

Comment vivre en vue du sens ? L'acte libre selon Jan Patočka¹

Clélia Van Lerberghe*

Résumé

Dans cet exposé, l'auteur tente de montrer que le sens que le phénoménologue tchèque Jan Patočka (1907-1977) donne primordialement à « l'action » n'est pas un sens politique, mais plutôt un sens phénoménologique et existentiel. Pris sur ce plan d'analyse, le problème de l'agir libre doit être posé au départ de la question la plus fondamentale : Comment vivre en vue du sens ? – question qui concerne en premier lieu l'être individuel et non l'agir-ensemble. En analysant le sens que Patočka donne au monde naturel de la vie, au problème du vital, aux termes « possibilité » et « liberté », l'auteur montre que l'action au sens le plus fondamental, que Patočka nomme « action tragique », est ce qui fait de l'existence humaine un mouvement vivant ouvert sur la totalité du monde.

Maints métaphysiciens, maints philosophes de la politique et de la morale ont déjà abordé et abordent encore la difficile question de l'agir libre, attestant ainsi que cette question ne se pose pas sur un plan unique mais qu'au contraire, elle investit différents champs.

La phénoménologie, elle aussi, interroge à sa manière (c'est-à-dire à partir de la description des phénomènes) la catégorie de l'agir pour tenter de déterminer le plus précisément possible où se situe la source de la liberté. C'est par excellence le cas du phénoménologue tchèque Jan Patočka (1907-1977) qui, plus que ses prédécesseurs et maîtres

¹ Ce texte est issu de deux conférences présentées les 10 et 17 décembre 2008 à l'Université Charles de Prague sur l'invitation de Karel Novotný, Professeur à la Faculté des Humanités, Université Charles de Prague.

* Doctorante en philosophie, FNRS/Université catholique de Louvain.

Husserl et Heidegger, s'est donné pour tâche de proposer une doctrine cohérente de l'agir libre tourné vers le sens, d'une liberté si radicalement responsable qu'elle peut trouver dans le sacrifice son ultime mode d'expression.

Cependant, bien que la pensée patočkienne accorde une très grande attention aux notions de liberté et de responsabilité, la question première n'est pas pour elle celle de l'agir-ensemble mais celle-ci : *comment* vivre ? *comment* vivre en vue du sens ? Ce qui l'intéresse au premier chef, c'est en effet la question du phénomène qu'est l'existence et de ses caractères d'essence, et cela parce que les hommes, sans cesser jamais d'être des animaux politiques, sont pourtant d'abord, pour Patočka, ces êtres à mi-chemin de l'argile et de l'esprit qui se questionnent et qui ne peuvent parvenir à se rencontrer que dans le non-savoir, qui est la seule réponse acceptable à la question du sens.

Or, la difficulté de toute lecture de la pensée patočkienne est qu'il faut, pour la comprendre, lui appliquer le jeu du sens qu'elle tente elle-même de penser, le jeu pour ainsi dire pneumatique du sens : le perpétuel échange, le pur écart du sens s'accomplissant. C'est cette conception polaire du sens que l'on retrouve lorsqu'on montre de quelle manière Patočka comprend l'action, résolument en-deçà de son niveau politique, comme « action intérieure » ou « tragique ». Car « le souci de l'âme, dit Patočka, est entièrement intérieur² ».

L'objectif n'est pas ici de présenter les thèmes les plus connus de la pensée patočkienne (tels que les doctrines du soin de l'âme et du mouvement de l'existence, le platonisme négatif ou encore la fameuse solidarité des ébranlés), mais bien plutôt de dégager de cette pensée complexe la notion d'acte libre. Eu égard à l'œuvre complète du philosophe tchèque, je ne propose donc ici que quelques réflexions partielles sur le sens qu'il donne à l'action, à l'agir au sens le plus fondamental. Cette question, avant d'inviter à une reprise sur le plan politique, doit être analysée, comme le propose Patočka, sur le plan de l'existence.

Pour ce faire, je procéderai selon les points suivants qui tentent moins de s'organiser selon une logique de succession que

² Jan PATOČKA, *Platon et l'Europe (séminaire privé du semestre d'été 1973)*, trad. E. Abrams, Lagrasse, Verdier, (1983), 1999, p. 9. (Ouvrage désormais noté PE)

d'approfondir chacun la même question – *Comment vivre en vue du sens ?* – sous un angle différent. En premier lieu, il convient de rappeler le sens que Patočka donne au monde naturel de la vie en montrant précisément, par contraste avec la pensée husserlienne de la *Lebenswelt*, où réside l'originalité de la pensée de Patočka sur ce point. Sa profondeur consiste à faire du monde naturel le monde naturel *de la vie*, c'est-à-dire le monde de l'existence concrète. En deuxième lieu, il s'agit de reprendre la question de la vie en tant que telle, ou plus précisément la question du « vital », pour tenter d'explicitier le sens précis que Patočka lui donne dans la perspective de sa lecture de l'existence d'inspiration mythique. Dans cette perspective, l'exemple, ou plutôt le contre-exemple, d'Ivanov – figure du théâtre tchekhovien qui rate l'enjeu vital de l'existence – est utile pour illustrer *a contrario* les rapports qui existent entre le sens et le vital. En troisième lieu est abordée la question du mouvement de l'existence, non pas dans sa tripartition enracinement/fonctionnement/percée, mais plus fondamentalement comme *mouvement*. En quatrième lieu, il s'agit de montrer que le modèle selon lequel Patočka pense la liberté est le modèle de l'action tragique, c'est-à-dire d'une action qui dans son accomplissement vise une *catharsis*, une purification.

1. Le monde naturel *de la vie*

Dans « Réflexion sur l'Europe », Patočka demande au sujet de la *Lebenswelt* husserlienne : qu'est-ce qui manque au monde de la vie tel que Husserl le présente ? Pourquoi n'est-il pas originaire ? Et il répond ainsi :

Le manque ne concerne rien de présent, rien qui se présente là-devant nous en chair et en os. [...] Ce qui manque au monde naturel de Husserl n'est rien de "positif", mais bien plutôt le *monde même, en son projet primordial*, qui se tient caché derrière la *doxa*. Husserl a beau affirmer l'existence d'une structure d'essence qui se maintiendrait, identique, dans tous les mondes ambiants, il

n' y a pas à vrai dire de monde naturel, pas de monde de la vie³.

En effet, pour Patočka la *Lebenswelt* n'est pas le monde au sens propre parce que Husserl escamote le monde en tant que plan proprement phénoménal. « En bref, la problématique du monde de la vie appelle la même critique que Husserl adresse pour sa part au "monde vrai" des sciences de la nature, auquel il reproche d'avoir oublié ce qui le fonde⁴ ». Husserl ne parvient pas à découvrir le monde naturel en tant que fondement commun.

Comme l'explique Patočka, c'est « le préjugé de la vérité-adéquation⁵ », c'est-à-dire la vérité au sens de l'adéquation de la simple visée et du remplissement intuitif, qui fourvoie Husserl. S'il dit bien parfois dans la *Krisis* que « le monde au bout du compte, n'est pas un étant, mais un horizon omni-englobant, unique d'une unicité incomparable, par rapport auquel le pluriel est dépourvu de sens⁶ », s'il a donc pu entrevoir le problème du « phénomène de la totalité que la somme de l'étant laisse en dehors d'elle sans faire l'objet d'une expérience actuelle et adéquate⁷ », c'est cependant son souci constant de la donation – « qu'exprime au principe sa corrélation du monde comme univers des objets et de la conscience du monde comme conscience d'horizon⁸ » – qui l'empêche de saisir de manière différenciée la structure du monde dans son essence propre car le monde, dans cette corrélation, est réduit aux objets, à « la somme de l'étant susceptible d'être expérimenté, [à] l'"universum" de tout ce qui est⁹ ».

³ Jan PATOCKA, *Liberté et sacrifice Ecrits politiques*, trad. E. Abrams, Grenoble, J. Millon, coll. *Krisis*, 1990, p. 196. C'est moi qui souligne. (Ouvrage désormais noté LS)

⁴ *Ibid.*, p. 212.

⁵ Jan PATOCKA, *Le Monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. E. Abrams, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publisher, coll. « *Phaenomenologica* », n° 110, 1988, p. 171. (Ouvrage désormais noté MNMEH)

⁶ LS, p. 193.

⁷ *Id.*

⁸ *Ibid.*, p. 194.

⁹ *Ibid.*, p. 193.

Ce qu'une telle perspective méconnaît, c'est donc tout ce qui fait que le monde ne peut se réduire à sa représentation : « Le monde ne peut jamais devenir thématique dans un acte d'intuition. Comme ajointement total des possibilités de comportement, il n'est ni effectif, ni en soi-même objectif. Pour la même raison, il n'est pas la *représentation* d'une possibilité, mais l'ajointement des possibilités *elles-mêmes*¹⁰ ». On pressent ici la dette de Patočka à l'égard de Heidegger – et particulièrement des thèses de *Sein und Zeit* – à qui Patočka reproche cependant de n'avoir pas suffisamment thématiqué la corporéité du Dasein humain qui reste un Dasein désincarné, dépourvu du « je peux » qui rend possible la réalisation des possibilités.

Le monde naturel, en tant qu'il est primordialement le champ des possibilités qui donne sens à nos expériences actuelles, à notre commerce avec les choses et les hommes, est « la structure temporelle de l'émergence du sens et de la liberté dans la communauté des hommes¹¹ ». Le monde naturel n'est pas indifférent à l'orientation et à la temporalisation ; au contraire, il « ne peut être saisi que temporellement, en partant, non pas du "temps du monde" objectivé, mais de la temporalité. Le monde a à l'origine un caractère d'avenir ; il n'est donc pas effectif. Par ailleurs, en tant que l'ajointement des possibilités qui s'adressent à moi aussi, des possibilités de mon avenir aussi, il est essentiellement non-chosique, ir-réel¹² ». C'est en ce sens qu'on peut affirmer que le monde naturel est à comprendre comme mouvement de l'existence humaine et non comme point fixe :

le monde préalable de notre vie préthéorique n'est pas originellement le monde que nous constatons et contemplons, mais le monde dans lequel nous nous *mouvons*, dans lequel nous sommes actifs. Le monde et l'homme sont engagés dans un *mouvement réciproque* – le monde englobe l'homme de telle manière que l'homme peut effectuer, avec les autres, en son sein, *le mouvement*

¹⁰ *Ibid.*, p. 194.

¹¹ H. DECLEVE, « Préface » à MNMEH, p. VIII.

¹² LS, p. 194.

*d'enracinement, de prolongement de soi par le dessaisissement et de découverte de soi par le dévouement*¹³.

Aussi la clef du monde naturel est-elle à trouver, comme le dit bien Etienne Tassin, dans le mouvement au monde, le mouvement d'un être « du » monde, par lequel la rencontre de nous-même et des autres est chaque fois celle d'un moi vivant qui tend à se dépasser vers une transcendance¹⁴. Dans le texte intitulé « La philosophie de la crise des sciences d'après Edmund Husserl et sa conception d'une phénoménologie du "monde de la vie" », Patočka propose une belle définition du monde naturel et de la subjectivité :

Le monde de la vie est le monde du bien et du mal, et la subjectivité est celle du *drame* du bien et du mal ; du bien et du mal d'un être essentiellement fini qui ne saurait vivre qu'en projetant de façon non thématique un bien devant lui, et en " sachant", non moins athématiquement, que ce projet s'accompagne de l'ombre d'une possibilité extrême de ne pas projeter du tout¹⁵.

Un élément extrêmement important dans l'analyse de Patočka consiste à bien comprendre que la question du monde naturel suppose de faire retour à celle de la vie. Se demander en quoi consiste la « corrélation réelle-vitale et idéelle-signifiante¹⁶ » ne signifie aucunement revenir à la question du noético-noématique, c'est-à-dire à la conscience, mais bien plutôt à celle du *vital* : le monde naturel, dit Patočka, est cette « riche structure, vécue dans l'original – c'est-à-dire non seulement perçue, mais encore présentifiée (que ce soit réellement ou sur le mode du « comme si »), constatée, analysée, etc.¹⁷ ». Patočka insiste sur le fait qu'il s'agit d'une vie préthéorique,

¹³ MNMEH, p. 46.

¹⁴ Cf. Etienne TASSIN, « La question du sol. Monde naturel et communauté politique », dans Marc RICHIR et Etienne TASSIN (dirs.), *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, Grenoble, J. Millon, Krisis, 1992, pp. 171-172.

¹⁵ MNMEH, p. 240. C'est moi qui souligne. Nous verrons dans la suite de quelle manière le *drame* est lié au *vital*.

¹⁶ *Ibid.*, p. 23.

¹⁷ *Ibid.*, p. 24.

que nous n'avons pas contemplée. C'est plutôt la vie qui se donne comme être dans un monde où nous nous trouvons toujours déjà, un monde où nous sommes actifs. L'homme et le monde se rencontrent, il y a un mouvement réciproque, un ajointement entre le monde et l'homme. Dans le troisième mouvement de l'existence, le mouvement de percée, le mouvement de l'existence accomplie, l'homme est en rapport avec lui-même et avec le monde où il se meut.

Ce que montre Patočka, c'est donc que le phénomène du monde doit être décrit dans une interrogation plus large que celle qui vise à fonder la science. Car la tradition – l'effort des Grecs pour penser une vie responsable avec lequel Husserl voulait renouer – n'est pas vraiment reprise, dit Patočka, aussi longtemps que la rationalité cruciale aux yeux de Husserl n'est pas située dans la vie de tous les jours, lieu où la responsabilité dans l'ordinaire et le normal, comme dans l'exceptionnel et l'héroïque, est celle du bien et du mal. Tel est en effet le monde naturel comme le pense Patočka : celui de la *praxis* humaine (où nous mangeons, travaillons...) qui s'ouvre à un « je peux » plutôt qu'à un « je perçois » et dont l'originarité est une originarité d'ordre actif. Il est cette totalité non thématique vers laquelle toute pratique se transcende et qui est le lieu de la vie concrète. Comme le dit Patočka :

l'action se transcende vers la totalité dont notre *hou eneka* forme la clef, et c'est donc cette totalité qui mérite le titre de monde, de monde naturel de la vie. Ou plutôt, en termes philosophiques, ce n'est pas l'entourage concret auquel notre vie confère sa structuration qui mérite ce nom, mais bien plutôt ce qui, dans les fondements mêmes de notre vie concrète [et donc pas dans une vision aérienne extérieure à l'homme], rend une telle structuration possible : la mondanité du monde vers laquelle l'être-là humain se transcende¹⁸.

Le monde naturel peut ainsi être appelé « monde de l'existence humaine concrète ». Il pourrait paraître étrange d'assimiler cette transcendance de l'action vers la totalité, vers la mondanité du monde, à l'existence concrète. En effet, nous sommes habitués à

¹⁸ *Ibid.*, p. 239-240.

penser l'acte de transcendance comme un mouvement qui mène non seulement hors de l'homme mais aussi hors du monde sensible vers le monde des Idées ou vers l'Esprit. Or, il n'en va pas ainsi chez Patočka, parce que le monde n'est pas extérieur à nous. Bien qu'il ne soit pas notre création, il a cependant sa vie en nous et, en tant que tel, il est « notre limite interne¹⁹ ».

Dans *Gloses*, Patočka évoque également ce *hou eneka*, ce « en vue de quoi » qui naît avec la politique et la philosophie : « La liberté signifie en revanche un ébranlement visant le sens global de la vie jusqu'alors, elle crée un nouveau 'en vue de quoi', un nouveau *hou eneka*, en ce sens que la problématique éclate au grand jour, que la question du sens 'naturel' est clairement posée²⁰ ». Bref, c'est ce *hou eneka* qui fait de l'existence et de l'histoire ce qu'elles sont parce que c'est cette grande création du *hou eneka* qui fait que le monde naturel doit être considéré en dernière analyse comme le monde de l'historicité concrète, non seulement du fait de sa traditionalité essentielle, mais en raison du *drame*, dit Patočka, de l'histoire qui s'y déroule, toujours nouvelle en des guises anciennes²¹. En effet, comme nous le verrons, le temps historique se caractérise par un mode paradoxal de création qui consiste à ajouter, pour ainsi dire, l'ancien et le nouveau. Toujours est-il qu'avec le *hou eneka*, apparaît un nouveau mode d'existence. L'existence ne se réduit plus à la « vie nue » et à son « petit sens », mais elle devient « vie » tout court, effectivement vivante. En effet, « l'existence ne se découvre [plus] au regard comme une chose. Elle est au contraire, *vie*, dépassement de cette clôture sur soi qui est le mode d'être de celui qui évite de porter le regard sur lui-même, de celui qui se comporte à son propre égard comme envers une chose, comme envers un fardeau dont il ne peut que se défaire, comme envers une tâche à laquelle il aurait échoué et qu'il chercherait donc à escamoter et à ensevelir dans le silence²² ». Il reste à voir en quel sens Patočka parle ici de la vie et du vital, en quel sens le monde naturel est celui de la vie. Il s'agit de reprendre le problème de la vie sur un autre niveau.

¹⁹ LS, p. 38.

²⁰ Jan PATOČKA, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad. E. Abrams, Lagrasse, Verdier (1981), 1999, p. 178. (Ouvrage désormais noté EH)

²¹ Cf. MNMEH, p. 241.

²² MNMEH, p. 250-251. C'est moi qui souligne.

2. Revivification ou mortification

2.1. *Revivification : comment restaurer l'existence ?*

Un des problèmes fondamentaux qui a occupé Patočka est le problème de la restauration de la vie. Ce problème n'est pas nouveau, il occupe les philosophes depuis qu'ils ont perçu les indices d'une métamorphose colossale, celle qui se produit lorsque l'organisation abstraitement rationnelle de l'activité économique moderne s'allie avec la pensée abstraitement rationnelle de la technique fondée sur une vision mécaniste. Or, il se trouve que les symptômes de cette métamorphose sont la fragmentation, l'abstraction et le dessèchement de tous les domaines de la vie. La question de Hegel, de Schiller et de bien d'autres est celle-ci : comment revivifier les relations à soi, aux autres et au monde ? Comment renouveler la vie ? Pour Patočka la question est la même, mais formulée de façon phénoménologique : comment penser ce qui rend l'existence vivante ? comment penser le mouvement de l'existence ? C'est au départ de cette question qu'on comprend comment Patočka repense la liberté et montre son importance vitale.

Pour ce faire, Patočka retourne à la vision de l'homme propre au mythe. Qu'est-ce que le mythe peut apporter de si important eu égard à la question de la revivification ? Dans un texte intitulé « L'Europe et après L'époque posteuropéenne et ses problèmes spirituels », Patočka dit à cet égard que le mythe :

met sous nos yeux des images qui semblent porter l'empreinte de notre propre situation au monde, si fidèle (d'une sûreté de somnambule) est l'incarnation qu'elles nous offrent de la grandeur et de la misère des lumières finies de l'homme : être qui, pour autant qu'il possède une clarté sur le monde, c'est-à-dire un savoir sur le bien et sur le mal, se met à part du cosmos, transgresse l'ordre de la totalité, être qui est donc, par toute son essence, faute, [...] ²³.

²³ Jan PATOČKA, « L'Europe et après L'époque post-européenne et ses problèmes spirituels », dans J. PATOČKA, *L'Europe après l'Europe*, trad. du

Effectivement, l'homme est un être à part : il est marqué par une certaine proximité avec l'apparaître. La manifestation du monde en totalité se produit en et avec lui. Il est celui en qui se déclôt le *comment* de la manifestation de l'univers, l'aspect *non-réel* de l'univers. C'est pourquoi Patočka affirme que l'homme est le « gérant du phénomène²⁴ » parce qu'il a toujours devant lui, en tant qu'être agissant, la possibilité ou bien d'un rapport intégral à la totalité de la vie ou bien d'une fuite face au problème du phénomène. Sa possibilité primordiale est celle de la vérité et de l'erreur, du bien et du mal.

Dans *Platon et l'Europe*, Patočka affirme que la manifestation n'est pas une simple contingence dans le monde mais qu'elle est « le destin même de l'homme, la mission humaine, quelque chose qui implique la possibilité soit de la rencontre, soit de la non-rencontre²⁵ ». La question est alors la suivante : comment Patočka donne-t-il à comprendre le phénomène comme « destin de l'homme » ? Comment comprendre ce « destin » ? Pour Patočka, le destin semble être lié au fait de soutenir l'existence jusqu'en ses moments les plus déchirants pour qu'advienne la découverte d'une liberté qui devient nécessité. La nécessité est celle de la responsabilité. Mais la responsabilité (et l'ébranlement qu'elle suppose) implique un difficile cheminement et ne peut être découverte sans que cette liberté finie assume sa culpabilité ontologique, c'est-à-dire sa finitude fondamentale. Si le savoir sur le bien et sur le mal est, aux yeux de Patočka, le noyau d'essence et le destin de l'existence humaine, le philosophe ne peut se contenter de jeter sur l'homme un regard extérieur, comme celui qui prévaut à l'époque moderne, mais il doit se mettre en quête de la vérité intérieure de l'homme. C'est pourquoi le mythe est si précieux.

L'enjeu de la reprise du mythe est de repenser *la part de l'homme*, le partage qui lui revient dans l'économie du monde, sans céder au dogme moderne de la raison-force selon lequel l'homme est l'être en qui et à travers qui se produit l'irruption de l'apparaître dans l'étant. Pour le mythe l'homme est au contraire l'être qui lui-même ose faire

tchèque et de l'allemand sous la direction d'E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 2007, p. 68-69.

²⁴ PE, p. 43.

²⁵ *Ibid.*, p. 35.

irruption dans un domaine qui n'est pas le sien, dans un domaine où par son origine il n'est pas chez lui.

Le mythe parle de la totalité omni-englobante, de la sur-puissance universelle et de ce qu'elle est pour l'homme qui s'y rapporte : à la fois privilège et faiblesse, polarité qui saisit le destin humain entre deux contraires. C'est cela qu'exprime Patočka lorsqu'il dit qu'alors que toutes les choses sont et sont en bon ordre, c'est-à-dire sans schisme, sans résistance au fait d'être, l'homme porte en lui une contradiction insoluble, un conflit irréconciliable car ce qui fait ce qu'il est l'exclut en même temps du reste de l'étant : il est l'être qui n'est pas en bon ordre.

Que signifie n'être pas en bon ordre ? Cela signifie que l'homme est porteur d'un savoir au sens de la présence à découvert du bien et du mal, qui est à la fois son privilège et sa malédiction. Bien et mal lui sont dévoilés, mais ce dévoilement signifie en même temps l'errance de l'homme dans la question du bien et du mal, sa finitude fondamentale. Tout le problème du monde mythique dans lequel nous vivons apparaît ici : le rapport entre les contraires, le dévoilement de la polarité de ces deux forces terribles, celle qui nous reçoit au monde (le giron chaleureux, la proximité des êtres aimés) et celle qui, susceptible d'éclater à tout moment, nous écrase et nous met en péril (l'effroyable, la nuit, la mort). L'homme se rapporte de tout son être au phénomène. Même si ce rapport est terrible, il ne peut s'y soustraire parce que le phénomène est une « question radicale, que nous ne posons pas, mais qui nous met nous-mêmes en question²⁶ ». L'homme établit son partage sur cette sur-puissance qui l'englobe, mais il reste livré à la force immaîtrisable des profondeurs. C'est là le fondement du mythe dont procède l'auto-compréhension humaine.

Cependant, il reste encore à comprendre le sens de la polarité qui est au cœur du mythe. Un texte de 1944 intitulé « Le symbole de la terre chez Karel Hynek Mácha » peut nous y aider. Patočka y distingue plusieurs sortes d'oppositions : il y a l'opposition des antinomies de la dialectique transcendantale de Kant, l'opposition dialectique de la méthode dialectique de Hegel et il y a également un autre type d'opposition, l'antithétique polaire. Dans cette dernière, les

²⁶ Jan PATOČKA, *L'Écrivain, son « objet »*, trad. E. Abrams, Paris, POL, 1990, p. 129. (Ouvrage désormais noté EO)

termes de l'opposition ne sont ni dans un rapport d'exclusion formelle (antinomie) ni dans le rapport de contradiction logique (de la triade dialectique), mais dans un rapport à la fois de tension réelle et d'unité elle aussi effective, intérieure. Comme exemple de cette polarité Patočka évoque les *enantia* dans les limites desquelles se meut la *metabolè* aristotélicienne : noir-blanc, haut-bas sonores, etc. les éléments de tels couples de contraires se requièrent mutuellement mais s'excluent dans un même sujet et sont séparés par un écart extrême. Ce qui intéresse fondamentalement Patočka dans l'opposition de type polaire, c'est qu'elle est beaucoup plus dramatique que la simple contradiction logique. Grâce à elle, « on lie des choses en lutte l'une contre l'autre, qui éprouvent l'une pour l'autre une haine mortelle (jour-nuit, aube-crêpuscule, santé-maladie, haut-bas (avec toutes les nuances du rapport qui oppose le divin et le sublime à l'abaissement et la réprobation)²⁷ ».

Autrement dit, et voilà l'élément central, la connexion des deux pôles, la coïncidence des contraires est *infiniment plus vivante* que la simple opposition synthétique de la dialectique, elle est, dit Patočka, quelque chose dont les racines plongent dans les couches les plus élémentaires de notre vie. La corrélation essentielle des contraires est l'immémoriale haine amoureuse des choses mêmes caractérisée par la mise en circulation de toute une vie intérieure sous la surface de choses apparemment hétérogènes. Tout est pénétré de cette force de l'opposition amoureuse, force qui par un même acte suscite la différence et maintient l'unité, qui fait circuler à travers le cosmos le sang de nos passions et de nos combats intérieurs.

On voit à quel point cette conception de la polarité a influencé Patočka lorsqu'on examine la manière dont il décrit le phénomène le plus profond, c'est-à-dire le temps au sens de la temporalité. Le temps est, dit-il, « un rassemblement paradoxal du toujours nouveau, qui se refuse à nous, et du toujours identique, qui nous a à jamais échappé²⁸ ». Ceci est d'une importance capitale dans la mesure où le mouvement de l'existence se recueille du mouvement vivant du temps. Je reviendrai sur ce problème du temps historique. Pour l'instant, prenons acte du sens de cette polarité qui, sur le plan spécifique de l'agir humain, signifie que l'action de l'homme se meut

²⁷ *Ibid.*, p. 200.

²⁸ LS, p. 237.

toujours entre les deux pôles du bien et du mal. C'est cette polarité qu'on retrouve dans l'interprétation patočkienne de l'inscription delphique, le *gnôthi seauton*. Le « connais-toi toi-même » est compréhension de l'existence propre dans sa polarité fondamentale : celle du bien et du mal, de la faute et de la purification. Voici ce que dit Patočka :

connais-toi toi-même, connais-toi en tant qu'homme,
connais-toi par la souffrance, reconnais ta limite, assume et
porte ta faute et conduis-la jusqu'à la purification²⁹.

Le *gnôthi seauton* indique que le chemin humain qui tend vers la vie dans l'amplitude passe par l'union paradoxale de la faute et de la purification qui prend la forme du dévouement, de la responsabilité qui signifie, comme nous le verrons, le dépassement et le renversement du démonisme. L'homme est cet être qui se reconquiert, qui parvient à l'absoluité de la vie mais au cœur même de la finitude.

2.2. *Mortification : la figure tchekhovienne d'Ivanov*

Afin de concrétiser ce que signifie la restauration de vie, je propose de prendre un contre-exemple, soit un exemple de vie mortifiée. La figure d'*Ivanov* issue de la pièce de théâtre de Tchekhov que Patočka analyse en 1970 nous en apprend beaucoup à cet égard.

Ivanov est un homme d'une trentaine d'année qui s'est lancé dans la vie avec l'élan caractéristique de la bonne conscience, comme quelqu'un d'hyper-entreprenant qui a toujours sous la main ce qui lui est immédiatement donné, ses intérêts qu'il fait hypocritement passer pour universels. En effet, Ivanov n'hésite pas à prendre des décisions extravagantes, à faire un mariage condamné par la société, à enseigner à tout-va, à être propriétaire terrien, etc. Mais subitement, alors que personne ne s'y attend et surtout pas lui, son élan lui échappe : il n'aime pas sa femme, la pédagogie ne l'intéresse plus, il délaisse ses propriétés. Il réalise que tous ses projets lui étaient étrangers, qu'ils n'ont pu lui insuffler qu'un enthousiasme passager par leur caractère de devoirs universels où il a cru reconnaître aussi sa possibilité

²⁹ EO, p. 28. Voir également EO, p. 59.

personnelle. Assez sincère pour avouer ce qui est, Ivanov admet qu'il s'est trompé en cherchant à faire sien ces idéaux. Cependant, en s'avouant cette vérité Ivanov coule, submergé par un sentiment de vide, d'ennui, de fatigue : il ne condamne que lui-même, d'où la conscience d'une culpabilité sans objet qui l'accule à l'inaction. Dans son tréfonds s'est opérée une révolution silencieuse qu'il découvre avec étonnement et effroi et qu'il ne comprend pas, ce qui le laisse paralysé. Il cesse tout, ne se reconnaît plus lui-même, se laisser gagner par une angoisse qui l'oblige à fuir sans que cette fuite n'apporte la moindre solution. Au contraire, les problèmes se multiplient et la souffrance s'accroît tellement qu'Ivanov se suicide, point culminant de la fuite.

Quel est le problème d'Ivanov ? C'est qu'il est une « belle âme ». Ivanov montre qu'il peut y avoir une souffrance qui n'est pas purificatrice, une souffrance qui n'est pas tournée vers le sens mais qui, au contraire, tournerait infiniment sur elle-même si l'acte ultime et désespéré du suicide ne venait mettre un terme à l'horreur. Mais, en réalité, la figure d'Ivanov montre *a contrario* ce qu'est l'existence sensée. Car ce qui explique la souffrance annihilante d'Ivanov, c'est le refus persistant chez lui d'accepter et d'assumer le mal qui est indissolublement lié à l'acte. Ivanov est en effet l'archétype de la belle âme malheureuse qui, ne pouvant accepter le mal qui transit toute action, se réfugie dans un illusoire non-agir, sans voir que l'homme ne peut prétendre se maintenir dans sa pure beauté. Or, en prenant comme point de départ l'illusion de la pureté, Ivanov inverse complètement le sens du chemin humain. L'axe sensé de l'existence humaine engage le mouvement de la faute ontologique vers la purification qui s'accomplit dans le chemin laborieux mais assumé de la souffrance. Chez la belle âme, au contraire, le point de départ est une pureté, un état de pureté pensé et le point final une faute qui bouche complètement l'horizon. Le passage de l'un à l'autre est immédiat, il ne peut donc y avoir de chemin. Et c'est précisément cette inversion du sens du mouvement qui interdit le mouvement du sens. Or, comme le dit Patočka,

Paradoxalement, nous ne pouvons abattre la mortification qu'en *adhérant à notre mortalité* [...] Hormis l'adhésion à la

finitude, il n'y a aucune manière d'affronter et de surmonter cette tendance à l'esquive³⁰.

L'acceptation de la faute, le consentement à ce qui est, au mal qui accompagne inéluctablement le bien que l'on veut faire, est une telle adhésion à la finitude. Ce que ne parvient pas à accepter Ivanov qui croit au caractère univoque du bien et du devoir, c'est finalement « l'"abyssalité" de l'homme », c'est-à-dire le fait que l'homme est un « habitant de l'abîme », que son moindre acte est ambivalent, équivoque, qu'il est une « *crise* permanente³¹ ». Plutôt que d'assumer cela, Ivanov préfère fuir dans la sphère de ses rêves, de ses représentations. Or, ce faisant, Ivanov commet une erreur contre l'existence elle-même parce qu'il ne comprend l'esprit que selon sa composante idéelle alors que l'esprit, au sens le plus profond, ne peut jamais se résumer à cela :

L'esprit n'est pas simplement une attention portée à des choses sublimes ou immatérielles, quelles qu'elles soient, comme le pensent si souvent ceux qui le conçoivent dans l'optique trop confortable de la vie qui s'en tient au présent-donné. L'esprit est un rapport au monde, vivant à partir de la compréhension du tout du monde que donne la vie dans l'amplitude³².

Nous rejoignons ce qui a été dit précédemment : Ivanov est l'exemple typique de celui qui évite de porter le regard sur lui-même, de celui qui se comporte à son propre égard comme envers une chose, comme envers un fardeau ou une tâche à laquelle il aurait échoué. Il est l'exemple typique de celui qui n'assume pas la liberté. Car il n'y a pas de liberté sans acte mais l'acte est toujours coupable et fini, et c'est l'exigence du destin humain que de *porter* cette condition fondamentale puisqu'elle ne lui est pas attribuée à la manière d'une détermination mais qu'elle est « son être propre, cet être qui lui est confié et qu'il doit porter [...], de telle manière que chaque instant de son action – ou non-action – implique une décision sur la manière

³⁰ MNMEH, p. 44.

³¹ EO, p. 47.

³² LS, p. 37.

dont il est³³ ». En refusant l'action, Ivanov a fait un choix, mais ce choix qui inverse le sens du mouvement et interdit le mouvement et donc aussi le sens (puisque le sens est toujours mouvement), est une auto-condamnation, condamnation à l'immobilisme, à l'incapacité d'agir qui le conduit finalement au suicide, suicide qui est aussi la manifestation la plus radicale du silence sous lequel il a fini par être enseveli. Ivanov est seul parce qu'il a raté le moment de l'action intérieure qui rend la communication possible. Je me permets de citer presque *in extenso* une citation à cet égard merveilleusement éclairante issue de « Qu'est-ce que l'existence ? » :

le mouvement de l'existence a lieu dans l'élément de la réflexion. Sans la réflexion, sans la pensée, sans l'action intérieure consciente, il n'y a pas d'existence, mais ce n'est pas dire que l'existence soit une simple pensée qui se pose là-devant moi [...]. La réflexion est un moment de l'action à travers laquelle je prends conscience que la vie humaine se meut entre les deux pôles que sont la vérité et la non-vérité, à l'intérieur d'une polarité qui n'est pas théorique, scientifique, mais vitale [...] la réflexion en tant qu'action est davantage que la simple méditation, autre chose que la spéculation [...] La réflexion est un moment de l'*action intérieure* par laquelle l'homme se soustrait à la fermeture qui est une fuite devant le soi propre et devant la vérité, un refus de se voir tel que l'on est, par laquelle l'homme s'ouvre à lui-même ainsi qu'aux autres. C'est pourquoi l'existence n'est pas un isolement, mais conduit au contraire à la *communication*. [...] Dans la communication, nous sommes entiers et entièrement ouverts et dévoués à quelqu'un [...]³⁴.

Avec Ivanov apparaît donc la nécessité de préciser ce que Patočka veut dire lorsqu'il parle du mouvement de l'existence.

³³ MNMEH, p. 247-248.

³⁴ *Ibid.*, p. 250-251.

3. Le mouvement de l'existence. Possibilité et création

Dans « Qu'est-ce que l'existence ? », Patočka définit l'existence, en référence à Kierkegaard, comme « le paradoxe de l'universel qui n'existe que sous les espèces de l'unique³⁵ ». Effectivement, c'est seulement dans cette réunion paradoxale de la contingence et de l'essentialité, de la singularité historique absolue et de la généralité, de la dépendance à l'égard de la situation donnée qui fournit un point de départ inéluctable et de la liberté par laquelle il réalise des possibilités et se réalise en même temps, que l'homme est une *existence possible*. Pourtant, cette définition reste incomplète tant que l'on n'a pas éclairci « le *fondement* sur lequel la synthèse est synthèse³⁶ ». Ce fondement, c'est le fait que je me rapporte à cette synthèse *à l'intérieur d'elle*, que mon être m'*importe essentiellement*, qu'il m'intéresse. En ce sens, l'existence est mouvement, mouvement d'un être qui *est effectivement*, c'est-à-dire qui accomplit *sa propre vie* en se rapportant intérieurement à soi. C'est parce que l'existence projette ses possibilités, non pas sur le mode de la représentation, mais en les réalisant, qu'elle est mouvement :

Le mouvement de l'existence est [...] le projet des possibilités *en tant que* leur réalisation ; ce ne sont pas des possibilités données à l'avance dans une zone préalable déterminant un "substrat". Le "moi" [...] est quelque chose qui se détermine soi-même et, en ce sens, choisit librement ses possibilités³⁷.

Aristote a montré, dans sa conception du mouvement, que l'être vrai n'est pas dans le contenu, comme le pensait Platon, mais bien dans l'acte, dans ce qu'il appelle *energeia*, être-à-l'œuvre : « de même que le mouvement chez Aristote est passage de la possibilité à la réalité effective, passage qui est lui-même effectif, de même l'existence elle aussi est *vie dans la possibilité*³⁸ ». Toutefois, chez Aristote, le mouvement est pensé comme passage d'une détermination négative à

³⁵ *Ibid.*, p. 249.

³⁶ *Ibid.*, p. 250.

³⁷ *Ibid.*, p. 263.

³⁸ *Ibid.*, p. 250.

une détermination positive, comme passage d'une privation à une possession, qui en tant que tel présuppose un substrat. Comme Patočka l'explique dans les *Papiers phénoménologiques*, il y a dans le mouvement aristotélien quelque chose qui se maintient, qui demeure inchangé, le changement étant défini par rapport à ce constant. Or pour Patočka le propre du mouvement de l'existence est qu'il n'est pas réalisation d'une possibilité au sein d'un substrat préalable, qu'il n'y a pas d'existants qui en seraient le sujet mais qu'au contraire, le sujet du mouvement se constitue par et dans le mouvement³⁹. À la place de ce mouvement *à même quelque chose*, à la place de possibilités qui seraient la propriété, l'*avoir* d'un quelque chose identique qui, en elles, se réalise, la conception patočkienne du mouvement pose plutôt que ce quelque chose *est* sa possibilité, qu'il n'y a en lui rien *avant* les possibilités et *sous-jacent* à celles-ci. Le mouvement n'est dès lors plus défini par un support commun.

Dans un autre texte consacré à « La conception aristotélienne du mouvement », Patočka donne une définition étrange du mouvement : « Le mouvement n'est pas dans son fond une progression de ceci vers cela, mais plutôt *une manière de piétinement sur place*⁴⁰ ». Cette formulation est certes étrange, mais en réalité, elle saisit au plus près le mouvement de l'existence. Renaud Barbaras parle très justement du mouvement en tant qu'« identité d'une précession et d'un surgissement⁴¹ » ou encore, selon une belle formule indiquant le paradoxe temporel inscrit au cœur du mouvement, en tant que « précession rétrospective⁴² ». Cela signifie que l'homme ne précède son mouvement que comme ce qui advient en lui. Le mouvement de l'existence humaine signale donc ce mode d'être qui est « *l'acte d'accomplissement de soi* – qui est son but propre, qui, à travers son action, fait retour à soi, qui est son propre acte dans et auprès de soi-même⁴³ ».

³⁹ Cf. Notes du séminaire de phénoménologie de Renaud Barbaras, 2005-2006, premier semestre – transcription de Benoît Kanabus, p. 33.

⁴⁰ MNMEH, p. 131. C'est moi qui souligne.

⁴¹ Notes du séminaire de phénoménologie de Renaud Barbaras, *Op. cit.*, p. 33.

⁴² *Id.*

⁴³ MNMEH, p. 250.

On voit très clairement ce « piétinement sur place » dans la façon dont l'être libre réalise ses possibles et se réalise. En effet, le temps humain, réunissant la rétion et l'anticipation, est un horizon essentiellement ouvert et qui ouvre toute compréhension ; il est ce dans quoi seul l'homme peut se comprendre, comprendre ses possibilités. Ces deux dimensions de la temporalité essentiellement finies que sont le « déjà » et le « pas encore » (l'une déterminée par la facticité de notre commencement et l'autre par l'être-vers-la-fin) sont ces horizons qui, à travers la manière dont nous nous y rapportons, donnent sens à notre *crise*, à notre présent : dans le présent, les deux contraires, le « déjà » et le « pas encore » se rencontrent. Pour Patočka, dans une perspective heideggérienne, c'est en se avançant vers la possibilité de l'impossibilité, en intégrant cette possibilité dans l'existence que l'être libre *dégage* sa possibilité situativement historique la plus propre, *la chose dont il y va pour elle*, et, de ce fait, donne à la situation une figure nouvelle, la transforme à *l'instant* en la sienne propre, celle qui ne peut être appréhendée que dans la clarté et le dévoilement radical de cette résolution⁴⁴. Parvenir à la clarté sur soi suppose donc que l'existence, à *l'instant* d'entrevoir ce que la situation requiert, *dégage* la possibilité qu'elle est déjà, face à ce qui advient inéluctablement⁴⁵. C'est pourquoi comme le dit clairement Patočka, « "être" ne signifie pas "être donné", mais se choisir, se créer en vérité, *devenir*, se rendre *ce que l'on est* ». En fin de compte, c'est paradoxalement sous cette forme du « piétinement sur place » que l'homme devient cet être libre, cette existence authentiquement libre qui se choisit, assume « la condition humaine comme distorsion irréductible entre contingence et absolu⁴⁶ ».

Cette analyse pourrait cependant susciter une question importante que je formule comme suit : si être signifie devenir ce que l'on est, on ne voit pas comment maintenir l'idée d'une véritable création. Piétiner sur place, n'est-ce pas finalement répéter quelque chose qui est déjà, et qui adviendra nécessairement, même si ce *quelque chose* n'advient que dans le piétinement ?

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 257.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 252.

⁴⁶ A.-M. ROVIELLO, « Patočka et la demi-mesure moderne », dans Marc RICHIR et Étienne TASSIN (dirs.), *op. cit.*, p. 189.

Je ne crois pas qu'on puisse dire qu'il n'y a pas de création chez Patočka. Cependant, ce qu'il faut voir, c'est que la création soutient elle aussi un rude paradoxe. En effet, la notion de « piétinement sur place » désigne une figure paradoxale de la création comprise comme « répétition ». La liberté créatrice n'est pas d'une pièce, elle est marquée par la nécessité, comme je l'ai dit au début. Mais cette nécessité de la liberté ne signifie pas seulement qu'à un moment donné, le choix s'impose, elle signifie aussi (et surtout), dit Patočka, qu'aucune considération n'empêcherait jamais la volonté de l'être libre d'agir au fond de la même manière en toute circonstance. Qu'est-ce à dire ?

Nous devons nous remémorer que le mot d'ordre de *Platon et l'Europe*, qui en résume le propos, est celui de la répétition.

L'éternité doit être redécouverte. [...] La quête nietzschéenne de l'éternité, sa tentative pour sauter hors de l'histoire, dans ce qui est supratemporel, ne renvoie-t-elle pas à la nécessité de *répéter* le soin de l'âme en des circonstances nouvelles ? Répéter ne signifie pas refaire ce qui a été là déjà une fois. Répéter signifie revendiquer le même *en des guises nouvelles*, dire le même avec des mots nouveaux, par des moyens nouveaux. *Nous devons dire ce qui est toujours à nouveau et toujours différemment, mais ce que nous disons doit être toujours le même* ⁴⁷

Pour Patočka, à un niveau fondamental de réflexion, créer (en mode historique, comme en mode esthétique) est toujours un acte nouvellement créateur : créer n'est pas d'abord inventer, c'est répéter en des guises nouvelles, c'est donc re-nouveler. Créer, c'est répéter cette éternelle nouveauté qu'est la liberté, dans les circonstances nouvelles auxquelles nous sommes confrontés dans l'histoire. Comme le dit Patočka dans trois extraits issus de textes différents :

Dans des circonstances nouvelles, l'être libre assume *derechef* une tâche *identique*, dans sa structure formelle, à

⁴⁷ PE, p. 100 et 79. Ainsi que EH, p. 124.

celle qui était déjà là et qui demeure présente dans l'ensemble du combat historique.⁴⁸

L'idée de l'homme [...] n'est ni une création savante de la raison constructive, ni une fonction née dans quelque monde marginal. Elle est ce qui *reste éternellement* à l'homme *chaque fois* que la situation où il est placé se découvre à lui comme un péril fondamental menaçant la totalité de son *être intérieur*.⁴⁹

toute grande aspiration humaine tourne autour d'une *expression spécifique*, d'un mode, d'une manifestation propre du mystère qui dans son fond demeure le même, qui n'est le même qu'au prix de cette diversité substantielle.⁵⁰

En même temps, cette éternelle nouveauté qu'est la liberté n'est pas abstraite, elle est liberté agissante. Et la liberté qui agit n'est pas déconnectée du temps de l'effectuation qui est *l'instant*. C'est à *l'instant* d'entrevoir ce que la situation requiert, que l'homme *dégage* la possibilité qu'il est déjà, et la réalise. Dans toute cette structure du mouvement comme piétinement sur place, c'est l'instant qui demeure, en quelque sorte, le sommet :

L'instant comme temps de l'action. Découverte de la situation. Possibilités qu'entrevoit celui-là seul qui agit. L'instant est ce dont "il ne nous est pas loisible de nous laisser frustrer", Kierkegaard : le ciel s'ouvre. L'instant ne périt pas en tant que maintenant – parce qu'il demeure dans le passé désormais inébranlable en tant que renouvelable⁵¹.

C'est cela la création, l'acte de la liberté. Tentons à présent de comprendre l'action qui sert de modèle à cette conception de la

⁴⁸ EO, p. 244.

⁴⁹ LS, p. 50. C'est moi qui souligne.

⁵⁰ LS, p. 238.

⁵¹ Jan PATOČKA, « Heidegger et Masaryk », dans Jan PATOČKA, *La Crise du sens*, T. II, *La Crise du sens*, trad. E. Abrams, Bruxelles, Ousia, 1985-1986, p. 69.

liberté. Mon hypothèse est que ce modèle est celui de l'action tragique.

4. La liberté pensée sur le modèle de l'action tragique

Dans un texte de 1966 intitulé « L'épique et le dramatique, l'épos et le drame », Patočka réfléchit avec Aristote sur l'origine, le sens et le résultat de cette création culminante de la poésie grecque qu'est le drame, et notamment la tragédie. S'il choisit Aristote comme interlocuteur, c'est parce que celui-ci inaugure une réflexion sur le fond universel du tragique comme essence du dramatique. En effet, explique Patočka, l'origine du drame et surtout de la tragédie réside dans le rite qui fait partie du culte des héros morts, culte qui permet à la communauté de se délivrer ainsi du sentiment de frayeur (*phobos*) et de compassion apitoyée (*eleos*) avec lesquels le chœur s'est approché de la tombe et par lesquels s'est manifestée la pression de l'autre côté, de l'invisible, de la nuit et de la mort. Le héros revit ainsi dans le chorège. La tragédie comme rite constitue en ce sens la forme originelle de l'auto-compréhension humaine, forme dans laquelle la communauté expose à découvert devant l'homme ce qu'il est et ce qu'il signifie⁵².

Même si Aristote rate la signification culturelle de la tragédie (puisqu'il la comprend dans l'optique de la *mimèsis* et interprète la participation humaine au divin sur le mode de l'intellection) il n'en saisit pas moins le fond propre du drame : la *catharsis* qui est liée au monde de la mort, de la nuit, de l'effroi (*phobos*), de la pitié et de la compassion (*eleos*). Effectivement, dans la *Poétique*, Aristote affirme que la tragédie doit représenter le cas « d'un homme qui, sans atteindre à l'excellence dans l'ordre de la vertu et de la justice, doit, non au vice et à la méchanceté, mais à quelque faute, de tomber dans le malheur [...]. il faut donc que [...] le passage se fasse non du malheur au bonheur, mais au contraire du bonheur au malheur, et soit dû non à la méchanceté mais à une grande faute du héros⁵³ ».

⁵² Cf. EO, p. 62-63 et EO, p. 35-36.

⁵³ ARISTOTE, *La Poétique*, texte grec avec une traduction et des notes de lecture par R. Dupont-Roc et J. Lallot, Paris, Seuil, 1980, 53a 7-16, p. 77-78.

C'est seulement ainsi que la tragédie éveille *phobos* et *eleos*, deux sentiments fondamentaux sans lesquels elle n'est pas.

On sait que selon Aristote la tragédie permet de connaître le héros non dans son «eidos objectif» mais dans son destin de mortel comportant aveuglement, exposition au péril et explication avec l'un et l'autre, on sait que la tragédie expose les possibilités essentielles (universelles) de la nature humaine et du destin de l'homme. Ces possibilités essentielles sont le bonheur et le malheur avec la logique des événements qui y conduisent, c'est-à-dire 1) l'implication dans une faute dont l'homme n'a pas conscience, 2) les retournements des destinées humaines, 3) les possibilités de la proximité humaine donnant en même temps naissance aux oppositions les plus cruelles. Œdipe est l'exemple par excellence de cette inexorable logique tragique, lui qui alors qu'il semble être le sauveur de la cité, enfreint la loi fondant toute humanité (l'ordre familial, le respect et la soumission dus au père, l'interdit de l'inceste) et sape les assises de la société.

La profondeur de la tragédie est donc de susciter *phobos* et *eleos*, deux sentiments qui se rapportent à l'exposition au péril qui peut éclater à tout moment, que font planer sur nous la prépondérance du dehors, le malheur, la mort. Le *phobos* se rapporte au malheur propre, il intervient lorsqu'on voit un danger imminent nous menacer. C'est une panique immédiate, encluse sur elle, sans distanciation ni dépassement de soi. Sans elle, la finitude humaine serait impossible dans la connaissance de soi qui la rend humaine, mais c'est un désarroi insupportable. L'*eleos* est une peur que nous éprouvons pour celui qui n'éprouve pas de peur. Cette pitié-compassion intervient lorsqu'on voit souffrir et se précipiter dans le péril un homme qui n'est pas méchant, non parce qu'il a commis l'injustice, mais parce qu'il ne se perce pas lui-même à jour, parce qu'il est aveuglé par rapport à lui et à sa situation et se jette ainsi *de lui-même* dans le malheur. Il vise le bien et par son aveuglement atteint le contraire. L'*eleos* est lui aussi une peine, quelque chose de négatif qu'on endure, mais (et c'est ça qui est important) il établit une distance et comporte une éclaircie permettant de discerner la possibilité positive que recèle la peur de la finitude : l'homme soutenant l'épreuve suprême éveille l'*eleos* le plus élevé.

À cet égard la *mimesis* tragique est bien sûr un moyen de rendre le tragique de la vie plus supportable mais, surtout, elle est un moyen d'en faire le but d'une activité à la fois créatrice et réceptive de la plus haute importance : elle nous permet d'atteindre une universalisation qui rend possible la distanciation, elle rend possible la *catharsis*, c'est-à-dire la purification, la transformation chez l'homme des peines et désarrois intérieurs (*eleos* et *phobos*) en une profonde compréhension de soi. Aussi la *mimesis* permet-elle, en nous donnant à connaître l'homme fini dans sa finitude, dans ce qui ne peut être connu de l'extérieur mais que chacun doit réaliser en et par soi-même, de réaliser et de dépasser la finitude⁵⁴.

C'est pourquoi Patočka affirme que l'origine de l'action tragique, du drame et son principal résultat est la *catharsis*, l'épuration, la libération et que cette action sacrée ne peut être simplement racontée, mais qu'elle doit être directement accomplie, car c'est un sens qui nous demande de prendre une décision qui résout l'irrésolu. Tel est le principe dramatique, le fondement et l'axe du drame comme tel et notamment de la tragédie :

L'action fondamentale, qui ne peut jamais être *constatée* mais seulement *accomplie*, et qui est donc le drame au sens le plus propre, c'est la *crise du sens* : ou bien on peut s'expliquer soi-même à partir de ce qui est donné [...], ou bien c'est le monde qui ne peut recevoir quelque chose comme un sens que par l'intermédiaire de l'être humain qui se comprend et se prend soi-même en main, par sa conquête, son acceptation et son dépassement de soi⁵⁵.

⁵⁴ C'est Patočka lui-même qui, dans « L'épique et le dramatique, l'épos et le drame (1966) » emploie l'expression « dépasser la finitude » (EO, p. 71). Il n'entend pas par là qu'il soit possible à l'homme de sortir de sa condition d'être fini qui connaîtra, un jour ou l'autre, la mort. Car la finitude est effectivement indépassable, elle peut simplement s'ouvrir au phénomène et à l'être. Patočka veut dire que, grâce à la *mimesis* et à l'*eleos* que celle-ci suscite, il nous est possible de voir la finitude du héros, de dépasser le héros ainsi que nous-mêmes. La *mimesis* rend en effet possible une universalisation qui permet la distanciation. Cette distanciation est une sortie de l'aveuglement dans lequel nous sommes eu égard à notre propre situation.

⁵⁵ EO, p. 76.

Voilà donc comment Patočka comprend l'action tragique. Or, ce qui est particulièrement frappant, c'est que dans *Gloses*, la définition que Patočka propose de la liberté qui naît en Grèce avec la philosophie et la politique est exactement la même que celle de l'action fondamentale, l'action tragique que nous venons de voir.

La philosophie ouvre pour la première fois une vie radicalement nouvelle, car qui pour la première fois découvre expressément la liberté comme possibilité autre, propre, différente du sens courant et accepté, possibilité qui n'est jamais simplement *reçue*, mais doit être expressément *accomplie, réalisée* par nous. La position singulière de la politique se justifie parce que la vie politique sous sa forme première et originaire n'est rien d'autre que la liberté agissante (par et pour la liberté) comme telle. Les buts des efforts [...] [c'est] la vie pour et par la liberté, vie qui est ici comprise, c'est-à-dire activement saisie, en tant que possible⁵⁶.

Il semble que, d'après tout ceci, l'on puisse faire l'hypothèse que, pour Patočka, le modèle de l'acte libre est celui de l'action tragique. L'âme qui choisit librement son destin est un processus de purification.

5. Conclusion

En quoi consiste finalement le sens de l'action tel que Patočka le donne à comprendre ? En quoi chacune des questions posées ci-dessus (1. Le monde naturel de la vie ; 2. La revivification de l'existence ; 3. L'existence pensée comme mouvement, possibilité et création ; 4. L'action tragique) permet-elle de comprendre ce qu'est l'agir libre ?

Premièrement, en axant l'analyse sur les dimensions du concret et du vital, on parvient à montrer que la manière dont Patočka réélabore le problème du monde naturel de la vie vise essentiellement à défaire l'idée husserlienne d'un monde abstrait. Ce que fait Patočka, c'est restaurer le monde en tant que cadre praxique de la vie humaine. En

⁵⁶ EH, p. 79.

effet, l'être-au-monde de l'homme est essentiellement pratique, c'est-à-dire que l'être humain ne peut se réaliser que dans et par son action. En même temps, l'action ne possède pas son sens en elle-même. Toute action se transcende au contraire vers le monde – mouvement de transcendance dans lequel s'opère la rencontre entre le monde et l'homme. C'est uniquement dans cette rencontre praxique que l'homme devient un être humain authentique.

Deuxièmement, Patočka conçoit les époques modernes et contemporaines comme des époques où s'opère, sous l'effet du mécanisme et de ses avatars, une réification radicale de l'existence qui défait son dynamisme interne et la transforme en chose. S'inspirant du mythe qui propose une vision de l'existence en tant qu'insérée dans un monde surpuissant, Patočka tente de renverser la vision moderne anthropocentrique (l'homme comme lieu de la manifestation) pour ressaisir l'existence humaine dans sa vitalité interne. La polarité mythique joue un rôle crucial à cet égard en ce sens qu'elle est essentiellement un mouvement *pneumatique* (c'est-à-dire entre deux pôles qui à la fois s'excluent et se requièrent l'un l'autre) créateur de vie et donc de sens. Du point de vue de l'existence humaine, ce mouvement du sens signifie que le souci de la vérité (éternelle) est indissociable de l'acceptation de la mortalité, que le bien est indissociable du mal et le bonheur du malheur.

Troisièmement, il s'agit de saisir plus précisément en quoi consiste le mouvement de l'existence et quelle est sa radicalité. Comme le dit très clairement Patočka, le « mouvement de l'existence est [...] le projet des possibilités *en tant que* leur réalisation », c'est-à-dire que nulle possibilité ne préexiste à sa réalisation. Autrement dit, l'existence humaine n'est rien sinon le mouvement même de sa réalisation, de son accomplissement, de son devenir, bref, de son action. Ainsi seulement est pensable une véritable liberté.

Quatrièmement, grâce aux étapes précédentes il est possible d'identifier quelle action sert de modèle à Patočka pour penser la liberté : l'action intérieure ou action tragique. L'action intérieure est une action qui doit toujours être expressément accomplie et qui implique de faire l'épreuve de la « crise du sens », c'est-à-dire d'endurer le fait d'être tel un frêle esquif ballotté entre les dimensions du sens (l'ouverture et la fermeture) par cet océan sans bornes qu'est le monde.

Au travers toute cette analyse, il est apparu que la pensée de Patočka n'est pas assimilable à ce qu'il appelle, dans la discussion qui achève le huitième chapitre de *Platon et l'Europe*, la « réflexion absolue », mais qu'au contraire il revendique pour lui-même une philosophie phénoménologique qui appartient à ce qu'il nomme la « réflexion concrète ». Et s'il est vrai que réflexion absolue et réflexion concrète partagent l'idée que les choses se montrent à nous par l'intermédiaire de notre compréhension de l'être, la réflexion absolue succombe à la tentation de penser le *noesis-neoseôs* comme un cercle qui renvoie éternellement à lui-même, qui concerne l'absolu mais oublie l'apparition finie à laquelle nous avons affaire *in concreto* dans notre réflexion. Le platonisme positif, la philosophie de Hegel et même les philosophies positives et matérialistes de l'histoire sont de telles réflexions absolues.

Dans *Gloses*, Patočka montre que les limites d'une *phénoménologie* de l'histoire sont précisément les limites mêmes du phénomène et que c'est en vertu de ces limites que les conceptions-constructions tant idéalistes que matérialistes de l'histoire lui semblent inadéquates à saisir ce dont il y va dans l'histoire. En effet, Patočka n'a cessé de montrer que l'histoire n'est ni le déploiement d'un complexe téléologique (comme c'est le cas du rationalisme hégélien aussi bien qu'husserlien) ni la construction absolue et très objective qu'y voient les approches positivistes et matérialistes de l'histoire mais qu'il n'y a histoire en tant que telle, devenir de sens, que là où il y va de quelque chose pour quelqu'un, que là où on se trouve en présence de déroulements qui ne sont pas purement et simplement à constater, mais qui sont compréhension à partir d'un intérêt et d'un rapport au monde, d'une ouverture à soi-même et aux autres. Autrement dit, pour Patočka, il faut penser l'histoire à partir de l'acte libre, de l'action intérieure dramatique ou tragique. Il faut donc la comprendre sur le fondement de la synthèse de l'existence d'un être intérieurement intéressé à soi, il faut voir l'histoire « comme domaine de l'action issue de la liberté et de la liberté comme consistant dans la saisie de la possibilité de laisser être les choses ce qu'elles sont, de les laisser se découvrir, se montrer, dans la volonté d'être *pour elles un champ* de manifestation⁵⁷ ».

⁵⁷ *Ibid.*, p. 181.

On comprend ainsi ce qui a manqué à Ivanov qui n'a pas été capable de répondre positivement à cette question fondamentale qui nous touche tous : comment vivre en vue du sens ? Ivanov aurait certes pu proposer une théorie du sens de l'existence, mais cette théorie ne lui aurait été d'aucune aide du point de vue de son existence personnelle. Car cette question – comment vivre en vue du sens ? – n'est pas d'abord théorique, mais elle est essentiellement *praxique* : elle appelle à chaque fois une réponse pratique radicalement singulière. En tant que telle, elle n'est pas réservée aux penseurs, elle concerne chacun de nous comme une invitation à la réflexion, si la réflexion est bien « un moment de l'*action intérieure* par laquelle l'homme se soustrait à la fermeture ».

Le domaine *praxique* qui est primordialement celui de l'existence humaine au monde ne se résume donc pas à une série d'actions extérieures « mécaniques » menées sans mouvement réflexif au sein dans la pluralité. L'*action intérieure* par laquelle l'étant humain comprend son existence, par laquelle il s'intéresse à son être en fait partie intégrante. En ce sens, « agir son existence » signifie certainement « fonctionner » et se soumettre en partie au jeu des rôles et au rythme des besoins vitaux, agir au sein de la pluralité des hommes, etc. Cependant, comme le montre Ivanov, tout ceci est impossible sans le mouvement même de la compréhension qui ouvre à soi, aux autres et au monde. Refusant d'entamer « ce cheminement persévérant au cours duquel nous mourons aux apparences pour naître à l'être⁵⁸ », restant insensible au problème de la conduite intérieure de la vie, Ivanov court à sa perte sans voir qu'il est lui-même la cause de son désespoir. Se soustrayant à cette expérience plus négative que toute négation, en quoi consiste la problématicité du sens, l'action intérieure tragique, bref, la liberté, Ivanov est finalement conduit à la pure et simple négation, à l'anéantissement de soi.

⁵⁸ EO, p. 153.

Bibliographie

- ARISTOTE, *La Poétique*, texte grec avec une traduction et des notes de lecture par R. Dupont-Roc et J. Lallot, Paris, Seuil, 1980, 465 p.
- PATOČKA, Jan, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad. E. Abrams, Lagrasse, Verdier (1981), 1999, 204 p.
- PATOČKA, Jan, *Platon et l'Europe (séminaire privé du semestre d'été 1973)*, trad. E. Abrams, Lagrasse, Verdier, (1983), 1999, 316 p.
- PATOČKA, Jan, *La Crise du sens*, Tome II, trad. E. Abrams, Bruxelles, Ousia, 1985-1986, 258 p.
- PATOČKA, Jan, *Le Monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. E. Abrams, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publisher, 1988, 276 p.
- PATOČKA, Jan, *L'Écrivain, son « objet »*, trad. E. Abrams, Paris, POL, 1990, 288 p.
- PATOČKA, Jan, *Liberté et sacrifice Ecrits politiques*, trad. E. Abrams, Grenoble, J. Millon, 1990, 388 p.
- PATOČKA, Jan, *L'Europe après l'Europe*, trad. du tchèque et de l'allemand sous la direction d'E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 2007, 310 p.
- RICHIR, Marc et Étienne TASSIN (dirs.), *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, Grenoble, J. Millon, Krisis, 1992, 254p.

