Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

116 | 2009

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses (2007-2008)

Le politique entre vie et mort

Myriam Revault d'Allonnes

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/642>

DOI : 10.4000/asr.642

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 30 novembre 2009

Pagination : 357-362

ISBN : 978-2-909036-36-6

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Myriam Revault d'Allonnes, « Le politique entre vie et mort », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 116 | 2009, mis en ligne le 27 novembre 2009, consulté le 08 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/642> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.642>

Tous droits réservés : EPHE

Conférences de Mme Myriam Revault d'Allonnes
Professeur des universités à l'EPHE

Le politique entre vie et mort

En réfléchissant aujourd'hui sur sa propre spécificité mais aussi sur les conditions de l'actualité, la philosophie politique ne saurait manquer d'intégrer une analyse de la dynamique affective qui sous-tend la constitution des communautés politiques. Ce séminaire a engagé depuis l'an dernier une réflexion sur les affects du vivre-ensemble en mobilisant des problématiques issues de la philosophie moderne mais aussi de la psychanalyse (les textes de Freud consacrés au collectif et à la pulsion de mort, les textes sur la guerre, les analyses de Canetti dans *Masse et puissance*). Durant l'année 2007-2008, le séminaire a porté plus particulièrement sur le politique entre vie et mort dans l'horizon de la pensée et de la réalité contemporaine, à partir de ce point de rupture décisif qu'a été la première guerre mondiale. La question de l'héroïsme sacrificiel a été reprise à partir d'une analyse approfondie des *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* de Patocka.

C'est le concept de *problématicité* qui constitue le pivot de l'analyse de Patocka. Un monde non problématique n'est pas un monde dépourvu de mystère, de sacré, de transcendance : au contraire, ces données peuvent être déterminantes. Mais c'est le monde où le sens est donné, où il est modeste mais « sûr ». Un tel monde est compréhensible précisément parce qu'il est habité par des puissances, une sphère du démoniaque, des dieux qui gouvernent et décident. Il y a du sens précisément parce que ce monde n'est pas (encore) dé-divinisé. L'homme n'est pas au centre du monde : il y a une place déterminée. Un degré est franchi avec la sédentarité : car à ce moment apparaît la nécessité d'assurer la vie à plus long terme, l'inscription dans la durée, le projet, également l'écriture, l'archivage, donc la mémoire.

En réfléchissant de la sorte sur la question du monde naturel, à partir des diverses activités humaines inscrites dans l'historicité (conscientes ou non) on est amené à considérer que le projet originel, primordial, de l'homme « naturel », « non problématique » implique une interrogation sur le *travail*

Le monde humain est le monde du travail et de la peine. Une vie non problématique (au sens où elle accepte l'évidence d'un sens reçu) est une vie qui se déroule comme « captivité menée dans le monde des dieux » : on travaille pour assurer sa survie. Les réflexions de Patocka s'enracinent dans les thèses de Hannah Arendt (notamment dans la *Condition de l'homme moderne*, avec la trilogie travail/œuvre/action). Mais, bien que prenant appui sur Arendt pour

qui le travail est toujours à l'origine un travail pour la consommation, enserré dans le cercle de la nécessité vitale, Patocka s'engage dans une direction un peu différente. Arendt organise sa réflexion autour d'une élaboration de la *vita activa* : en quoi consiste une vie active par opposition à la *vita contemplativa* ? Que faisons-nous quand nous sommes actifs ? La réflexion de Patocka se situe en amont, elle s'oriente vers le fondement du travail qu'est « notre libre-être-au-monde ». Mais ce « libre-être » est constamment menacé : le travail peut étouffer la problématique qui s'y révèle, il peut étouffer le déploiement de la liberté. Il y a donc une double face du travail : c'est un facteur dirigé contre l'histoire (contre la problématique), lié au cadre de la « vie nue », dépouillée, en tant que telle. Et en même temps, c'est dans l'histoire que le travail s'allie à la production et donne au monde humain son caractère de pérennité : les « murailles de la ville, la place du marché, le temple, l'écriture sont les expressions de cette vie affermie ».

L'originalité de Patocka c'est de poser que l'interprétation du cycle du travail peut s'apparenter à celle du mythe. Dans les premières grandes civilisations, les créations poético-mythiques donnent un témoignage révélateur de la conscience servile, asservie, qui est à l'origine de l'humanité. Cette conscience servile s'atteste dans le fait que l'homme est une vie « toujours menacée », vouée à la mort et consacrée au travail dont le sens est de détourner le péril (la mort au sens où elle est ici le contraire de la survie) qui la menace en permanence. C'est une vie humaine, finie, qui se tient sous le surplomb du besoin. Mais précisément, en contrepartie ou en contrepoint de cette vie, apparaît une vie qui échappe à cette menace permanente : une vie divine. Les dieux ne travaillent pas, c'est l'homme qui reçoit le travail en partage. Alors que les dieux se réservent la « vie pure, non ternie », « la vie humaine, en revanche, est un maintien de soi-même par le travail, la peine et la douleur, et c'est la mort qui sert de trait d'union entre le travail et la vie. » Certes la filiation est hégélienne mais l'analyse de Patocka n'intègre pas la dialectique de la reconnaissance. La distance créée entre les hommes et les dieux est infranchissable : les deux domaines sont étanches, il n'y a pas de reconnaissance mutuelle, pas de réciprocité. Mais il n'existe pas non plus de réciprocité, de reconnaissance mutuelle entre les êtres qui travaillent, entre les consciences asservies. Le souci de la survie est tel qu'il ne permet pas l'accès à la conscience de soi ni à la conscience politique ou à la solidarité.

Mais s'il n'y a pas de réciprocité, de reconnaissance mutuelle, entre les hommes et les dieux, ils entretiennent néanmoins une sorte de « communauté » fondée sur l'opposition, le contraste. L'homme participe en quelque sorte à l'ordre divin par la continuité générationnelle : l'individu meurt mais l'espèce humaine se maintient par la continuité générative. C'est une situation complexe, ambivalente : les dieux frappent les hommes mais ils s'épouvantent eux-mêmes de cette dévastation qui menace l'humanité tout entière. Même le travail ne suffit pas à l'individu pour garantir sa survie (car il est constamment sous le surplomb de la catastrophe) : « le mal menace l'humanité par un décret des dieux qui

veulent cependant en même temps que ce mal soit affronté et combattu dans la mesure des forces humaines »

Il y a donc une « communauté inégale » des dieux et des hommes et le point central, c'est bien la question de la mort : la « fascination de la mort ». Si l'homme est voué à la mort, c'est du fait des dieux : il y a là quelque chose qui procède des dieux : ce rapport à la mort contient quelque chose comme l'immortalité. Mais une telle immortalité ne s'attache pas à l'individu mais à l'espèce ou plus exactement à la continuité générative, à la continuité de la filiation. L'individuation (singularité de l'individu) a toujours pour fond la non-individuation sur laquelle elle se détache : le vivant singulier procède de l'espèce dont il est l'« image » et chaque individu vivant est membre d'une « chaîne d'acceptations ». Il « fait son entrée dans la vie non seulement engendré et enfanté par des vivants mais également reçu par eux et dépendant de leur sollicitude et il en sort de même, dépendant de ceux qu'il a lui-même acceptés ». Cette perspective est éminemment phénoménologique pour trois raisons au moins :

1. elle met l'accent sur la *natalité* (et pas seulement sur la mortalité) ;
2. elle s'enracine sur le rapport au monde : un monde toujours déjà-là et qui nous survivra ;
3. elle présuppose une acceptation qui est d'emblée une approbation d'exister.

L'individu vivant s'inscrit donc dans plusieurs dépendances : par rapport au monde de la vie investi par le travail (dépendance = ici subsistance) mais aussi par rapport à une région plus « obscure », région du monde qui est celle de la « fertilité » (de la fécondation, c'est-à-dire de la naissance) et d'où procède tout le singulier. Le mouvement du travail renvoie non seulement à la nécessité de la subsistance mais aussi à un fond, à un mouvement plus « ténébreux » : celui de l'acceptation. Mais on voit bien que l'acceptation n'est pas la passivité : il ne s'agit pas seulement de subir mais d'entrer dans un mouvement actif, lequel renvoie lui-même à une « nuit » non individuée d'où sort l'étant (individué) du jour. Dans la mesure où elle a constamment recours au mythe, l'analyse de Patocka comporte une tonalité très particulière.

Dans les sociétés « archaïques », « pré-historiques », le lien originel avec le divin n'est pas rompu. Les dieux sont les puissances à la fois nourricières et menaçantes qui entretiennent l'homme dans la position qui lui a été assignée. L'homme n'est pas libre par rapport à ce monde purement « naturel » : le fait qu'il ait une activité artistique ne le fait pas sortir de cette « captivité » : l'art est une activité votive, « un service rendu aux dieux au même titre que le reste de la vie ». Le monde naturel est un espace vital partagé par ceux qui dépendent de la terre nourricière et de la lumière du ciel (les hommes) et ceux qui n'en dépendent pas. L'insertion de l'homme dans le maintien de la vie (de la survie par le travail) a pour arrière-plan cette « présence absente » du divin : les dieux se cachent en montrant leur puissance.

Patocka entend ainsi montrer que le mythe est une pré-réflexion : la philosophie grecque tout entière a un cadre mythique et présuppose une structure mythique

fondamentale comme « manifesteté » première, pas encore réfléchie. On a d'un côté le diurne, le droit, un monde où les hommes ont les deux pieds fermement sur terre et de l'autre le nocturne, l'étranger, où guettent l'obscur, la terreur, la folie. En réalité, les deux ne font qu'un et c'est précisément ce qu'articule le mythe. Le monde mythique, c'est le rapport entre les contraires, le dévoilement du rapport entre ces deux « forces terribles » : celle qui « nous reçoit au monde » et celle qui « nous broie et nous met à tout moment en péril ». D'un côté, le monde chaleureux de la proximité qui nous réchauffe, nous nourrit, de l'autre cet autre monde effroyable, continuellement présent : il est à la périphérie mais il peut éclater à chaque instant, en chacun d'entre nous. « Nous sommes livrés au dévoilement ». L'humain a toujours en lui cette conscience étrange de la problématique et déjà le mythe y donne accès.

Patocka distingue trois mouvements fondamentaux de la vie humaine, chacun étant marqué par une forme de temporalité prédominante, avec sa temporalité propre qui le spécifie. 1. le mouvement d'acceptation ; 2. le mouvement de défense ; 3. le mouvement de vérité.

1. le mouvement d'acceptation est celui de l'entrée dans le monde. Ce n'est pas une acceptation mécanique, ce n'est pas une entrée « in-différente ». L'homme est dès le début sensible à l'étrangeté du monde, sensible à l'in-justice, à l'impropriété ;

2. le mouvement de défense est corrélatif du précédent : nous ne pouvons accepter l'autre qu'en nous risquant, en nous exposant nous-mêmes, en pourvoyant à ses besoins autant qu'aux nôtres : autrement dit en travaillant. Le double sens du travail (à la fois poids, charge et fondement du libre-être au monde) témoigne de cette corrélation, de cette articulation entre acceptation et défense ;

3. le mouvement de vérité ouvre l'avenir et manifeste un nouveau mode de vie. La vie n'est plus vécue simplement pour elle-même et la possibilité de vivre pour autre chose marque une césure qui n'est pas seulement quantitative mais qualitative, fondamentale, telle que Hannah Arendt l'avait marquée dans la triade travail/œuvre/action.

En reprenant la triade arendtienne sur le mode de la temporalisation, Patocka reformule la question de la pérennité du monde et de la *praxis* dans ses propres termes : ici advient une vie qui n'est plus seulement reçue sur le mode de l'acceptation mais une vie qui se détermine librement de manière à continuer dans l'avenir et aussi chez autrui. Une telle vie est un *essor*. Tel est le propre de la vie politique comme vie « dans un temps urgent » : c'est une vie que « rien ne met à couvert ».

Cette description est tout entière adossée à la question de la problématique et l'inflexion y est plus tragique que chez Hannah Arendt. L'urgence est celle de l'action (par opposition au temps de la réflexion, de la méditation), elle est celle que requiert le temps de la décision, la rencontre avec l'instant. Et en même temps, la vie politique ne peut plus s'appuyer sur la continuité générative, sur l'obscurité protectrice de la terre.

La vie politique est donc un non-enracinement permanent, une non-fondation, et l'obscurité à laquelle elle est confrontée se trouve devant elle : ce n'est plus l'obscurité protectrice à laquelle on s'adosse, c'est l'obscurité du danger. La liberté ainsi entendue c'est la liberté des audacieux. N'est-ce pas – objectera-t-on – le propre des guerriers, déjà présent évidemment dans la vie pré-historique ? À quoi Patocka répond que le guerrier, dans la vie pré-historique, s'appuie sur un sens donné, sur l'évidente présence du sens. La lutte est alors lutte pour la survie, elle s'inscrit dans un continuum vital. Alors qu'avec l'émergence de la vie politique, la vie n'est plus à couvert. La guerre acquiert alors une autre signification, sinon sa signification spécifique : la guerre intervient maintenant dans l'horizon de la vie problématique et non plus seulement dans celui de la vie immédiate.

Ce n'est pas seulement par ses buts, ses finalités et même son contenu, sa structure que la vie à découvert, problématique, diffère de la vie « à couvert », de la vie acceptée : elle *est* d'une autre manière. Elle implique un autre rapport au monde. Ce dernier n'est plus seulement le « fond involontaire » sur lequel elle se détache : il peut se montrer comme totalité qui nous parle directement, sans passer par le biais de la tradition ou du mythe. Ce pouvoir d'ouverture révèle un véritable bouleversement. Tout chancelle : les traditions, les mythes, les « piliers de la collectivité ». Devenir problématique, c'est devenir énigmatique. Ce n'est pas une disparition, une absence de sens mais une nouvelle manière d'appréhender l'apparaître des choses.

On comprend que les Grecs aient vu coïncider l'apparition de la philosophie et de la vie politique : leur commun dénominateur, c'est le *thaumazein*, l'émerveillement, l'étonnement devant ce qui est. Mais Patocka ne revient pas à une conception idéalisante de la polis grecque ni même à l'idée d'un « miracle » grec : le rôle des conditions particulières, de la contingence a été très important (guerres entre cités, luttes pour des territoires, guerres civiles) et le thème fondamental est celui de l'*ébranlement*.

Car la naissance de la rationalité – et conjointement de la *polis* – est indissociable de la lutte et de la discorde : l'esprit de la *polis* est un esprit d'unité dans la discorde et dans la lutte : les uns avec les autres contre les autres. C'est cette discorde (conflit, division sociale) qui crée le « tonus », la « tension » au sens du *tonos* grec chez les présocratiques, et donc l'espace de liberté. Cette thématique a été très forte dans un certain mouvement de la philosophie politique : Machiavel, Montesquieu, Hannah Arendt, Claude Lefort : le consensus ne peut être que traversé par le conflit, par l'« insociable sociabilité ». La pluralité est agonistique. La référence fondatrice, c'est Héraclite : « Polemos est le père de toute chose ». Patocka donne au thème de la guerre un accent très fortement ontologique. *Polemos* est le père de toutes choses y compris de l'existence commune, du monde commun : il n'est pas seulement facteur de division, de séparation, mais d'unité. Il est le lien de la division. Ainsi entendu, il n'est pas une puissance de destruction aveugle (terrorisme aveugle) mais une discorde

tonifiante. Voir le monde dans sa totalité, c'est voir à la fois ce qui est commun et ce qui divise, ce qui est controversé.

Donc, *polemos* n'est pas une « passion dévastatrice », une sauvagerie destructrice mais ce qui crée l'unité. Mais cette création se fait dans l'ébranlement du sens donné et l'unité ainsi formée est l'unité des ébranlés qui se rencontrent sur ce mode et qui affrontent le péril sans crainte.

La thématique qui s'annonce ici et qui va travailler l'analyse des situations les plus contemporaines va permettre à Patocka de faire face à la tentation nihiliste et de jouer la problématicité contre le nihilisme. L'ébranlement le plus extrême qui rend possible la philosophie et la politique (la naissance de la cité), c'est ce qui marque la césure du non-problématique (sens donné) et du problématique. Et en ce qui concerne la lecture de notre époque, de l'époque contemporaine, il faut comprendre la vie non pas du point de vue du jour (du point de vue de la simple acceptation, de la vie acceptée, du simple vivre) mais du point de vue du conflit, de la nuit, du *polemos*. Ce dont il y va dans l'histoire, c'est de l'ouverture à ce qui ébranle. Ce qui ne veut pas dire céder au nihilisme. L'idée de Patocka, c'est que « notre époque tardive qui a atteint le comble de la destruction et de la ruine » sera peut-être la première à réaliser qu'il faut comprendre la vie non pas du point de vue du jour, du point de vue du simple « vivre », de la vie acceptée, mais aussi du point de vue du conflit, de la nuit, du point de vue de *Polemos*. C'est la raison pour laquelle on ne peut pas traverser l'expérience de la perte du sens sans se confronter à la question du nihilisme. Car tout l'effort de Patocka est de refuser d'une part le non-sens pur et simple et d'autre part le refuge dans le monde « anté » ou « pré »-historique, autrement dit un monde perdu.