglais : « neglecting vertical transcendence and in engaging too much in the domain of the means, until any autonomy, any freedom in setting one's own goals, was completely overshadowed. »

1084 *Ibid.*, p. 19. Nous traduisons depuis l'anglais : « The intellectuals of the East, on the contrary, see them as a condition of their own effectiveness as a force of reason penetrating a whole and non-alienated society. »

1085 Jan Patočka, « Intellectuals and Opposition : Alternative End » , *ibid.*, p. 25. Nous traduisons depuis l'anglais : « Western intellectuals tend to essentially underestimate the fundamental democratic principles and laws. »

ce qui se produit dans les démocraties libérales pouvait certes apparaître comme possible ou en tout cas dans la ligne de mire des intellectuels en 1968. La situation politique de la période de normalisation pousse Patočka à radicaliser sa position et à passer de l'opposition à la dissidence politique – étant entendu qu'il n'y a pas une différence de degré entre les deux mais plutôt une différence de contexte. En ce sens, nous pouvons dire que « Les intellectuels et l'opposition » préparent l'engagement de la fin de la vie de Patočka en ancrant dans l'actualité la plus tragique le mouvement de l'existence humaine et en faisant de la percée un mouvement d'opposition. Václav Havel, dans « Le pouvoir des sans-pouvoir » fait justement observer que, dans les sociétés démocratiques, l'opposition signifie une force politique qui se situe au même niveau que le pouvoir politique en place, alors que, dans les dictatures classiques, l'opposition représente un programme politique alternatif qui est à la limite de la légalité. Mais, « [d]ans le système totalitaire, l'opposition n'existe dans aucune de ces acceptions[1086] ». Autant dire qu'elle n'existe pas tout court car il n'y a plus de transcendance horizontale. Le philosophe doit donc rappeler la nécessité de la transcendance verticale en tant que fondement d'une existence dissidente et garantie d'une ré-institution permanente de la société.

b) Antigone et la cité de la nuit

S'en tenir à la transcendance horizontale reviendrait à soumettre le monde à la mesure de l'homme. D'où la nécessité d'un plus-haut qui n'est pas la soumission du monde humain à un monde des dieux mais le rappel de la dimension polémique essentielle du sens, à savoir sa contingence qui suppose sa perpétuelle mise en discussion. Les sujets des mythes d'Œdipe et d'Antigone s'articulent à la question de savoir ce qu'est le sens humain. Si Œdipe symbolise la quête du sens, c'est avant tout parce qu'il est condamné à chercher : il est coupable et ne peut pas ne pas explorer le monde pour trouver un sens, même si le sens qu'il trouve est tragique. L'Œdipe de Sophocle erre, symbolisant ainsi « le destin que l'homme doit accomplir jusqu'au bout en se comprenant soi-même comme dérive, schisme et désastre, à moins qu'il ne trouve la voie d'une réinsertion dans la sujétion à la force prépondérante, à la loi et au sens plus élevé qui domine aussi son sens fini[1087] ». Autrement dit, Œdipe exprime la Dissidence en tant qu'il est d'une part expulsé de la connaissance absolue, de la clarté des dieux, mais d'autre part en tant qu'il est condamné à renouveler les tentatives pour vivre dans la clarté. L'homme se tient ici sur la brèche du sens car il se trouve dans une situation limite où il peut soit basculer du côté de l'aveuglement et de la toute-puissance (ce qui fait Œdipe lorsqu'il fuit la maison de ceux qui l'ont élevé pour que l'oracle ne s'accomplisse pas),

1086 Václav Havel, « Le pouvoir des sans-pouvoir », *in Essais politiques*, *op. cit*., p. 105.
1087 Jan Patočka, « La vérité du mythe dans les drames de Sophocle sur les Labdacides », *in* EO, p. 37.

soit accepter sa situation de précarité (ce que traduit paradoxalement l'aveuglement physique du personnage). Œdipe veut d'abord se soustraire au plus-haut, il veut imposer un sens humain en protestant contre l'oracle. Mais la tragédie de Sophocle montre la manière dont Œdipe renonce à dominer le plus-haut et accepte son destin : « Le sens humain peut se révolter contre ce sens prééminent, mais il est impuissant à lui résister ou à le surmonter, car il y est lui-même englobé et dépassé[1088]. » L'homme vit sur une ligne de crête qui lui donne une position d'extériorité par rapport à la manifestation, de sorte qu'il peut l'interroger et protester contre elle – ce qui ne signifie pas qu'il puisse être lui-même l'auteur de cette manifestation. En d'autres termes, le drame d'Œdipe rejoue la question de la phénoménalité pour Patočka en ce sens que c'est contre l'idée d'une conscience constituante que ce dernier propose une phénoménologie asubjective où le sujet n'est pas tout-puissant, se découvre au fur et à mesure de son exploration du monde et a à assumer celui qu'il est et dont il ne peut absolument décider. La tragédie d'Œdipe résonne ainsi comme un avertissement : les hommes peuvent dévoiler l'origine de leur sens et, lorsqu'ils le font, c'est-à-dire lorsqu'ils vivent dans la vérité, c'est la contingence qui leur est jetée à la figure.

Avec le questionnement sur le monde naturel émerge le problème de la limitation ou de l'auto-limitation de la communauté. Si les lois sont le fait des hommes et si ceux-ci sont confrontés à la possibilité de la toute-puissance ou de l'acceptation de la contingence du sens, deux types de communautés apparaissent. D'une part, la communauté qui s'arroge le monopole du sens (communauté hétéronome car elle refoule ainsi la décision arbitraire qui a présidé et qui préside toujours à la domination d'un sens) et, d'autre part, la communauté polémique (la communauté autonome qui vit dans l'ébranlement permanent). Ces deux communautés vont explicitement s'opposer dans l'*Antigone* de Sophocle dans la mesure où il y a la loi des dieux et la loi des hommes, et Créon comme Antigone dessinent deux voies : l'action souveraine du jour et l'action dissidente de la nuit. Antigone radicalise Œdipe pour devenir une figure éminemment socratique. Chez Patočka, Antigone est le Socrate mythique – non pas du mythe opposé à la philosophie mais du mythe de la métaphore ontologique comme intuition de la problématicité. La conclusion du texte « La vérité du mythe dans les drames de Sophocle sur les Labdacides » (publié en 1971) et le point de départ d' « Encore une fois Antigone » (publié, quant à lui, quatre années plus tôt, en 1967). En effet, Œdipe présente le paradoxe de la position dissidente de l'homme dans le monde mais en même temps Patočka en fait encore un défenseur de la logique du jour et c'est pourquoi il conclut son texte de 1971 en se demandant : « Notre monde n'est-il pas la conséquence et le résultat ultime de la même ὕβρις dont le destin des Labdacides exprime la contradiction interne ? Les catastrophes de notre siècle ne sont-elles pas en dernier ressort encore une fois la même chute au-dessous du seuil

1088 *Loc. cit.*

de l'humain que Sophocle a représentée, dans la personne d'Œdipe, pour les hommes de tous les temps[1089] ? » Cette *hybris* est la volonté d'imposer un sens humain au monde alors même que l'homme n'est qu'une partie de ce monde, en d'autres termes c'est la victoire de la partie sur le tout que représente l'arraisonnement de la science moderne[1090]. La partie impose au tout dont elle est expulsée sa propre loi alors même que la position excentrée de la partie implique une vie dans la contingence, une vie fondamentalement artificielle – telle est l'*hybris* de l'homme à l'égard du monde et de lui-même.

Avec l'expulsion de l'homme croît le danger de sa démesure, de la volonté de son *nomos* de s'ériger en seul *nomos*, de faire de son *micro-cosmos* ce qui commande au *cosmos*. Voilà la démesure de la partie à l'égard du tout qu'incarne, dans l'*Antigone* de Sophocle, non plus l'ambigu Œdipe mais le convaincu Créon. La position spécifique de l'homme dans le monde implique un danger, celui de la domination du monde. D'où la nécessité, pour la communauté, de mettre un frein à son pouvoir. Dans *Ce qui fait la Grèce 1*, Castoriadis montre que la tragédie culmine à Athènes parce que c'est justement là que la démocratie porte le plus loin la dimension d'auto-création de la société. Dans la tragédie, les Athéniens voient le paradoxe de toute action : tout en étant au fondement de l'action, on ne peut jamais être maître de sa signification – laquelle nous échappe toujours. D'où le problème de « l'autolimitation de la collectivité, c'est-à-dire des moyens par lesquels la collectivité politique peut mettre des freins à sa propre activité[1091] ». L'*hybris* des Labdacides est l'*hybris* de la *polis*, à savoir celle des hommes qui réduisent le monde à leur volonté et refusent toute limitation. Antigone proteste contre la loi de son oncle qui lui refuse d'enterrer son frère, elle oppose donc un *nomos* contre un autre, elle lutte pour le *nomos* divin mais ce *nomos* n'est précisément pas équivalent à celui des hommes. L'attitude d'Antigone nous permet d'éclairer la position de la dissidence politique en tant qu'elle est enracinée dans la structure elle-même dissidente de l'existence humaine. En effet, nous avons défini la Dissidence comme une expulsion qui implique à la fois contingence, caractère polémique et autonomie. Cela suppose le contraire de toute certitude et de toute hégémonie. Par conséquent, Antigone ne peut pas protester au nom d'une loi qu'elle voudrait imposer contre une autre. Elle fait en réalité tout autre chose, de même que le dissident politique ne proteste pas contre un système en faisant la promotion d'un autre régime politique ou d'un autre programme. Antigone et Créon ne se situent pas sur le même plan, de même

1089 *Ibid*., p. 42.
1090 Œdipe est ambivalent car il veut échapper à l'oracle et se dérober au plus-haut. Dans ce moment négatif du mythe, Œdipe est du côté des forces du jour car il veut soumette le monde au sens humain, comme le fait remarquer Étienne Tassin. « Œdipe illustre l'aveuglement des lumières : il croit savoir et ignore, il croit voir et est aveugle, parce qu'il sait et voit selon la logique du jour, celle de la science qui est la logique de la partie et non de la totalité. » Étienne Tassin, *Le maléfice de la vie à plusieurs*, *op. cit*., p. 102.
1091 Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce 1*, *op. cit.*, p. 36.

que le dissident politique et le régime qu'il conteste ne se situent pas du même côté de la manifestation.

Patočka rappelle que *nomos* vient de *nemô*, « je découpe », « je partage » : la loi est la manière dont on partage ce qui apparaît entre les hommes, dont on répartit les pouvoirs, les richesses et les droits dans la communauté. Mais ce partage est le fruit d'une non-adéquation de l'existence humaine avec la totalité qui a elle-même son propre partage, sa logique interne. De son côté, Castoriadis fait remarquer que le terme *moira* signifie également le partage ou la division, le sort qui échoit à chacun. Or, la part qui revient à chacun ou la part de l'homme, « c'est le *moros*, c'est-à-dire la mort[1092] ». *Nomos* et *moros* signifient la découpe, la répartition du monde. Mais *moros* indique que ce qui incombe à l'homme est périssable et contingent. Tel est le prix à payer de l'être qui a été expulsé. Or, cette mort est aussi l'indice que le *nomos* du mortel peut être défait et refait au gré du questionnement de la communauté. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'action d'Antigone. Elle ne dit pas ce qu'est le *nomos* humain ou n'impose pas un *nomos* divin à sa place, elle ne veut pas un gouvernement des dieux à la place des hommes. Elle rappelle simplement aux hommes leur juste place : parce qu'ils sont des mortels, ils ne peuvent prétendre imposer leur loi sur le monde. Créon symbolise à l'opposé une sorte d'*hybris* du *nomos* humain, *hybris* qui refoulerait précisément le *moros*, la *moria* qui incombe à l'homme et qui voit en celui-ci un homme-dieu capable, par sa raison, de refaire de fond en comble le partage du monde dont pourtant il hérite et n'est pas l'auteur. Les hommes ont le privilège de vivre dans la clarté, de s'interroger sur ce qui se manifeste mais l'erreur serait de croire qu'ils sont les auteurs de la manifestation, tout comme l'erreur de la phénoménologie husserlienne est de faire de la conscience une conscience constituante alors qu'elle-même n'est qu'une partie du monde qui l'englobe et opère un première partage. La Dissidence phénoménologique éclaire ici la dissidence politique. Les hommes apparaissent dans un partage qu'ils n'ont pas eux-mêmes choisi, dans un tout qui certes les a expulsés mais n'en demeure pas moins dans une extériorité englobante, au sens où le monde contient bien les hommes, mais sur le mode de la limite : « L'homme est un être *qui voit et qui sait* ; la vue, le savoir, le savoir-faire constituent son élément, et il a tendance à ne pas voir qu'il y a autre chose encore, en dehors de cette sphère qui contient tout ce qui peut être vu, nommé, compris et saisi de manière claire et distincte[1093]. » En voulait départir lui-même ce qui se manifeste, en voulant dire ce qui est juste et ce qui ne l'est pas, l'homme s'arroge le privilège de la *dikê*. La volonté de Créon d'imposer sa loi est un rapt du *nomos* car il oublie qu'il hérite lui-même d'un partage dont il n'est pas l'auteur. L'homme n'est qu'une partie, certes dissidente, du tout : « En prétendant faire œuvre de justice, le *nomos*

1092 *Ibid.*, p. 110.
1093 Jan Patočka, « Encore une fois Antigone », *in* EO, p. 47.

humain ignore qu'il n'est lui-même qu'une part, infime, du partage divin ; et se donne comme le pouvoir souverain de juger[1094]. » Créon oublie que le partage humain n'est qu'un partage précaire qui peut à tout moment être remis en question. Le refoulement de Créon est radical en ce qu'il impose à la nuit la loi du jour en refusant à Antigone d'accomplir le *nomos* divin, c'est-à-dire d'enterrer les morts. Le principe de Créon est simple et en même temps hégémonique : « rien ne lui est plus proche, plus cher, plus important que la patrie. *Salus rei publicae suprema lex esto*. Le bien public prime l'intérêt privé[1095]. » Mais, par là, Créon entend faire lui-même le partage du jour *et* de la nuit car il refuse à Polynice son droit qu'il tient pourtant de la nuit. Créon fait de l'homme la seule mesure du monde. Antigone est au contraire le rappel de la problématicité et que « [l]'homme n'est pas tout ; le monde n'est pas *son* monde, ni le sens *son* sens[1096] ». C'est pourquoi Étienne Tassin fait d'Antigone une héroïne dissidente : elle proteste contre l'imposition d'un sens sans elle-même en imposer un autre[1097]. Autrement dit, Antigone révèle non pas un autre *sens* mais un sens *autre :* elle rappelle à Créon que la loi humaine ne peut pas se targuer d'être hégémonique, qu'elle est précaire et ne peut qu'être l'objet d'une lutte perpétuelle. C'est en cela que le conflit est père de toutes choses et même des cités : une cité autonome est une cité qui se souvient de sa propre faiblesse, qui ne cesse de s'interroger. En résumé, Antigone ne dit pas qu'une autre loi est meilleure, elle ne se bat pas pour un autre partage, elle exhibe le *nomos* de son oncle pour ce qu'il est, à savoir un *nomos* humain, rien qu'humain, qui doit pouvoir soutenir la contradiction et la dispute. À l'inverse, l'aveuglement de Créon signifie l'impossibilité de se détacher du mythe au sens courant du terme, au sens où l'on parle du mythe de l'État par exemple. Créon croit en sa raison et en oublie le *moros* qui préside au *nomos*. Aveuglé par la toute-puissance de la raison, Créon ne voit plus qu'il est mortel et qu'il ne peut posséder *l e* sens. C'est pourquoi « Créon est notre ancêtre[1098] ». D'une manière parallèle à Patočka, Castoriadis fait également remarquer que la pièce de Sophocle interroge la toute-puissance humaine mais il se concentre sur la figure d'Hémon dans la mesure où celui-ci n'est ni pour la loi humaine ni pour la loi divine. Par son amour pour Antigone et pour son père, Créon, il est peut-être le plus humain de la pièce, à la fois dans le monde et en dehors du monde. Il fait l'épreuve de ce que Patočka nomme le plus-haut mais non pas sous une forme transcendante comme pourrait le faire Antigone qui se revendique encore d'un *nomos*, même si celui-ci n'est pas sur le même plan que le *nomos* humain. Hémon dit alors à Créon qu'il faut

1094 Étienne Tassin, *Le maléfice de la vie plusieurs*, *op. cit.*, p. 87.
1095 Jan Patočka, « Encore une fois Antigone », *in* EO, p. 50.
1096 *Ibid.*, p. 49.
1097 « La dissidence désignerait ainsi une manière de protester contre la répression sans être répresseur ; de faire valoir un ordre du droit sans prétendre pour autant détenir l'exclusive du droit de partager les droits ; et d'honorer la Nuit qui donne sens au jour sans reproduire l'obscurantisme dénié dont se soutient ladite loi du jour. » Étienne Tassin, *Le maléfice de la vie à plusieurs*, *op. cit.*, p 92.
1098 Jan Patočka, « Encore une fois Antigone », *in* EO, p. 58.

toujours écouter le point de vue de l'autre : « Ne te mets pourtant pas dans l'esprit / que soit seul bon ton avis et rien d'autre, / car celui qui croit être seul sage / et avoir âme et langage exceptionnels, / on le trouve vide si on y regarde de près[1099]. » Hémon rappelle à sa manière la vie dans la problématicité qui est l'origine de la loi et l'impossibilité d'imposer son sens aux autres. La conclusion de Castoriadis rejoint donc celle de Patočka : « Même si l'on a raison, n'écouter que la raison qu'on a, c'est déjà avoir tort. Voilà ce que dit l'*Antigone*, et non la suprématie du droit divin sur le droit humain[1100]. » Antigone fait donc l'expérience d'un penser dissident qui la mène au tombeau.

c) La Dissidence, par-delà pensée et action

Il y a un penser dissident qui dépasse l'alternative de la pensée et de l'action. Dans « L'homme spirituel et l'intellectuel », texte contemporain des *Essais hérétiques*, Patočka s'interroge sur le rôle de la philosophie dans la cité. Nous voudrions désormais avancer que la pensée et l'action procèdent d'une même prise de position initiale, celle d'un refus de l'évidence de la réalité, autrement dit de l'interrogation devant ce qui apparaît. C'est donc en raison d'un *non* initial jeté à la face du monde que le philosophe pense et agit. En cela, il se distingue du simple travailleur de la culture que Patočka nomme « intellectuel », c'est-à-dire « un homme qui possède une certaine formation, des compétences ou des diplômes en vertu desquels il exerce une activité d'une espèce particulière qui lui sert à gagner sa vie[1101] ». Cet ouvrier culturel a besoin de l'organisation sur laquelle repose la société pour avoir une certaine stabilité matérielle, il est partie prenante des jeux de pouvoirs et n'est donc pas un élément perturbateur de l'ordre social[1102]. Ce qui distingue l'intellectuel de l'homme spirituel n'est pas tant l'objet produit que la manière dont il est produit. La posture de l'homme spirituel est *socratique.* Comme en 1934, Patočka reprend la formule de Hegel selon laquelle « la philosophie est le monde à l'envers[1103] ». L'homme spirituel retourne le monde naturel alors que l'intellectuel en fait le fondement de son activité. D'où la dimension négative qui caractérise la philosophie et que Patočka modernise sous la forme de l'*épochè* phénoménologique

1099 Sophocle, *Antigone*, *in* R. Dreyfus (dir.), *Tragiques grecs*, trad. fr. J. Grosjean, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1967, p. 594-595.
1100 Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce 2*, *op. cit.*, p. 145.
1101 Jan Patočka, « L'homme spirituel et l'intellectuel », *in* LS, p. 243.
1102 Évidemment, l'intellectuel n'a pas le même rôle dans un régime totalitaire et dans une démocratie libérale. Lorsque Patočka parle de l'intellectuel, on imagine qu'il pense en premier lieu aux auteurs accrédités par le parti communiste, notamment à travers l'Union des écrivains. Ces derniers sont, dans le camp soviétique, des cautions intellectuelles du régime et jouissent, grâce à leur fidélité à l'idéologie du régime, de la possibilité de vivre dans leur métier. Autrement dit, les intellectuels confirment et se fondent sur l'idéologie. Ils ont besoin de *confirmer* la réalité. Dans les démocraties libérales, le rôle de l'intellectuel est différent dans la mesure où il s'agit de trouver un segment de consommateurs, de se positionner sur un secteur intellectuel pour posséder une part du marché. Il n'est pas question de confirmer une idéologie d'État mais plutôt d'occuper une place dans le spectre politique. S'il y a diversité d'opinions, le conformisme est également de mise pour plaire au plus grand nombre.
1103 *Ibid.*, p. 245.

– ce en quoi sa pensée est dissidente. À la différence de l'homme du quotidien, l'homme spirituel « s'expose précisément au négatif ; sa vie est une vie à découvert[1104] ». La vie dans le négatif n'est pas une vie dans le néant qui refuse la réalité mais plutôt une vie qui tente de s'installer dans l'interrogation. L'homme spirituel produit une différence dans la société car il est celui qui ne peut plus vivre comme les autres. Par conséquent, il se désolidarise de la communauté à laquelle il appartient, il s'en arrache comme on pourrait séparer un membre du corps auquel il appartient. Mais cette séparation n'est pas une fuite dans la mesure où l'homme spirituel n'a pas d'autre but que de faire retour vers ce monde naturel que, précisément, il interroge. Le geste de l'homme spirituel correspond exactement à ce que nous nommons le mouvement de la Dissidence : il s'agit d'une séparation qui est en même temps désir de retour sans qu'aucune réconciliation au sens de l'*Aufhebung* hégélienne ne soit pour autant possible. Se maintenir dans le négatif, c'est se défaire de l'optimisme des lendemains qui chantent. L'homme spirituel alerte sur la vie quotidienne, il ne promet aucun salut mais expose le drame de l'existence dans toute sa nudité. La Dissidence patočkienne doit être lue en regard de la dialectique hégélienne, il y a bien une séparation, un être pour-soi qui peut prendre conscience de lui-même mais cette prise de conscience n'appelle aucune réconciliation heureuse. La Dissidence patočkienne fait apparaître, dans le fracas de l'actualité, le tragique de l'humain[1105].

L'activité de l'homme spirituel est un courage de vivre dans l'unité avec soi-même, c'est là la grande leçon des gardiens de la cité idéale de Platon : « vivre non pas sur un sol ferme, mais dans un élément mouvant ; vivre dans le déracinement[1106]. » La Dissidence de l'homme spirituel n'est pas un état mais une séparation continuelle. C'est la vie ébranlée que promeut et qu'actualise l'homme spirituel – on ne peut pas dire qu'il l'accomplit car il n'y a jamais de terme à la vie philosophique comme le montrait déjà « Existe-t-il un canon définitif de la vie philosophique ? ». La pensée est donc une affaire de *praxis* et non de *theôria*. Si cela est clair dès 1934, « L'homme spirituel et l'intellectuel » confirme d'une manière tragique que Patočka tranche la vieille opposition entre le *bios théoretikos* et le *bios politikos* comme le fait remarquer Étienne Tassin dans son article « La question du sol ». La philosophie comprise comme ébranlement et vie dans la Dissidence battent en brèche l'opposition de la pensée et de l'action et font émerger l'idée d'un penser agissant car penser expose et fait trembler la communauté, non seulement en ce que le penseur prend un risque – celui

1104 *Ibid.*, p. 247.
1105 Françoise Dastur arrive à la conclusion qu'il n'y a, dans le sacrifice par exemple, aucune réconciliation avec l'être : « Patočka insiste sur le fait que ce qui sauve ne peut déboucher sur aucune harmonie avec l'être (voir LS, 284), ce qui exclut toute réconciliation avec lui, précisément parce que l'être lui-même est de nature polémologique et que le conflit entre ce qui aparaît et ce qui fait apparaître lui demeure interne (voir LS, 286). » Françoise Dastur, « La question de la technique : le dialogue entre Patočka et Heidegger », *in* Nathalie Frogneux (dir.), *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, *op. cit*., p. 57.
1106 *Ibid.*, p. 248.

de l'exclusion de la cité – mais en raison même de ce risque, il jette à la figure de la communauté son incapacité à s'ébranler : « La vie philosophique ne peut se concevoir que comme le déploiement de ce qui se joue dans la *polis* démocratique, que comme une exposition au péril[1107]. » La pensée est une exposition au péril car elle n'est pas sans effet, à la fois pour le penseur et pour les hommes qui se trouvent exposés par ce penser questionnant. Le destin de Socrate en est l'illustration parfaite. L'autre exemple que reprend souvent Patočka est Tomáš Masaryk, le philosophe fondateur de la République tchécoslovaque. Dans « La pensée tchèque de l'entre-deux-guerres », Patočka interprète cette fondation comme l'émergence d'un espace nouveau, un espace pour l'action. Mais l'action de Masaryk n'est pas simplement fondée sur un calcul, elle suppose d'abord la prise de conscience de la crise morale de l'humanité européenne. Autrement dit, la fondation d'un espace véritable pour un *bios politikos* exige également des citoyens une force morale pour supporter la complexité des problèmes. Patočka utilise justement l'expression « *penser agissant*[1108] » pour parler de l'acte de Masaryk, c'est-à-dire l'acte d'un homme politique qui est tout autant philosophe car son action et sa pensée vont de pair. Le penser agissant n'est pas une forme nouvelle du philosophe-roi platonicien, il ne s'agit pas de soumettre l'action à la pensée qui serait alors comme une norme. Au contraire, le penser agissant est un courage de la vérité qui suppose que chacun prenne ses responsabilités dans le *bios politikos*. Dans « Heidegger et Masaryk », Patočka soutient qu'il faut réserver l'action aux hommes responsables, c'est-à-dire « qu'on ne peut que *se fier* et espérer que l'homme qui agit sera un homme qui *sait*, qu'il y aura, parmi les agissants, des hommes qui tout à la fois agiront et *sauront*, que les politiciens seront réellement des *agissants*[1109] ». Agir au sens éminent suppose tout à la fois l'action et la pensée mais ici cet homme qui sait ne peut pas être un technologue du pouvoir. Si penser expose, ce n'est pas en raison d'un programme qui préexisterait à l'action mais c'est bien plutôt parce que le penser est lui-même *agissant*, il produit, par la Dissidence qu'il accomplit, quelque chose dans le monde, il sépare les hommes qui interrogent des hommes qui se conforment au quotidien et, par ce dévoilement, il expose les hommes spirituels aux foudres des dominants qui voient ainsi leur légitimité contestée. C'est pourquoi Patočka compare l'homme spirituel à Achille, à celui qui choisit une vie courte et pleine de gloire à une vie longue et tranquille, il est « une orientation à c*ontre-courant* de la vie normale[1110] ». La vie philosophique est une vie à coutre-courant car elle est une vie dans le risque.

L'homme spirituel ne présente pas simplement une manière de penser mais plus

1107 Étienne Tassin, « La question du sol » , *i n* Marc Richir et Étienne Tassin (dir.), *Jan Patočka : philosophie, phénoménologie, politique*, *op. cit*., p. 175.
1108 Jan Patočka, « La pensée tchèque de l'entre-deux-guerres » , *in La crise du sens*, tome 2, trad. fr. E. Abrams, Bruxelles, Ousia, 1986, désormais abrégé CS2, p. 18.
1109 Jan Patočka, « Heidegger et Masaryk », *ibid.*, p. 71.
1110 Jan Patočka, « L'homme spirituel et l'intellectuel », *in* LS, p. 251.

profondément, une manière de vivre, c'est pourquoi la pensée est *praxis*. La vie de l'homme spirituel est une vie dans le négatif qui n'est pas un retrait des affaires humaines. À la fin de « L'homme spirituel et l'intellectuel », Patočka propose une définition du philosophe qui en fait un être qui agit, un homme politique. Par politique, il ne faut pas entendre le fait de jouer la stratégie des hommes du monde qui suppose que l'on ne remette pas en question la distribution du pouvoir dans la société et l'idéologie qui domine. Le sens politique de l'homme spirituel a à voir avec le courage de vivre dans la vérité et la notion de sacrifice. L'homme spirituel est celui qui vit sous l'impulsion de l'Idée au sens platonisme négatif, c'est-à-dire dans une capacité de distanciation. Il est un mouvement de déprise qui agit par le seul fait qu'il est ce mouvement. Patočka écrit :

> L'homme spirituel qui est capable de se sacrifier, qui est capable de *voir* le sens et la signification du sacrifice, *ne peut* rien craindre. L'homme spirituel n'est évidemment pas un politicien, il n'est pas un homme politique au sens courant de ce terme. Il n'est pas partie prenante au conflit qui se partage le monde. Il est cependant politique dans un autre sens, d'une manière évidente, et il ne peut pas ne pas l'être en ce sens qu'il jette à la figure de la société et de tout ce qu'il trouve autour de lui la *non-évidence de la réalité*[1111].

L'homme politique au sens courant est un technicien du pouvoir, il gère le sens déjà disponible sans le remettre complètement en cause dans la mesure où il va de son intérêt personnel que le système en place se maintienne. L'homme spirituel est cependant politique en un sens plus profond car il vit dans la problématicité et l'on a vu que la cité était également le lieu de cette problématicité, de la fondation à chaque fois recommencée de l'ébranlement. Dans « La politique de la conscience », Václav Havel se déclare partisan d'une « politique antipolitique », c'est-à-dire le contraire d'une technologie du pouvoir ou d'une organisation artificielle de la société. Par « politique », il faut entendre : « la politique comme morale agissante, comme service de la vérité, comme souci du prochain, souci essentiellement humain, réglé par des critères humains[1112]. » Ce qui importe ici est la dimension antipolitique de la politique : la politique est un souci pour la *cité* mais non pas une science ou un métier. Elle est une modalité fondamentale de l'existence humaine, sinon la modalité la plus importante, car elle accomplit la Dissidence de l'existence dans la mesure où elle est une interrogation sur le sens de la vie, une remise en chantier de la manière dont les hommes peuvent vivre ensemble. Cela suppose alors un espace dans lequel les individus puissent se rencontrer et s'affronter. La politique comme morale agissante ne diffère pas de la philosophie comme courage de la vérité, il s'agit de faire l'épreuve d'une distanciation ou d'une insatisfaction vis-à-vis du donné. Au contraire, l'idéologie d'un régime totalitaire implique une vie dans le mensonge où les conduites de chacun sont régies par le pouvoir. En appeler à une politique antipolitique ou à une action

1111 *Ibid.*, p. 256.
1112 Václav Havel, « La politique de la conscience », *in Essais politiques*, *op. cit.*, p. 245.

politique en un sens plus profond comme le fait Patočka, c'est en appeler à une autre manifestation, de sorte que phénoménologie et politique ne font pas alternative : agir c'est disposer autrement le visible ou plus précisément le retourner pour l'exhiber, en dévoiler les ressorts cachés et sommer chacun de répondre à cette sollicitation du phénomène.

La pensée de l'homme spirituel instaure une distanciation de l'intérieur de l'espace politique, elle fait émerger au sein de la cité la possibilité d'une remise en question permanente des institutions et de la manière dont le pouvoir est distribué. Il s'agit d'une autonomisation de l'espace civique. Lorsque Patočka utilise le terme « politique » c'est au sens où Lefort parle *du* politique, à savoir un « double mouvement d'apparition et d'occultation du mode d'institution de la société[1113] ». Cela nous invite, déduit Lefort, à penser le politique autrement que le font les sciences dites politiques, il s'agit de s'interroger sur le mode par lequel le pouvoir s'institue dans la société et par lequel il recouvre ce mode d'institution. Au sens *du* politique de Lefort, la philosophie peut bien être qualifiée de *politique* car elle dévoile le mode d'institution en posant la question du sens, fût-ce au prix du confort ou de la vie de celui qui interroge. Il n'y a donc pas de programme politique tout prêt que viendrait dévoiler le philosophe car l'on sait, depuis au moins 1934, que celui-ci ne peut pas dire aux hommes « philosophez et vous serez sauvés ». Patočka précise ou plutôt radicalise ses intuitions de jeunesse en dépassant l'opposition de la pensée et de l'action, en faisant de la vie spirituelle une vie politique au sens éminent du terme. On retrouve la même idée chez Castoriadis lorsqu'il parle de *la* politique comme possibilité pour la société de s'interroger sur les lois. Dans ce cadre, il faudrait même dire que l'homme spirituel est démocratique en ce sens que, s'il peut jeter à la figure du monde la non-évidence de la réalité, c'est parce que nul homme ne possède un savoir ultime, un savoir justifié sur la manière de mener les affaires humaines. Castoriadis définit la démocratie non pas comme une simple procédure, mais comme « l'auto-institution de la collectivité par la collectivité, et cette auto-institution comme mouvement[1114] ». Or, ce qui joue le rôle du mouvement de l'auto-institution c'est le geste philosophique qui consiste à interroger les fondements de la société. L'homme spirituel est politique parce que son penser agissant est un mouvement de déprise de toute idéologie – mouvement de la ligne de fuite. Le philosophe, par sa seule activité de penser, est un ennemi aux yeux du régime. La radicalisation de la posture patočkienne va de pair avec le durcissement du régime. Si dans « Les intellectuels et l'opposition » le philosophe tchèque pouvait espérer, dans le mouvement de réforme qui était celui du Printemps de Prague, pouvoir changer le système d'une manière réformiste, l'intervention soviétique anéantit cet espoir. C'est pourquoi en 1975, l'heure n'est plus à imaginer ce que serait un programme à

1113 Claude Lefort, « La question de la démocratie », *in Essais sur le politique*, *op. cit.*, p. 20.
1114 Cornelius Castoriadis, « La démocratie athénienne : fausses et vraies questions », *in La montée de l'insignifiance*, *op. cit.*, p. 225.

opposer au régime. Le philosophe communiste réformiste Karel Kosík exprime ce danger que devient le seul fait de penser dans sa postface à la *Dialectique du concret* : Kosík est suspect alors qu'il n'a commis aucun acte criminel. Il écrit être coupable : « Parce que je considère l'exercice de la pensée comme un droit humain, inaliénable, et que j'exerce ce droit. [...] Parce que je considère comme un droit humain fondamental que chaque homme puisse garder un colonne vertébrale[1115]. » Le fait de garder sa colonne vertébrale correspond chez Patočka au fait de ne pas tomber sous la coupe de l'étant dont la politique en tant que gestion des ressources humaines est une composante. La politique comme morale agissante ou le penser agissant de Masaryk offre ainsi des images de ce que peut être le fait de garder une colonne vertébrale. La Dissidence n'est donc pas tant un acte qui éloigne des humains celui qui critique le régime en place : c'est la seule manière pour l'homme de préserver son humanité en tant que mouvement de l'existence. La vie ébranlée est un appel à ce qu'il y a d'humain en l'homme. C'est en ce sens que l'on peut lire ces mots de Václav Havel : « Oui, la « politique antipolitique » est possible. La politique « d'en bas ». La politique de l'homme, et non pas de l'appareil. La politique qui vient du cœur, et non pas d'une thèse[1116]. » Cette politique nouvelle qui est en même temps un retour à la *polis* grecque, un appel à la refondation de l'espace civique.

III- Dissidence phénoménologique, dissidence politique

a) Solidarité et coresponsabilité

On ne peut pas séparer tout le travail qui a été celui du philosophe concernant la position de l'homme dans le monde et l'engagement personnel de Patočka – engagement qui, on le sait, lui sera fatal. Mais loin d'être une entreprise solitaire, la dissidence en son sens politique amène à un rapprochement de ceux qui ont compris ce dont il est question dans la cité. Comme l'écrit Havel dans « Le sens de la Charte 77 », les dissidents ont agi même s'ils savaient que des représailles les attendaient, « [i]ls ont agi en sachant – pour citer la phrase aujourd'hui célèbre de Patočka – qu'il y a des choses qui méritent qu'on souffre pour elles[1117] ». Havel entend par là l'idée patočkienne selon laquelle l'homme n'est pas un étant comme les autres et qu'il a une responsabilité à l'égard du phénomène : ce qui apparaît n'est pas indépendant de celui à qui cela apparaît. Si la conscience ne constitue pas le monde, il y a néanmoins un danger pour la conscience de se comprendre elle-même comme un étant et de s'esquiver en tant que possibilité de dépasser le donné. C'est dans le monde naturel que réside le danger, car toute la question est de savoir si ce monde, comme la cité chez Castoriadis, est capable de soutenir son fondement qu'il a tendance refouler, à savoir sa contingence

1115 Karel Kosík, postface, *in Dialectique du concret*, *op. cit.*, p. 166.
1116 Václav Havel, « La politique de la conscience », *in Essais politiques*, *op. cit.*, p. 247.
1117 Vacláv Havel, « Le sens de la Charte 77 », *in Essais politiques*, *op. cit.*, p. 50.

même. Ce sont des expériences aussi concrètes que celles de la guerre, du front et de la douleur qui peuvent amener à voir les valeurs que nous prenons comme allant de soi pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire seulement des valeurs contingentes, les valeurs du jour. On a vu en quoi le front était pour les soldats l'occasion de faire l'expérience de la Dissidence en laquelle consiste l'existence. Mais l'état de guerre persiste dans l'entre-deux-guerre et surtout pendant la guerre froide où la possibilité de la guerre permet à chaque camp de se mobiliser et de refouler la contingence de sa propre idéologie. C'est ainsi que « l'on impose un *état de guerre* qui bannit la vérité et la vie publique, que l'on impose la dictature au-dedans comme au-dehors, la diplomatie secrète, une propagande menteuse et cynique[1118] ». Ainsi, les citoyens sont considérés, à la manière des soldats sur le front, comme des moyens au service d'une fin et non comme de véritables citoyens responsables d'un destin commun. À l'opposé de cet état de guerre permanent peut se former un groupe, celui de ceux qui sont capables de soutenir la mise en question de la société et de ses fondements, de ceux qui refusent d'abdiquer leur liberté contre le confort personnel. C'est pourquoi la *solidarité des ébranlés*, c'est-à-dire la réunion de ceux qui comprennent ce dont il y va dans le monde naturel, se dresse contre les tentatives de fermer le sens et de réduire l'individu à un étant. Être ébranlé signifie faire l'expérience du sens, c'est-à-dire comprendre qu'il y a un plus-haut, une dimension de l'existence qui ne saurait passer sous la domination de la raison technique. Mais cette expérience est désormais comprise sous le prisme de l'intersubjectivité. Lorsque le sens est verrouillé, il demeure des communautés souterraines qui le refusent : c'est ce que l'on a appelé l'*underground* dans les années 1970. La dissidence n'est pas d'abord un phénomène politique parce qu'elle ne propose pas de programme précis. La dissidence est politique en un autre sens : il s'agit de l'émergence d'un espace autre que celui déployé par le régime. La dissidence est un espace non officiel de rencontres et d'échanges, de libre interrogation et de création. On peut d'ailleurs retenir l'expression d'Ivan Jirous qui parle plus volontiers de « seconde culture[1119] » que de dissidence. Quoi qu'il en soit, face à la culture officielle et en protestation contre elle, un mouvement peut se créer – mouvement de différence, de mise à l'écart du discours dominant sans pour autant que ce mouvement ait pour origine une position politique particulière ou soit une œuvre consciente d'elle-même. La dissidence apparaît plutôt comme le fait d'hommes qui refusent le refoulement de la contingence du monde naturel, qui

1118 Jan Patočka, « Les guerres du XX^e siècle et le XX^e siècle en tant que guerre », EHPH, p. 210. Dans *Du mensonge à la violence*, Hannah Arendt étudie le rapport du pouvoir au mensonge à partir du scandale des *Pentagone Papers* révélant le rôle des États-Unis en Indochine. Ainsi, le pouvoir peut avoir intérêt à bannir de la vie publique la vérité pour s'installer dans le mensonge et les « responsables de la résolution des problèmes », comme les appelle Arendt, deviennent des fabricants de slogans publicitaires. Voir Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, trad. fr. G. Durand, *in L'humaine condition*, *op. cit.*, p. 850-851.

1119 À ce sujet, voir notamment Jonathan Bolton, *Wolds of Dissent*, *op. cit.*, p. 128 : « Jirous utilise le terme *druhá* (seconde culture) pour parler de l'écriture, de la musique et des performances *underground*. » Nous traduisons depuis l'anglais : « Jirous uses the term *druhá* (second culture) to talk about underground writing, music, and performance. »

désirent donc vivre historiquement.

L'ébranlement n'est pas une faculté de l'esprit comme les autres, il « n'est pas une simple constatation des faits, [...] n'est pas un « savoir objectif », bien que le savoir objectif soit pour lui à maîtriser et à intégrer au domaine de ce qui est son affaire et qu'il domine[1120] ». Dans un de ses derniers textes, « [Vers une sortie de la guerre] », parfois considéré comme la suite du sixième des *Essais hérétiques*, Patočka comprend cette solidarité comme une guerre contre la guerre ou mobilisation contre la mobilisation. Autrement dit, il s'agit d'un refus de jouer le jeu du pouvoir : « La guerre actuelle, le front des ébranlés, n'a pas besoin, pour commencer, d'une circonstance particulière, ou disons plutôt que c'est précisément la mobilisation qui en est l'occasion. Mobiliser contre la mobilisation, tel est son sens et son front[1121]. » C'est contre l'ordre du monde que surgit le front des ébranlés, contre l'impossibilité de se référer à un autre plan que celui de l'étant. En cela, le front des ébranlés n'est pas un îlot libéral en zone soviétique. Capitalisme comme communisme sont renvoyés dos à dos en tant qu'ils nient la possibilité de soumettre ce qui apparaît à une expérience transcendante. Mais le front des ébranlés n'est pas non plus la résistance de fanatiques religieux. L'esprit dont se réclame ce front est celui de l'homme spirituel. Cela suppose un concept inédit, qui n'est pas celui de la tradition. L'esprit n'est ni la faculté de comprendre comment le monde est constitué ni la faculté par laquelle nous entrons en contact avec autre chose que le monde (qu'il s'agisse d'un arrière-monde platonicien ou du royaume de Dieu) : « L'esprit n'est ni *esprit de la pesanteur*, chameau, ni génie ailé. L'esprit, c'est l'être-*ébranlé*[1122]. » Penser revient donc à faire l'épreuve d'une impossibilité de fixer le sens et par conséquent cela expose celui qui pense à la riposte de ceux qui veulent dominer ce sens. L'homme spirituel ressemble en cela à Antigone qui fait entendre qu'un autre partage est possible. Cet autre partage est ici d'ordre phénoménologique. En face d'un régime totalitaire qui a pour ambition de contrôler l'apparaître en vue de maintenir son assise, les dissidents sont d'abord des dissidents phénoménologiques car ils protestent contre ce qui apparaît et font signe vers un autre découpage du sens, une autre manière de vivre. L'action des hommes spirituels qui ont été transformés par les épreuves de la vie et non par la simple réflexion n'a pas pour but de remplacer le pouvoir par un autre, leur action se situe à un point de vue plus profond, en tant que condition de possibilité de l'espace du pouvoir : « Il s'agit plutôt d'établir tout autre chose : le *pouvoir spirituel* au sens propre du terme, pouvoir de ceux qui ont acquis l'autorité en payant réellement de leur personne ; c'est cette influence qui est alors à institutionnaliser *sous* des organisations – des groupes, des associations – existants ou, le cas échéants, qui n'existent pas

1120 Jan Patočka, « Les guerres du XX^e siècle et le XX^e siècle en tant que guerre », *in* EHPH, p. 213.
1121 Jan Patočka, « [Vers une sortie de la guerre] », « Quatre inédits de Jan Patočka », *in Esprit*, n° 352, *op. cit.*, p. 157.
1122 *Ibid.*, p. 158.

encore[1123]. » La protestation est en même temps érection d'un nouveau rapport à l'espace plutôt qu'érection d'un nouvel espace. La solidarité des ébranlés entend alors faire durer la Dissidence, c'est-à-dire la possibilité de la conflictualité du sens et de la lutte pour ce sens. Il ne s'agit pas d'une lutte qui se situerait sur le terrain des étants. Il ne s'agit même pas de répartir ou départager ce qui est du domaine des dieux et ce qui est du domaine des hommes. Ce qui est en jeu ici est plus profond et plus archaïque, au sens grec du commencement. Dans le contexte de la domination totalitaire, l'action des dissidents a d'abord pour objectif de faire commencer un espace politique, de faire exister, non pas tel ou tel partage, mais la question même du partage. L'autorité spirituelle n'est donc pas une autorité au nom d'un savoir, de même que l'esprit n'est pas une faculté de connaissance. L'autorité n'est rien d'autre que l'autorité de celui qui règle sa vie sur le regard dans ce qui est, c'est-à-dire dans l'ébranlement. En d'autres termes, cette autorité spirituelle refuse tout argument d'autorité.

Dans la suite de ce texte, Patočka adosse le *Dasein* à l'alternative est/doit être, ce qui signifie que non seulement les hommes se trouvent dans la société selon des modalités qu'ils n'ont pas choisies et qu'ils subissent, mais encore qu'ils ont une possibilité d'agir en réaction : « Le *Dasein* est dans la forme d'une alternative est/doit être, mais ce « devoir-être » n'est pas un *simple* idéal, c'est un être vrai, authentique, « existant » davantage que l' « être » qui a d'ores et déjà opté pour la dissimulation et pour l'esquive[1124]. » La référence heideggerienne au *Dasein* est d'emblée relue à l'aune d'une dimension éminemment morale. La vie authentique n'est pas une vie solitaire ou en opposition à la société, elle est plutôt une injonction à vivre en accord avec soi-même – injonction qui implique que certains principes moraux sont plus importants que ce que je suis. Il y a ici comme une contamination de la morale kantienne dans le dispositif authentique/inauthentique heideggerien car ce devoir-être, nous le verrons, a partie liée avec les devoirs de l'homme envers lui-même. Mais ce devoir n'est pas un devoir abstrait, il apparaît sur le front des ébranlés, dans l'épreuve de l'existence et ouvre sur une pluralité dans la mesure où l'autorité spirituelle n'est pas celle d'un homme mais d'un groupe – le groupe de ceux qui savent que la vie automatique n'est pas authentique. Dans « La pensée tchèque de l'entre-deux-guerre », Patočka définit d'ailleurs, dans un style très arendtien, l'action comme action à plusieurs parce que celui qui commence une action a besoin des autres pour porter cette action plus loin et l'achever : « Chacun peut prendre sur soi de commencer une action, mais on ne peut jamais la terminer soi-même sans faire appel aux autres, à quelque chose en eux susceptible de répondre à cette interpellation[1125]. » L'autorité spirituelle est un appel à la prise de conscience individuelle et non l'imposition d'un savoir puisque l'action de ceux

1123 *Ibid.*, p. 159.
1124 *Ibid.*, p. 161.
1125 Jan Patočka, « La pensée tchèque de l'entre-deux-guerres », *in* CS2, p. 23.

qui ont été ébranlés n'est pas conçue sur le mode de la *poièsis* (la réalisation d'un plan donné à l'avance). Il n'y a pas de savoir préalable à l'agir car l'agir ne dépend pas que de celui qui initie l'action mais également des autres. Dans la *Condition de l'homme moderne*, Arendt fait remarquer que les grecs disposaient de deux mots pour traduire le verbe « agir » , *archein* e t *prattein*, commencer ou guider et traverser ou aller jusqu'au bout[1126]. Le mode de vie dissident implique une certaine communauté d'action et de pensée, une culture parallèle qui refuse l'inauthenticité de l'existence. À l'opposé, cela suppose que ceux qui acceptent l'idéologie ou en tout cas jouent le jeu du régime d'une manière extérieure, sont responsables car ils confortent le sens qui leur est imposé par leur non-action, ils esquivent leur propre être et passent sous la coupe des choses. Il ne s'agit pas de dire que le fonctionnaire zélé, le membre du parti et le citoyen qui cherche à survivre sont également responsables. Néanmoins, la responsabilité est partagée au sein de la société car le système totalitaire ne saurait survivre sans le consentement tacite et silencieux des individus. Faire dissidence consiste alors à faire retour vers l'authenticité de ce que je suis. C'est pourquoi la dissidence n'est pas tant un mouvement pour l'obtention de nouvelles libertés ou de nouveaux droits qu'un retour à soi, une exigence de vivre en accord avec soi-même. Si les individus sont responsables de la situation, cela signifie tout autant qu'ils sont capables de s'en extirper, de se recentrer pour vivre historiquement, c'est-à-dire dans l'ébranlement. On mesure ainsi l'influence très grande qu'a pu avoir Patočka non seulement sur les signataires de la Charte 77 mais également et plus concrètement sur l'écriture de cette dernière. Le texte de la Charte 77 rappelle que l'État est le premier responsable du non-respect des droits civiques des citoyens mais on lit ensuite qu'il n'est pas le seul : « Chacun est coresponsable de la situation générale et, partant, du respect des pactes qui viennent d'entrer en vigueur ; ces documents y engagent d'ailleurs non seulement les gouvernements, mais l'ensemble des citoyens[1127]. » Il y a une coresponsabilité de la situation dans la mesure où celle-ci est le résultat du choix de chacun devant l'alternative être/devoir-être. En rappelant le gouvernement à ses engagements internationaux (les accord d'Helsinki), les signataires de la Charte 77 forcent le gouvernement à dévoiler sa véritable nature et à se mettre à nu, mais ils placent également chaque citoyen devant le même dévoilement. Chacun est coresponsable de la situation parce que le monde humain n'est pas un monde assigné à l'ordre de la nature, ses fondations sont celles d'un bâtir en commun artificiel. La dissidence politique fait alors écho à la Dissidence phénoménologique au sens où sommer le pouvoir et ses concitoyens de répondre d'eux-mêmes c'est rappeler chacun à sa possibilité la plus propre, celle de vivre en prenant soin de son

1126 « On dirait que chaque action était divisée en deux parties, le commencement fait par une personne seule et l'achèvement auquel plusieurs peuvent participer en « portant », en « terminant » l'entreprise, en allant jusqu'au bout. » Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 247.
1127 « Déclaration constitutive de la Charte 77 », *in Tumultes*, nº 32-33, *op. cit.*, p. 393.

âme. Par là, l'insuffisance du donné est dévoilée et la nécessité d'un plus-haut qui signifierait un espace de la confrontation, un espace civique. Comme le fait remarquer Francesco Tava, cette insistance sur la responsabilité partagée signifie également que les chartistes ne sont pas supérieurs aux autres et ne revendiquent pas une vérité politique en tant que contenu ou programme car ils sont responsables de la situation[1128].

b) La Dissidence et le droit : se placer en position d'extériorité

Il semble que l'*époché* phénoménologique soit le point de convergence entre l'engagement politique et la philosophie de Patočka car la signature de la Charte 77 n'est pas la revendication d'un programme, mais plutôt le rappel que certains principes dépassent le domaine de l'État, principes auxquels l'État lui-même s'est engagé. La manière dont le droit est utilisé par Patočka dans ses derniers écrits, mais également dans la déclaration constitutive de la Charte 77, peut être considérée comme une traduction pratique du geste philosophique qu'est l'*époché* sans réduction. Mettre entre parenthèses le monde, c'est refuser de jouer le jeu de l'idéologie. En ce sens, nous pouvons parler d'un moment dissident de la phénoménologie patočkienne en prenant pour point de départ l'*époché*. Ce moment qu'est l'*époché* n'est pourtant pas une simple étape, il s'agit d'un acte qui est un point de départ tout autant qu'un point d'arrivée, car dans la protestation contre le régime politique, cette mise à distance de l'idéologie est la fois ce qui engage l'individu et ce qui le fait persévérer dans la protestation. Ainsi, comme l'écrit Karel Novotný, « la prise de distance radicale d'avec le monde [...] n'aboutit pas à une position contemplative, « en dehors du monde », mais peut avoir, au contraire, en tant que pensée engagée, une influence directe sur l'action et forme ainsi la vie pratique[1129] ». L'*époché* patočkienne est action ou invitation à l'action et non une simple contemplation désintéressée du monde. En interrogeant le monde, le penseur se met à part de la communauté et somme celle-ci de s'interroger car il provoque à la riposte. Si Patočka a pu avoir une telle influence sur le mouvement dissident tchèque et sur le texte même de la Charte 77[1130] c'est surtout parce que toute sa philosophie s'est articulée autour de la notion de Dissidence, en un sens qui n'est certes pas d'abord politique mais invite néanmoins à l'action. Dans « Cartésianisme et phénoménologie », Patočka écrit que le penseur qui effectue l'*époché* n'est pas un théoricien pur mais est « un être libre, essentiellement ouvert à la responsabilité, qui répond de ce qu'il est dans la

1128 « Le sens de cette responsabilité partagée plonge la dissidence dans l'abîme de la normalisation : elle l'empêche de se placer dans une position de surplomb et de se proclamer guide moral et spirituel du peuple. » Nous traduisons depuis l'anglais : « The sense of this shared responsability places dissent in the abyss of normalisation, preventing it from reaching a superior level and auto-electing itself as a moral and spiritual guide for the people. » Francesco Tava, *The Risk of Freedom*, *op. cit.*, p. 139.
1129 Karel Novotný, *La genèse d'une hérésie*, *op. cit.*, p. 180.
1130 Voir notamment Jonathan Bolton, *Worlds of Dissent*, *op. cit.*, p. 68-69 et p. 155-160, et Jean Chiama et Jean-François Soulet, *Histoire de la dissidence*, *op. cit.*, p. 437-438.

facticité et la finitude d'une situation à laquelle il ne commande pas, qu'il lui est impossible de dominer du regard[1131] ». L'*épochè* est un acte de responsabilité à l'égard de ce qui apparaît, et l'on mesure l'importance d'un tel acte dans le contexte d'un régime qui vit sur des phénomènes qu'il produit lui-même, des simulacres qui justifient son action. Ainsi, le simple fait de prendre de la distance et de se séparer du corps social comme corps soumis aux simulacres est déjà une manière de s'engager. L'action dissidente est une action d'abord phénoménologique car elle révèle la nature totalitaire du pouvoir et le force à se dévoiler. Elle ne pose donc rien, n'affirme rien. L'opposant qui critique une mesure en particulier pose quelque chose dans sa négation puisqu'il se fonde sur un autre programme. Il ne s'agit pas de faire une échelle de valeur entre l'opposant et le dissident. Les deux se situent dans des situations radicalement différentes. L'opposition est possible dans un système politique qui accepte la conflictualité. Le dissident se situe à un niveau pré-politique comme le fait remarquer Jonathan Bolton car il n'agit pas pour une politique en particulier mais plus archaïquement pour qu'un espace politique puisse exister[1132]. C'est d'ailleurs pour cela que le pouvoir peut le craindre : une contamination est possible car son geste est aussi une adresse aux autres. Et l'*épochè* est le geste dissident par excellence en tant que refus de l'espace où la politique n'est pas possible sans rien poser pour autant : « L'*épokhè* est plus négative que la négation même, qui est toujours en même temps une *thèse* : dans l'*épokhè*, rien n'est posé[1133]. » En tant que négation de la négation, l'*épochè* ne pose rien mais cette non-position révèle néanmoins la position de chacun dans la société dans la mesure où se trouvent mises en évidence les normes, les habitudes ou les lois que nous suivons dans la vie quotidienne sans pour autant les interroger.

Dans les textes autour de la Charte 77, Patočka comprend la référence aux droits de l'homme comme une certaine orientation idéelle du document, idéelle au sens de la vie dans l'idée du « Platonisme négatif ». Le plus-haut dont parlait Patočka en 1934 trouve une traduction concrète dans les droits de l'homme. Avec les accords d'Helsinki, la Tchécoslovaquie s'est engagée à respecter les droits de l'homme. Même si l'État n'entend pas respecter ces droits fondamentaux, la Charte 77 prend ce prétexte pour ériger en principe suprême ou premier des droits, c'est-à-dire que la signature des accords consacre des principes comme étant au-dessus des lois positives des pays. La Charte se réclame de ces accords car cela constitue une provocation à la riposte : en érigeant au-dessus du régime des principes, les signataires provoquent le régime à se positionner lui-même et à montrer qu'il est un régime totalitaire. Il y a bien une action mais celle-ci se produit par séparation du corps social de la part des dissidents. La mise en avant des droits de l'homme est à comprendre

1131 Jan Patočka, « Cartésianisme et phénoménologie », *in* MNMEH, p. 205.
1132 « Par conséquent, les dissidents ne sont pas des animaux politiques mais pré-politiques. » Nous traduisons depuis l'anglais : « Dissidents, in turn, are not political animals but pre-political ones. » Jonathan Bolton, *Worlds of Dissent*, *op. cit.*, p. 228.
1133 Jan Patočka, « Gloses », *in* EHPH, p. 235.

comme un partage du *nomos* autre que celui du pouvoir en place. Si « [l]es libertés et droits de l'homme garantis par ces pactes sont d'importantes valeurs de civilisation[1134] », il n'en demeure pas moins que ces « droits fondamentaux du citoyens ne sont, aujourd'hui encore, reconnus dans notre pays – hélas – que sur le papier[1135] ». Cette référence aux droits de l'homme n'est pas une simple revendication. Il ne s'agit pas de demander de nouveaux droits et, en ce sens, on ne peut pas assimiler la Charte 77 à un mouvement des droits civiques. Il s'agit bien sûr de revendiquer des droits, mais surtout d'instaurer un espace politique. C'est pourquoi Nathanaël Dupré La Tour affirme que « le combat pour les droits de l'homme n'est pas vécu comme un pas en avant dans la modernité démocratique mais comme une restauration des valeurs morales de l'espace public[1136] ». La référence à des principes extérieurs à l'État est une manière de révéler la nature du pouvoir totalitaire. Il est donc d'abord question d'une manifestation du régime avant toute contestation particulière. Dans « Ce qu'est la Charte 77 et ce qu'elle n'est pas », Patočka oppose des droits qui feraient partie de l'humanité de l'homme, inaliénable, à la manipulation dont fait preuve le pouvoir. En d'autres termes, le régime totalitaire utilise le droit positif comme un outil au service de la raison technique et de buts extérieurs à la politique elle-même (domination, production, ordre) alors que la loi fait aussi référence à ce qui est légitime et oblige les États. Comme nous l'a appris Antigone, les hommes en tant qu'ils sont des êtres finis ne peuvent s'arroger le partage du *nomos*. Au-dessus ou à côté du domaine étatique, « les hommes ont besoin de croire à la *validité inconditionnelle* de certains principes « sacrés » en ce sens, qui engagent tout le monde en toutes circonstances et sont à même de fixer des buts[1137] ». La référence au droit signifie la nécessité de principes absolument extérieurs à l'espace public lui-même qui fonctionnent comme l'*épochè* phénoménologique. Cela vaut en premier lieu pour un régime totalitaire car il s'agit de montrer qu'un autre ordre de valeurs est possible et surtout un ordre stable et ferme où les mots ont véritablement un sens. Ainsi, Patočka fait dépendre la loi de la morale. Mais cette morale n'est pas une morale particulière, son contenu est négatif. Cette position d'extériorité par rapport à la société permet à la fois de juger ce que font effectivement les États, et notamment les États totalitaires, et de ne pas imposer un autre *nomos*, un autre ordre politique. En d'autres termes, les droits de l'homme sont en quelque sorte la face mondaine de l'*épochè* : « Ce n'est pas l'homme qui définit la morale en fonction de l'arbitraire de ses

1134 « Déclaration constitutive de la Charte 77 », *in Tumultes*, nº 32-33, *op. cit.*, p. 389.
1135 *Ibid.*, p. 389.
1136 Nathanaël Dupré La Tour, « Politique des droits de l'âme », *in Esprit*, nº 352, *op. cit.*, p. 142. De son côté, Valérie Löwit défend l'idée que « la Charte 77 ne fut pas qu'un mouvement pour les droits de l'homme, elle fonde la position dissidente dans le fait de mettre à nu le pouvoir totalitaire en le provoquant, en le sommant de dévoiler son ressort idéologique profond ». Valérie Löwit, « Anatomie d'une dissidence », *in Tumultes*, nº 32-33, *op. cit.*, p. 293-294.
1137 Jan Patočka, « Ce qu'est la Charte 77 et ce qu'elle n'est pas », *in* « Quatre inédits de Jan Patočka », *in Esprit*, nº 352, *op. cit.*, p. 164. Nous soulignons.

besoins, souhaits, tendances et désirs. Au contraire, c'est *la morale* qui détermine l'homme[1138]. » La morale est ici transcendante à tout fait politique, elle est en pure position d'extériorité. Dans une belle étude consacrée à ce texte, Jakub Čapek fait remarquer que l'on peut distinguer trois motifs dans le travail de Patočka, à savoir le motif socratique, le motif de l'ébranlement et dans ses derniers textes le motif kantien des devoirs de l'homme envers lui-même[1139]. Avec la référence à Kant, assez originale dans le corpus patočkien, on voit émerger un concept de droit qui, d'une part, est indépendant de la volonté des hommes tout en étant, d'autre part, l'expression de leur propre humanité. Patočka se réfère à Kant lorsqu'il écrit qu' « il y a cent quatre-vingts ans déjà, on a souligné, par une analyse conceptuelle rigoureuse, que toutes les obligations morales reposent sur ce qu'on peut appeler le devoir de l'homme envers lui-même[1140] ». En effet, dans la *Doctrine de la vertu*, Kant montre que même si l'on peut croire que l'homme en tant qu'être libre dispose de lui-même comme bon lui semble, il faut poser un devoir de l'homme envers lui-même non en tant qu'individu particulier mais en tant que la liberté et la raison font de lui un être humain[1141]. Le postulat d'un ordre nouménal chez Kant correspond au *chôrismos* du « Platonisme négatif » si l'on comprend la dimension nouménale de l'homme comme ce qui oblige chaque homme à respecter l'humanité sans pour autant être un ensemble de règles à respecter. Contrairement à l'idée défendue par Jakub Čapek, nous ne soutenons pas qu'il existe trois motifs distincts (motif socratique, motif de l'ébranlement et motif kantien), mais nous pensons qu'ils s'entremêlent dans la mesure où ils dépendent d'un seul et même motif, celui de la Dissidence de l'existence humaine. S'il y a un ordre nouménal qui peut être une référence indépendante de toute loi positive, c'est parce que l'homme n'est pas un être uniquement sensible, il n'y a pas que le plan des faits. Pour autant, cela ne signifie pas que cet ordre nouménal puisse guider l'action du souverain. Il s'agit plutôt d'un effet négatif : le devoir qu'a l'homme envers lui-même implique qu'il puisse vivre dans la vérité et donc exposé à la contingence du monde naturel. Les motifs kantien, platonicien et socratique ne font bien qu'un : le plus-haut n'est pas positif, il s'agit de l'expérience de l'insatisfaction du donné. Mais ce plus-haut oblige les hommes en ce sens qu'ils ne peuvent pas faire n'importe quoi et ont un devoir envers eux-mêmes, c'est-à-dire envers leur âme. C'est pourquoi le soin de l'âme est un choix entre devenir ce

1138 *Ibid.*, p. 165.
1139 Jakub Čapek, « Le devoir de l'homme envers lui-même », *in Tumultes*, nº 32-33, *op. cit.*, p. 352.
1140 Jan Patočka, « Ce qu'est la Charte 77 et ce qu'elle n'est pas », *in* « Quatre inédits de Jan Patočka », *in Esprit*, nº 352, *op. cit.* p. 166.
1141 Kant écrit au paragraphe 3 de la *Doctrine de la vertu* : « Or l'homme, comme *être naturel* raisonnable (*homo phaenomenon*), est susceptible d'être déterminé par sa raison, comme par une *cause*, à des actions dans le monde sensible, et ce niveau le concept d'une obligation n'entre pas en ligne de compte. Mais le même être, conçu selon sa *personnalité*, c'est-à-dire comme un être doué de *liberté* intérieure (*homo noumenon*), est un être capable d'obligation et en particulier d'obligation envers lui-même (l'humanité en sa personne) ; si bien que l'homme (considéré en ce double sens) peut, sans entrer en contradiction avec lui-même (puisque le concept d'homme n'est pas pris en un seul et même sens), reconnaître un devoir envers lui-même. » Emmanuel Kant, *Doctrine de la vertu*, *Métaphysique des mœurs*, trad. fr. J. Masson et O. Masson, *in Œuvres philosophique*, *op. cit.,*, tome 3, p. 702.

que l'on est ou s'abaisser sous la coupe des choses. Le devoir de se défendre contre l'injustice et de ne pas rester silencieux devant les méfaits du pouvoir n'est pas qu'une question d'intérêt personnel, il s'agit également et surtout de la possibilité d'être humain. Cette possibilité repose sur un écart, une possibilité de se mettre à distance : l'expulsion en tant que telle est le plus-haut dont parle Patočka ou ce qui est sacré dans les droits de l'homme. La possibilité de transcender le donné et non pas un contenu particulier constitue donc le fondement de ce devoir de l'homme envers lui-même. S'il y a des droits sacrés, ce n'est pas au sens d'une primauté de la religion sur la politique[1142] mais au sens très particulier où Patočka entend le plus-haut. L'homme a besoin de s'enraciner dans une communauté qui édicte des lois mais en tant que partie du monde, être fini, il ne peut ériger ces lois en absolu. Le seul absolu qui existe pour lui est de l'ordre du négatif, la possibilité de se mettre à distance du donné. Or, que sont les droits de l'homme sinon cette possibilité de prendre du champ, d'interroger librement ce qui apparaît et de tenter d'y trouver un sens ?

Le droit représente un foyer extérieur à la politique qui fait émerger l'exigence d'un espace proprement politique, c'est-à-dire l'espace de la fondation de la Dissidence. Cette référence aux doits de l'homme n'est pas un ralliement au droit bourgeois des démocraties occidentales, il a le sens d'une fondation de l'espace politique. Ce qui permet au corps politique d'exister d'une manière authentique, c'est-à-dire d'une manière qui intègre la Dissidence, devra émaner, comme le fait justement remarquer Martin Palouš, « d'une sphère supérieure, ou plutôt extérieure à la politique[1143] ». Ces droits sont en position d'extériorité par rapport au monde naturel et sont une sorte d'auto-limitation de la communauté. Pour reprendre une expression de Claude Lefort dans « Droits de l'homme et politique », il y a comme une désintrication du pouvoir et du droit au sens d'une scission qui n'est pas une complète séparation car le pouvoir se retrouve ainsi soumis au droit : « la notion de droits de l'homme fait signe en direction désormais d'un foyer immaîtrisable ; le droit en vient à figurer vis-à-vis du pouvoir une extériorité ineffaçable[1144]. » L'extériorité du droit présente un danger si l'on considère ce droit comme adossé à un contenu mais Patočka le comprend simplement comme devoirs de l'homme envers lui-même. Cette extériorité n'est pourtant pas totalement à l'extérieur de la société. Il s'agit plutôt de placer au centre de l'espace du pouvoir un principe plus haut que celui-ci qui permette de rénover l'espace civique en passant par une prise de

1142 Dans son bel article sur la dissidence, Michel Małowski fait remarquer que vérité et foi ont une même racine, *aman*. Le lien entre la religion et la dissidence consiste davantage en une position éthique qu'à un contenu : « La vérité donc, c'est « ce qui tient », l'engagement personnel, le témoignage. » Michel Małowski, « Désir d'être », *in* Chantal Delsol, Michel Masłowski et Joanna Nowicki (dir.), *Dissidences*, *op. cit.*, p. 4.

1143 Martin Palouš, « Le message socratique de Jan Patočka pour le XXI^e siècle », *in Tumultes*, n° 32-33, *op. cit.*, p. 323.

1144 Claude Lefort, « Droits de l'homme et politique », *in L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1994, p. 64. Dans leur *Histoire de la dissidence*, Jean Chiama et Jean-François Soulet insistent également sur le rôle du légalisme dans la dissidence tchèque : « Les années soixante-dix se distinguent par la défense légaliste des droits de l'homme obligeant les autorités à mettre à découvert la nature totalitaire du régime. » *Histoire de la dissidence*, *op. cit.*, p. 461.

conscience des individus : le devoir de l'homme envers lui-même implique un devoir d'information de la réalité du pouvoir et d'ailleurs la Charte 77 est également une manière d'informer – manière éclatante s'il en est – parce que le pouvoir se montre dans toute sa contradiction en signant les accords d'Helsinki. Même si un seul homme voyait ses droits bafoués, cela concernerait tous les individus en tant qu'ils sont des êtres qui existent sur un autre plan. La validité universelle des droits de l'homme implique la nécessité de les appliquer partout et pour tout le monde. D'où le devoir de communiquer sur sa propre situation ou celle des autres. Quiconque est victime d'une injustice a le droit mais, on l'aura compris, surtout le « devoir de faire entendre une voix critique et de demander réparation, pourvu qu'il accepte de soumettre sa plainte à un examen public, contradictoire et impartial, c'est-à-dire fondé en droit[1145] ». De même que celui qui prend soin de son âme ne peut pas rester insensible au destin de la communauté, de même celui qui connaît une injustice doit la communiquer. C'est au sens de l'extériorité du droit sur le pouvoir qu'il faut donc comprendre l'idée que la Charte 77 n'est pas un programme politique, il s'agit d'un niveau infra- ou pré-politique, ce qui correspond à la dimension culturelle de la dissidence. En effet, lorsque l'on s'intéresse à ce phénomène on est frappé par la diversité des positions des dissidents : catholiques, communistes réformistes, libéraux, figures de l'underground, etc. Comme le fait remarquer Václav Havel, le point commun de tous les dissidents est le « fait qu'ils veuillent être simplement ce qu'ils sont[1146] ». La dissidence politique est donc un engagement de chacun pour tous qui a pour but de mettre l'arbitraire du pouvoir devant ses propres contradictions et de rénover l'espace civique.

c) Vivre dans la vérité : Dissidence et ébranlement

La vie dans la vérité est un refus de vivre dans le mensonge des simulacres de l'idéologie. C'est pourquoi dans « Que pouvons-nous attendre de la Charte 77 » Patočka présente le langage de la Charte comme un langage qui n'est pas toujours agréable à entendre. Il s'agit d'attirer « notre attention sur les illusions dans lesquelles nous nous complaisons[1147] », de refuser le confort quotidien pour se tenir fermement dans une position d'extériorité révélante à l'égard de la société. Le langage de la Charte n'est pas agréable car il nous met face à nos propres contradictions, comme

1145 Jan Patočka, « Pourquoi le texte de la Charte 77 n'est pas divulgué », *in* « Quatre inédits de Jan Patočka », *in Esprit*, nº 352, *op. cit*. p. 168.

1146 Václav Havel écrit à propos des personnes intéressées par la culture parallèle (qui est une manière de nommer la dissidence) : « Il est impossible qu'ils s'entendent sur un programme commun parce que la seule chose qu'ils ont en commun (raison pour laquelle ils se regroupent d'abord sous le même nom) est leur diversité et leur persévérance à être simplement ce qu'ils sont. » Nous traduisons depuis l'anglais : « They can never agree on a common programme because the only real thing they have in common (which is why they find themselves under the common umbrella in the first place) is their diversity and their insistence on being just what they are. » Václav Havel, « Six sides about culture », *in Living in Truth*, édité par J. Vladislav, Londres, Faber and Faber, 1989, p. 128.

1147 Jan Patočka, « Que pouvons-nous attendre de la Charte 77 ? », *in* « Quatre inédits de Jan Patočka », *in Esprit*, nº 352, *op. cit*., p. 172.

il met le régime face aux siennes. Ce langage que tient la Charte 77 ressemble à celui de Socrate, ce qui met à distance d'ailleurs la Charte d'une interprétation religieuse. Dans les « Gloses » des *Essais hérétiques*, Patočka écrit à propos du langage socratique qu'il s'agit d' « un langage qui exprime cependant le caractère problématique du sens immédiat de la vie en une guise qu'on ne trouve pas dans l'expérience religieuse : en tant que question, en bâtissant sur la conscience de la problématicité[1148] ». Dans son article sur la « Politique des droits de l'âme », Nathanaël Dupré La Tour constate la subordination de la politique par rapport à la morale chez Patočka et la « restauration d'un édifice théologico-politique[1149] » chez Havel. La tonalité religieuse de certains textes de Jan Patočka et de Vacláv Havel et même la participation de dissidents comme Vacláv Benda qui se revendiquent explicitement du catholicisme laisse en effet penser que le langage de la dissidence peut être un langage religieux et Nathanaël Dupré La Tour fait remarquer que la mort prématurée de Patočka laisse planer le doute sur la nature exacte de cette morale qui est au-dessus de la politique. Une lecture attentive des textes de Patočka permet néanmoins de lever cette ambiguïté. Il ne s'agit pas d'asséner des vérités à l'égard de la dissidence tchèque en général, qui est phénomène trop complexe. En partant de la philosophie de Patočka, nous pouvons cependant construire un concept de Dissidence phénoménologique qui permet de saisir l'action des dissidents politiques. Ainsi, le langage de la Charte n'est pas un langage religieux mais il est celui de Socrate, un langage de la problématicité qui oblige chacun à se regarder en face. S'il y a bien une supériorité de la morale par rapport à la politique, il faut bien prendre garde à distinguer deux sens de la politique : la politique comme espace civique de la polémique où l'on peut s'interroger de manière autonome sur les lois et le politique comme ensemble des dispositifs qui permettent au pouvoir de se perpétuer dans le cadre d'une hétéronomie. Si la morale au sens de la vie dans la vérité est supérieure *au* politique en tant que ce dernier est le règne des moyens dominé par la raison technique, elle n'est pas en position de surplomb par rapport à *la* politique dans la mesure où le but de la morale est de fonder un civisme nouveau ou plutôt de restaurer ce civisme. Le plus-haut patočkien est dans une position d'extériorité mais non pas telle qu'il puisse dominer la politique selon des préceptes théologiques. C'est donc un contresens majeur que de comprendre la politique comme soumise à la morale et à la religion. Le concept de Dissidence que nous avons tenté de construire fait plutôt apparaître la fragilité problématique de l'espace civique, son absence de fondation extérieure, qui est tout à la fois sa chance et son danger. En perpétuelle différence d'avec elle-même, la Dissidence est l'exigence de ne jamais se satisfaire de ce qui est donné et de toujours interroger ce qui apparaît pour ne pas se laisser dominer par des simulacres. Le niveau auquel se

1148 Jan Patočka, « Gloses », *in* EHPH, p. 221.
1149 Nathanaël Dupré La Tour, « Politique des droits de l'âme », *in Esprit*, n° 352, *op. cit.*, p. 148.

place donc la Dissidence en son sens politique n'est pas politique mais bien pré-politique. Dans « Le sens de la Charte 77 », Havel écrit d'ailleurs : « Si on veut construire une maison, il faut commencer par les fondations, et non pas par le toit. Le renouveau du civisme n'est pas un sous-produit, mais au contraire un présupposé de la politique[1150]. » Le but de la Charte 77 est de mettre en place les conditions nécessaires pour qu'un espace proprement politique se déploie. Ainsi, le concept de Dissidence est à la fois ce qui permet de comprendre la place de l'homme dans le monde mais également le *thumos* propre à la vie civique.

La Charte 77 se place du côté d'une vigilance de tous les instants. Il s'agit d'enjoindre ses concitoyens à « redevenir en vérité eux-mêmes[1151] ». Redevenir en vérité soi-même place le devenir-soi sous le signe de l'idée en sons sens négatif, de l'insatisfaction du donné. Dans cette découverte de soi, il faut opérer un renversement des valeurs, c'est-à-dire un écart par rapport à la logique du jour, faire l'expérience de la nuit – s'inspirer d'Antigone. Alors que dans la vie politique détruite des régimes totalitaires, chacun cherche à préserver son intérêt par des intrigues ou bien simplement en ne réagissant pas, en acceptant passivement le sens imposé, la redécouverte de soi passe par un ébranlement de ces habitudes. Mais cela nécessité une formation ou une pédagogie. Patočka assume explicitement ce rôle : « La Charte, elle, n'a jamais visé une action autre que pédagogique. [...] La formation signifie qu'on *comprend* qu'il y a dans la vie autre chose que la peur et l'intérêt[1152] » et c'est d'ailleurs sur cette peur et cet intérêt que le pouvoir a fondé sa domination. Refuser d'avoir peur signifie refuser le souci d'avoir au détriment du soin de l'âme car dans un régime où tout justifie le contrôle de la société et l'absence de liberté on risque de perdre l'humanité de l'homme. C'est pourquoi Patočka ajoute : « là où la maxime « la fin justifie les moyens » est interprétée comme signifiant « n'importe quelle fin justifie n'importe quels moyens », on va droit dans le mur[1153]. » D'où la nécessité d'avoir des principes presque sacrés qui ne soient pas soumis à l'arbitraire du pouvoir. La pédagogie de la Charte fait écho à la « pédagogie du revirement[1154] » dont parlait Patočka dans « Comenius et l'âme ouverte », à savoir la possibilité pour l'âme de ne pas se refermer sur elle-même et faire l'épreuve de la finitude. Or, l'expérience de la finitude est en même temps la prise de conscience de la problématicité. C'est pourquoi redevenir en vérité soi-même n'a pas de contenu précis sinon celui de la finitude qui nous met face à notre fragilité problématique.

Dans un texte tout à fait étonnant, « Au sujet des *Plastic People of the Universe* et de *DG 307* », écrit à la suite des accusations de troubles à l'ordre public à l'égard de ces deux groupes de

1150 Vacláv Havel, « Le sens de la Charte 77 », *in Essais politiques*, *op. cit.*, p. 51.
1151 Jan Patočka, « Que pouvons-nous attendre de la Charte 77 ? », *in* « Quatre inédits de Jan Patočka », in *Esprit*, nº 352, *op. cit.* p. 173.
1152 *Ibid.*, p. 176.
1153 *Loc. cit.*
1154 Jan Patočka, « Comenius et l'âme ouverte », *in* EO, p. 126.

rock *underground*, Patočka imagine, à la manière d'une nouvelle de science-fiction, plusieurs cosmonautes arrivant sur une planète inconnue où se déroule un conflit sans merci entre différentes nations. Chacune de ces nations est mue par la logique de la raison technique, à savoir l'idée que la faisabilité technique justifie l'action. Ces nations se battent pour dominer la planète à tel point que les sacrifices nécessaires pour ce but sont de l'ordre de la dépense énergétique : le sang coule tellement que l'on ne distingue plus les belligérants. Mais la réalité de cette lutte est cachée par des changements sémantiques dignes de *1984* d'Orwell. On ne nomme pas la réalité et l'on produit un simulacre pour l'esquiver : « Et afin de s'assurer que cela demeure ainsi, on a renommé le bien mal et le mal bien, appelé la liberté esclavage et l'esclavage liberté[1155]. » De même, lorsque la Tchécoslovaquie signe les accord d'Helsinki pour le respect des droits de l'homme, ces droits n'ont pas le même sens pour le pouvoir en place et pour les dissidents. Dans ce monde à l'envers, les cosmonautes-dissidents introduisent des notions inédites qui correspondent à la vie dans la vérité. La question est alors de savoir comment ces hommes pourront rester à l'écart de la vilénie. Ils ne sont coupables de rien d'autre que de la « culpabilité, toute humaine, de la finitude[1156] » car ces cosmonautes refusent de jouer le jeu des autres et tentent de vivre dans la vérité. Les nations en place riposteront, ajoute Patočka, car elles ne supporteront pas cette extériorité morale des cosmonautes semblable à celle des dissidents de Tchécoslovaquie. Comme les *Plastic People*, on fera en sorte de faire taire cette voix dissidente. Or, celle-ci constitue pourtant bien un *thumos* capable de réveiller les autres un peu comme le courage des gardiens de la cité platonicienne devait contaminer les citoyens. Les cosmonautes-rockers sont une illustration de ce que sont les gardiens. Il y a comme une étincelle qui partage le brasier du questionnement aux autres âmes : « La seule manière de véritablement aider et de prendre soin d'autrui consiste à se lever et à faire ce qu'il faut faire, que ce soit à couvert ou en plein jour, que tout le monde le sache ou non, afin de permettre à sa conscience éveillée d'éveiller, à son tour, les autres consciences[1157]. » La position dissidente est une position qui se veut exemplaire et qui a pour ambition de se communiquer à tous ceux qui sont capables de la soutenir. Et comment ne pas penser à la situation de Patočka qui représente l'intellectuel indépendant de la génération précédant celle des dissidents politiques ? Le renouveau

1155 Jan Patočka, « Au sujet des *Plastic People of the Universe* et de *DG 307* », *in* « Annexes », p. 446. Nous traduisons depuis l'anglais : « in order to see to it that it remain concealed, good was renamed evil and evil good, freedom was called slavery and slavery freedom. » Jan Patočka, « On the Matter of *The Plastic People of the Universe* and *DG 307* », *in* « Annexes », p. 443.

1156 Jan Patočka, « Au sujet des *Plastic People of the Universe* et de *DG 307* », « Annexes », p. 447. Nous traduisons depuis l'anglais : « that all-human guilt of finiteness. » Jan Patočka, « On the Matter of *The Plastic People of the Universe* and *DG 307* », *in* « Annexes », p. 444.

1157 Jan Patočka, « Au sujet des *Plastic People of the Universe* et de *DG 307* », *in* « Annexes », p. 447-448. Nous traduisons depuis l'anglais : « the only way to truly help and care for another is to stand up and do what I must do, whether it be covertly or openly, whether anyone knows about it or not, to allow one's own awakened conscience to awaken the consciences of others as well. » Jan Patočka, « On the Matter of *The Plastic People of the Universe* and *DG 307* », *in* « Annexes », p. 444.

de la vie publique suppose donc également le renouveau des générations : « Quelle plus grande joie que celle de voir, sans cesse renouvelée, la lutte contre la facilité, le confort, l'humiliation extrême infligée aux autres, le mensonge envers soi-même et les autres, la duperie et les faux semblants qui nous égarent[1158] ? » La possibilité de la Dissidence repose d'abord sur la capacité de la jeunesse à renouveler le monde naturel car chaque génération apporte comme une nouvelle possibilité, un vent de désordre. Or, ce miracle que sont les nouvelles générations apporte une occasion de prendre de la distance sur le donné immédiat. C'est donc en tant que puissance de distanciation que la musique *underground* a pu poser problème au régime communiste car, par sa seule existence, elle signifiait qu'un autre monde est possible.

La puissance de distanciation est une menace l'égard des forces du jour car il s'agit d'un autre ordre, d'autres valeurs, sans pour autant que celles-ci soient organisées en tant que doctrine. C'est en cela que la dissidence ressemble à une seconde culture ou à une « *polis* parallèle » pour reprendre l'expression de Vacláv Benda. La différenciation créée par l'action dissidente crée un autre espace. Or, c'est précisément par cet autre espace que le monde des automatismes est menacé. Au fond, il s'agit d'une question spatiale : qui est en mesure de s'arroger la domination du territoire ? Il faut néanmoins ajouter que cette domination ne concerne que les tentatives pour réduire le sens du monde à *un* sens. La différence essentielle entre l'action de Créon et celle d'Antigone réside en ceci que Créon veut imposer son sens alors qu'Antigone n'impose pas le sien, elle réclame simplement qu'il puisse émerger. Les deux rapports à l'espace ne sont donc pas équivalents. Benda a bien vu, après la mort de Patočka, la nécessité de comprendre la dissidence comme un rapport à l'espace : il faut, en face ou à la marge du sens dont les fondements ne peuvent pas être interrogés, que puissent exister des structures parallèles. C'est pourquoi il affirme : « Je propose donc que nous nous unissions dans l'effort pour créer progressivement des structures parallèles, susceptibles de suppléer, du moins dans une mesure limitée, les fonctions généralement utiles, voire indispensables, qui ne sont pas assurées[1159]. » L'espace de la cité n'est pas d'abord un espace physique, mais un espace volitif qui dépend des hommes et de la nécessité dans laquelle ils sont d'avoir la liberté d'échanger leurs points de vue. Ces structures parallèles peuvent être économiques, politiques ou

1158 Jan Patočka, « Au sujet des *Plastic People of the Universe* et de *DG 307* », *in* « Annexes », , p. 448. Nous traduisons depuis l'anglais : « What greater joy than to see that ever again the struggle is renewed against ease, against comfort, against dragging others down to the lowest of levels, agains dishonesty to self and others, against deluding oneself with untruths and confusions ? » Jan Patočka, « On the Matter of *The Plastic People of the Universe* and *DG 307* », *in* « Annexes », p. 445. Patočka est dans ce texte assez proche de l'idée arendtienne de natalité : « Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale, « naturelle », c'est finalement le fait de la natalité, dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir. En d'autres termes : c'est la naissance d'hommes nouveaux, le fait qu'ils commencent nouveau, l'action dont ils sont capables par droit de naissance. » Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 314.

1159 Vacláv Benda, « La *polis* parallèle », *in La polis parallèle*, trad. fr. E. Abrams, Paris, Desclée de Brouwer, 2014, p. 23-24.

même universitaires (l'université parallèle fondée par les dissidents tchèques a d'ailleurs porté le nom même de Patočka). Le but de ces structures est de remplacer progressivement celles, officielles, du pouvoir, qui auront perdu leur valeur coercitive. Benda le dit clairement : le parallélisme signifie « occuper, pour les besoins cette cité parallèle, le moindre espace dont le pouvoir s'est temporairement retiré ou qu'il a jusque-là laissé en dehors de son emprise[1160] ». Comme par une sorte de contagion vertueuse, les structures parallèles modifient l'espace, en font un ordre de l'ébranlement et fondent donc la dissidence durablement. Songeons ici au forum civique créé au moment de la Révolution de velours : ce rassemblement de dissidents tchèques à la suite de l'effondrement du régime n'est pas un parti politique et ne peut être mis sous la tutelle d'une idéologie en particulier. Mais c'est également toute la faiblesse de la dissidence : elle met en place les conditions pour une vie politique et en même temps elle ne permet pas d'agir concrètement en se fondant sur un programme. Parce que son domaine n'est pas le politique au sens de Castoriadis, elle vise plutôt une action archi-politique, un pouvoir des commencements – qui ne peut jamais finir de commencer puisqu'il s'agit de maintenir ouvert un espace de l'ébranlement permanent où doivent exister des interstices dans lesquels la critique de tous les dispositifs de pouvoir soit possible. Nous nommerons ainsi archi-politique le commencement in-fini de la politique, c'est-à-dire le déploiement d'un espace qui supporte la Dissidence en son sein, un espace proprement humain qui prenne en charge l'expulsion hors de la totalité et la contingence de l'existence. Pourtant, cette archi-politique ne signifie absolument pas un relativisme des valeurs et que tout se vaut. C'est au contraire la logique de la raison technique qui conduit à une telle contradiction dans la mesure où, soumettant le monde à la mesure, elle en vient à faire de l'homme un simple moyen, un problème technique. L'archi-politique est *archein*, pouvoir du commencement, pouvoir d'inaugurer dans l'espace la problématicité et de tenter d'y séjourner. Or, cet *archein* est négatif car il n'affirme rien : il est la puissance de la nuit.

Cette négation est plus négative que la négation même parce qu'elle postule que des interstices doivent toujours pouvoir émerger pour critiquer les mesures des hommes et les découpages du pouvoir. Il y a donc bien un plus-haut et celui-ci n'affirme rien d'autre que la fragilité problématique de l'humain, son incapacité à réduire le sens du monde à un seul sens et son ouverture à la pluralité des existences et des tentatives pour faire monde. Ainsi, le monde humain se trouve dans une situation parallèle au monde comme totalité : c'est une immensité intotalisable. Plus précisément, l'archi-politique qui place le monde humain dans la problématicité de l'ébranlement prend acte du monde comme totalité et affirme l'impossibilité pour les hommes de réduire le monde à *leur* monde. Si les hommes n'ont pas créé le monde, par leur expulsion ils

1160 Vacláv Benda, « La *polis* parallèle : sa situation, ses perspectives, son sens », *ibid.*, p. 125-126.

peuvent en faire l'expérience et, à leur échelle, bâtir des *cosmoï*, ce qui suppose que ce bâtir déploie des fondations qui ne soient pas fermes et qui reposent sur un sol mobile. Dans *Le jeu comme symbole du monde*, Fink fait de la *poièsis* la faculté par laquelle les hommes et les dieux, qui n'ont pourtant pas créé le monde, produisent le monde qui est le leur : « Les dieux et les hommes ont en commun ce caractère fondamental de disposer d'une force de production ; ils ont le pouvoir de la *poiésis*[1161]. » Il faudrait ajouter que ce pouvoir est celui du commencement in-fini de l'archi-politique. Et dans son cours sur Héraclite, Fink ajoute justement que cette puissance humaine est celle de la *polis* : « Les hommes ne produisent pas le κόσμος au sens de l'ensemble ordonné des πάντα, *mais bien le κόσμος au sens de la πόλις*[1162]. » En tant qu'elle supporte le règne de la nuit, la *polis* est un *cosmos* qui n'a pourtant pas prétention à détenir la vérité, elle reflète l'immensité du monde à travers son impossibilité de fixer le sens et la pluralité des *doxai* qui s'affrontent. La Charte 77 est une tentative, tragique pour Patočka, de restaurer ce *cosmos* englouti. Si l'on peut parler d'une orientation idéelle de la Charte, c'est au sens où les droits de l'homme sont le *chôrismos* du monde humain, le révélateur de sa finitude et donc de sa contingence qui pourtant peut et doit intégrer la problématicité. Les droits de l'homme sont si importants parce qu'ils symbolisent des valeurs qui ne varient pas selon les circonstances, ils sont en position d'extériorité et tiennent fermement sans que cela conduise à une politique en particulier. Ils expriment la possibilité de la structure dissidente de l'existence humaine de persévérer ainsi qu'à la liberté humaine – dont la Dissidence semble bien être la condition – d'émerger. Loin d'être un simple droit, l'état de citoyen est donc un devoir fondamental, le devoir de poursuivre la problématicité de l'existence en soutenant des fondations mobiles et fragiles. Dans un beau texte consacré au Printemps de Prague, « De l'événement », Karel Kosík montre que la citoyenneté n'est pas une évidence et se construit dans le conflit car fonder une communauté véritable n'est pas la même chose que monter un club de sport. La communauté, en tant qu'espace de la différence, est fragile, et c'est pourquoi son destin « est toujours un équilibre instable : elle n'est n'est pas constituée une fois pour toutes et doit toujours être fondée à nouveau, parce qu'elle est toujours à nouveau menacée, de l'extérieur comme de l'intérieur[1163] ». Les droits de l'homme ne sont donc pas des droits créances, des droits qui obligent l'État à octroyer quelque chose aux citoyens, ils sont des droits dissidents en ce sens qu'ils jouent le rôle de vigile en se plaçant à la limite de la politique.

Nous avons voulu montrer le lien entre la Dissidence comme structure permettant de décrire

1161 Eugen Fink, *Le jeu comme symbole du monde*, *op. cit.*, p. 27.
1162 Eugen Fink, Martin Heidegger, *Héraclite*, *op. cit.*, p. 108. Nous soulignons.
1163 Karel Kosík, « De l'événement. Le Printemps de Prague en 1968 », trad. fr. J. Gayraud, *in La crise des temps modernes*, Paris, Les éditions de la passion, 2003, p. 252.

l'existence humaine et la dissidence comme réalité socio-historique, de sorte qu'il n'y a pas lieu de faire une césure entre la philosophie de Patočka et son engagement tardif en tant que porte-parole de la Charte 77. Le soin de l'âme introduit une ligne de fuite dans la cité qui la met au défi de demeurer fidèle à elle-même, c'est-à-dire d'être capable de fonder son territoire sur l'ébranlement ou sa ré-institution permanente. Cette définition exigeante de la politique n'est pas la conséquence de commandements d'un philosophe-roi mais d'un philosophe-dissident attentif à la précarité de l'existence humaine et qui réactualise l'expérience nocturne d'Antigone. Nous comprenons ainsi l'influence qu'a pu avoir Patočka sur la Charte 77 et ses signataires. Loin qu'une telle réflexion nous permette d'asséner des affirmations sur les dissidents tchèques, elle permet surtout de saisir ce qui, chez Patočka, a pu le mener à s'engager dans une voie courageuse, à savoir le cœur dissident de sa philosophie.

CONCLUSION

> La *parrêsia* ne produit pas un effet codé, elle ouvre un risque indéterminé[1164].

Dissidence est, chez Patočka, la structure commune entre l'homme et le monde. Tout au long de ce travail, nous nous sommes attachés à développer une ligne directrice, celle de la mise à part de l'homme par le monde lui-même. Cette hypothèse aura supposé de distinguer la lettre de l'esprit de la philosophie de Jan Patočka. Si nous avons toujours prêté attention aux textes eux-mêmes sans jamais avancer d'explication qui ne soit pas confirmée par Patočka lui-même, nous avons cependant, et tout en même temps, vu dans Jan Patočka plus que Jan Patočka. Mais pourrait-il en aller autrement ? La matérialité même de la philosophie du penseur tchèque, qui regroupe quelques rares écrits de taille conséquente (*Le monde naturel comme problème philosophique*, *Aristote, ses devanciers, ses successeurs* ou encore *Éternité et historicité*), des cours qui, comme tout professeur peut en faire l'expérience, sont autant des exposés que des tentatives qui font sens à l'instant même de leur énonciation (*Socrate*, *Corps, communauté, langage, monde* ou les séminaires des *Essais hérétiques*), ou encore des fragments ou des textes complets allant de quelques lignes à plusieurs dizaines de pages (nous avons tenté, dans la bibliographie, de restituer la chronologie de rédaction des textes) –, cette matérialité invite tout lecteur à opérer des choix, à s'attarder sur quelques formules pour les utiliser comme des clefs de lecture, à faire de ce corpus un milieu d'interprétation où les motivations de celui qui lit et de celui qui a écrit, ou qui a énoncé, s'entremêlent de telle sorte qu'il n'est pas possible – en raison de l'établissement des textes, sans doute, mais peut-être, et surtout, en raison du mode de philosopher de Patočka –, en même temps qu'il n'est pas souhaitable, de distinguer ce qui revient à l'auteur et ce qui revient au lecteur. En ce sens, la philosophie de Jan Patočka fonctionne comme une véritable expérience, et quiconque voudra traverser son œuvre avec sincérité et modestie ne pourra d'abord qu'être submergé, pour ne pas dire englouti, par la diversité des textes, les changements réguliers et les reprises permanentes. La conviction qui a été la nôtre fut que le fond et la forme ne font pas alternative, et que cette non-systématicité de la pensée de Patočka est la condition d'un penser véritable, de sorte que cette œuvre doit se comprendre non pas tant comme une injonction à savoir ceci ou cela, mais comme un appel à se déprendre de toutes nos certitudes. Et c'est à bon droit que l'on peut, avec Martin Palouš, qualifier la philosophie de Patočka de « message socratique[1165] », étant entendu que ce socratisme est tout à l'opposé de la

1164 Michel Foucault, « Leçon du 12 janvier 1983 » , *in Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, Le Seuil/Gallimard, 2008, p. 60.
1165Martin Palouš, « Le message socratique de Jan Patočka pour le XXI^e siècle » , *in Tumultes*, n^o 32-33, *op. cit.*, p. 328.

métaphysique platonicienne. Ouvert à l'interprétation, pétri de contradictions, et refusant de délivrer un savoir dogmatique sur le monde, le « message socratique » de Patočka nous met avant tout en face d'un non-savoir qui fait prendre conscience de la finitude l'existence humaine sans jamais céder aux chants des sirènes des idéologies, des religions ou du prêt-à-penser d'une philosophie qui se perdrait à se vouloir engagement permanent dans tous les combats du temps.

La philosophie de Jan Patočka est humble, sans grandiloquence, patiente – déterminée aussi. Nous avons tenté de restituer une unité de l'œuvre, unité partiale, mais néanmoins utile en ce qu'elle permet d'éclairer la diversité des textes de l'auteur. Notre projet nous a parfois conduit à aller au-devant des textes eux-mêmes, à faire des hypothèses que l'on pourrait au mieux qualifier d'audacieuses, au pire de périlleuses. Mais il n'est possible de lire philosophiquement Patočka qu'au prix d'un risque qui est celui de la pensée même. *Mutatis mutandis*, lorsque Patočka propose une lecture d'Aristote ou de Socrate, il n'est pas certain qu'il s'en tienne à la lettre des textes, au sens où son aristotélisme suppose une radicalisation d'Aristote, comme si celui-ci était un point de passage pour la pensée même de l'auteur. Lorsque l'on comprend Socrate comme l'ennemi de toute métaphysique positive et comme l'occasion d'une pensée dissidente, cela suppose également de faire u n *choix* de lecture, d'opérer des découpages qui sont autant d'hypothèses. Mais si celles-ci ne prétendent pas épuiser le sens historique de Socrate, elles ont néanmoins pour tâche de faire ressortir, comme dans un tableau où l'on insisterait sur des traits saillants, le geste même de Socrate. Et la partialité de l'hypothèse de lecture n'est un problème que si l'on part du principe que Socrate n'est plus de ce monde, et qu'il a fini de nous parler. Or, dans la mesure où ce Socrate peut encore avoir un sens pour nous, en parler, c'est toujours déjà parler avec lui, à travers lui. Ainsi, lire un philosophe suppose d'abord d'avoir tranché sur ce qu'est la philosophie : discipline technique et ensemble de savoirs qu'il s'agirait de restituer, ou bien expérience qui nous amène à nous transformer nous-mêmes. Dans sa belle étude sur Socrate, Patočka reprochait déjà à Gigon d'être resté aveugle à ce qui fait le propre du soin de l'âme parce qu'il voyait dans la philosophie un savoir particulier. En ce cas, le soin de l'âme est bien sans contenu et ne peut satisfaire le scientifique. Mais ce trop peu est riche de possibilités immenses pour Patočka dans la mesure où celui-ci voit dans la philosophie avant tout un *philosopher*, un arrachement aux automatismes de la vie, un saisissement qui enivre, transforme, donne le vertige aussi. Notre hypothèse de travail s'est donc d'abord fondée sur un choix, celui de la manière dont on peut lire un philosophe. Il y aurait donc une manière de lire Patočka qui, si elle présente des avantages indéniables, autant philologiques qu'historiques, passe peut-être à côté d'une dimension essentielle de l'œuvre, celle de son geste même. Dans « Le platonisme négatif », Patočka admet que l'Idée en son sens négatif, celui qui nous met au contact du *chôrismos*, est pauvre car elle ne délivre aucun contenu et ne dit pas comment

vivre, mais il ajoute qu'elle est riche en un autre sens car elle nous met au contact d'une possibilité insigne, celle de la philosophie dégagée de sa gangue métaphysique. Lire Patočka d'une manière patočkienne reviendrait alors à pénétrer cette richesse de la pauvreté, à éprouver le négatif de sa pensée. À l'image du platonisme négatif, notre hypothèse ne se veut pas totale, elle ne prétend pas délivrer le sens de la philosophie de Patočka, elle « ne se veut pas une clef universelle qui ouvrirait toutes les serrures[1166] ».

*

Le fil que nous avons suivi a mis en évidence une unité possible de l'œuvre, celle de la Dissidence. Nous avons voulu montrer que la Dissidence était comme une trame tendue entre le point de départ et le point d'arrivée de l'œuvre de Patočka – étant étendu que le point d'arrivée n'est que le point où les circonstances de l'histoire ont amené le penseur, et non un contenu définitif. Il a cependant fallu, pour ce faire, élever la Dissidence au rang de concept et passer d'une posture de la philosophie à l'enracinement de l'homme dans le monde.

Nous avons d'abord tenté de comprendre la philosophie comme un acte de transcendance sans transcendant. Des années 1930 jusqu'aux années 1950, Patočka n'a eu de cesse de reprendre l'idée d'un dépassement du donné, d'abord, sous une forme inchoative, comme philosophie de l'héroïsme et, ensuite, après en être passé par l'expérience de Socrate, sous une forme plus affirmée, comme platonisme négatif ou vie dans l'idée. Ce premier moment de l'œuvre possède sa propre cohérence en tant qu'il se veut une poursuite fidèle du projet phénoménologique de retour au choses mêmes. Mais là est sa limite, car en se référant encore à une subjectivité ou à une conscience transcendantale, on ne peut qu'admettre un télescopage conceptuel entre, d'une part, la nécessité de faire l'expérience d'un plus-haut qui confronte l'homme à ce qui le dépasse et, d'autre part, l'ambition toujours présente de restituer le sens du monde depuis une partie du monde, à savoir la conscience. Malgré cette réserve, le premier Patočka a tout de même une intuition primordiale, celle de l'irréductibilité de l'existence humaine à toute tentative d'objectivation (tant de l'intérieur du monde que depuis son dehors). C'est cette intuition qui nous permet d'affirmer que la philosophie de Patočka est une philosophie dissidente dont on pressent déjà un écho politique, dans la mesure où elle est le contraire de toute entreprise totalisante, ou, plus clairement, totalitaire. Et cette posture dissidente trouve tout naturellement en Socrate son porte-parole le plus efficace et le plus subversif. La première philosophie de Patočka ne doit donc pas être regardée comme un stade temporaire ou une pensée de jeunesse. Dans une certaine mesure, les « Remarques sur la position de la philosophie

1166 Jan Patočka, « Le platonisme négatif », *in* LS, p. 97.

dans et en dehors du monde » contiennent déjà la philosophie de Patočka tout entière : comment ne pas voir dans la philosophie de l'héroïsme, qui en appelle au dépassement des certitudes salvatrices, une injonction à se méfier d'une phénoménologie qui postulerait la réduction du sens du monde à la région de la conscience pure ?

Plutôt que d'un édifice où l'on superposerait chaque étage au-dessus des autres pour aboutir à un sommet permettant de contempler, comme dans une architecture panoptique, le monde en son entier, la philosophie de Patočka se rapproche davantage d'un mouvement incessant de reprise et de déconstruction permanente qui laboure le champ du sens. Le projet d'une phénoménologie asubjective ne doit donc pas tant être compris comme une rupture avec la philosophie de l'héroïsme que comme une reconfiguration du problème, une radicalisation de l'intuition initiale. Si l'homme possède, par l'entremise de la philosophie, la faculté de dépasser le donné, s'il y a, en lui, une faculté par laquelle il peut faire dissidence, cela signifie qu'il n'est pas au monde comme les autres étants, sans pour autant être ailleurs que dans le monde – dans la mesure où, par son corps, le philosophe part toujours d'une situation donnée. Porter la dissidence à puissance du concept a ainsi consisté à pénétrer le projet phénoménologique de Patočka des années 1960-1970 : d'une simple posture, la Dissidence devient la séparation qui préside à l'apparition de l'homme dans le monde et à sa paradoxale inscription en son sein. En faisant basculer la question de la constitution du côté du monde compris désormais comme totalité, Patočka en vient à comprendre l'humanité comme l'événement par lequel le monde se poursuit dans un vivant capable d'assumer le procès de mondification, de sorte que le monde naturel est la manière dont l'homme comprend sa mondanéité, loin qu'il s'agisse de la manière, pour l'homme, de rendre le monde humain – c'est là le principe de toute entreprise totalitaire. La Dissidence, comme structure commune entre l'homme et le monde, se décline, comme nous l'avons montré, en Dissidence cosmologique, Dissidence anthropologique et Dissidence phénoménologique. L'homme peut faire apparaître le monde dans l'exacte mesure où c'est le monde qui, en lui, s'individue, à tel point que la puissance de mondification lui est transmise sur le mode de la rupture ou de la mise à part. Les trois mouvements de l'existence tentent de ressaisir cette rupture, depuis le foyer jusqu'à la prise de conscience de l'autonomie en laquelle consistent tout autant la philosophie que la politique.

Dissidence est donc le nom de la position de l'homme dans le monde, lui qui est à la fois du monde et à sa frontière – enracinement paradoxal d'une ligne de fuite. Cette élévation à la puissance du concept de la Dissidence nous a permis de comprendre le lien entre, d'une part, la phénoménologie et, d'autre part, la dimension politique de l'œuvre de Patočka : c'est en tant que l'homme est du monde sur le mode de la séparation révélante, qu'il peut contester toute négation de la Dissidence. Celle-ci est à la fois ce qui est menacé par toute politique totalitaire et ce qui sauve :

Dissidence est le nom de l'enracinement de l'homme tout autant que de son action pour lutter contre toute réduction du sens. Ainsi, la Dissidence ouvre à la problématicité de la vie, à son irréductibilité, et fait signe vers une politique antipolitique, pour parler comme Havel, ou une politique socratique. Le rôle du philosophe dans la cité n'est donc pas celui d'un roi. Il s'agit plutôt, pour le philosophe, de contaminer ses concitoyens et de les exposer à la fragilité problématique de l'humain. Cette action passe d'abord par une protestation contre le monde dans lequel il vit qui peut passer par le sacrifice dans la mesure où, par là, l'homme s'ouvre à sa propre béance : il est un mouvement qui a été mis à part et, pour cette raison même, a fait de la contingence son lieu – ou son monde naturel. De cette position naît l'impossibilité de fixer un sens humain au monde, de sorte que la problématicité est bien l'instance dont procède l'existence humaine. Cela nous a mené à comprendre l'unité, réellement une, de la philosophie et de la politique, en tant qu'il s'agit des moyens par lesquels l'homme tente de résoudre l'expulsion originaire et par lesquels, en même temps, il ne peut qu'échouer. Dans la mesure où l'échec est parfois plus fondamental que la réussite, ces tentatives réitérées de « faire monde » donnent à voir ce qu'est la finitude humaine. Ainsi, la dissidence en son sens politique s'enracine bien dans un concept de Dissidence plus originaire.

Nous avons donc fait l'hypothèse que la Dissidence n'était pas originairement un acte politique mais que sa traduction en cet acte était la conséquence de l'expulsion originaire hors du tout. Phénoménologie et politique sont donc ici intimement liées. Si Patočka rejette la constitution du côté du monde, cela signifie que, pour l'homme, il n'y a pas de sens vrai, celui-ci appartient au monde – autant dire qu'il n'est pas de l'ordre du possible pour l'homme. Par conséquent, la vérité est, du point de vue humain, polémique : elle est soumise à la conflictualité. C'est la raison pour laquelle nous avons pu montrer que la phénoménologie de Patočka est interprétative et non constitutive. Et la structure même de la perception implique cette dimension polémique : si le sujet ne constitue pas l'objet, celui-ci est plutôt une possibilité pour le sujet de se saisir. Ainsi, chaque vue de l'objet est une esquisse qui indique ce que le sujet peut devenir. Voir, c'est déjà découper dans le champ des possibles. Mais cela suppose alors que la perception ait partie liée avec l'interprétation : si le sens n'est pas donné par l'homme, celui-ci ne peut que tenter de le saisir, ce qui suppose en même temps sa pluralité. Ainsi, la structure dissidente de la perception implique la pluralité des perspectives. La conflictualité est au fondement de l'intersubjectivité. Mais c'est déjà dire l'impossibilité de comprendre la politique sur le mode du consensus : elle est recréation du monde en sa dimension elle-même polémique, c'est le monde continué par d'autres moyens – humains. Notre réflexion sur la Dissidence nous amène donc à penser ensemble la phénoménologie et la politique.

*

Loin d'être le point de départ de notre enquête, le lien entre phénoménologie et politique apparaît à son horizon. Dans le mouvement de ce travail, il ne s'est pas agi de quitter la phénoménologie pour accoster la philosophie politique. L'intérêt de la notion de Dissidence réside en ce qu'elle nous a permis de régresser au point où phénoménologie et politique émergent, de sorte que nous disposons désormais d'un espace conceptuel qui peut servir à penser tout à la fois la position de l'homme dans le monde et la nécessité pour lui d'agir à partir de cette position, étant entendu que cette action est marquée par la contingence du monde naturel. Au fond, l'enquête phénoménologique permet d'éclairer la réflexion politique, tout autant que celle-ci exprime le mode d'inscription de l'homme. De la structure dissidente de la perception à la polémicité inscrite au cœur du fonctionnement de la cité, le jeu de l'homme reproduit le jeu du monde et rejoue le caractère poïétique du mouvement cosmique : la cité est le lieu par excellence de la reprise de la Dissidence cosmologique. Mais cette *poièsis*, on l'a vu, ne doit pas être comprise sur le mode de la production contrôlée qui ferait de l'homme le maître du cosmos. Dans la cité, il s'agit d'exposer l'irréductibilité du sens à sa propre maîtrise, de sorte que la cité est toujours en excès sur elle-même : ne pouvant assigner un sens au monde, elle est le lieu du *polemos* pour le sens, de sorte que la cité apparaît au-delà de son état présent parce qu'elle est toujours l'objet d'une lutte. Si la lutte venait à cesser, c'est la cité elle-même qui se perdrait au profit d'une réification du monde, d'une humanisation du sens qui ne tarderait pas à sombrer, à son tour, dans une réification de l'homme lui-même. Telle est la leçon de « La surcivilisation et son conflit interne ». Mais l'on sait également, depuis les conférences de Varna (« Les périls de l'orientation de la science vers la technique selon Husserl et l'essence de la technique en tant que péril selon Heidegger »), que nous ne sommes pas démunis face aux risques inhérents à l'époque de la technique : nous pouvons agir. La phénoménologie est ainsi tout autant un appel à l'action – que le sacrifice comprend comme action dans la manifestation, ouverture de la brèche du sens qui restitue la contingence du monde naturel. Par ce retour de l'homme à la Dissidence du monde, nous sommes à même de remonter à l'origine commune de la philosophie et de la politique.

Dès lors que l'on régresse au moment de l'expulsion originaire, au point où la Dissidence du monde se fait Dissidence de l'homme, c'est l'opposition entre la *vita activa* et la *vita contemplativa* qui n'a plus lieu d'être, car penser c'est faire apparaître le monde pour ce qu'il est, et agir c'est révéler la fragilité de toute entreprise humaine. Ainsi, apparaît la nécessité d'ouvrir la phénoménologie. Non qu'elle recevrait son sens d'un quelconque dehors. La phénoménologie telle que Patočka la comprend, à savoir une quête patiente et véritablement in-finie du sens qui restitue le monde naturel à son irréfragable contingence, devient une attention à la fragilité de l'existence

humaine, à ses tensions et à ses contradictions, sans que jamais il ne soit question de dépasser cet état. La phénoménologie ouverte à la dimension polémique du monde implique d'aller chercher en dehors d'elle-même de quoi non pas la dépasser mais bien plutôt la nourrir. C'est pourquoi, tout au long de notre travail, lorsque cela s'est avéré nécessaire et justifié, ce sont des penseurs politiques, ou plutôt des philosophe de la politique (ou *du* politique, pour parler comme Lefort), que nous avons convoqués, tels Castoriadis, Lefort ou encore Tassin. Le point commun de ces penseurs est leur souci de restituer la politique à sa dimension humaine. Autrement dit, ce que la cité manifeste c'est ce qui se joue dans le monde naturel lui-même, à savoir l'impossibilité de tout sens de devenir hégémonique. De la pluralité des perspectives, des *dokei moi*, l'espace de la cité émerge comme ce lieu de lutte proprement humain. Si, comme l'affirme Jan Sokol, Patočka était un « ennemi prononcé de la politique des partis[1167] », ce n'est donc pas du tout en raison d'une inquiétude ou d'une méfiance toute heideggerienne à l'égard des affaires humaines. Il s'agirait plutôt de se tenir à distance de la politique entendue comme jeu de pouvoirs, intrigue des puissants, tout comme nous avons mis entre parenthèses la métaphysique en son sens positif. La politique comprise comme politique négative est fille de Socrate, le Socrate non métaphysicien qui déroute et expose les hommes à leurs contradictions.

Loin d'être un effet de mode ou une facilité du langage, affirmer que la philosophie est dissidente est la marque d'une tâche in-finie. Cette Dissidence, dont nous avons tenté de restituer le sens, suppose de se placer du côté de ce qui est le plus difficile à penser, ou plutôt à admettre, à savoir notre impossibilité d'être maître du sens. Si le philosophe ne peut pas dire aux hommes, comme le sait bien Patočka depuis le début, « Philosophez et vous serez sauvés », ce n'est pas en raison d'un défaut de la philosophie mais bien plutôt d'un défaut de l'humanité elle-même, de sa Dissidence indépassable. La politique et la philosophie, ressaisis en leur sens négatif, se rejoignent alors dans leur commun effort continué pour proposer, inlassablement, de nouvelles tentatives de dire le monde et de le faire et qui ne peuvent, en même temps, qu'échouer dans leur geste même. Ce combat pour le sens a deux versants : d'une part, la constitution même du sens pour l'homme, le versant proprement phénoménologique, et, d'autre part, l'action pour la continuation du sens, le versant politique. Ces deux dimensions se tiennent pour ainsi dire la main : il n'est de politique qu'agonistique[1168] dans la mesure où la perception même du monde par l'homme est brisée et toute

1167 « Entretien avec Jan Sokol », *in* « Annexes », p. 452.

1168 On se reportera à cet égard au travail de Chantal Mouffe qui combat l'idée de la politique comme recherche du consensus au profit d'un *agôn* démocratique. Dans *Le paradoxe démocratique*, elle écrit en effet : « Ce n'est qu'en assumant sa nature paradoxale que nous serons à même d'envisager adéquatement la politique démocratique moderne non comme recherche d'un consensus inaccessible – qu'on atteindrait grâce à telle ou telle procédure –, mais comme « confrontation agonistique » entre des interprétations conflictuelles des valeurs constitutives de la démocratie libérale. » Chantal Mouffe, *Le paradoxe démocratiqu*e, trad. fr. D. Beaulieu, Paris, Beaux-Arts de Paris éditions, 2016, p. 19.

prétention à la totalisation du sens toujours déjà suspecte. Rendre la phénoménologie vivante, c'est la replacer dans l'*agôn* de la cité, dans la manifestation plurielle du sens humain qui tente, péniblement et maladroitement, de rejouer la Dissidence du monde. Les conditions d'énonciation ne sont plus alors secondaires, mais elles intéressent au plus haut point dans la mesure où prendre la parole revient à se faire une place dans l'*agôn*, à découper, d'une manière inédite, le monde et à en proposer une interprétation.

La parole de Patočka n'est pas dissidente parce qu'elle serait « à la mode », mais elle est dissidente parce qu'elle est vivante et dérangeante : elle implique que tout sens soit ramené à sa juste mesure, celle de l'homme. Aussi est-elle appel à une parole humble tout autant qu'exigeante. La parole de Patočka, en tant que parole dissidente, est comparable à ce que Foucault dit de la *parrêsia*, à savoir qu'elle est « le libre courage par lequel on se lie soi-même dans l'acte de dire vrai[1169] ». S'affirmer dans la cité en manifestant une nouvelle guise sur le monde c'est assumer sa finitude et sa responsabilité pour le sens. D'où le courage des gardiens de la cité idéale de Platon. Mais cette véridiction en laquelle consiste la philosophie doit en même temps abandonner la prétention à *la* vérité. La véridiction dit ici la possibilité qu'un nouveau discours puisse à chaque instant émerger. C'est pourquoi cette *parrêsia*, chez Patočka, ne fait qu'un avec la Dissidence et, en ce sens, est une lame de fond en face de tout pouvoir, de toute autorité et de toute prétention à dire le vrai. Il faut armer la vérité contre la vérité et faire de la « vie dans la vérité » l'ennemie de la vérité sur la vie. Une formule de Foucault permet de comprendre cette dimension dissidente de la « vie dans la vérité » en laquelle consiste la philosophie et que Patočka ne renierait pas : « La philosophie n'a pas à dire au pouvoir que faire, mais elle a à exister comme dire-vrai dans une certaine relation à l'action politique. Rien de plus, rien de moins[1170]. » Dans ce rien de plus, rien de moins, réside la Dissidence humaine, de sorte que continuer à vouloir dire-vrai, à vivre dans la vérité, c'est poursuivre, de manière incessante, à inquiéter le sens, à perturber la politique et à déranger tout dispositif de pouvoir. Si la phénoménologie est l'étude de ce qui apparaît, encore faut-il rappeler que ce qui apparaît est toujours l'objet d'une lutte. Faire retour à la Dissidence de l'existence, c'est donc régresser aux choses mêmes et à la polémicité essentielle de l'apparaître.

1169 Michel Foucault, « Leçon du 12 janvier 1983 », *in Le gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.,* p. 64.
1170 Michel Foucault, « Leçon du 23 février 1983 », *ibid.,* p. 264.

ANNEXES

ANNEXE 1

Jan Patočka, « On the Matter of *The Plastic People of the Universe* and *DG 307* », December 1976, *in* H. G. Skilling (dir.), *Charter 77 and Human Rights in Czechoslovakia*, Londres, George Allen & Unwin, 1981, p. 205-207.

Dostoyevsky once wrote a short story about one man of our sinful world, from a land of pain, anxiety and struggle, being transported to an analogous planet of the star Alpha Centauri (populated by blissful, sinless people) and infecting the entire planet, bringing it to the very condition the Earth was when he left it.

But one might also write a story based on just the opposite premise. A small group of people transported by a similar, utopian, futurologically magical means, to another planet, perhaps in another galaxy. The group finds itself face to face with the population of a large cosmic body on which a battle for exclusive rule is at that very time being waged. The society that had been more or less supreme over the others had never been very healthy, and certainly not without sin. A second society had risen against it which far surpassed the first as to wickedness. This in turn gave a third one, which in the past had only suffered and had never had the chance to sin, the opportunity to stand up to the other two, to take advantage of their bad consciences and – in the name of the future happiness of all – to commit so much evil, in its own ranks and in others as well, that it remained long concealed, for the sheer incredibility of it. In order to see to it that it remain concealed, good was renamed evil and evil good, freedom was called slavery and slavery freedom ; and a thousand similar semantic transformations were made, so that no one would be able to distinguish what is real, and so that everyone might consume deception with that common mother's milk known as language. Then people sacrifice themselves and others – with the best of conscience, with a worse conscience and with the very worst conscience – to some sort of *bonum (malum?) futurum*, and not by ones or by scores, but by the milions, and the tens of millions. And they aren't always obviously bloody sacrifices ; where the phenomenon has become routine, the blood no longer flows visibly, but – as payment for petty privileges – people have been deprived of everything they had to live for, and hence cheated of their lives without anyone realising it.

Admit this tumult, this upheaval, this defrauding of self and others, a group of cosmonauts lands who haven't the vaguest idea about these conditions, who have not yet received any schooling from any side, who each have a healthy pair of hands, a well-functioning heart and lungs, and have at their disposal a wholesome share of what one great mind said is most equitably divided among people : ‘Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée’ (*Discours de la méthode*). Perhaps

for that reason, or perhaps for another, more profound one, they are no simpletons, no Candides who let themselves be persuaded that they are citizens of the best of all possible worlds ; they can hear what people say without words.

How will these people behave in a situation when, in its confusion, the entire world around them will try to bring them around to its point of view, by threats, promises, the need to work for one's bread, for one's future, and possibly for one's loved ones and others ? They are, for the present, people without guilt – except for that all-human guilt of finiteness, the need to take a stand and defend it. A situation the exact opposite to that Dostoyevsky's story – a group of innoncents, whom the entire world, the entire planet, is trying to drag into their evil, frequently even criminal, confusion. What will they do ? I think that they will try not to fall into the confusion, they will try – even in their minds – not to play the other's game, the struggle for the planet, the cosmic body. They will live their own lives, the content of which, the very 'living' of which is every man's non-negotiable responsibility, one he feels all the more, the greater the outside efforts to influence him therein. Each will fill his soul (that he will have discovered by this contrast) with that which, in the simplicity of his spirit, causes him joy, and causes no damage or pain to any other. The fact that they will cry out in the process so as to drown out the external hubbub, that is a necessary accompaniment of the affair, and not mere pompousness. Although I come from another region of the universe, they will say, I am still a human being, all too human, and I enjoy reminding myself of it, and reminding those of the others who tempt us with a mess of make-believe pottage boiled up from the shells left behind from ideals.

How will it turn out ? Once again, a subject for a Dostoyevsky – I'll admit that I don't know. Only one thing is certain though, that the immediate world has, among its most powerful measures, the *appearance* of slander, the creation of images. It can show them to be the direct opposite of what they are, covering them with a layer of dirt, so that they seem to be anything it pleases. For this world they will be the disseminators of moral contagions ; they will become morbid apparitions. And as such, they will be swept away, before a court, under arrest and into prison. Then the Cap of Invisibility will be rammed on their heads, they will be surrounded with silence, their existence ignored, the very mention of their names banned.

Could the consequences be the exact opposite of those of the Dostoyevsky story none the less ? By what magic could that come about ? Perhaps, deep down, the human being tends towards such magic, and still does believe in it. Because the only way to truly help and care for another is to stand up and do what I must do, whether it be covertly or openly, whether anyone knows about it or not, to allow one's own awakened conscience to awaken the consciences of others as well.

What else is youth except a guest, arriving from the unknown to begin life anew ? The history

of our cosmonauts could occur anywhere, at any time – we do not want to evoke the impression that this would be an exception to the rule. Beginning again means above all rejecting, refusing in part or almost entirely (no one can do it entirely). What is the true attitude to take toward the mercy that comes from I don't know where, the mercy of the fact that life always begins again ? That we, the older ones, the ones who have fallen into our routines and have our own perspectives, used and worn, have the opportunity, indeed the necessity to revise ourserlves, to examine ourselves anew, in short to renew ourselves, not by some slavish parody, not by outdoing others, but by communication with something that we ourselves do not produce. What greater joy than to see that ever again the struggle is renewed against ease, against comfort, against dragging others down to the lowest of levels, agains dishonesty to self and others, against deluding oneself with untruths and confusions ?

We do not want to give the young cosmonauts only praise. We also want to warn them – not about the world and the others, but about themselves. Their strength as well as their weakness is only within themselves. They are the ones who will write, who will finish writing the anti-story to Dostoyevsky's story. Would that it be worthy of the original !

Prague

ANNEXE 2

Jan Patočka, « Au sujet des *Plastic People of the Universe* et de *DG 307* », décembre 1976. Traduction personnelle.

Dans une de ses nouvelles, Dostoïevski raconte l'histoire d'un homme de notre monde perverti. Un jour, il est transporté depuis son pays rongé par la souffrance, la détresse et les conflits, sur une planète analogue du système d'Alpha du Centaure (où vivaient des êtres heureux et vertueux) qu'il finira par contaminer, au point de la réduire à l'état dans lequel se trouvait la Terre à son départ.

On peut tout autant partir du postulat opposé et raconter l'histoire d'un petit groupe de personnes qui est transporté – grâce au même type de moyen futuriste, utopique et magique – sur une autre planète, peut-être même dans une autre galaxie, et qui se retrouve alors nez à nez avec les habitants d'un grand corps céleste, engagés dans une guerre pour la domination totale. La nation qui a jusque-là plus ou moins établi sa domination sur les autres, loin d'être exemplaire, n'a jamais été très vertueuse. Une autre nation a ensuite émergé en réaction et fait preuve d'une cruauté qui surpasse de loin celle de la première, laissant l'opportunité à une dernière nation – qui n'avait, par le passé, connu que la souffrance mais jamais le pêché – de s'élever face aux deux autres, en profitant de leur perversité, et de commettre, au nom d'un avenir radieux pour tous, tant d'atrocités, parmi les siens comme chez les autres, que des faits aussi inconcevables ont longtemps été passés sous silence. Et afin de s'assurer que cela demeure ainsi, on a renommé le bien mal et le mal bien, on a appelé la liberté esclavage et l'esclavage liberté. On a fait quantité d'autres inversions sémantiques sur le même principe afin que personne ne soit plus capable de discerner le vrai du faux et que chacun se laisse duper par ce lait maternel que l'on avale ensemble, et que l'on appelle la langue maternelle. De la sorte, les sacrifices des uns et des autres – qu'ils soient faits avec les meilleures, de moins bonnes ou les pires des intentions – pour un quelconque *bonum (malum?) futurum* ne se comptent pas par dizaines, mais par millions et dizaines de millions. Ce n'est d'ailleurs pas toujours sa vie que l'on sacrifie : là où ce phénomène s'est installé, on n'est plus confronté au sang qui coule mais à des gens qui sont privés de leur raison d'être, en contrepartie de bien piètres avantages, et qui ont ainsi été trompés sur le sens de leur existence sans jamais s'en rende compte.

Au beau milieu de ce tumulte, de ce fracas et de cette duperie généralisée, atterrit donc un groupe de cosmonautes qui ignore tout des lieux et n'a pas encore été informé de la situation par l'une ou l'autre des nations. Chacun d'eux possède un cœur et des poumons sains, des mains robustes, et ne manque pas de ce qu'un grand penseur avait dit être la chose la plus équitablement répartie entre les hommes : « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée » (*Discours de*

la méthode). C'est peut-être pour cette raison, ou pour une autre autre plus profonde, qu'ils ne sont ni naïfs ni candides, et ne croient pas appartenir au meilleur des mondes possibles. Ils sont capables de comprendre par-delà les mots.

Comment réagiront-ils quand les esprits confus qui les entourent tenteront de les rallier à leurs idées par des promesses, de menaces, ou simplement pour la nécessité de travailler pour subvenir à leurs besoins et leur futur, ainsi qu'à ceux de leurs proches ? Pour le moment, ces hommes sont innocents – ils ne connaissent que la culpabilité, toute humaine, de la finitude, celle qui consiste à prendre position et à se défendre. Cette situation est totalement à l'opposé de la nouvelle de Dostoïevski. Il s'agit d'un groupe d'innocents que le monde, la planète entière, tente de faire basculer, en plein chaos, du côté du mal, et même de la criminalité. Que feront-ils ? Je pense qu'ils essaieront de ne pas sombrer dans le chaos, ils essaieront – même dans leur esprit – de ne pas jouer le jeu des autres, c'est-à-dire d'entrer dans cette guerre pour la domination de la planète, du corps céleste. Ils vivront leur vie comme ils l'entendent – vie dont le contenu, dont la dimension vivante consiste en une responsabilité individuelle qui ne se négocie pas, et qu'on éprouve plus encore lorsque les tentatives d'influence extérieures grandissent. Chacun remplira son âme (qu'il aura découverte par contraste avec ce monde) de ce qui, dans la simplicité de son esprit, lui procure de la joie sans jamais faire de mal ou de peine à quiconque. En faisant cela, ils pousseront des cris dans le but de couvrir le brouhaha du dehors : c'est là une conséquence de leur situation et non un fait contingent. Je viens peut-être d'un autre coin de l'univers, se diront-ils, mais je suis humain, tellement humain, et j'aime me le rappeler et le rappeler à ceux qui essayent de me vendre leur soupe d'illusions concoctée à partir des coquilles vides de leurs idéaux.

Comment les choses vont-elles évoluer ? Une fois encore, c'est un sujet pour Dostoïevski – pour ma part, je dois admettre que je n'en sais rien. Une chose est cependant certaine : le monde immédiat a, parmi ses dispositifs les plus puissants, la possibilité de faire *apparaître* la calomnie, de créer des images. Il peut faire paraître ces hommes pour l'exact opposé de ce qu'ils sont en les recouvrant d'un voile de crasse qui leur donne l'apparence qu'il souhaite. Dans ce monde, ils passeront pour responsables d'une contamination morale ; ils deviendront des apparitions morbides. Et, en tant que tels, ils seront jugés par un tribunal, arrêtés et incarcérés. On leur mettra ensuite un chapeau d'invisibilité : plus personne ne leur adressera la parole, on ignorera leur existence, on taira leurs noms.

Les conséquences de cette histoire seront-elles pour autant l'exact opposé de celles de Dostoïevski ? Par quelle magie cela pourrait-il arriver ? Peut-être qu'au fond l'être humain est attiré par ce genre de magie et continue de vouloir y croire. La seule manière de véritablement aider et de prendre soin d'autrui consiste à se lever et à faire ce qu'il faut faire, que ce soit à couvert ou en plein

jour, que tout le monde le sache ou non, afin de permettre à sa conscience éveillée d'éveiller, à son tour, les autres consciences.

Qu'est-ce donc que la jeunesse sinon une invitation qui vient de l'inconnu pour recommencer sa vie ? L'histoire de nos cosmonautes pourrait se produire n'importe où et n'importe quand – on ne peut pas penser qu'il s'agisse d'une exception à la règle. Commencer à nouveau signifie avant tout rejeter, refuser en partie ou presque totalement (personne ne le peut totalement). Quelle est la bonne attitude à adopter à l'égard de la clémence qui vient de je ne sais où, de la clémence qui veut que la vie recommence toujours ? Nous, les plus vieux, qui sommes guidés par nos habitudes et nos propres intérêts, qui sommes usés et fatigués, nous avons l'occasion, plutôt l'obligation, de nous réviser nous-mêmes, de nous examiner à nouveaux frais, en clair, de nous refonder – non par un servile pastiche, non pas en surpassant les autres, mais par le contact avec quelque chose que nous-mêmes ne produisons pas. Quelle plus grande joie que celle de voir, sans cesse renouvelée, la lutte contre la facilité, le confort, l'humiliation extrême infligée aux autres, le mensonge envers soi-même et les autres, la duperie et les faux-semblants qui nous égarent ?

Nous ne voulons pas simplement adresser des prières aux jeunes astronautes. Nous voulons également leur donner un avertissement – non pas à propos du monde et des autres, mais à propos d'eux-mêmes. Leur force, tout comme leur faiblesse, ne réside qu'en eux. Ce sont eux qui écriront, qui achèveront ce contre-récit du récit de Dostoïevski. Ce sera digne de l'original !

Prague

ANNEXE 3

Entretien avec Jan Sokol à Prague le 4 avril 2018.

Je vous remercie d'avoir accepté de me recevoir et d'avoir lu mon texte sur le monde naturel et la dissidence[1171].

Je vous en prie. Je vais commencer par des remarques générales. La première chose, c'est qu'il me semble qu'il y a un certain malentendu sur le « monde naturel » dans le texte que vous m'avez envoyé. Le « monde naturel » chez Patočka, ce n'est pas la *Verfallenheit* heideggerienne mais c'est une notion husserlienne qui s'oppose au monde de la science où tout est mesuré et tout peut être expliqué d'une manière rationnelle. Je ne suis pas un grand expert de l'oeuvre de Patočka, mais je pense que ce n'est pas quelque chose que Patočka critiquerait. Il enrichit la notion husserlienne par la langue. Dans son livre sur le monde naturel et en particulier dans sa postface de 1960-61, il se concentre sur la langue : pour lui le monde naturel, c'est ce qui est réfléchi, comme dans un miroir, dans la langue. Je dis toujours aux étudiants que le monde naturel, c'est celui dans lequel le soleil se lève et dans lequel il se couche.

Dans mon texte il y a une ambiguïté entre le monde naturel et la réduction du monde naturel à un seul sens. Ce que j'ai appelé le monde naturel, c'est la vie naïve.

Ce que vous avez en vue ici, ce n'est pas le monde naturel, c'est l'existence tombée de Heidegger. Dans le monde naturel, comme je le disais, la langue se développe. C'est quelque chose que fait l'homme. Une perte du monde naturel veut donc dire une perte de l'humanité de l'homme.

La deuxième remarque regarde la notion de dissidence. Vous l'avez, à certains endroits, bien marqué : ce qu'on désigne comme dissidence pose en général plutôt une difficulté. Il me semble qu'il faudrait plutôt faire une distinction ici. À première vue, cela peut paraître ridicule mais la différence est énorme entre défendre une certaine mesure de liberté (pour soi et pour les autres), ce qui n'est pas encore dissidence, et le faire de manière plus explicite (politique, publique). Ce n'est pas la même chose si vous êtes employé pour faire ceci ou cela, et que vous ne le faites pas. Cela, n'est pas encore dissidence, c'est simplement une résistance qui veut sauver une certaine liberté ou

1171 Ce texte, que nous avons renoncé à publier, est une tentative pour définir phénoménologiquement la dissidence à partir de deux textes de Patočka, à savoir « La position de la philosophie dans et en dehors du monde » et « l'homme spirituel et l'intellectuel ». Nous avons présenté ce texte lors du séminaire des doctorants de philosophie de l'Université Paris I Panthéon Sorbonne en février 2018.

un certain espace de liberté. Si le pouvoir est raisonnable, il vous laisse tranquille. S'il ne l'est pas, il cherche à vous contraindre, à empiéter. Là, ou bien vous vous pliez, ou bien vous devenez dissident, c'est-à-dire quelqu'un qui est explicitement contre ce que le pouvoir veut faire. Vous citez Havel, qui l'a dit d'une manière implicite dans ce sens. Il me semble que c'est un peu à la mode de dire que le philosophe est dissident par définition. Cela me semble exagéré. C'est dit assez souvent, mais si vous regardez les choses de plus près, vous trouverez très peu d'exemples. Même Socrate accepte sa peine, la peine de mort. Il n'est donc pas un dissident. Il est quelqu'un qui fait sa chose, ce qu'il regarde comme bon, mais il cherche à ne pas se heurter à son entourage, au pouvoir. Il est un homme loyal. Vous savez, bien sûr, que c'est, je crois, dans le *Criton*, qu'on lui propose de s'enfuir de prison et il dit : « Non, je n'irai pas là, ma loyauté m'en empêche. » Il y a des philosophes qui étaient vraiment subversifs, mais c'est assez exceptionnel. C'est le cas de Lénine, c'était un dissident, un homme qui a lutté contre le pouvoir. Dans le mot « dissident », il y a une certaine activité, qui conduit à se séparer, tandis que ce qui est typique des philosophes, c'est de chercher à convaincre leur entourage – ce qui n'est pas la même chose que se séparer. Cette séparation a été ici aussi dans le mouvement dissident : il y a des gens qui ont prêché, par exemple Václav Benda, la notion de cité parallèle. Mais c'est un non-sens absolu. Je lui ai toujours dit. On peut toujours échanger nos samizdats, mais, si on veut manger, on doit être membre de la société comme telle. On ne peut pas aujourd'hui se séparer – peut-être les anciens, s'ils étaient fermiers, pouvaient se séparer plus ou moins. Mais pour nous, modernes, qui vivons dans des villes, c'est exclu. Patočka était, pendant toute sa vie, très... il a beaucoup fait pour éviter tout conflit avec le pouvoir. C'est vrai que, pendant la guerre, où il était à la limite, ce qu'il a fait était parfois dangereux, mais il n'y a jamais eu d'attaque contre le pouvoir. Il n'a pas été, même pendant la guerre, maltraité par les autorités ou par la Gestapo. Il faut aussi prendre au sérieux le fait qu'il avait trois enfants. Si vous êtes père de trois enfants, c'est une position très différente d'un homme qui n'en aurait pas. Même après la guerre, il n'a pas cherché à entrer au Parti Communiste – ce qui lui a été proposé en 1948 –, même si son père le voulait, le poussait et lui disait qu'il était bête. Patočka n'a jamais voulu rentrer dans le parti mais, d'un autre côté, il a cherché à ne pas perdre contact avec son entourage marxiste. Je ne dirais pas qu'il soit devenu marxiste mais, dans certains textes, en particulier dans les années 60, il était proche de ce marxisme réformiste. Je dirais aujourd'hui que c'était peut-être une chose tactique. Disons « tactique » si les intellectuels devenaient la classe générale, devaient jouer le rôle de la classe ouvrière dans la société industrielle. Il a donc cherché à maintenir un contact et un dialogue avec ses collègues marxistes et même la Charte est formulée d'une manière assez floue car les auteurs de la Charte ont peut-être quand même espéré que le régime pourrait réagir d'une manière moins agressive qu'il ne l'a fait.

Patočka n'est jamais entré en politique, même en 1968 où tout le monde est devenu politique, Patočka s'est strictement tenu à la réforme de l'Académie des sciences. Là, il s'est engagé mais il n'a pas signé les pétitions. Et aussi après 1968, il n'était pas particulièrement persécuté. Son premier engagement plus ou moins politique était sa participation au Congrès de Varna où il a critiqué la société moderne avec ses techniques, et c'est seulement là que la police secrète a commencé à le prendre au sérieux comme un dissident peut-être. Il a utilisé l'occasion pour informer ses collègues, qu'il connaissait depuis l'avant-guerre, des conditions dans lesquelles les intellectuels vivaient ici. Il avait un passeport, s'est acheté des tickets et est venu à Varna contre la volonté de la police. La police est venue et a voulu lui confisquer son passeport, mais à ce moment il était déjà à Varna. C'était donc quelque chose que la police a interprété comme un acte d'inimitié ou de résistance et ils ont réagi de façon appropriée.

Comment la police a-t-elle réagi ?

La police a commencé à l'enregistrer, on a d'abord voulu en faire un collaborateur, dans les années 1960. Mais c'est depuis le congrès de Varna qu'il est dans les actes de la police, il est regardé comme un homme dangereux.

Fréquentait-il le milieu des dissidents ?

Il a rencontré Václav Havel en 1968. En 1968, il y avait beaucoup d'occasions. Patočka écrivait pour le théâtre. Ils se sont rencontrés parfois mais pas trop intensément. Ce n'était pas régulier. Patočka avait son cercle philosophique qui se rencontrait ici, mais il s'agissait de philosophie. Peut-être l'avez-vous remarqué, on a trouvé un nouveau manuscrit, le manuscrit de sa dernière conférence à la faculté de philosophie, en 1969 je crois. C'est sur Socrate et le bon État. Ce n'est pas traduit. C'est tout le semestre où Patočka parle de Socrate. C'est en particulier la *Septième Lettre* de Platon qui y est expliquée très minutieusement.

Patočka lui-même se considérait-il comme un dissident ?

Je pense qu'il ne serait pas heureux de ce mot. Le mot s'utilise, il faut s'adapter. C'est un mot de la langue de tous les jours. On ne peut pas à chaque occasion discuter sur les mots. Il se peut qu'il l'ait parfois utilisé. Mais, en réalité, sa propre existence est une très bonne illustration de cette différence ou de cette distinction que j'ai mentionnée. Il a toujours tenu une certaine position, il a

toujours cherché à défendre sa liberté mais sans provoquer le pouvoir.

Mais pourquoi s'engage-t-il alors, à la fin de sa vie, pour la Charte 77 s'il ne se considère pas comme dissident ?

Patočka était invité, il n'était pas parmi les auteurs et quand les auteurs ont cherché les porte-paroles, c'est Patočka qui leur est venu à l'esprit parce que justement il était acceptable pour un cercle assez larges de positions (de gauche, de droite, de libéraux, de socialistes). Il était comme personne, il était très amical. On a aussi pensé à Václav Černý, un historien de la littérature. Les signataires ne pouvaient pas se rencontrer. Ce sont seulement les porte-paroles qui parfois se rencontraient avec de grandes difficultés de décision, de légitimité.

Selon vous, Patočka n'était pas vraiment un dissident mais plutôt quelqu'un qui cherchait à protéger sa liberté.

Oui, justement la Charte a été provoquée par le fait que le Parlement a ratifié la Charte des droits de l'homme. Mais il n'y a pas eu de changement de gouvernement, ce qu'on lui a aussi reproché après.

Il serait donc exagéré de dire que Patočka était un philosophe politique ?

Oui, Patočka était depuis 1938 un ennemi prononcé de la politique des partis. C'était le cas d'une grande partie des intellectuels d'avant la guerre ou de l'entre-deux-guerres. Après la destruction de la Tchécoslovaquie, on s'est dit que c'était le résultat d'une politique qui était stupide. Il est difficile aujourd'hui de s'engager en dehors des partis politiques. On n'est pas peut-être ravi de ce qu'ils font mais c'est la manière dont on rentre en politique. Patočka n'a jamais fait de politique, même si en 1968 il avait des occasions, on l'a aussi incité à le faire. Il était réticent parce qu'il ne voulait pas, disons, mettre en danger sa mission philosophique.

Cela signifie-t-il qu'il ne s'est pas engagé politiquement parce qu'il pensait que ce serait contre son engagement philosophique ?

Pas directement, mais cela aurait pu mettre en danger les conditions de son travail philosophique.

Dans les derniers textes, dans les Essais hérétiques*, Patočka compare la philosophie avec la politique et dit qu'il s'agit de la même chose. Comment pose-t-il cette équivalence si, en même temps, dans sa vie, il sépare les deux ?*

Vous savez, la politique est un mot à double signification. Cela peut signifier d'un côté le soin pour les choses publiques, ce qui est naturellement très proche de la philosophie. On cherche à trouver une position argumentée pour une certaine manière de gérer les choses publiques. D'un autre côté, cela peut devenir une voie dans la lutte du parti autour du pouvoir. Naturellement, il y a toutes sortes de positions intermédiaires car les deux côtés sont presque toujours présents.

Dans les Essais Hérétiques*, quand Patočka parle de politique, c'est plutôt au sens du soin pour les choses publiques, n'est-ce pas ?*

Oui, ce dernier cours cherche justement à expliquer l'idée socratique, ou plutôt platonicienne probablement, de la réforme de l'État, des choses publiques où il n'ait pas question de factions. Mais, selon Patočka, Platon cherche aussi à changer la manière de gouverner d'une manière qui n'exclurait aucun, qui chercherait à protéger tout le monde, à garantir la sécurité et la liberté pour tout le monde sans qu'il soit question d'appartenance à un parti. Mais c'est un peu utopique.

Patočka a donc commencé à s'intéresser à la politique avec le séminaire de 1969 sur Socrate et l'État.

Oui, c'est cela. Platon a plusieurs fois échoué avec son idée mais il a toujours tenu sa position, il n'a jamais accepté que c'était une chose utopique, impossible.

Du point de vue de Patočka, cela était-il utopique ou bien possible ?

C'est difficile à dire. Dans ce cours, il se cache un peu derrière la personne de Platon. Naturellement, en 1989, ce que Havel a fait était assez proche de cette idée. Mais seulement pour quelques mois. Le forum civique était quelque chose d'assez platonicien, disons.

Pourquoi était-ce platonicien ?

Parce que c'était quand même un effort collectif de plusieurs personnes où chacun ne voulait pas seulement gagner. Les gens qui ont fait novembre 1989 ne sont pas restés en politique, sauf Havel qui est resté plus longtemps. Ils n'étaient pas intéressés par leur propre position dans le système. Mon ami Jan Uhl, qui a aussi joué un rôle en 1989, disait qu'avant que ne commence un match, il faut nettoyer le terrain. C'est une chose qui semble platonicienne et c'est très important.

Ce qui intéresse Patočka chez Platon c'est le souci pour la communauté mais ce n'est pas par exemple le philosophe-roi ou la façon dont le philosophe va gouverner la cité. Comme il y a aussi cela chez Platon, cette référence est ambivalente pour Patočka. Le soin pour la communauté c'est assez démocratique alors que le philosophe-roi l'est moins.

Oui, mais ce n'est pas seulement démocratique. Chez Platon, il y a toujours en arrière-plan l'idée d'une éducation. Le roi-philosophe c'est un enseignant, c'est quelqu'un qui guide et enseigne, éduque. Je pense que Patočka admirait beaucoup Masaryk. On peut dire que c'était un philosophe et un bon homme d'État.

Masaryk serait donc le modèle que Patočka a en tête quand il parle du bon gouvernement ?

Non, il ne le mentionne pas mais il le tenait en grand respect, il l'admirait beaucoup. Parfois il disait que c'était « un philosophe qui a fondé un État ».

Ce qui fait un peu penser à Platon...

Oui, oui. D'ailleurs Masaryk, lui aussi, était un grand platonicien.

Patočka lisait-il beaucoup de philosophie politique ?

Non.

Dans les dernières années de sa vie, il fait tout de même beaucoup référence à Hannah Arendt. Quelle était sa relation avec Hannah Arendt ? La lisait-il beaucoup ?

Patočka a toujours beaucoup lu durant sa vie, il était incroyablement versé dans la littérature. Il était assez dur avec les penseurs politiques qui étaient justement déjà pris par une position de

parti, comme par exemple l'école de Francfort. Mais, d'un autre côté, il était assez critique à l'égard de gens comme Raymond Aron, il disait que c'était des gens qui sont contents avec le *statu quo*. En ce sens, Arendt lui convenait bien. Mais également par son souci pratique au sujet de la politique comme elle se déroule. Je me souviens qu'on parlait du procès d'Eichmann qui était vraiment un acte courageux où elle parlait de quelque chose qui se passait dans le monde.

Patočka s'est donc intéressé au procès d'Eichmann...

Pas particulièrement d'Eichmann mais surtout la participation d'Arendt qui, en tant que philosophe, n'a pas hésité à devenir journaliste pendant quelques mois et a suivi de très près quelque chose qu'elle considérait comme important.

Lisait-il beaucoup les ouvrages d'Arendt ?

C'est difficile à dire. Je sais qu'il a lu *Vita activa.*

A-t-il lu la version allemande du texte ?

Je ne suis pas sûr, peut-être. Je l'ai lu aussi mais je ne me souviens pas dans quelle langue. Il avait un peu de difficulté à lire en anglais, il préférait lire en allemand ou en français.

Le titre Vita activa*, c'est le titre de la version allemande...*

Ah oui, c'était donc en allemand. Ce qui était probablement l'original parce qu'Arendt n'a jamais quitté l'allemand, sa langue maternelle. En ce qui concerne Patočka et sa lecture des philosophes politiques, je ne sais pas. Il a lu Sartre par exemple. Des gens de l'école de Francfort, je ne me souviens pas qu'il en ait jamais parlé. Adorno, probablement a-t-il lu quelque chose de lui mais je n'en ai jamais parlé avec lui.

S'est-il beaucoup intéressé à la question de la politique en Grèce ? Car dans les Essais hérétiques quand il parle de politique, peut-être est-ce à cause d'Arendt, mais c'est toujours la politique chez les Grecs.

Oui, c'est vrai, même si dans cet intérêt il y avait beaucoup d'opinions ou de parti pris. Une

fois, je parlais avec lui des *Lois* de Platon, qui est à mon avis la meilleure description d'une cité antique grecque, beaucoup plus riche en détails que la *République*. Patočka n'était pas d'accord avec moi car dans les *Lois* il est beaucoup plus difficile d'idéaliser la cité que dans la *République* où la cité est idéale.

Ce qui l'intéressait plutôt c'était la cité idéale et non la cité telle qu'elle a existé...

Oui, c'est cela. Quand on parle de la Grèce, on parle en réalité de cent ans d'histoire à Athènes, c'est tout. Et encore, c'est vu à travers les yeux de Platon et non d'Aristophane par exemple.

Et quand il parle de la cité grecque travaillait-il les textes d'Aristote comme la Politique *? Il travaillait de près la* Physique *d'Aristote mais, étrangement, on ne trouve pas beaucoup de références à la* Politique *d'Aristote.*

Probablement Patočka était-il dans sa jeunesse déjà influencé négativement par l'aristotélisme scolastique. Il avait des polémiques avec les philosophes scolastiques dans les années 1920 ou 1930. Il a presque assurément lu la *Politique*. Mais elle n'apparaît pas dans ses œuvres. J'ai assez peu discuté de la *Politique* avec lui, justement parce que chez Aristote il y a beaucoup plus le souci de décrire comment les choses sont avant d'enseigner.

Il préférait donc plutôt la cité idéale de Platon à la cité concrète d'Aristote...

Oui, il préférait le côté philosophique de la politique, c'est-à-dire Platon.

Quelle était son opinion à l'égard de l'engagement politique de certains politiques ? Il a écrit des textes sur Heidegger par exemple. Comment jugeait-il les philosophes qui s'engageaient politiquement ? Par exemple Heidegger, mais aussi Sartre d'un autre point de vue.

Je pense que l'engagement de Heidegger... Heidegger, lui aussi, a voulu s'engager dans son domaine, il s'est engagé comme recteur et pas ailleurs. Patočka ne dirait jamais, à mon avis, que Heidegger était un nazi. C'était un conservateur, oui. C'était un homme qui aimait l'autorité, oui : il faut décider et pas seulement discuter. Il y a un certain ordre des choses qu'il faut sauver. Si on regarde de près, à l'époque où Heidegger a accepté le rectorat, on ne pouvait pas encore mesurer ce

que deviendrait le régime d'Hitler à la seule exception de l'antisémitisme. L'antisémitisme ne dérangeait pas Heidegger. Pas nécessairement un antisémitisme raciste, mais, disons, un antisémitisme d'un homme de la campagne. C'était, pour une grande partie de l'Europe, quelque chose qui allait de soi, en particulier à la campagne.

Heidegger se réfère également à Platon, par exemple dans son Discours du rectorat*, il reprend le texte de Platon de la* République*. Pourquoi est-ce que, d'un côté, Heidegger s'engage au nom de Platon et pourquoi est-ce que, d'un autre côté, Patočka, aussi au nom de Platon, ne s'engage pas ?*

C'est assez courant... En général, je ne dirais pas que Heidegger était un platonicien. Il était beaucoup influencé par Aristote, il a beaucoup travaillé sur Aristote. Mais aucun philosophe, naturellement, ne peut contourner Platon.

Y a-t-il eu une correspondance entre Heidegger et Patočka ?

Non, non. Patočka a assisté à ses cours en 1934, je crois, mais il ne le connaissait pas personnellement. Patočka était très ami avec Eugen Fink.

Il n'a pas connu Arendt non plus ?

Je pense que non. Je ne sais pas ce que faisait Arendt à l'époque.

Pensez-vous que le terme de dissidence peut fonctionner pour interpréter l'oeuvre de Patočka ?

Oui, pourquoi pas mais plutôt négativement. Il faudrait expliquer cette différence d'intention. Ce n'est pas seulement le phénoménal qui diffère mais aussi l'intention des acteurs. Un dissident veut lutter.

Peut-on dire que Patočka voulait lutter ?

Non. Il a cherché à éviter le conflit autant que possible.

C'est pour cela que c'est en un sens négatif...

Oui

Est-ce que cela pourrait concerner une certaine manière de faire de la philosophie plutôt que les thèses qu'il défend car il ne défend pas des thèses politiques mais il a une certaine façon de faire de la philosophie qui semble très libre. N'est-ce pas en ce sens que l'on pourrait dire qu'il s'agit d'une dissidence ?

Oui, la liberté c'était en premier lieu la liberté du philosophe, c'est-à-dire une liberté d'écrire, de parler, de voyager. Cette liberté est la précondition de toute politique.

De même que vous avez fait la distinction entre la politique comme soin de la cité et la politique comme le jeu des partis, de même il faudrait faire la distinction entre la dissidence comme liberté et la dissidence comme lutte, mais là ce n'est plus patočkien.

Naturellement, il y a la politique d'un parti. Mais il y aussi presque toujours une certaine liberté en vue, une libération en vue si vous voulez. Pour nous autres, modernes, il y a toujours ce grand courant d'émancipation qui cherche la liberté. Mais c'est plutôt la manière dont on veut la réaliser. Dans la philosophie politique de Patočka, ce n'est pas une seule position politique qui sert la liberté mais toutes, à l'exception des extrêmes. C'est ce qui le distingue, je pense.

Une dernière question concernant la religion. Patočka était-il croyant ?

Difficile question... On a trouvé dans ses papiers qu'en 1921 je crois il a quitté l'Église catholique mais un an après il est revenu. C'est assez caractéristique. Il avait un grand respect pour la liturgie, par exemple. Il est allé assez régulièrement à l'église, à Noël ou à Pâques. Il savait très bien expliquer le sens de la liturgie, tandis que la philosophie catholique, c'était une autre chose. Il avait de très bons amis parmi les protestants ici.

Je vous remercie.

De rien , vous étiez le bienvenu.

BIBLIOGRAPHIE

I- Chronologie non exhaustive des textes de Jan Patočka :

1931 : « Le redressement de l'explication » (*La revue française de* Prague, X, nº 53).

1934 : « Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde » (LS).

— : « Quelques remarques sur les concepts d'histoire et d'historiographie » (EAE).

1935 :« Quelques remarques sur le concept d'histoire universelle » (EAE).

— : « Remarques sur le concept d'histoire du monde » (édition allemande des *Essais hérétiques*).

1936 : « Des deux manières de concevoir le sens de la philosophie » (*Jan Patočka and the European Heritage*).

— : « L'esprit et les deux couches de l'intentionnalité », (*Cahiers philosophiques*, nº 50).

— : « La conception de la crise spirituelle de l'humanité européenne chez Masaryk et chez Husserl » (CS1).

— : *Le Monde naturel comme problème philosophique (*MNCPP).

1937 : « Existe-t-il un canon définitif de la vie philosophique ? » (*Travaux du IX^e^ congrès international de philosophie*).

1938 : « L'idée de la culture et son actualité aujourd'hui » (IEB).

1939 : « La culture tchèque en Europe » (IEB).

— : « Équilibre et amplitude dans la vie » (LS).

1940 : « Sur la philosophie de l'histoire » (EAE).

1941 : « La raison européenne » (EAE).

1942 : « Fragment sur le langage » (EO).

1944 : « Le symbole de la terre chez Karel Hynek Macha » (EO).

1946 : « L'idéologie et la vie dans l'idée » (LS).

— : « Masaryk et nos questions actuelles » (CS1).

— : « Masaryk hier et aujourd'hui » (CS1).

1947 : *Socrate*.

— : « Digression sur la tragédie attique » (EO).

— : *Éternité et historicité.*

1948 : *Platon* (cours sur Platon à l'université Charles de Prague).

— : « Le savoir et l'art, l'enthousiasme et le beau chez Platon » (AT).

— : « La philosophie en Tchécoslovaquie et son orientation actuelle » (*Les études philosophiques*, nouvelle série, 3).

1949 : « Remarques sur le problème de Socrate » (*revue philosophique de la France et de*

l'étranger 74, 1949 ; *Socrate*).

Années 1950 : « Notes sur la *Logique concrète* » (rédigées vers 1950 après exclusion de Patočka de l'université par les communistes : CS1).

— : « Fragment se rapportant à la logique concrète » (CS2).

— : « Philosophie de l'histoire tchèque » (CS2).

— : « La philosophie de l'histoire de Masaryk et la situation présente de la philosophie » (CS2).

— : « Le « point de départ subjectif » et la biologie objective de l'homme » (MNMEH).

— : « Josef Čapek, pèlerin boiteux » (EO).

— : « Le platonisme négatif » (LS).

— : « La surcivilisation et son conflit interne » (LS).

1952 : « Le temps, le mythe, la foi » (partiellement publié en 1952 et repris en 1977 : AT).

Vers 1960 : « L'espace et sa problématique » (QP).

1961 : « L'idée d'espace depuis Aristote jusqu'à Leibniz » (*Aristote*, *ses devanciers, ses successeur*).

1963 « Les antécédents hussites de Comenius » (*De Pétrarque à Descartes*, *IV*. *Pédagogues et juristes*, Congrès du Centre d'études supérieures de la renaissance de Tours).

1964 : *Aristote, ses devanciers, ses successeurs*.

— : « La conception aristotélicienne du mouvement, signification philosophique et recherche historiques » (MNMEH).

— : *Introduction à la phénoménologie de Husserl* (cours prononcé à l'université Charles de Prague en 1964-1965, puis à l'université de Mayence en allemand au cours du semestre d'hiver 1965-1966).

1965 : *Conférences de Louvain* (prononcées du 16 novembre au 8 décembre 1965).

— : « Notes sur la préhistoire de la science du mouvement », (MNMEH).

— : « La conception de la Renaissance chez Burckhardt » (AT).

— : « La théorie de l'art comme chose du passé » (AT).

— : « L'homme et le monde » (IPH et QP).

— : « La doctrine husserlienne de l'intuition eidétique et ses critiques récentes » (Revue internationale de philosophie, 19).

1966 : « L'épique et le dramatique, l'épos et le drame » (EO).

— : « L'évolution philosophique et esthétique de Hegel » (préface de la traduction par Patočka de l'*Esthétique* de Hegel : AT).

— : « L'art et le temps » (texte d'une conférence rédigée et prononcée en français à Prague le 4 août 1966 : AT).

1967 : « Phénoménologie de la vie après la mort » (probablement rédigé en 1967, au lendemain de la mort de la femme de Jan Patočka : PP).

— : « Le monde naturel et la phénoménologie » (MNMEH).

— : « Encore une fois Antigone » (EO).

— : « Temps, éternité et temporalité dans l'œuvre de Macha » (EO).

— : « Entretien avec Jan Patočka sur la philosophie et les philosophes » (*Jan Patočka : philosophie, phénoménologie, politique*).

1968 : « La phénoménologie, la philosophie phénoménologique et les méditations cartésiennes de Husserl » (QP).

— : « La phénoménologie du corps propre » (MNMEH).

— : « Sur les problèmes des traductions philosophiques », (*Jan Patočka : liberté, existence et monde commun*).

— : « Phénoménologie et métaphysique du mouvement » (PP).

— : « Intellectuals and Opposition » (*Thinking After Europe*).

— : « Intellectuals and Opposition : Alternative End » (*Thinking After Europe*).

1969 : « Phénoménologie et ontologie du mouvement » (PP).

— : « [Leçons sur la corporéité] » (manuscrit du cours *Corps, communauté, langage, monde* : PP).

— : *Corps, communauté, langage, monde* (cours de 1968-1969 : BCLW).

— : « La philosophie de l'histoire tchèque » (conférence prononcée à Prague le 23 avril 1969 : IEB).

— : « Les fondements spirituels de la vie contemporaine » (conférence prononcée à Prague en 1969 : LS).

— : « Qu'est-ce que l'existence ? » (MNMEH).

— : « L'écrivain, son « objet » » (mis au pilon avant sa diffusion : EO).

— : « Romantisme, romantique » (AT).

Fin des années 1960 : « Notes de travail », 5G/12, 5I/4, 10D/37, 10D/40, 10D/42 (PP).

Début des années 1970 : « Notes de travail », 5K/4 (PP).

— : « Réflexion sur l'Europe » (LS).

Années 1970 : « L'Europe et après – L'époque posteuropéenne et ses problèmes spirituels » (texte qui se trouvait sur la table de travail du Patočka au moment de sa mort : EAE).

— : « L'époque posteuropéenne et ses problèmes spirituels » (conclusion de l'essai précédent : EAE).

— : « [Ce qu'est l'Europe…] » (sept fragments d'un texte plus important : EAE).

— : « [Les problèmes de l'ère posteuropéenne] » (texte qui se rattache aux « Fondements spirituels

de la vie contemporaine » et au « Commencement et la fin de l'Europe », et prépare les Essais hérétiques : EAE).

— : « [Notes sur l'ère posteuropéenne] » (EAE).

— : « [La genèse et la catastrophe de l'Europe] » (fragment de lettre en français : EAE).

— : « Notes de travail », 0B/4, 5D/5a, 5D/5c, 5D/5d, 6D/1, 11A/9, 17d, 1G/3 (PP).

1970 : « De la relation entre la science et la morale traditionnelle », (*Revue Universitaire de Science Morale*, 15, Genève, 1970).

— : « *Le monde naturel* dans la méditation de son auteur trente-trois ans après » (MNMEH et MNCPP).

— : « Comenius et l'âme ouverte » (EO).

— : « Ivanov » (EO).

— : « Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie asubjective » (QP).

1971 : « Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective » (QP).

— : « La vérité du mythe dans les drames de Sophocle sur les Labdacides » (EO).

— : « La genèse de la réflexion européenne sur le beau dans la Grèce antique » (AT).

— : « La spiritualité allemande de l'époque de Beethoven » (AT).

— : « La philosophie de la crise des sciences d'après Edmund Husserl et sa conception d'une phénoménologie du « monde de la vie » » (conférence rédigée en français et prononcée en mai 1971 à Varsovie : MNMEH).

1972 : « [Corps, possibilités, monde, champ d'apparition] » (PP).

— : « Le tout du monde et le monde de l'homme » (MNMEH).

— : « Notes de travail », 2E/9 (notes contemporaines du « Tout du monde et le monde de l'homme » : PP).

— : « Notes de travail », 5E/14 (PP).

— : « Forme du monde de l'expérience et expérience du monde », 2E/5 (essai inachevé, probablement 1972 : PP).

— : « Fragments », 2E/6 (se rapporte vraisemblablement à « Forme du monde de l'expérience et expérience du monde »/5 : PP).

1973 : « [La phénoménologie comme doctrine de la conscience introspective et comme théorie de l'apparition] » (PP).

— : « Notes de travail », 9I/4a (se rattache aux *Essais hérétiques* : PP).

— : « Les périls de l'orientation de la science vers la technique selon Husserl et l'essence de la

technique en tant que péril selon Heidegger » (conférence prononcée en septembre 1973 : LS).
— : « Séminaire sur l'ère technique » (trois séances d'un séminaire privé tenu à Prague en octobre 1973 : LS).
— : *Platon et l'Europe* (séminaire privé du semestre d'été 1973 : PE).
— : « L'Europe et l'héritage européen jusqu'à la fin du XIX^e^ siècle » (seul texte des *Essais hérétiques* qui n'est pas issu du cycle de conférence « Le commencement et la fin de l'Europe » : EHPH).
— : « Le sens du mythe du pacte avec le diable » (EO).
— : « Notes de travail », 3G/2, 3G/4 et 3G/16 (PP).
1974 : « L'épochè transcendantale et l'attitude théorique » (PP).
— : « [Postface au MNCPP – notes et fragments] » (cinq fragments de 1974 : PP).
— : « [*Épochè* et réduction – manuscrit de travail] » (probablement vers 1974, se rapporte à « *Épochè* et réduction » : PP).
— : « La pensée tchèque de l'entre-deux-guerres » (texte d'une conférence privée prononcée à Prague le 20 décembre 1974 : CS2).
— : « Heidegger et Masaryk » (CS2).
1975 : « *Épochè* et réduction » (QP).
— : « L'homme spirituel et l'intellectuel » (conférence prononcée le 11 avril 1975 : LS).
— : « Qu'est-ce que les Tchèques ? » (essai manuscrit inspiré d'une série de lettres adressées à une amie allemande : IEB).
— : *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* (publiés en samizdat en 1975, cinq des six textes sont le fruit d'un cycle de conférences sur « Le commencement et la fin de l'Europe », séminaire privé entre septembre 1974 et février 1975 : EHPH).
— : « [Vers une sortie de la guerre] » (manuscrit de travail qui est une suite du sixième et dernier essai des *Essais hérétiques* : « Quatre inédits de Jan Patočka »).
1976 : « Fragments », 4F/9 (PP).
— : « Notes de travail », 0B/2, 0B/3 (PP).
— : « Le schéma de l'histoire » (contemporain de la traduction allemande des trois premiers chapitres des EHPH par Patočka lui-même : EAE).
— : « [Cinq fragments en marge du « Schéma de l'histoire »] » (EAE).
— : « Les héros de notre temps » (LS).
— : « Questions et réponses sur *Réponses et questions* » (LS).
— : « Cartésianisme et phénoménologie » (MNMEH).
— : « Fragments », 2F/7 (se rapporte à la conférence du 16 septembre 1975 sur Medard Boss et à

l'essai « Cartésianisme et phénoménologie » : PP).
— : « Deux études sur Masaryk » (CS1).
— : « Qu'est-ce que la phénoménologie ? » (QP).
— : « La philosophie transcendantale de Husserl après révision » (IPH).
— : « Postface à la première traduction française du *Monde naturel* » (MNCPP).
— : « On the matter of the *Plastic People of the Universe* and *DG 307* » (*Charter 77 and Human Rights in Czechoslovakia*).
1977 : *La Crise du sens* (publié en samizdat à Prague : CS1).
— : « Ce qu'est la Charte 77 et ce qu'elle n'est pas » (« Quatre inédits de Jan Patočka »).
— : « Pourquoi le texte de la Charte 77 n'est pas divulgué ; quelle est la « logique » de cette censure et des insinuations mensongères à son encontre » (« Quatre inédits de Jan Patočka »).
— : « Que pouvons-nous attendre de la Charte 77 ? » (« Quatre inédits de Jan Patočka »).

II- Sources primaires :

PATOČKA Jan, « Le redressement de l'explication », *in La revue française de* Prague, X, n° 53, 1931.
— « Existe-t-il un canon définitif de la vie philosophique ? » , *in Travaux du IX^e congrès international de philosophie*, tome 10, 1937.
— « On the Matter of The Plastic People of the Universe and DG 307 », *in Charter 77 and Human Rights in Czechoslovakia,* H. G. Skilling (dir.), Londres, George Allen & Unwin, 1981.
— *Platon et l'Europe*, trad. fr. E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 1983.
— *La Crise du sens*, tome 1, trad. fr. E. Abrams, Bruxelles, Ousia, 1985.
— *La crise du sens*, tome 2, trad. fr. E. Abrams, Bruxelles, Ousia, 1986.
— *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. fr. E. Abrams, Dordrecht, Kluwer, 1988.
— *L'écrivain, son « objet »*, trad. fr. E. Abrams, Paris, P.O.L, 1990.
— *L'art et le temps*, trad. fr. E. Abrams, Paris, P.O.L, 1990.
— *Liberté et sacrifice*, trad. fr. E. Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1990.
— *L'idée de l'Europe en Bohème*, trad. fr. E. Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1991.
— « L'esprit et les deux couches fondamentales de l'intentionnalité », trad. fr. E. Abrams, *in Cahiers philosophiques*, n° 50, Centre national de documentation pédagogique, mars 1992.
— *Papiers phénoménologiques*, trad. fr. E. Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1995.
— *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, trad. fr. E. Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1992.
— *Body, Community, Language, World*, trad. anglaise E. Kohák et édition J. Dodd, Chicago et La

Salle, Open Court, 1998.
— *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, trad. fr. E. Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 2002.
— « Des deux manières de concevoir le sens de la philosophie », trad. fr. E. Abrams, *in Studia Phaenomenologica*, VII, 2007.
— *L'Europe après l'Europe*, trad. fr. E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 2007.
— *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad. fr. E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 2007.
— « Quatre inédits de Jan Patočka », trad. fr. E. Abrams, *in L'universel dans un monde post-occidental*, *Esprit*, nº 352, Paris, février 2009.
— *Aristote, ses devanciers, ses successeurs*, Paris, Vrin, 2011.
— *Éternité et historicité*, trad. fr. E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 2011.
— « Sur les problèmes des traductions philosophiques », trad. fr. E. Abrams, *in* Nathalie Frogneux (dir.), *Jan Patočka : liberté, existence et monde commun,* Argenteuil, Le Cercle Herméneutique Éditeur, 2012.
— *Le monde naturel comme problème philosophique*, trad. fr. E. Abrams, Paris, Vrin, 2016.
— « Intellectuals and Opposition », trad. anglaise F. Tava et D. Leufer, *in* Francesco Tava et Darian Meacham (dir.), *Thinking After Europe*, Londres et New York, Rowman & Littlefield, 2016.
— « Intellectuals and Opposition : Alternative End », trad. anglaise F. Tava et D. Leufer, *ibid.*
— *Socrate*, trad. fr. E. Abrams, Fribourg, Academic Press Fribourg, Paris, Éditions du Cerf, 2017.
— *Correspondance avec Robert Campbell*, Grenoble, Jérôme Millon, 2019.

III- Sources secondaires :

1) Textes collectifs sur Jan Patočka :

Jan Patočka and the European Heritage, Bucarest, *Studia Phaenomenologica*, VII, 2007.
Tumultes, nº 32-33 : Au cœur de l'Europe, quand un monde s'est effondré, Paris, Kimé, automne 2009.
ABRAMS Erika et CHVATÍK Ivan (dir.), *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*, Berlin, Springer, 2010.
BARBARAS Renaud (dir.), *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, Sesto San Giovanni, Mimesis, coll. « L'œil et l'esprit », 2007.
FROGNEUX Nathalie (dir.), *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, Argenteuil, Le Cercle Herméneutique Éditeur, 2012.
RICHIR Marc et TASSIN Étienne (dir.), *Jan Patočka : philosophie, phénoménologie, politique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992.
TAVA Francesco et MEACHAM, Darian (dir.), *Thinking After Europe*, Londres et New York, Rowman

& Littlefield, 2016.

2) Monographies et articles :

BARBARAS Renaud, *Le mouvement de l'existence,* Chatou, La Transparence, 2007.

— *L'ouverture du monde*, Chatou, La Transparence, 2011.

BERNARD Marion, *Patočka et l'unité polémique du monde,* Louvain, Peeters Publishers, 2016.

COCHEREAU Mathieu, « Aux origines de la dissidence : *Le monde naturel comme problème philosophique* », *in Études phénoménologiques*, nº 3, Louvain, Peeters Publishers, 2019.

— « La Dissidence et l'unité des trois mouvements de l'existence chez Jan Patočka », *in Studia Phaenomenologica*, XIX, 2019.

CRÉPON Marc, *Altérités de l'Europe*, Paris, Galilée, 2006.

DUICI Dragoş *Phénoménologie du mouvement*, Paris, Hermann, 2014.

FINDLAY Edward F., *Caring for the Soul in a Postmoderne Age*, Albany, State University of New York Press, 2002.

JACQUET Frédéric, *Patočka. Une phénoménologie de la naissance*, Paris, CNRS éditions, 2016.

KARFÍK Filip, *Unendlichwerden durch die Endlichkeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2008.

LAIGNEL-LAVASTINE Alexandra, *Esprits d'Europe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2010.

NOVOTNÝ Karel, *La Genèse d'une hérésie*, Paris, Vrin, 2012.

RICŒUR Paul, « Jan Patočka, le philosophe-résistant », *in Lectures 1*, Paris, Le Seuil, 1991.

STANCIU Ovidiu, *Le problème de la métaphysique chez Heidegger et Patočka*, thèse sous la direction P. Rodrigo et P. Trawny, soutenue à l'Université de Wuppertal le 20 octobre 2015.

TARDIVEL Émilie, *La liberté au principe*, Paris, Vrin, 2011.

TAVA Francesco, *The Risk of Freedom*, trad. anglaise J. Ledlie, Londres et New York, Rowman & Littlefield, 2016.

TUCKER Aviezer, *The Philosophy and Politics of Czech Dissidence from Patočka to Havel*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2000.

IV- Textes portant sur la dissidence :

BENDA Vacláv, *La polis parallèle*, trad. fr. E. Abrams, Paris, Desclée de Brouwer, 2014.

BOLTON Jonathan, *Worlds of Dissent*, Cambridge, Harvard University Press, 2012.

BOUKOVSKI Vladimir, préface au numéro spécial « Nous dissidents », *Recherches*, nº 34, octobre 1978.

CHIAMA Jean et SOULET Jean-François, *Histoire de la dissidence*, Paris, Le Seuil, 1982.

DELSOL Chantal et MASŁOWSKI Michel et NOWICKI Joanna (dir.), *Dissidences*, Paris, PUF, coll. « Politique d'aujourd'hui », 2005.

DUPRÉ LA TOUR Nathanaël, « Politique des droits de l'âme », *in L'universel dans un monde post-occidental*, *Esprit*, nº 352, Paris, février 2009.

FORTIN Ernest Léonard, *Dissidence et philosophie au Moyen-Âge, Dante et ses antécédents*, Montréal, Bellarmin, Paris, Vrin, 1981.

GROS Jean-Michel, *Les dissidences de la philosophie à l'âge classique*, Paris, Honoré Champion, 2009.

GUBSER Michael, *The Far Reaches*, Stanford, Stanford University Press, 2014.

HAVEL Václav, *Essais politiques*, textes réunis par R. Errera et J. Vladislav, Paris, Calmann-Lévy, 1989.

— « Six sides about culture », *in Living in Truth*, édité par J. Vladislav, Londres, Faber and Faber, 1989.

KRASNODEBSKI Zdzislaw, « Longing for Community : Phenomenological Philosophy of Politics and the Dilemmas of European Culture », *in International Sociology*, nº 8, Thousand Oaks, California, Sage Publications, 1993.

LEFORT Claude, *Un homme en trop*, Paris, Le Seuil, 1976, édition utilisée : Paris, Belin, 2015.

LIENHARD Marc (dir.), *Les Dissidents du XVI^e siècle, entre l'Humanisme et le Catholicisme*, Baden-Baden, Verlag Valentin Koerner, 1983.

PAVLÍK Ján, « Philosophy, "Parallel Polis" and Revolution : The Case of Czechoslovakia », *in* Barry Smith (dir.), *Philosophy and Politique Change in Eastern Europe*, La Salle, The Hegler Institute, « The monist Library of Philosophy », 1993.

SKILLING H. Gordon (dir.), *Charter 77 and Human Rights in Czechoslovakia,* Londres, George Allen & Unwin, 1981.

SOLJENITSYNE Alexandre, « Le Cri », *in L'express*, nº 1104, 4-10 septembre 1972.

V- Autres textes cités :

AGAMBEN Giorgio, *Homo sacer*, Paris, Le Seuil, 1997.

ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, trad. fr. G. Fradier, Paris, Pocket, 1994, édition utilisée : 2006.

— *La crise de la culture*, trad. fr. P. Lévy, Paris, Gallimard, 1989, édition utilisé : 2006.

— *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2002.

— *L'humaine condition*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2012.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1095b I, 3, trad. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1990.

— *La politique*, trad. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1995.

— *Constitution d'Athènes,* trad. fr. G. Mathieu et B. Haussoulize et revue par C. Mossé, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 2016.

BARBARAS Renaud, *Introduction à la philosophie de Husserl*, Chatou, Éditions la Transparence, 2008.

— *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008.

— *Le désir et le monde*, Paris, Hermann, 2016.

— *La Vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011.

BOLK Louis « Le problème de l'anthropogenèse » , *in Comptes rendus de l'Association des anatomistes de langue française*, 1926, édition utilisée : Louis Bolk, *La genèse de l'être humain par néoténie*, brochure réalisée par A. Sniadecki, *in* https://ia801205.us.archive.org/6/items/SniadeckiBolkNeotenie/Sniadecki_Bolk-Neotenie.pdf, reproduction et diffusion libre, 2016.

CARNAP Rudolf, « Le dépassement de la métaphysique », *in Manifeste du cercle de Vienne*, Paris, Vrin, 2010.

CASTORIADIS Cornelius, *La montée de l'insignifiance*, Paris, Le Seuil, 1996, édition utilisée : 2007.

— *Ce qui fait la Grèce 1. D'Homère à Héraclite*, Paris, Le Seuil, 2004.

— *Ce qui fait la Grèce 2. La cité et les lois*, Paris, Le Seuil, 2008.

CHAR René, *Fureur et mystère*, « Feuillets d'Hypnos » , *in Œuvres complètes*, introduction de J. Roudaut, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1983.

DELEUZE Gilles et GUATTARI Felix, *L'Anti-Œdipe*, *Capitalisme et schizophrénie*, tome 1, Paris, Les éditions de minuit,1972.

— *Mille Plateaux*, *Capitalisme et schizophrénie*, tome 2, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

DESCARTES René, *Méditations métaphysiques, in Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1953.

DUMONT Jean-Paul (dir.), *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1988.

FINK Eugen, *Proximité et distance*, trad. fr. J. Kessler, Grenoble, Jérôme Millon, 1994.

— *De la phénoménologie*, trad. fr. D. Franck, Paris, Éditions de minuit, 1974.

— *Sixième Méditation cartésienne*, trad. fr. N. Depraz, Grenoble, Jérôme Millon, 1994.

— *Le Jeu comme symbole du monde*, trad. fr. H. Hildenbrand et A. Lindenberg, Paris, Les éditions de minuit, 1966.

FINLEY Moses I., *Démocratie antique et démocratie moderne*, Paris, Payot, coll. « Petite bibliothèque Payot », 2003.

FOLSCHEID Dominique(dir.), *La philosophie allemande*, Paris, PUF, 1993.

FOUCAULT Michel, *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, Le Seuil/Gallimard, 2008.

FOUCAULT Michel, *Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres II*, Paris, Le Seuil/Gallimard, 2009.

FUKUZAWA Yukichi, « La rencontre avec les étrangers » , *in Plaidoyer pour la modernité*, trad. fr. M. Saucier, Paris, CNRS Éditions, 2008.

HEGEL Georg W. F., *Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1970.

HEIDEGGER Martin, *Essais et conférences*, trad. fr. A. Préau, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1980.

— *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006 ; *Être et Temps*, trad. fr. E. Martineau, Authentica, 1985.

— *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, trad. fr. J. Launay, Paris, Mercure de France, 1977, édition utilisée : 1988.

— *Questions I et II*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990.

— *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990.

— *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, trad. fr. D. Panis, Paris, Gallimard, 1992.

HEIDEGGER Martin et FINK Eugen, *Héraclite*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2017.

HELD Klaus, *« Lebendige Gegenwart », die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei E. Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Cologne, G. Wasmund, 1963.

HOUSSET Emmanuel, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Le Seuil, 2000.

HUSSERL Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1985.

— *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1989.

— *L'idée de la phénoménologie*, trad. fr. A. Lowit, Paris, PUF, 2000.

— *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. H. Dussort, Paris, PUF, 2002.

— *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. fr. M. B. de Launay, Paris, PUF, 2003.

— *Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay , Paris, PUF, 2011.

INGARDEN Roman, *Das literarische Kuntswerk*, Tübingen, M. Niemeyer, 1960.

ISMARD Paulin, *L'événement Socrate*, Paris, Flammarion, 2017.

KANT Emmanuel, *Œuvres philosophiques*, éd. F. Alquié, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la pléiade », 3 tomes, 1986.

KERN Iso, *Husserl und Kant*, La Haye, M. Nijhoff (Phaenomenologica, nº 16), 1964.

KOSÍK Karel, *La dialectique du concret*, trad. fr. R. Dangeville, Paris, Les éditions de la passion,

1988.

KOSÍK Karel, *La crise des temps modernes*, Paris, Les éditions de la passion, 2003.

LEFORT Claude, *Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978.

— *Essais sur le politique*, Paris, Le Seuil, 1986, édition utilisée : 2001.

— *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1994.

LEROI-GOURHAN André, *Le geste et la parole*, *I. Technique et langage*, Paris, Albin Michel, 1964.

LORAUX Nicole, *La cité divisée*, Paris, Payot, 1997.

LORENZ Konrad, *Trois essais sur le comportement humain et animal*, trad. fr C. et P. Fredet, Paris, Le Seuil, 1970, édition utilisée : 1974.

MERLEAU-PONTY Maurice, *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, 1947.

— *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1989.

— *L'institution. La passivité*, Paris, Belin, 2003.

MOSSÉ Claude, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, Paris, Le Seuil, 1971.

MOUFFE Chantal, *Le paradoxe démocratiqu*e, trad. fr. D. Beaulieu, Paris, Beaux-Arts de Paris éditions, 2016.

NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. fr. H. Albert, révisée par J. Lacoste, *in Œuvres*, tome 2, Paris, Robert Laffont, 2005.

PLATON, *Œuvres complètes*, éd. L. Robin, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2 tomes, 1950.

RANCIÈRE Jacques, *La mésentente*, Paris, Galilée, 1995.

REY Alain (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 2016.

SCHELER Max, *La Situation de l'homme dans le monde*, trad. fr. M. Dupuy, Paris, Aubier, 1966.

SCHUTZ Alfred, « Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl » , *in Husserl*, Cahiers de Royaumont-Philosophie n° III, Paris, Éditions de Minuit, 1959.

SEN Amartya, *La démocratie des autres,* trad. fr. M. Bégot, Paris, Rivages Poche, 2006.

SOPHOCLE, *Antigone*, *in* R. Dreyfus (dir.), *Tragiques grecs*, trad. fr. J. Grosjean, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1967.

TASSIN Étienne, *Un monde commun*, Paris, Le Seuil, 2003.

— *Le maléfice de la vie à plusieurs*, Montrouge, Bayard, 2012.

THUCYDIDE, *La guerre du Péloponnèse*, trad. fr. D. Roussel, *i n* Hérodote-Thucydide*, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la pléiade », 1964.

TINLAND Frank, *La différence anthropologique*, Paris, Aubier, 1977.

VERNANT Jean-Pierre, *Les origines de la pensée grecque*, *in Œuvres*, tome 1, Paris, Le Seuil, 2007.

AGAMBEN G. : 367n.

ALTIERI L. : 220.

ANTISTHÈNE : 101.

ARENDT H. : 22, 35n, 63, 69, 80, 82, 172, 212, 230, 256, 257, 262, 267,269, 295, 298, 299n, 308, 339n, 353, 354n, 361, 366-370, 372n, 376n, 379, 381n, 382n, 385n, 382, 385, 389, 393, 397n, 417n, 420, 430n, 454, 455, 457.

ARISTIPPE : 101.

ARISTOTE : 19, 35, 102, 125, 191, 192, 257, 260n, 365-367, 371-373, 386n, 434, 435, 456, 457.

BARBARAS R. : 23, 31, 34, 36n, 37n, 40, 41n, 76n, 129, 136n, 148n, 155n, 163n, 170, 190, 192, 193n, 197, 201, 218n, 220n, 226n, 227n, 229n, 231, 232n, 239n, 242n, 246n, 249, 264, 265, 271, 272, 335.

BENDA V. : 17, 22, 427, 430, 450.

BERNARD M. : 23, 32n, 37, 40, 70, 110n, 113n, 124n, 133n, 137n, 158n, 170, 176n, 190, 197, 201, 224n, 234n, 239n, 250n, 255, 272, 321,345n, 350n, 376.

BOLK L. : 241, 242n.

BOLTON J. : 15n, 16, 23n, 24, 32n, 64n, 213, 417n, 421n, 422.

BOUKOVSKI V. : 389n.

CAMPBELL R. : 96, 108n.

ČAPEK J. : 424.

CARAUS T. : 374n

CASTORIADIS C. : 22, 94, 95, 115, 355, 357, 358, 361, 362, 376, 380, 393, 398, 399-401, 408-411, 415, 416, 431, 440.

CHAR R. : 295.

CHIAMA J. (ET SOULET J.-F.) : 213n, 402n, 421n, 425n.

CHVATÍK I. : 71n.

CRAHAY R. : 15n.

CRÉPON M. : 315, 335n, 346, 348n, 350.

DASTUR F. : 152n, 303, 347, 386n, 412n.

DELEUZE G. (ET GUATTARI F.) : 18, 32, 33.

DESCARTES R. : 42, 109, 153, 155n, 154, 160,

166, 298, 317, 341n.

Démocrite : 291, 294, 327, 329-331.

Dubček A. : 14, 161n, 401.

Duici D. : 171, 189, 196n, 249n, 258n.

Dupréel E. : 89.

Dupré La Tour N. : 423, 427

Eschine de Sphettos : 101.

Eschyle : 92, 371.

Findlay E. F. : 15n, 23, 330, 331, 334, 361n, 368, 376, 404n.

Finley M. I. : 386 n.

Fink E. : 35, 41, 54n, 56n, 183, 184-189, 191, 193, 201, 203, 205, 206, 210, 234, 236, 237, 245, 384, 431, 431n, 457.

Forti S. : 336, 339.

Fortin E. L. : 18.

Foucault M. : 335, 441.

Frogneux N. : 88, 102n, 104, 106, 252, 279, 365, 374, 395n.

Galilée G. : 109, 60n, 67n, 298.

Gély R. : 228.

Gigon O. : 89, 106, 114, 435.

Gros J.-M. : 19.

Gubser M. : 13, 23, 82, 157, 213, 296, 340n, 378.

Havel V. : 16, 17, 22, 23, 84-87, 146, 147, 339, 395, 406, 414, 416, 426-428, 438, 451, 453, 454.

Hegel G. W. Fr : 35, 49, 90, 91, 115, 260, 411.

Heidegger M. : 18, 20, 22, 28, 44-47, 57, 73, 78, 79n, 88, 96, 98-100, 107, 108, 111, 112, 114, 116, 119, 125, 132, 134, 135, 145, 147, 150, 157, 168, 183, 184, 208, 218, 222, 225, 234-237, 239, 240, 263-266, 270, 271, 296, 304-306, 317, 331, 335, 340n, 341, 344n, 363, 366, 369, 373, 378n, 384, 413, 432n, 439, 449, 456, 457.

Held K. : 163.

Héraclite : 182n, 185, 191, 383, 384, 386, 431.

Housset E. : 163n.

HUSSERL E. : 13, 17, 18, 20, 22, 25, 28, 29, 32n, 44, 45, 47n, 54, 57-61, 65, 67, 68, 70, 72, 73, 75, 76, 80-83, 87, 110, 111, 133, 136n, 147, 150, 152-162, 164, 166, 167, 172, 174, 177-180, 183-185, 203, 204, 206, 208, 210, 212, 216-218, 222, 223, 225, 284, 286-289, 293, 298, 304-307, 316, 317, 319, 344, 363, 366, 378n, 439.

INGARDEN R. : 175.

ISMARD P. : 93n, 99n.

JACQUET F. : 189n, 193, 194n, 230.

JÉSUS : 36n, 345, 346.

JIROUS I. M. : 17, 417.

KANT E. : 129, 355, 356, 424.

KARFÍK F. : 23, 107, 359-360.

KEARNEY, R. : 342, 343.

KERN I. : 152.

KIERKEGAARD S. : 90-91.

KOSÍK K. : 22, 162n, 260, 265, 416, 432.

KOUBA P. : 71N, 246n, 264, 265, 270-273.

KRASNODEBSKI Z. : 83.

LAIGNEL-LAVASTINE A. : 15n, 81, 83, 297, 383n.

LEFORT C. : 22, 166n, 213, 347, 348n, 363, 399, 415, 425, 440.

LEROI-GOURHAN A. : 267 n.

LORAUX N. : 386-387.

LORENZ K. : 243.

LÖWIT V. : 348n, 423n.

MARX K. : 62, 82n, 115, 119, 143, 144, 260, 302, 313, 404.

MASŁOWSKI M. : 16, 425n.

MASARYK T. : 58-60, 62, 63, 109, 111n, 309, 413, 416, 454.

MEACHAM D. : 143.

MERLEAU-PONTY M. : 88n, 165, 166, 353.

MOSSÉ C. : 380n.

MOUFFE C. : 440 n.

NIETZSCHE F. : 38, 90, 91, 118n.

NOVOTNÝ K. : 14, 17, 23, 44, 47, 49, 50, 51n,

56, 68, 75, 111, 132n, 137, 161n, 212, 228, 265, 272, 273, 278, 291, 324, 421.

PALOUŠ M. : 425, 434.

PAVLÍK J. : 117n, 337.

PETŘÍČEK M. : 71n.

PLATON : 19, 25, 30n, 34, 35, 89, 95, 97, 101n, 102, 106, 109, 111n, 114, 115, 120, 121, 125, 202, 277, 285, 290, 291, 294, 318, 327, 329-331, 337n, 361, 367, 379n, 393-397, 399, 400, 412, 441, 451, 453, 454, 456, 457.

RÁDL E. : 96, 97, 109, 111n, 405.

RANCIÈRE J. : 385 n.

REY A. : 15.

RICHIR M. : 217.

RICŒUR P. : 13, 58n, 84, 386, 389.

RODRIGO P. : 80, 160, 272, 275.

ROUSSEL B. : 15n, 210, 212.

ROVIELLO A.-M. : 133n, 141n.

SANTOS A. : 160n.

SARTRE J.-P. : 107, 108, 455, 456.

SCHELER M. : 168.

SCHUTZ A. : 177.

SEN A. : 376n.

SOCRATE : 14, 18, 19, 25, 29, 38-41, 52, 78, 88-91, 93-99, 101-109, 111-114, 116, 119, 124, 125, 127, 142, 201, 294, 312, 328, 331, 336-338, 345, 353, 360, 364, 365, 371, 379, 382, 389-396, 398, 399, 403, 407, 413, 427, 435, 436, 440, 450, 451, 453.

SOKOL J. : 14, 56, 127n, 394, 399n, 440, 449.

SOLJENITSYNE A. : 14, 317n, 341, 344, 347.

SOPHOCLE : 92, 406-408, 410, 411.

SPINOZA B. : 42, 109.

ŚRODA K. : 320.

STANCIU O. : 97, 126n, 128n, 134, 138n, 160n, 202n, 208n, 306n.

STAIGER E. : 246n.

TARDIVEL É. : 23, 37n, 135, 164, 179n, 256, 328, 343, 346, 364.

TAVA F. : 23, 68, 128, 135, 142n, 143n, 144n, 272, 275n, 277, 338, 344n, 351, 352n, 403n,

421.

TASSIN É. : 22, 23, 38n, 132, 133n, 166, 281, 372, 376n, 386, 397, 399n, 408n, 410, 412, 413n, 440.

TENGELYI L. : 265, 266n.

THUCYDIDE : 361, 375n.

TINLAND F. : 215n, 244, 245n, 267.

TUCKER A. : 13, 15n, 23, 82.

VACULÍK L. : 402n.

VERNANT J.-P. : 362n.

XÉNOPHON : 89, 101.