Alter

Revue de phénoménologie

25 | 2017
L'Histoire

Philosophie et généalogie de l'histoire chez Jan Patočka

Carmine Di Martino

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/alter/459>

DOI : 10.4000/alter.459

ISSN : 2558-7927

Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

Édition imprimée

Date de publication : 3 décembre 2017

Pagination : 173-192

ISBN : 978-2-9550449-3-3

ISSN : 1249-8947

Référence électronique

Carmine Di Martino, « Philosophie et généalogie de l'histoire chez Jan Patočka », *Alter* [En ligne], 25 | 2017, mis en ligne le 01 décembre 2018, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/alter/459> ; DOI : 10.4000/alter.459

PHILOSOPHIE ET GÉNÉALOGIE DE L'HISTOIRE CHEZ JAN PATOČKA

Carmine Di Martino

Dans les *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, testament philosophique et spirituel de Jan Patočka, nous ne trouvons pas seulement, en dépit du titre, une philosophie de l'histoire, avec l'appel vibrant à notre responsabilité d'hommes « historiques » dans l'époque de la civilisation technique et de l'état de guerre permanent. Nous y trouvons aussi, ou peut-être surtout, bien que cela ne soit pas généralement examiné, la tentative d'élaborer une véritable généalogie de l'histoire, c'est-à-dire d'écrire une sorte d'audacieux et ambitieux roman autobiographique de l'homme historique, de l'Occident, de l'Europe – et ce dans un enchevêtrement à la fois fécond et problématique d'histoire empirique et histoire transcendante.

La démarche de Patočka s'articule sur au moins trois niveaux entrelacés. En premier lieu, il attribue un sens particulier et spécifique à l'« histoire » : celle-ci est un autre nom de l'Occident et est comprise comme « un mode de vie nouveau »¹, défini par la « problématique », par l'ébranlement de la certitude naïve du sens. En second lieu, à l'instar de Husserl et Heidegger, Patočka attribue à la philosophie un rôle inaugural et instituteur par rapport à l'Occident, mais, en mettant à profit les apports de Hannah Arendt, il enrachine la vie philosophique dans la vie politique, pour proclamer enfin « d'une même haleine la philosophie et la politique fondatrices de l'histoire au sens propre du terme »². En troisième lieu, il analyse le passage à la politique et à la philosophie, et donc à l'histoire, dans le cadre d'un par-

¹ J. Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad. E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 1999, p. 176 (dorénavant noté EH).

² EH, p. 175-176.

tage de l'agir humain en trois phases (en analogie avec la tentative de Oskar Becker et par une recontextualisation des trois sens de la *vita activa* de Arendt) : « un stade anhistorique, qui laisse le passé dans l'anonymat et se déroule à un rythme purement naturel, un stade pré-historique, où il y a une mémoire collective sous la forme d'une tradition écrite, et le stade de l'histoire proprement dite »³. Notre propos sera d'interroger ce triple geste de Patočka dans son originalité et dans son caractère problématique.

I. L'auto-évidence de la vie

Qu'est-ce qui caractérise l'homme pré-historique et tout d'abord celui anhistorique ? À ce dernier égard Patočka ne nous offre pas beaucoup d'éléments. En concentrant son attention surtout sur l'humanité pré-historique, qui représente une sorte de transition vers l'humanité historique, Patočka se borne à affirmer que l'homme anhistorique est « l'homme parfaitement naturel »⁴, le plus « naturel » parmi tous, le plus différent de celui historique, et que nous pouvons « tenter une approche partielle » de lui « en nous fondant sur les relations des voyageurs concernant les peuples primitifs »⁵.

Or l'élément décisif de la perspective patočkienne, qui constitue le fil conducteur de toute son analyse, est le suivant : le monde des peuples primitifs est un monde naturel, anhistorique, en tant qu'il est « le monde d'avant la problémativité »⁶. En lui la venue à la présence des étants ne parvient pas à devenir un problème, une question. Dans le style de vie naturel la réponse précède la question, de façon à inhiber l'étonnement pour l'apparaître des étants. Ce qui revient à dire que le monde des peuples primitifs est dépourvu de problémativité non pas à cause d'un déficit de sens, mais, tout au contraire, précisément parce qu'il est saturé de sens : il est envahi de fond en comble par des esprits, des démons et d'autres êtres mystérieux, qui président au déroulement des événements, au sort des vivants (à partir de l'homme), à la manifestation des choses, en neutralisant la prodigieuse étrangeté et l'énigme du fait que l'univers soit, ainsi que la question sur son sens. Le monde naturel est donc antérieur à la problémativité puisqu'en lui règne un « sens donné », qui va de soi,

³ EH, p. 58.

⁴ EH, p. 59.

⁵ EH, p. 32.

⁶ EH, p. 31.

auto-évident, « modeste mais sûr »⁷. Il a une compréhensibilité préalable et incontestée.

L'absence de problématique et d'énigmaticité qui caractérise la vie naturelle a toujours suscité notre curiosité et notre attention : « les peuples naturels acceptent là où nous demeurons incertains, ils semblent connaître les réponses avant même que les questions ne soient posées »⁸. Mais comment Patočka comprend-il cette absence de problématique ? Après avoir comparé la vie anhistorique à celle des animaux – du fait que, comme les animaux, les hommes primitifs « vivent pour vivre » –, Patočka s'empresse de préciser qu'en même temps elle s'en distingue essentiellement, parce que la vie des hommes naturels

est sous-tendue par la possibilité cachée de la problématique qui peut éclater à tout instant, mais que ces peuples ne réalisent pas, qu'ils n'ont pas l'intention de réaliser. La problématique est donc là, en retrait, dans une sorte de refoulement, mais il ne s'agit pas d'une simple privation⁹.

Aussi bien aux membres des communautés primitives du passé, qui nous ont laissé une trace de leur action (comme les auteurs anonymes des peintures pariétales de Chauvet), qu'à ceux des communautés primitives actuellement existantes, appartient – en tant qu'hommes – une possibilité de problématique, qui pourrait donc éclater *à tout instant*.

Concernant le sens de ce « à tout instant », émerge une oscillation caractéristique du discours de Patočka. Si par cette locution adverbiale on veut dire, en reprenant une considération ontologique de style heideggérien et dans le sillage des réflexions de Wilhelm Weischedel¹⁰, que la possibilité de la problématisation et interrogation du réel et du sens est structurellement ouverte pour chaque membre de l'espèce *homo sapiens*, on peut – dans une certaine limite qu'il faudrait discuter – en convenir. À ce propos Patočka suit surtout Weischedel, dont le parcours théorique vise à montrer que l'expérience de la problématique, du caractère énigmatique de l'être et du sens, est propre à chaque homme. Il en va autrement si l'on entend soutenir qu'une telle « possibilité cachée » pourrait éclater à tout instant si les

⁷ *Idem.*

⁸ EH, p. 32.

⁹ *Idem.*

¹⁰ L'éditeur du texte de Patočka (EH, p. 83, note 2) renvoie à deux ouvrages de W. Weischedel : H. Gollwitzer et W. Weischedel, *Denken und Glauben. Ein Streitgespräch*, Stuttgart, Kohlhammer, 1965 ; W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Munich, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, tome II.

hommes primitifs (ou, comme nous le verrons, ceux préhistoriques) tout simplement voulaient la réaliser, comme s'ils se trouvaient déjà, dans la situation culturelle qui est la leur, effectivement au carrefour d'un choix entre accueillir et refuser cette possibilité, et comme si le résultat relevait exclusivement d'un acte souverain de leur liberté. Une telle idée contrasterait avec une autre direction de la tentative « généalogique » patočkienne. Dans les *Essais hérétiques*, et en particulier dans les deux premiers chapitres, Patočka s'attelle en effet à examiner les conditions du passage à la réalisation de cette possibilité cachée de problématicité : d'après ses analyses mêmes, il faudrait affirmer qu'un tel passage ne saurait d'aucune façon avoir lieu à la faveur d'un pur acte de liberté individuelle. Si l'on s'en tient aux résultats de ces deux chapitres, il faudrait plutôt affirmer qu'un homme naturel non seulement n'aurait pu ni ne pourrait (si on se réfère aux hommes primitifs actuels) *réaliser* « à tout instant » cette possibilité de problématicité (qui pourtant le caractérise comme homme), mais, bien plus, qu'il n'aurait pu ni ne pourrait même pas avoir *l'intention* de la réaliser. Patočka semble parfois hésiter entre une perspective qui attribue tout à la liberté et à la décision de l'homme et une perspective qui met en lumière la production non-intentionnelle de conditions concrètes, culturelles et matérielles, en tant qu'éléments nécessaires – quoique non suffisants – pour le passage à l'histoire. Les deux perspectives ne semblent pas toujours venir à composition de façon cohérente.

II. Survie, travail et liberté

Or, il y a un degré de cette vie dans l'évidence qui atteint presque le seuil de la problématicité. Cela se produit là où l'homme devient sédentaire et entreprend systématiquement d'assurer la vie *pro futuro* de telle façon que tous soient tenus de participer à cette tâche, de manière donc à exclure l'autonomie des individus et des petits groupes¹¹.

Avec la sédentarisation on assiste à l'introduction d'une forme de capitalisation des ressources et au déséquilibre vers le « futur » qui en résulte, par contraste avec l'absorption dans le présent propre à l'humanité primitive, dont la temporalité a les dimensions de la journée et se trouve dans un rapport plus direct avec ses propres rythmes vitaux et ceux de la nature environnante.

¹¹ EH, p. 33.

L'accumulation des ressources, l'organisation stratifiée des fonctions productrices, la hiérarchisation sociale et la naissance corrélative, aux sommets de la société, de groupes de pouvoir militaire et religieux constituent les changements les plus significatifs. Du même coup et par conséquent, on assiste à une accélération inouïe des innovations technologiques : la céramique et la métallurgie se développent et l'écriture fait son apparition. « C'est alors – écrit Patočka – que naissent les premières hautes civilisations, impliquant aussi une mémoire collective qui survit aux individus : l'écriture sur la base de laquelle on peut élaborer des œuvres langagières qui sont comme un second monde se rapportant au monde originel »¹².

Or, pour comprendre ce qu'est l'histoire Patočka juge utile de réfléchir « sur *cette* sorte de monde naturel »¹³, c'est-à-dire sur le monde pré-historique, qui apparaît comme une « préfiguration "métaphorique" »¹⁴ de l'humanité historique. C'est à ce moment que Patočka introduit le concept arendtien de travail, qui se montre dans un « lien indissoluble avec le simple maintien de la vie qui se consume elle-même »¹⁵. S'il est vrai que tout être vivant est appelé à une activité incessante pour satisfaire les besoins qui se renouvellent constamment, ce n'est cependant qu'à propos de l'homme qu'on peut parler de « travail ». L'animal s'occupe aussi de sa propre subsistance et de celle de sa famille, mais il « ne travaille pas »¹⁶, sa « modeste ouverture est épuisée par la quête d'une proie ou d'une pâture en général »¹⁷ ; la survie n'a pas pour les animaux le caractère d'un poids ni ne possède l'aspect d'une activité dirigée vers une fin assumée consciemment. Le travail humain, au contraire, « malgré toute sa monotonie [...] n'est pas stéréotypé », puisqu'il est guidé par un savoir et a le caractère d'un moyen en vue d'une fin reconnue comme telle. En outre, le travail est marqué du sceau de la soumission à la nécessité « physique » d'exister et est essentiellement ressenti par l'homme comme un « poids ». Mais il ne peut être ressenti comme tel que dans la mesure où l'homme est caractérisé par la liberté : le travail, précisément par son caractère de poids, « nous fait éprouver notre liberté » et nous maintient « au contact de la problématicité de la

¹² *Idem.*

¹³ *Idem.*

¹⁴ EH, p. 177.

¹⁵ EH, p. 34. Sur le rapport de Patočka aux analyses de H. Arendt concernant le concept de travail, cf. G. D. Neri, « Le monde du travail et de la peine », in *Jan Patočka : phénoménologie asubjective et existence*, R. Barbaras (éd.), Milano, Mimesis, 2007, p. 153-164, et les remarques de P. Ricoeur dans sa Préface à l'édition française des *Essais hérétiques* : EH, p. 8-9, p. 12-13.

¹⁶ EH, p. 35.

¹⁷ EH, p. 34.

vie ». D'une part, donc, il nous révèle le « libre être-au-monde » de l'homme, d'autre part et simultanément il freine et refoule « le déploiement de cette liberté et de toute la problématique qui s'y rattache »¹⁸. Dans l'aventure humaine sur la terre, « mieux qu'aucun autre facteur et pendant plus longtemps, c'est le travail qui a maintenu l'homme dans le cadre du projet de vie de la vie nue, de la vie pour la vie »¹⁹. Il se présente comme le principal obstacle pour le passage à un mode d'être qui ait pour but « la vie *libre* comme telle »²⁰.

Avec la sédentarisation et la naissance des « villes » apparaît un élément qui n'existait pas dans les sociétés primitives et qui est sans aucun doute décisif : la possibilité de libérer des catégories d'individus vis-à-vis des occupations liées à la survie, en vue de tâches différentes, de type technique, militaire, religieux et de gouvernement. Malgré cela, le monde préhistorique – tout comme le monde anhistorique – demeure selon Patočka un monde naturel, qui a sa cellule originaire et son modèle dans la *domacnost* :

Les empires du monde antique, les premières hautes civilisations et cultures étaient en ce sens des maisonnées monumentales. La vie y était consacrée avant tout à la reproduction de la vie, à l'entretien du feu vital. Rien n'indique que l'homme y ait élevé de plus hautes prétentions²¹.

L'homme de l'âge préhistorique s'insère sans prétentions, avec modestie, dans un monde qui lui apparaît comme pleinement justifié et ordonné, précisément en tant que gouverné par des êtres surhumains et par des puissances surnaturelles. La vie de l'homme préhistorique s'inscrit donc dans le flux général de l'univers comme « la vie des fleurs des champs et des animaux des bois »²², et elle est aussi « naturellement dotée de sens » que celle-ci, sans que ce sens et la foi en lui soient ébranlés par l'expérience de la mort, des catastrophes naturelles et sociales. Le sens de l'univers n'est pas mis en question par les expériences de la destruction, de la douleur, de la souffrance, par le fait que tout soit soumis au rythme de la naissance et de la mort.

Bien que l'existence de ces sociétés ait son centre de gravité dans la pure et simple survie, dans l'acceptation et conservation de la vie, en

¹⁸ Toutes les citations, EH, p. 35.

¹⁹ EH, p. 36.

²⁰ EH, p. 62.

²¹ EH, p. 35.

²² EH, p. 87.

elle commencent pourtant à s'esquisser les conditions d'un mode de vie nouveau, qui s'annonce sans toutefois se déployer. La concentration d'un nombre croissant d'individus, l'organisation de leur rapport mutuel, l'intensification des communications linguistiques créent, remarque Patočka, « la possibilité d'un espace pour l'existence en dehors de soi-même, pour la renommée, la gloire, la durée dans la mémoire d'autrui. La vie organisée jette les bases d'une immortalité humaine »²³, c'est-à-dire d'une immortalité qui ne soit plus une prérogative des dieux ou une propriété du « substrat supra-individuel survivant de la race »²⁴. L'apparition de l'écriture devient l'un des présupposés de ce niveau de vie « supérieur », « où la vie se rapporte expressément à la mémoire, aux autres, à la vie avec eux et en eux »²⁵.

Ces éléments font allusion au passage de la préhistoire à l'histoire : celui-ci coïncide en effet avec le fait d'aller « au-delà du domaine du continuum génératif proprement dit »²⁶, au-delà de « la vie pour la vie ». On pourrait objecter que tout cela se produit déjà dans la phase simplement naturelle, dans l'existence de tout guerrier qui combat et se sacrifie. Toutefois, remarque Patočka, le guerrier combat toujours pour la continuité vitale à laquelle il appartient, pour sa maison et sa famille, qui constituent son appui et son but. Il y a aussi dans la vie des animaux d'innombrables exemples qui montrent « la possibilité de sacrifier la vie pour des buts vitaux, au nombre desquels le *genus*, la race, vient sans doute avant l'individu »²⁷. À la différence de ce cycle vital, maintenant « le but est dans la vie *libre* comme telle, celles des autres au même titre que la nôtre propre, et c'est là une vie que rien ne met à couvert »²⁸. Cette « vie pour et par la liberté »²⁹, l'expérience de la problématique du sens, s'annonce, sans pourtant se réaliser, dans la préhistoire. Pour quelle raison ? Qu'est-ce qui fait défaut à la vie des hommes dans les grands empires pour que le passage à l'histoire puisse se produire ?

²³ EH, p. 60.

²⁴ EH, p. 43.

²⁵ EH, p. 60.

²⁶ *Idem* (aussi pour la citation précédente).

²⁷ EH, p. 177.

²⁸ EH, p. 62.

²⁹ EH, p. 179.

III. Une histoire de l'histoire

Avant de poursuivre avec la présentation du tournant vers l'histoire, interrogeons-nous sur la signification de la reconstruction patočkienne, dont nous sommes en train de parcourir, selon le fil conducteur qui nous intéresse, certains traits essentiels.

Il ne faut pas oublier le sens général de l'opération, son originalité et son statut, auquel nous avons fait allusion au début. Qu'est-ce que Patočka *fait* dans cette extraordinaire et dramatique œuvre-testament ? Le discours patočkien des *Essais hérétiques* se propose comme une « histoire » de l'homme « historique », une généalogie de l'homme politique, philosophique, en un mot occidental ; il incarne par conséquent la circularité caractéristique de toute démarche généalogique. Il esquisse en effet une « histoire de l'histoire » – ou peut-être vaudrait-il mieux dire une « histoire de la pré-histoire et de l'histoire » – à partir de son et de notre être installés dans l'ouverture historique. En d'autres termes, il s'agit d'une « histoire » dont les termes mêmes (l'humanité anhistorique, préhistorique, historique, leurs caractéristiques, les conditions du passage de l'une à l'autre) n'émergent et n'ont de sens qu'à partir de l'histoire et pour l'histoire, comprise cette fois-ci comme la perspective dans laquelle nous sommes installés, l'ouverture que nous fréquentons, cette ouverture dont Patočka essaie de regagner le surgissement et de marquer la différence qualitative. De toute évidence, dans cette autobiographie de l'homme historique toutes les reconstructions sont des révélations internes à la perspective historique à partir de laquelle on interroge ; elles ne représentent donc pas les détails d'une photographie du cours universel des événements prise d'en haut et du dehors, comme d'ailleurs Patočka lui-même le sait et le thématise à sa façon dans la partie finale du deuxième chapitre³⁰. La « préhistoire » dont il nous parle est un « objet » interne à sa généalogie, non pas quelque chose de déjà constitué, de réel en soi, qui se trouverait quelque part, dans l'attente d'être découvert. Mais ce n'est pas seulement cette circularité structurelle et nécessaire propre de toute généalogie – et qui n'a rien de paralysant, mais constitue au contraire une condition positive de visibilité – qui mérite d'être rappelée.

³⁰ Cf. EH, p. 68-76. La possibilité de lire les *Essais hérétiques* comme une généalogie, dans le cadre plus général d'une interprétation « génétique » de la phénoménologie de Patočka, est suggérée aussi par R. Terzi, *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009, chapitre 3.

Comme chaque généalogie, aussi l'« histoire de l'histoire » élaborée et proposée dans le texte patočkien recèle en soi plusieurs plans, qui s'entrecoupent. Elle se présente d'une part comme une histoire empirique, avec ses reconstructions, ses analyses, ses hypothèses, ses enchaînements causaux, sa démarche descriptive, son appel aux documents et aux témoignages littéraires, comme si elle tirait ses propres conclusions directement des faits. D'autre part, comme toute histoire empirique, elle est nécessairement guidée par une téléologie et, en même temps, par une histoire transcendantale.

Tout d'abord, c'est toujours à partir de la fin, du point d'arrivée, celui dans lequel nous sommes installés, que l'on peut voir les commencements et que, plus en général, le passé apparaît sous l'aspect de commencements et développements qui ont conduit à atteindre ce point (ou de développements ratés qui ont empêché d'y parvenir). Il ne s'agit pas d'un défaut, mais de la condition de possibilité de toute histoire empirique, de toute reconstruction, qu'on le sache ou non. Sans cela, il n'y aurait aucune intelligibilité du passé, ou mieux, aucun passé ne pourrait se constituer et ce qui est arrivé ne pourrait assumer le sens d'une histoire (d'un chemin orienté). C'est donc du point de vue d'un *telos* (en l'occurrence, l'avènement de politique, philosophie et histoire) que nous pouvons « re-trouver » et « re-connaître » dans le passé les conditions, opérations, transformations, qui ont conduit à sa réalisation (ou dont le manque a barré la route vers lui), en « re-construisant » ainsi une histoire empirique. Ce n'est qu'à la lumière du *telos* représenté par l'homme occidental-européen que s'ouvre la possibilité d'une généalogie et que s'esquisse un chemin « antérieur » et enchaîné, constitué par une série d'étapes qui conduisent à ce même *telos*, c'est-à-dire à l'ouverture du style de vie historique. Une histoire empirique apparaît donc nécessairement sous la régie d'un *telos*.

Non seulement. Toute histoire empirique, toute reconstruction d'un enchaînement d'antécédents et de conséquents, s'entrelace avec une histoire transcendantale, au sens husserlien. Celle-ci, par une analyse de type phénoménologico-génétique qui s'appuie sur ce que l'expérience nous offre et qui avance d'une façon qui n'est nullement arbitraire, identifie préalablement l'ordre des stratifications et des structures impliquées dans la constitution d'un certain phénomène. C'est dans la perspective d'une telle histoire transcendantale que l'histoire empirique prend forme. En l'occurrence, c'est l'importance spécifique octroyée préalablement au surgissement de la vie politique, à la communauté des égaux – sur la base d'analyses phénoménologico-génétiques inspirées de Arendt et développées par rap-

port à son propre présent vivant, avec les caractéristiques que nous lui connaissons –, ce qui dicte chez Patočka le jeu des premiers plans et des arrière-plans, des antécédents et des conséquents, dans sa reconstruction de l'avènement de la problématicité. Il ne s'agit pas, bien entendu, de condamner le rapport entre histoire empirique et histoire transcendante (ce qui rendrait impossible toute reconnaissance des événements et de leur sens) ; il s'agit seulement de ne pas l'oublier, pour se tenir, conformément à l'esprit de Patočka, dans la problématicité et ne pas se raidir dans le dogmatisme d'un sens déjà atteint.

En troisième lieu, et pour reprendre d'un point de vue différent la remarque déjà faite au sujet de la circularité, il faut souligner que la donation mobile et en devenir de toute reconstruction implique que soit déjà ouverte la corrélation, propre de notre culture, entre la grande archive des événements « historiques » (c'est-à-dire alphabétiquement « historio-graphés ») et ce regard historique problématisant et questionnant dont Patočka veut faire l'« histoire ». En d'autres termes, l'histoire empirique au sens où nous l'entendons, comme un *continuum* d'événements que nous pouvons reconstruire dans leurs rapports, dans leur signification, dans leur ordre de conditionnement, peut avoir lieu seulement dans l'horizon esquissé par cette corrélation (il n'y a aucun « passé », ni aucune « histoire » dans notre sens en dehors de lui).

IV. La naissance de la *polis* et le déploiement de la problématicité

Revenons à la question laissée en suspens. « L'essence propre de la césure »³¹ entre la préhistoire et l'histoire réside, selon Patočka, dans l'ébranlement de la certitude naïve dans le sens – qui domine en revanche la vie de l'humanité anhistorique et préhistorique – à savoir dans « l'ébranlement du “petit” sens vital que comporte l'acceptation »³². L'ouverture historique consiste dans l'ébranlement du « sens modeste du petit rythme de la vie, dicté par la fascination de l'existence corporelle et son enchaînement à elle-même »³³, et par là dans l'accès à la problématicité. Or, se libérer du sens naïvement accepté et entrer dans la dimension de la problématicité signifie affronter le

³¹ EH, p. 86.

³² EH, p. 64.

³³ EH, p. 89.

risque de la perte du sens, renoncer au caractère rassurant du sens donné, de l'inscription dans le flux général de la vie. Le sens est en effet indispensable pour les hommes, mais précisément son indispensabilité « nous fait si souvent recourir au moyen éprouvé d'éviter une analyse plus approfondie » en présupposant son évidence³⁴. Comment peut naître alors un homme qui ne s'en tient plus à la modestie d'un sens donné et se libère pour la recherche risquée et non assurée d'un sens plus élevé ? Un individu, fût-ce même un souverain, peut-il devenir libre tout seul de cette manière, faire trembler les certitudes habituelles de la tradition et du mythe, envisager comme problématique tout sens de la vie déjà donné, pour laisser que les choses soient ce qu'elles sont et laisser qu'elles se manifestent d'elles-mêmes, avec la seule volonté d'être leur lieu de manifestation ? Par la réponse négative de Patočka à cette question nous nous avançons dans l'aspect le plus original de sa généalogie de l'esprit occidental : le rôle central de la vie politique dans le déploiement de la problématique.

« L'histoire naît », écrit-il, « lorsque le travail, le domaine de la maisonnée, libère certains individus *pour la vie politique* »³⁵. Le changement de l'organisation techno-économique qui caractérise les premières grandes civilisations pose les prémisses de la vie politique, mais – Patočka y insiste – n'en assure pas la réalisation. Dans les grands empires la vie politique n'apparaît pas : elle éclot uniquement avec le surgissement de la *polis* et avec la constitution, à son intérieur, d'un espace public et d'une communauté politique, la communauté des citoyens, des *politai* (qui était au début formée par les seuls propriétaires terriens). Tout en laissant de côté le problème spécifique du surgissement de la *polis* – elle « n'est pas un processus qu'on puisse localiser avec précision, attribuer à tels ou tels individus »³⁶ – l'analyse de Patočka esquisse un lien constitutif entre naissance de la *polis*, création de l'espace public et éclosion de la vie politique d'une part, apparition de la problématique et donc de la philosophie d'autre part.

Aux critiques d'inspiration marxiste, qui voudraient faire dériver la naissance de la vie politique simplement du changement de la structure économique, Patočka rétorque que

l'invention de la politique ne coïncide pas simplement avec l'organisation du travail par un pouvoir religieux. C'est ainsi que naît

³⁴ EH, p. 77.

³⁵ EH, p. 186.

³⁶ EH, p. 64.

l'empire, mais non la *politique* qui ne se trouve que là où émerge le concept d'une *donation de sens à la vie par et pour la liberté*³⁷.

La naissance de l'espace public n'est pas déjà garantie par la libération de certains groupes par rapport aux tâches de la survie. Celle-ci est une condition nécessaire, mais non suffisante de son apparition. S'il y a politique, dans l'acception patočkienne, seulement quand il y a la libre donation de sens à une vie libre qui vise à la liberté, cela

ne peut pas se produire, comme l'affirme Hegel, par la « conscience de la liberté » *d'un seul* (le souverain, le pharaon). L'homme ne peut avoir conscience de la liberté, essentiellement, que *dans une communauté d'égaux*. C'est pour cette raison que la *polis* constitue le commencement de l'histoire au sens propre³⁸.

Nous sommes ainsi au point qui nous intéresse. L'homme peut acquérir la conscience de la liberté, « l'esprit de libre donation de sens qui ébranle la vie simplement acceptée et ses certitudes »³⁹, uniquement « *dans une communauté d'égaux* » : la *polis* est une telle communauté, en elle seule une vie dans et pour la liberté peut éclore. C'est pour cette raison que « la naissance de la *polis*, tout processus singulier qu'elle est, prend une signification universelle »⁴⁰. Comment comprendre une telle affirmation ?

Dans le sillage de Arendt et de son opposition entre sphère privée et sphère publique, Patočka identifie dans la *polis*, dans la cité comprise comme communauté politique, une « possibilité nouvelle » pour l'homme, qui consiste « en la reconnaissance mutuelle d'hommes libres et égaux » ; en elle s'ouvre l'espace d'une activité qui « a le caractère, non plus, comme dans le travail, d'une contrainte et d'une corvée, mais d'une manifestation d'*excellence*, où elle montre ce que l'homme peut être en concurrence avec des égaux par principe »⁴¹. Ainsi un sens du vivre qui dépasse la simple conservation de la vie se fraie-t-il un chemin : « dans la communauté, la *polis*, dans la vie vouée à la communauté, la vie politique, elle [l'humanité de l'époque historique] bâtit un espace pour une teneur autonome de sens purement humain »⁴². Ce qui revient à dire que, dans la communauté des citoyens, des libres et égaux – de ceux qui sont « libres » en tant que non assujettis aux nécessités de la vie, et sont rendus « égaux » par la

³⁷ EH, p. 186.

³⁸ *Idem.*

³⁹ EH, p. 65.

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ EH, p. 60.

⁴² EH, p. 89.

commune immanence à l'espace public –, émerge un autre rapport au sens : le *sens* de la vie n'est plus mesuré à l'aune de la vie nue et se lie désormais à « la reconnaissance mutuelle dans le cadre d'une action »⁴³, à la capacité de contribuer activement au gouvernement de la cité, à la participation aux affaires publiques, à la mémoire (assurée par la communauté elle-même) des exploits accomplis.

La *polis* devient donc le berceau d'un autre mode d'être, d'un sens de la vie qui dépasse la vie elle-même : elle représente l'horizon dans lequel l'homme qui en fait partie comprend d'une manière nouvelle sa propre existence, en préférant la liberté à la vie et en conquérant ainsi l'élan vers la problémativité. Libéré du sens vital immédiat, du « mauvais infini des lendemains »⁴⁴ dans lequel la vie est « la valeur suprême »⁴⁵, pour le citoyen « c'est *tout* qui apparaît dès lors sous un jour nouveau. Les écailles tombent des yeux de l'homme libre, non pour qu'il voie de *nouvelles choses*, mais pour qu'il voie les choses *d'une manière nouvelle* »⁴⁶. Dans ce renouvellement du sens de la vie que la naissance de la vie politique porte avec soi il y a donc également le germe de la vie philosophique.

Pour rendre raison de ces affirmations il faut avant tout éviter, suivant l'indication de Patočka lui-même, une interprétation idéalisante de la *polis*, comme si elle naissait de l'« esprit de dévouement désintéressé au "bien commun" »⁴⁷, dans les termes où Platon en parle dans la *République*, ou comme si l'égalité en question avait un lien avec la justice et avec notre concept d'égalité (comme Arendt l'a remarqué, la communauté des « égaux » présuppose qu'il y avait des « non-égaux » qui, de fait, représentaient toujours la plupart des habitants d'une cité-État). La *polis* naît sous le signe de la lutte, de querelles particularistes intérieures et extérieures, et porte la marque de ces origines. L'esprit de la *polis* est, en effet, un « esprit d'unité dans la discorde, dans la lutte ». Être citoyen « n'est possible que dans l'association des uns contre les autres. Cette discorde crée la tension, le tonus de la vie de la cité ». L'action qui caractérise la *vita activa* du *polites* « n'est pas autre chose qu'une lutte », comme défense et comme attaque, partout où l'occasion se présente. À quel résultat conduit-elle ? Dans la communauté la discorde et la lutte engendrent « une puissance supérieure aux parties en cause, une puissance dont dépendent la signification et la gloire de la communauté : la renom-

⁴³ *Idem.*

⁴⁴ EH, p. 167.

⁴⁵ EH, p. 165.

⁴⁶ EH, p. 63.

⁴⁷ EH, p. 64.

mée durable auprès des mortels, *kleos aenaon thnéton* »⁴⁸. Patočka fait ici appel au *polemos* héracliteen, la loi divine dont tirent leur origine toutes les lois humaines et donc aussi la communauté dans son fonctionnement : « "Il faut savoir que le commun est *polemos*, la justice discorde (*dike* = *eris*), et que tout se fait à travers *eris* et [sa] poussée" ». Or il faut souligner que la puissance qui surgit de la discorde, qui est créée par la lutte, n'est pas une force aveugle, mais « une puissance qui sait, qui voit : ce n'est que dans cette discorde tonifiante que se trouve la vie qui porte véritablement le regard dans la nature des choses, *to phronein* »⁴⁹. Dans le contexte d'une lecture passionnée d'Héraclite, Patočka veut donc affirmer que non seulement *polemos* est ce qui crée la communauté, la *polis*, mais qu'il est aussi, et par conséquent, ce qui rend possible la problématicité et partant la philosophie (il est « le regard originaire dans ce qui est qui rend possible la philosophie »⁵⁰).

Communauté, discorde et problématicité sont par conséquent enchevêtrées de façon essentielle. Ce n'est que dans la lutte et dans la discorde vécues dans une communauté de libres et égaux que peut jaillir cette puissance voyante et « savante » qui permet de saisir véritablement la nature des choses. Autrement dit, c'est par le conflit exercé et traversé systématiquement, donc par le *polemos*, par l'unité dans la discorde et dans la lutte, que mûrit l'élan de la problématicité, la liberté et aussi le courage de l'ébranlement du sens donné, en vue de l'ouverture à ce qui se montre : « *Phronesis*, la compréhension, ne peut donc par essence qu'être à la fois commune et discordante »⁵¹. Par la formation de la communauté politique – en tant qu'espace agonal dans lequel les citoyens sont appelés à se mesurer, à mettre en jeu des discours différents et opposés sur les problèmes communs de la cité –, peut s'engendrer, pour le dire avec les mots de Husserl, un « comportement critique, lequel est décidé à n'admettre sans questions aucune opinion donnée d'avance »⁵². La possibilité que des égaux puissent s'exprimer les uns contre les autres sur les affaires publiques dans un espace commun est le creuset de ce mode d'être nouveau et risqué qu'est le vivre dans l'ébranlement du sens donné, dans la problématicité, dans le courage d'une recherche qui n'a pas une réponse déjà prescrite (par le mythe ou par le pouvoir).

⁴⁸ Cette citation et les deux précédentes, EH, p. 65.

⁴⁹ Cette citation et la précédente, EH, p. 66.

⁵⁰ EH, p. 67.

⁵¹ EH, p. 66.

⁵² E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 367.

Communauté de libres et de pairs (sphère publique), « discorde tonifiante »⁵³ et problématicité sont les fils d'un seul nœud. On n'accède à la dimension de la problématicité et de la libre recherche du sens si ce n'est à l'intérieur d'une communauté dans laquelle le différend et la lutte sont l'élément de l'unité et non pas leur contraire. Bref, l'attitude de la problématicité – en termes husserliens, l'abandon de l'« attitude naturelle », caractérisée par la certitude naïve de l'être et du sens – ne peut pas être la conquête d'un individu, si éclairé soit-il, et n'a rien à voir avec le fait que l'on soit capable, si nécessaire, de douter et de critiquer. La problématicité, telle que Patočka nous la donne à penser, est un habitus cognitif nouveau, un « comportement critique » inédit, qui consiste dans une possibilité nouvelle de rapport avec l'être et le sens, caractérisé par le fait de mettre en crise le sens transmis, par la décision de n'assumer aucune tradition sans l'examiner, donc par la liberté de « voir » de ses propres yeux les choses telles qu'elles sont et de poser la question sur leur être.

Cette liberté peut avoir ses racines uniquement dans le terrain d'une communauté qui fait de la lutte et du différend une vertu ou, pourrait-on dire, une méthode : on n'accède au « voir » authentique, libre pour ce que les choses sont selon leur nature, que dans le rapport aux autres, dans la discussion recherchée et incessante, dans la confrontation et dans le conflit irréductible des perspectives. Cette « unité dans la discorde, dans la lutte » – qui caractérise la vie de la *polis* dans son moment le plus haut, dans ce « temps très bref »⁵⁴ qui lui fut destiné – façonne l'esprit du libre questionnement sur ce qui est, incite l'homme à ne plus se soustraire à l'expérience de la problématicité et de l'énigmaticité du réel et du sens. Car, comme Patočka le remarque dans le sillage des analyses de Weischedel, le questionnement « présuppose l'expérience du mystérieux, du problématique », précisément celle à laquelle « l'humanité pré-historique se *dérobe*, devant laquelle elle se réfugie dans le mythe (si profond, si gros de vérité soit-il) »⁵⁵. La question et la problématisation, qui éclatent sous l'aspect de la philosophie, « ne sont pas des actes et des attitudes purement subjectifs », privés et arbitraires ; elles présupposent au contraire la problématicité et son expérience « comme quelque chose d'objectif, comme situation objective »⁵⁶.

⁵³ EH, p. 66.

⁵⁴ EH, p. 90.

⁵⁵ EH, p. 88 et p. 88-89.

⁵⁶ EH, p. 102 et p. 102-103.

V. Autobiographie

Communauté, *polemos* et *phronesis* se révèlent ainsi dans leur co-implication originaire. Dans le deuxième et dans le troisième chapitre des *Essais hérétiques*, Patočka consacre des pages particulièrement heureuses à la germination de l'« esprit occidental », de l'habitus socratique de la critique et de la recherche, dans le domaine de la vie politique. Sur ce terrain s'épanouit la vie philosophique :

La philosophie en revanche parle de problématicité en problématicité. La découverte de la dimension de la problématicité comme dimension dans laquelle s'édifie (non pas : avec laquelle coïncide !) le « savoir » authentique, représente donc, dans la vie humaine, dans la sphère des possibilités humaines, une coupure plus profonde que les renouveaux religieux ou les extases artistiques⁵⁷.

C'est la philosophie qui ne recule plus face à l'expérience de la problématicité et de l'énigmaticité de la vie, qui soulève la question radicale du sens à partir de la suspension de l'attitude naturelle et donc de la foi naïve dans un sens donné et excentrique (celui fourni par le mythe). C'est donc à la philosophie qu'il revient de développer la dimension de la problématicité dans la direction de la recherche de la vérité. Et Patočka de résumer dans une phrase synthétique le chemin de l'humanité vers cette possibilité :

Si la vie spirituelle est un ébranlement principal (du sens et des certitudes immédiates de la vie), la religion *pressent* cet ébranlement, la poésie et l'art en général le *décrivent* et le *représentent*, la politique le *fait passer dans la praxis même de la vie* et la philosophie l'*appréhende de façon conceptuelle*⁵⁸.

Dans la généalogie de l'attitude philosophique la politique joue un rôle décisif parce que la liberté du « voir », comme possibilité alternative à celle du « sens courant et accepté », s'enracine et se nourrit avant tout dans la communauté politique : la vie politique, en effet, « sous sa forme première et originaire n'est rien d'autre que la liberté agissante »⁵⁹. Par conséquent, si la politique est plus proche de la philosophie que ne le sont la religion et l'art, c'est parce qu'elle est la mise en œuvre d'une vie pour la liberté et dans la liberté. La liberté de la vie politique précède et soutient donc la liberté comme « possibilité de laisser être les choses ce qu'elles sont, de *les* laisser se décou-

⁵⁷ EH, p. 179.

⁵⁸ EH, p. 179-180.

⁵⁹ EH, p. 179.

vrir, se montrer, dans la volonté d'être pour elles un champ de manifestation »⁶⁰.

L'apparition de la politique et de la philosophie inaugure ce nouveau mode d'être que Patočka appelle histoire. Celle-ci

naît de l'ébranlement du sens naïf et absolu que signifie l'émergence presque simultanée et étroitement corrélative de la politique et de la philosophie. Au fond, elle est le déploiement des possibilités fondées en germe dans cet ébranlement⁶¹.

Être des hommes historiques, accomplir cette vocation humaine qu'est l'histoire, signifie vivre « dans l'atmosphère de la problématique », dans la tension vers un sens continûment recherché et problématique, non excentrique par rapport à l'homme, « le sensé au sens juste, ni trop modeste ni dogmatique »⁶², en correspondant par là à un appel qui provient des choses (« n'y a-t-il pas d'ailleurs, au fond même de la réalité, quelque chose comme un mystère, une dimension du mystère ? »⁶³).

Ces pages passionnantes des *Essais hérétiques*, dont nous avons essayé de reconstruire la ligne argumentative, nous offrent une autobiographie originale de l'homme historique, au sens tout à fait spécifique que Patočka attribue à l'« histoire » et à l'attitude historique, dans sa différence d'avec l'attitude « préhistorique » ou « anhistorique » (et que nous pourrions qualifier aussi de « naturelle »). La généalogie patočkienne du mode d'être historique, et par là de l'attitude philosophique, trouve son pivot dans l'invention de la politique et, en particulier, dans un certain rapport entre communauté (la communauté des égaux), « conscience de la liberté », problématique et philosophie, au fil conducteur du *polemos* héraclitéen. L'identification de ce pivot nous permet de mettre encore en évidence le caractère autobiographique de la généalogie patočkienne, ainsi que de toute généalogie. Toute reconstruction généalogique est en effet une autobiographie : dans son avoir lieu elle fait nécessairement recours à ce point d'arrivée dont elle voudrait fournir la reconstruction, elle ne peut reconnaître le sens et l'ordre des conditions que par rapport à ce *telos* représenté par la perspective qu'elle incarne elle-même. Toute reconstruction est guidée par une téléologie déterminée qui devient rétrospectivement archéologie.

⁶⁰ EH, p. 181.

⁶¹ EH, p. 105.

⁶² EH, p. 102.

⁶³ EH, p. 103.

Dans la généalogie élaborée par Patočka on perçoit l'importance d'un certain présent, celui de l'humanité du XX^e siècle, à son tour vécu du point de vue spécifique d'un homme aux prises avec un régime totalitaire. Le moment présent est dominé, selon Patočka, par le « point de vue » et par les « forces » du *jour*. Le point de vue du jour est celui du simple vivre, de la vie acceptée, et les forces du jour sont celles qui, au nom de la continuité de la vie, des générations futures et d'une fausse paix, organisent la guerre dans ses différentes formes. Dans le dernier chapitre du texte, « Les guerres du XX^e siècle », Patočka nous offre des pages lucides et cinglantes sur la condition humaine de notre temps, sur les multiples visages d'un « état de guerre » qui la blesse en profondeur : il n'y a pas seulement la guerre au sens strict, mais aussi la guerre froide, conduite par d'autres moyens ; il y a l'aggravation progressive de l'abîme entre les « *beati possidentes* » et ceux qui, sur la planète, meurent de faim ; il y a la dictature – subie en première personne par le philosophe tchèque – qui vise à soumettre les volontés personnelles et à bannir ceux qui ne s'assimilent pas⁶⁴ (ce à quoi nous pourrions ajouter, par un saut en avant par rapport au moment où Patočka écrit, les formes actuelles et ultra-technologiques d'uniformisation dans le monde néo-capitaliste et globalisé). Dans la situation de non-liberté et de menace typique des régimes totalitaires, d'où pourra venir une autre perspective, qui permette de « reprendre pied dans une paix réelle »⁶⁵ ? Elle ne pourra surgir que chez ceux qui ont réalisé le tournant vers l'« histoire », c'est-à-dire qui ont fait l'expérience d'une libération face aux intérêts de la vie nue, en vue d'un but qui n'est plus « vivre tout court, mais vivre de façon humainement authentique »⁶⁶, à savoir ce but qu'est « la vie en vérité »⁶⁷. Les hommes qui découvrent la possibilité d'une vie dans la liberté et pour la liberté, d'une vie dans la vérité, ne peuvent pas être réduits ou manipulés, puisqu'ils ne sont pas vulnérables au chantage de la menace de la vie, de la mort et de la terreur.

Mais, se demande Patočka, comment cette expérience peut-elle ne pas tomber en décadence, ne pas être emportée par les forces du jour ou réabsorbée dans la banalité quotidienne de la vie pour la vie ? Sa réponse est : « la *solidarité des ébranlés* »⁶⁸, c'est-à-dire entre ceux dont l'assujettissement à la vie a été ébranlé et dans lesquels un autre but de la vie s'est frayé un chemin. Seulement « la solidarité des ébranlés

⁶⁴ Cf. EH, p. 169-170.

⁶⁵ EH, p. 170.

⁶⁶ EH, p. 150.

⁶⁷ EH, p. 109.

⁶⁸ EH, p. 171.

peut se permettre de dire “non” aux mesures de mobilisation qui éternisent l'état de guerre »⁶⁹. La réponse de Patočka fait donc appel, une fois de plus, à la « communauté » : cette fois-ci il ne s'agit pas de la « communauté des égaux », mais – tout à fait dans le même esprit – de la communauté des ébranlés, de « ceux qui comprennent ce dont il y va dans l'histoire »⁷⁰. Comme auparavant, dans la référence à l'aube de l'Occident, la possibilité de l'histoire et de la liberté du « voir » se liait génétiquement à la communauté politique, de même maintenant, par rapport à l'urgence présente, la possibilité d'endurer dans cette ouverture se rattache à la solidarité des ébranlés. Ou mieux, c'est dans la perspective de ce vécu présent que la généalogie patočkienne de l'esprit occidental, fondée sur le rôle central de la *polis* et du *polemos*, prend tout son sens.

Accordons-nous une remarque finale et en un sens critique. Si la reconstruction opérée par les *Essais hérétiques* est éclairante quant au surgissement de l'attitude problématique à partir de l'esprit de la *polis*, en revanche, peut-être aussi à cause de la portée attribuée à cette découverte, elle ne s'interroge et ne se penche presque jamais sur le statut et la naissance de la *theoria*, de ce « voir » spécifique qui voit les essences (par l'œil de l'esprit), et de ce *logos* qui procède par définitions et que nous avons l'habitude d'appeler « philosophie ». Le renvoi à la vie politique ne suffit pas pour rendre raison de la naissance du regard et du discours philosophiques ; cela n'a pas non plus une fonction véritablement explicative que de faire simplement appel à « l'étonnement explicite devant l'étant en totalité, devant la prodigieuse étrangeté du fait que l'univers soit »⁷¹, cet étonnement dont les premiers philosophes, à la différence des autres hommes, auraient été capables. L'étonnement qui qualifie la philosophie est, selon les mots de Husserl, « une dérivation de la curiosité »⁷², qui devrait à son tour faire l'objet d'un examen. La liberté germinée dans l'« unité dans la discorde, dans la lutte » ne saurait expliquer à elle seule la forme inouïe de la question socratique : *ti esti*, « qu'est-ce que c'est ? », et du discours définitoire. Pour aborder le thème il faudrait ré-envisager justement ce à quoi Patočka n'apparaît pas trop sensible, à savoir le rapport entre oralité et écriture, ou plus précisément : le rôle de l'écriture alphabétique dans cette transformation des procédures discursives et des habitus mentaux dans la Grèce du VII^e et VI^e siècle av.

⁶⁹ EH, p. 172.

⁷⁰ EH, p. 151.

⁷¹ EH, p. 88.

⁷² E. Husserl, *La crise des sciences européennes*, op. cit., p. 366.

J.-C., qui conduit à l'apparition du *logos* philosophique. Patočka ne thématise pas – et probablement ne connaît pas – la différence entre les écritures syllabiques, qui perpétuent un style oral dans le rapport au savoir, et l'écriture alphabétique, qui permet pour la première fois une transcription graphique (et donc visuelle) accomplie du discours parlé, en donnant ainsi lieu à un changement de paradigme. Plusieurs spécialistes, dans le sillage des analyses de Eric Havelock⁷³, ont souligné aussi bien la distinction structurelle entre écritures syllabiques et écriture alphabétique, que la connexion « génétique » entre invention de l'alphabet et naissance de la civilisation de l'écriture. Dans la mesure où elle transforme l'exercice de la parole – c'est-à-dire de la pensée, de l'auto-conscience, de la formation et de la transmission du savoir public – la transcription alphabétique permet l'apparition d'une attitude de connaissance nouvelle et d'opérations inédites sur le corps des discours. La définition et le syllogisme ne peuvent émerger que dans l'exercice d'un discours soumis à l'œil d'un lecteur et libéré des exigences de mémorisation de l'oreille. Mais il n'y a pas lieu de développer ici cette ligne d'analyse, tout à fait excentrique par rapport à la perspective de Patočka. Il s'agissait seulement d'évoquer ce qui demeure inexploré dans la généalogie patočkienne de l'homme historique, comme l'autre face de cette découverte qui se situe en son centre et qui en fait l'une des tentatives les plus fécondes du paysage philosophique contemporain.

⁷³ Cf. E. Havelock, *Preface to Plato*, Oxford, Blackwell, 1963.