

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA CRISE DU SENS ET LA POLITIQUE CHEZ JAN PATOČKA

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR

MARTIN OUELLET

JUIN 2012

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Merci à mon amour Geneviève pour tout.

Merci à mes fils Elliot et Félix pour leur patience.

Merci à Monsieur Lawrence Olivier pour son dévouement.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	II
TABLE DES MATIÈRES	III
RÉSUMÉ.....	IV
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
LA CRISE DU SENS CHEZ JAN PATOČKA	20
1.1 La crise du sens; une crise spirituelle de l'Europe	21
1.2 La crise du sens : une crise de la rationalité.....	30
1.3 Le soin de l'âme comme projet de vie pour l'Europe.....	37
CHAPITRE II	
LA POLITIQUE CHEZ JAN PATOČKA	48
2.1 L'émergence de la politique dans l'histoire.....	51
2.2 Les mouvements de l'existence	57
2.3 <i>Polemos</i> ; la politique comme conflit.....	62
2.4 La politique à contresens.....	68
CHAPITRE III	
LA CRISE DU SENS ET LA POLITIQUE	84
3.1 L'épochè et la liberté, un lien entre la crise du sens et la politique	84
3.2 La politique et le nihilisme.....	92
3.3 La <i>metanoia</i>	101
CONCLUSION	117
BIBLIOGRAPHIE.....	130

RÉSUMÉ

Est-il possible de comprendre ce qu'est la crise du sens dans l'œuvre de Patočka à travers sa représentation de la politique? La crise témoigne du sens devenu problématique, elle est pour Patočka une crise spirituelle de l'Europe moderne, elle témoigne aussi de la possibilité de la perte de sens et de sa complète négation dans le nihilisme. La compréhension de la crise peut être faite à partir de son aspect négatif. Toutefois, le décryptage de ce que constitue la crise du sens chez Patočka ne peut se faire en vase clos, il nécessite un espace plus large que le nihilisme, un espace qui incorpore le négatif et l'absence, ce que l'on pourrait désigner par la négativité. Comprendre la crise du sens en lien avec la politique, c'est également une tentative de saisir ce qui rapproche ces deux éléments chez cet auteur. Une réponse à la crise pourrait être trouvée dans l'Europe, qui est comprise par Patočka comme étant ce qui porte l'héritage spirituel de la Grèce antique. C'est-à-dire, le soin de l'âme, mais également la rationalité, la capacité de s'affranchir de la tradition et la volonté d'établir un État juste. La crise du sens comme crise spirituelle représente l'ébranlement de ce qui tenait lieu de sens pour l'Europe. Pourtant, la problématique du sens se trouverait au fondement du projet politique lié au soin de l'âme, au cœur même de ce qui constitue la liberté. Patočka situe l'histoire, la philosophie et la politique au moment où surviendrait la problématique du sens, un moment où émergerait la capacité de prendre un recul quant au sens et celle de jeter un regard critique sur celui-ci. Cette possibilité de dépassement serait au centre de la notion de liberté chez Patočka. Elle serait une ouverture vers l'émancipation, vers le rejet des modes de vie traditionnels, mais aussi une ouverture pour de nouvelles manières de vivre ou encore pour la possibilité de formuler de nouveaux projets politiques. La faculté critique mise en lumière par Patočka dans la problématique est un élément clé de l'*epochè*; c'est peut-être en partie en elle que l'on peut trouver le lien entre la politique et la crise du sens chez Patočka.

Mots clefs : Crise du sens, *epochè*, Jan Patočka, modernité, nihilisme, politique, rationalité, soin de l'âme.

INTRODUCTION

DÉFINITION ET PRÉSENTATION DU SUJET

Par l'entremise de son roman *Les Frères Karamazov*, Dostoïevski illustre à sa manière le vide spirituel qui accompagne la modernité. Ce vide se cristallise en partie par les mots d'un personnage du récit, le procureur Hippolyte Kirillovitch : « Il m'a raconté en larmoyant, à l'instruction, que ce jeune Karamazov, Ivan Fiodorovitch, l'avait épouvanté par son nihilisme moral : "D'après lui, tout est permis, et rien dorénavant ne doit être défendu, voilà ce qu'il m'enseignait¹." » Dans et par cette négation des valeurs, toutes les actions deviennent possibles, il n'y a plus rien qui va. Le nihilisme moral qu'identifie le procureur Hippolyte Kirillovitch peut dans une certaine mesure être lié à la crise du sens que l'on retrouve chez Jan Patočka². Bien que Patočka se soit érigé en pourfendeur du nihilisme, celui-ci se présente sous diverses formes tout au long du développement de sa pensée. La crise en question ne peut toutefois se résumer au nihilisme, elle déborde le contexte de la moralité et se prolonge dans le phénomène de la négativité.

¹ Fiodor Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, Paris, Gallimard, 1973, p. 860.

² Philosophe tchèque spécialiste de Comenius, Jan Patočka est né le 1^{er} juin 1907 à Turnov en Bohême. Il fait ses études à Prague et est profondément marqué par la pensée de Masaryk, philosophe et fondateur de la première République tchécoslovaque. Il poursuit ses études à Paris où il assiste aux conférences de Husserl dont il deviendra l'élève et le disciple. Intéressé par la phénoménologie allemande, il va étudier à Berlin et à Fribourg-en-Brisgau où enseignent Husserl et Heidegger. De retour dans son pays, devenu directeur du Cercle philosophique de Prague, il invite Husserl en 1935 pour y faire des conférences. Il enseigne à l'université Charles pour une période de sept années qui est d'abord interrompue en 1939 par l'invasion allemande et puis une dernière fois en 1969. Malgré son retrait de l'enseignement public, il continue à écrire et à donner des cours clandestins. Signataire et porte-parole de la Charte 77 avec Vaclav Havel afin de protester contre le gouvernement communiste en place et le non-respect des droits civiques, il est arrêté et emprisonné. Longuement interrogé par la police politique de la Tchécoslovaquie, il meurt d'une hémorragie cérébrale le 13 mars 1977. On peut trouver une biographie plus complète du philosophe faite par Alexandra Laignel-Lavastine dans l'introduction de son livre *Jan Patočka : l'esprit de la dissidence*, publié aux Éditions Michalon en 1998.

La réflexion de Patočka sur la crise du sens s'appuie sur celle des fondements des sciences soulevée par Husserl. Elle est aussi une réflexion sur l'Europe et l'examen de sa signification. Patočka voit en elle une crise spirituelle qui atteint l'homme moderne et la civilisation européenne. La mise à jour de la problématique de la crise du sens concerne l'Europe et ce qui lui est propre. Patočka tente de dévoiler ce que constitue l'Europe, quels sont ses principes fondamentaux. Pour lui, elle est liée à la vérité, au moment constitutif de l'histoire, à l'émergence de la philosophie et de la politique. La crise du sens ne concerne pas uniquement la situation actuelle de l'Europe moderne, mais son origine en tant que telle.

Qu'est-ce que la crise du sens, un phénomène près du nihilisme ou encore la manifestation de quelque chose de plus négatif qui embrasse l'ensemble de la civilisation européenne et les problèmes moraux qu'elle rencontre? La représentation de la politique chez Patočka peut-elle nous aider à comprendre la crise et en est-elle une partie intégrante? Quels sont les liens entre la crise du sens et la politique? En d'autres mots, est-il possible de comprendre ce qu'est la crise du sens qui frappe l'Europe dans l'œuvre de Patočka à travers sa représentation de la politique? Peut-on faire l'analyse de ces deux éléments de la pensée de Patočka à partir de la négativité?

Patočka met en doute la crise du sens qui touche l'Europe, mais également, dans un sens plus large, celle que vit la civilisation occidentale dans son ensemble. L'Europe est en perte de sens, quel est ce sens perdu, qu'est-ce qui dans l'Europe a été mis de côté, dévalorisé ou oublié? Il s'agit peut-être de montrer qu'une solution à la crise est à trouver dans l'Europe, que l'Europe est une réponse possible à la crise. En posant la philosophie et la politique aux origines de l'Europe, Patočka donne à ces deux éléments une importance majeure. Nous nous intéressons à la politique, à ce qu'elle est pour Patočka en tant qu'élément fondateur de la civilisation européenne, mais aussi au fait de saisir ce qui peut unir la politique et le sens, la politique et la perte de sens.

REVUE DE LA DOCUMENTATION

La signification de la crise du sens chez Patočka tire son origine de la tradition philosophique à laquelle il prend part. Dans cette voie, la réflexion sur la crise du sens de Patočka s'installe dans le sillage de son maître, elle est une suite du questionnement qui est amorcé sous le thème de la crise des sciences chez Husserl. Bien sûr, l'origine de la crise chez Patočka peut provenir d'autres sources qui ne nous sont pas encore connues ou qui demeurent pour toujours scellées dans la pensée de leur auteur disparu. Toutefois, l'importance de Husserl à l'égard de la crise ne peut être niée. Le rapport entretenu par Husserl et Patočka au sujet de la crise prend forme dans la formule de *crise du sens* utilisée par ce dernier. Jean-François Mattei³ nous rappelle cette expression de Patočka qui illustre l'unité de la crise décrite par Husserl. Cette crise ne concerne pas une science particulière, elle touche la raison et la modernité, mais plus profondément le sens en tant que tel et son éclatement. Modernité et crise semblent aller de pair, deux noms qui s'accompagnent, l'un désignant le phénomène et l'autre le définissant. La nouveauté de cette perturbation, c'est qu'elle affecte le *cosmos* et le *telos*. La modernité serait alors une rupture dans la conception de l'ordre de l'univers et des fins qui lui étaient attribuées. La compréhension de l'organisation du monde qui allait de soi tombe, tout comme ses finalités. Le sens devient pluriel, mais plus encore, il perd toute consistance, menacé de part et d'autre par le chaos et le nihilisme. Car la crise témoigne de l'urgence de la situation, de quelque chose qu'il ne faut pas prendre à la légère, et qui est relatif à la connaissance.

³ Jean-François Mattei, *La crise du sens*, Nantes, C. Defaut, 2006, p. 9-13.

Husserl⁴ reproche aux sciences de ne se préoccuper que des connaissances qui se rapportent aux faits, laissant tomber par cela toutes les questions qui portent sur le sens ou non de l'existence. Des questions qui pour lui sont capitales et qui nécessitent tout autant un regard rationnel. De ce point de vue, une science qui ne s'occupe que des faits, ce que l'on peut subsumer sous le biais positiviste, ne peut prétendre au monopole de la scientificité, ni faire la promotion d'une vérité qui rejette d'un seul coup toutes relations avec le subjectif et les valeurs. La forme que prend la science sous l'égide positiviste n'est plus garante de celle qui s'était constituée au moment de la Renaissance. La vision husserlienne de la science se déploie à partir de ce retournement philosophique vers l'Antiquité, revirement qui postule la capacité des hommes de fonder sur la raison une science portant sur la totalité de l'étant. La science se présente alors en tant que *platonisme renouvelé*, reposant sur la rationalité humaine, libératrice des mythes, des traditions et de tous préjugés. Cette science, qui fait retour sur la philosophie grecque, serait alors en mesure de donner une connaissance universelle des hommes et du monde. L'enjeu d'une telle science ne peut être résolu par l'unique examen des faits, il requiert aussi celui des questions métaphysiques. La crise des sciences dont fait mention Husserl n'en est pas une des résultats des sciences dites positives, mais plutôt d'un doute, quant à la métaphysique, d'apporter des réponses valables sur le sens de l'existence et, par cela, elle témoigne d'une perte de foi en l'idéal d'une philosophie universelle fondée sur la raison. C'est donc une crise des fondements des sciences, conçues comme prolongements spécialisés de la philosophie.

Le parti pris de Husserl pour la philosophie universaliste est en réaction à la déstabilisation de la raison suffisante et à la multiplication des sciences ne cernant qu'une part de l'étant et, par cela, incapables de répondre aux questions existentielles qui concernent le tout et son sens. La crise n'est pas qu'effondrement de la philosophie fondatrice, mais aussi

⁴ Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 7-24.

de l'idéal d'une humanité renouvelée qui lui est liée. Le renouvellement de la philosophie participait de celui de l'humanité, libre par la raison de donner un sens à l'existence. Le doute qui apparaît à l'égard de la philosophie d'atteindre une connaissance universelle se traduit par un scepticisme atteignant la raison et corrompt l'idéal d'une humanité qui donne librement sens à son existence. La description de la crise des sciences faite par Husserl est aussi crise de l'humanité, déchirement de la foi en la possibilité de donner sens à l'aide de la raison. Les bases de la philosophie moderne sont menacées, tout comme la métaphysique en tant qu'expression de la problématique rationnelle.

En supposant la fin de l'universalité des sciences, il n'est pas question de nier les réalisations pratiques des sciences, mais plutôt leur valeur de vérité quant au sens, leur cause et but ultime se trouvant annihilés. Qu'il s'agisse de Dieu ou de l'humanité, ils ne sont plus source du sens, le monde n'est plus que faits et devient silencieux. La phénoménologie de Patočka prend racine dans l'interrogation de Husserl quant à la crise des sciences, explore son concept de monde naturel ou monde de la vie et lui donne une nouvelle signification. La réponse de Husserl à la crise s'actualise entre autres dans l'élaboration de la phénoménologie. Husserl tente de cerner dans la subjectivité le réel qui échappe à l'emprise de l'objectivation de la science empirique, de saisir l'appréhension naturelle du monde par le sujet. Le projet de Husserl est de faire retour sur le monde et la vie présocratiques, d'explorer la perception du monde par le sujet. Cela par une régression jusqu'au fondement du sens et un *epochè* ou suspension du jugement, jusqu'à l'expérience non médiatisée par le savoir du monde par l'homme. Cette phénoménologie, volonté de mettre à jour les fondements de la subjectivité ou même de concevoir une nouvelle philosophie comme fondement de la science, se trouve reformulée par Patočka. La critique de l'idéalisme et du subjectivisme de Husserl par Patočka met en valeur une conception de l'*epochè* poussée aux limites de ses possibilités. Selon

Miroslav Petricek⁵, Patočka aborde le problème de l'*epochè* chez Husserl en soulevant que la mise hors circuit de toutes les théories ou de tous les préjugés ne conduit pas nécessairement à la certitude du sujet. La suspension du jugement ou l'*epochè* ne devrait pas se limiter qu'au subjectivisme cartésien, mais poursuivre son action d'éclaircissement en dévoilant le caractère préconçu et théorique du subjectivisme. L'*epochè* ne parviendrait pas au sujet comme fondement, mais sur le monde comme *a priori* de la conscience, du sujet et de l'objet.

L'*epochè* n'est plus alors une régression ou la réduction phénoménologique de Husserl, mais le rapport le plus négatif qui soit avec l'étant. Le doute ou le scepticisme, tel qu'il est en usage chez Descartes et Husserl, est dépassé en faveur d'un *epochè* radicale qui n'aboutit nullement sur le sujet, mais sur le vide. Le monde n'apparaît pas pour Patočka comme somme ou structure, il est totalité jamais vérifiable. Dans ce rapport au monde coloré par le négatif, la liberté de l'homme prend place. Ce que dévoile la suspension radicale ne se trouve pas dans le sujet garant de toute validité, mais de sa possibilité dans le monde. Le possible dévoilé s'appuie sur la relation négative entre l'homme et le monde, dans laquelle l'existence de l'homme se transcende. Petricek avance l'importance de cette interprétation de l'*epochè* par Patočka vis-à-vis de l'élaboration du soin de l'âme et de sa réflexion sur l'Europe. Ce n'est pas un retour au monde qui résulte de la suspension radicale, ni un retour au sujet, mais à une sortie ou à un dépassement qui transite par le vide. L'existence se présente alors sous la forme de la transcendance, dans laquelle la possibilité de parvenir à la totalité se manifeste. Cette faculté de dépassement par le vide est mise en relation avec celle de l'étonnement et renvoie à la conception de l'âme des Grecs. Un rapprochement qui met de l'avant l'attitude de l'homme devant la manifestation du monde et la faculté de s'étonner par rapport à l'étant.

⁵ Miroslav Petricek, *Jan Patočka et l'idée du monde naturel*, dans Jan Patočka, *Le soin de l'âme et l'Europe*, Les cahiers de philosophie, n^{os} 11-12, 1990, p. 117-152.

Le cheminement de Patočka quant au monde naturel se poursuit avec l'idée de problématicité et sa compréhension de l'existence en tant que mouvement. Sous le regard de Paul Ricœur⁶, Patočka semble se dégager de l'influence de Husserl pour faire sienne une conception de l'homme ouvert sur le monde, proche de celle de Heidegger. Ce tournant à l'égard du monde naturel souligne le passage du monde préscientifique de la vie, que nous avons signalé précédemment, vers un monde préhistorique non problématique. Avec la réinterprétation de l'*épochè*, il constitue selon nous la pierre angulaire de l'édifice théorique patockien.

Paul Ricœur⁷ postule un lien étroit entre la phénoménologie du monde naturel de Patočka et sa philosophie de l'histoire. L'œuvre patockienne se partagerait entre ces deux éléments ou foyers, auxquels tout l'ensemble de la pensée de l'auteur graviterait ou se développerait. L'unité, à première vue non apparente, se trouverait auprès du monde naturel, préscientifique, et le préhistorique, dans quelque chose qui les précéderait et les fonderait. La phénoménologie du monde naturel de Patočka se distingue de celle de Husserl et Heidegger, elle le fait entre autres par son asubjectivité. Cette voie prise par Patočka met de l'avant le mouvement, la capacité du corps de se déplacer qu'il juge plus originel que le représenté. Le sujet husserlien, qui se représente le monde comme un objet, est délaissé en faveur d'un mode d'être corporel dynamique. Inspiré de la conception du mouvement d'Aristote, il est ici compris comme émergence et faculté de distanciation. Le mouvement n'est plus une translation dans l'espace d'un point fixe à un autre, mais le pouvoir du corps de l'effectuer. Le mouvement corporel n'est plus pensé en tant que trajet, mais plutôt comme un processus ou comme l'être en devenir. La corporéité ainsi présentée échappe à l'opposition habituelle du sujet et de l'objet. Patočka tente d'unir dans l'être a-subjectif la corporéité, la temporalité

⁶ Paul Ricœur, *Lectures 1, Autour du politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p. 69-92.

⁷ Paul Ricœur, *Jan Patočka : de la philosophie du monde naturel à la philosophie de l'histoire*, texte disponible sur le site fondsriceur.fr, écrit et prononcé par Paul Ricœur lors d'un colloque à Naples, les 6 et 7 juin 1997.

et la sociabilité. Le mouvement est autant au milieu des choses que des autres, il est tout aussi originel que l'affectation. Le mouvement de l'existence ébranle ce qui attache au sol ou à la terre, il est séparation et ce qui maintient cette séparation. Il est un mode d'être au monde qui déracine du monde, qui pousse et soutient le déracinement de l'être. L'a-subjectivité patockienne dérive de la critique de la subjectivité husserlienne et d'une réinterprétation de l'*epochè*, elle pose la réalité non plus comme un objet auquel le sujet fait face, mais une totalité dans laquelle nous sommes intégrés et dans laquelle nous émergeons.

Le postulat de Ricœur d'un fil conducteur entre la phénoménologie du monde naturel et la philosophie de l'histoire de Patočka réside en partie dans la transposition du concept de monde naturel par celui de l'histoire, ou le préhistorique non problématique. Le mouvement de l'être y est soumis à une description en trois mouvements de l'existence, mouvements d'acceptation, de défense et de vérité, qui se transforment tout au long du parcours de l'auteur. Chacun de ces mouvements a son importance, c'est cependant dans le troisième mouvement qu'apparaît clairement la problématique ou l'ébranlement du sens. Mouvement de percée qui annonce le moment de l'histoire dans lequel toutes les certitudes et ce qui allait de soi tombent.

Que peut-on tirer de cette structure hypothétique de l'œuvre de Patočka? D'abord, une vue d'ensemble commune, que l'on retrouve chez d'autres commentateurs des écrits de Patočka. Par exemple, Chvatik, Kouba et Petricek⁸ s'accordent de ce schéma, même s'ils le présentent avec quelques divergences. Ils soulèvent la difficulté d'unir sous un même thème la totalité des œuvres de l'auteur, mais ils optent pour ce que l'on pourrait appeler un cheminement de la phénoménologie vers une philosophie phénoménologique. Ils soulignent

⁸ Ivan Chvatik, Pavel Kouba, Miroslav Petricek, *La structure des œuvres complètes de Patočka comme problème d'interprétation*, dans *Jan Patočka, philosophie, phénoménologie et politique*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 1992, p. 223-230.

l'influence de Husserl et de Heidegger, tout comme le dépassement de leur phénoménologie. Mais encore, et ce qui nous importe, ils montrent le départ phénoménologique, son questionnement sur le monde naturel et son développement dans une philosophie portant les mouvements de l'existence, le platonisme négatif et le soin de l'âme. Ce développement concerne l'histoire, ce que nous disait Ricœur. Ils s'attardent aussi au problème de la métaphysique et sa critique, de la volonté de Patočka de préserver ce qui est toujours valable en elle. Un sauvetage de la métaphysique par le négatif, de sa visée sur la totalité, en passant par le non objectif et le non étant.

Patočka répond à la critique positiviste de la métaphysique, critique qui est dirigée contre celle-ci en tant qu'également langagier, en cherchant et en poursuivant ce qui dans la métaphysique y est proprement philosophique. Selon Renaud Barbaras⁹, Patočka réfute la définition réductrice de l'expérience propre au positivisme et à l'empirisme. Il refuse de limiter l'expérience à une adéquation de la réalité et de sa perception par les sens. L'expérience n'est pas qu'une accumulation de connaissance sur les faits et les objets, elle est intégralement partie de ce que nous sommes et implique la liberté. Que l'on considère l'expérience sous l'aspect de sa perception, c'est-à-dire une activité, peut mener vers une certaine insatisfaction devant ces données particulières. Le sens de l'expérience est beaucoup plus large, il est rattaché à la totalité et requiert le dépassement de cette perception brute des données sensibles. Le *chôrismos* (χωρισμός) platonicien démarque ce dépassement ou cette transcendance du donné immédiat. Barbaras nous dit que c'est en lui que se trouve le platonisme négatif de Patočka et ce qui détermine sa conception de la liberté. La séparation, qu'implique et définit le *chôrismos*, est expérience de la liberté, non celle de la réalité objective. Elle procède d'un retournement des habitudes naturelles et se rapporte au philosophique et à l'idée platonicienne. L'interprétation de l'idée platonicienne par Patočka

⁹ Renaud Barbaras, *Le mouvement de l'existence : études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Chatou, Éditions de la Transparence, 2007, p. 7-28.

ne coïncide pas dans le postulat d'un autre étant, mais au contraire dans ce qui demande une distance et qui n'est pas un objet en tant que tel. Il n'est donc pas question de la réalité du monde des idées, mais plutôt du dépassement des objets que nous rencontrons dans la vie et le monde naturel, autrement dit d'une distanciation par rapport à l'expérience factuelle. Le *chôrismos* représente alors l'acte même de philosopher, le platonisme négatif de Patočka. La philosophie demande d'affronter le risque d'accorder plus d'importance au transcendant qu'à la transcendance ou à l'acte de dépassement en tant que tel. La philosophie en tant qu'accomplissement de la métaphysique demeure insatisfaite, c'est par cela qu'elle accomplit sa tâche et conserve ce qui la pousse à la transcendance. La phénoménologie va dans la même direction, elle est critique de la métaphysique, tout comme le désir de continuer ce qui lui est fondamental. C'est-à-dire, de remettre en question le donné, de manière semblable à la suspension qui est pratiquée avec l'*epochè*. L'*epochè*, principe majeur et moteur de la phénoménologie, tout comme celui du platonisme négatif qui lui est équivalent, est l'image de la liberté en acte.

On retrouve la trace du négatif dans les deux éléments ou dans le foyer de la pensée de Patočka. Ce qui les unit et qui perdure de l'un à l'autre est à chercher dans l'*epochè*, source du négatif chez cet auteur. L'histoire survient, selon Ricoeur¹⁰, dans la problématisation du sens donné, avec le troisième mouvement de l'existence. Mouvement de percée ou de vérité qui s'apparente à la suspension *epochale*, les deux donnant sur un dépassement de l'attitude naïve du monde naturel ou préhistorique. La perte de sens est une confrontation avec le nihilisme, de laquelle il n'est possible de sortir que par son acceptation, ou une conversion (*metanoein*) à un sens problématique. L'histoire serait alors l'ouverture sur l'ébranlement du sens, donnant la possibilité d'une communauté des ébranlés. Erazim Kohak¹¹ parle de cette

¹⁰ Paul Ricoeur, *Lectures 1, Autour du politique, op. cit.*, p. 69-92.

¹¹ Erazim Kohak, *Patočka; philosophy and selected writings*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, 386 p.

communauté dans son rapport fracassant face au néant, un choc qui rassemble les ébranlés, mais qui traduit aussi la dureté du monde et le conflit qu'il recèle. Il interprète tout Patočka en fonction de ce concept de conflit ou *polemos* inspiré d'Héraclite. La liberté, ou l'autonomie, dérive de la distinction ou de l'opposition radicale avec le monde et l'autre, qui ne peuvent être reconnus que dans cette différenciation et donc tout à fait étrangers au sujet.

En accord avec cette vision de la liberté patockienne fondée sur l'altérité, Derrida¹² la prolonge en insistant sur la notion de responsabilité qui est tout aussi présente. Décrivant la responsabilité en opposition au sacré ou à sa capacité fusionnelle, il entrevoit la possibilité du sujet responsable, son immixtion à travers l'ouverture qu'est l'histoire. La liberté ne consiste pas dans un rejet du monde et des autres, il y a toujours une forme d'attachement. L'idée de la liberté chez Patočka impliquerait une non-indifférence, ce qu'indique Petr Lom¹³. La liberté ne se trouve pas au cœur de la certitude, ni dans le dogme d'un sens absolu ou sa négation totale. La question qui importe se formule autrement que par une réponse, qu'elle soit de l'ordre du nécessairement vrai ou de la contingence. La question est ce qui importe, ou mieux le questionnement.

En posant le questionnement comme essentiel, Patočka fait retour à Socrate, à une pensée socratique. Une manière de pratiquer la philosophie par la mise en question des traditions et des mythes. Et plus par ce que Valérie Lowit¹⁴ désigne sous le terme de *non* socratique, qui démarque la prise en considération de la problématicité du sens. La liberté apparaît alors comme expérience aux limites du sens, un regard sur l'incompréhensible ou la

¹² Jacques Derrida, *Donner la mort*, Paris, Galilée, p. 15-34.

¹³ Petr Lom, *East Meets West: Richard Rorty and Patočka on Freedom*, Italie, European University Institute Badia Fiesolana, 1997, p. 1-23.

¹⁴ Valérie Lowit, *L'histoire et le négatif*, dans Jan Patočka, *Le soin de l'âme et l'Europe*, Lille, Les cahiers de philosophie, 1991, p. 221-234.

nuit, cette partie de l'univers qui est liée à la mort et que nous ne pouvons comprendre à l'aide du jour ou du sens donné. Sur les plans politique et éthique, cette approche a quelques similarités avec celle d'Alexandra Laignel-Lavastine¹⁵ qui met l'accent sur le thème de la dissidence. La négation se retourne là contre l'ordre de la tradition et l'instrumentalisation de la raison ou des hommes. Le troisième mouvement de l'existence représente ce conflit avec le quotidien et le sens donné. S'installent à ce moment, dans la rupture du sens, l'histoire, la politique et la philosophie.

Le retour au philosophe socratique est accompagné de celui de l'origine grecque de la politique, et de ce qui caractérise fondamentalement l'Europe. L'entrée en jeu du soin de l'âme met en lumière la recherche de l'impérissable comme une tentative de répondre à la situation de crise. Krzysztof Sroda¹⁶ porte à notre attention l'invocation de l'*epimelia* ou soin de l'âme de Platon de la main de Patočka. Ce qui est sollicité ne vise pas la simple répétition du désir d'immortalité de l'âme, préférablement ce qui dure dans le temps. Le soin de l'âme est un chemin vers soi, face à la crise, mais aussi l'acquisition d'une manière de vivre dans la crise, d'une responsabilité à l'intérieur d'un monde en déclin. L'Europe¹⁷ : symbole de vivre dans la crise, du dépassement de la tradition et de l'acceptation de la pluralité. L'Europe comme projet de dépassement des particularités, comme reconnaissance du pluriel.

¹⁵ Alexandra Laignel-Lavastine, *Jan Patočka : l'esprit de la dissidence*, Paris, Michalon, 1997, p. 27-43.

¹⁶ Krzysztof Sroda, *Patočka, Platon et l'immortalité de l'âme*, dans Jan Patočka, *Philosophie, phénoménologie, politique*, sous la direction d'Étienne Tassin et Marc Richir, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 1992, p. 39-44.

¹⁷ Marc Crepon, *Penser l'Europe avec Patočka. Réflexion sur l'altérité*, dans la revue *Esprit* n° 12, « Le destin suspendu de l'Europe 1914-1945-1989-2005... », Revue internationale, décembre 2004, p. 28-44.

On peut trouver dans l'art un effet similaire de dépassement, d'ouverture sur la liberté, qui est détecté par Robert Legros¹⁸ au sein de l'analyse de l'esthétique de Hegel faite par Patočka. Une esthétique qualifiée de phénoménologie de l'art par Patočka. Considérant l'art sous la tutelle du passé, il agit négativement, ébranle l'attitude naturelle en montrant la possibilité de la mort, celle du dépassement des limites et de l'accès à la liberté.

PROBLÉMATIQUE ET CADRE THÉORIQUE

Le décryptage de ce que constitue la crise du sens chez Patočka ne peut se faire en vase clos, il nécessite un espace plus large que le nihilisme, un espace qui incorpore le négatif et l'absence. Mais plus encore, ce que l'on pourrait désigner par la négativité. La crise du sens démarque en quelque sorte cet espace que nous tentons de saisir, elle symbolise tant l'amorce de la recherche phénoménologique de Patočka que sa conclusion dans l'Europe. Bien sûr, cette ligne imaginaire et chronologique de l'œuvre vers la question de l'Europe ne peut être qu'une lecture *a posteriori*, rien n'indique qu'il s'agit là du projet de l'auteur. Notre fin n'est pas de prendre position en faveur de cette lecture, mais de participer à l'éclaircissement entrepris entre autres par Paul Ricœur. Nous voyons dans la crise du sens l'axe central autour duquel se développe la pensée de l'auteur et nous croyons que celle-ci atteint fondamentalement la politique. En considérant que notre étude porte sur un auteur, nous proposons de travailler par questionnement, c'est-à-dire de questionner l'œuvre de Patočka à l'aide de la négativité. Notre démarche vise à éclaircir quelle est la place de la politique dans la crise du sens.

¹⁸ Robert Legros, *Patočka et Hegel*, dans Jan Patočka, *Philosophie, phénoménologie, politique*, sous la direction d'Étienne Tassin et Marc Richir, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 1992, p. 45-53.

Peut-on comprendre la crise du sens qui touche l'Europe chez Patočka à l'aide de sa conception de la politique? L'objectif principal de notre projet de recherche consiste à déterminer chez Patočka ce qu'est la crise du sens qui afflige l'Europe et ses différents rapports avec la politique, de comprendre cette crise par l'entremise de ce qu'il définit comme étant la politique en saisissant la place de celle-ci dans la crise. La crise du sens est selon nous primordiale dans le développement de la pensée de l'auteur, nous cherchons à savoir si elle est au fondement de ce qu'il établit comme étant la politique et si elle en constitue l'essence. Pour ce faire, nous envisageons d'entreprendre notre étude de la crise du sens et de la politique chez Patočka à partir de la négativité.

La crise témoigne du sens devenu problématique, elle est pour Patočka celle de l'Europe ou, d'une manière plus générale, celle de la civilisation moderne. L'Europe est comprise par Patočka comme étant ce qui porte l'héritage de la philosophie et de la *polis* grecques. C'est-à-dire, la rationalité, mais aussi la capacité de s'affranchir de la tradition et la volonté d'établir un État juste qui ne repose pas sur l'opinion. La philosophie et la politique s'amorcent pour Patočka au moment de l'apparition de l'histoire, lorsque le sens donné par la tradition éclate ou devient problématique. La politique prend forme avec la création d'un espace public, elle est la vie libre déterminée en partie par la vie quotidienne ou la nécessité, elle repose sur cette vie et pourtant s'en différencie. La politique est l'émancipation de la vie privée, elle est la recherche de l'autonomie à l'égard de la nécessité. Elle peut être comprise en tant que possibilité de concevoir et d'organiser la vie d'une manière différente de celle qui s'imposait par la tradition et la nécessité. Et selon Patočka¹⁹, une vie devant la totalité, une vie pour et par la liberté. La crise du sens que rencontre l'Europe moderne est une crise de ses fondements, nous pouvons aussi la retrouver à son origine lorsque le sens donné par la tradition prend fin ou est remis en question. Ainsi, la crise du sens n'est pas qu'un problème

¹⁹ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p. 61-67.

actuel, elle est tout aussi présente dans la rupture avec le sens donné de la tradition qui ouvre vers la possibilité de l'Europe, de la philosophie et de la politique. La crise du sens est pour Patočka un moment clé dans l'apparition de la politique, elle est peut-être constitutive de la politique, c'est ce que nous allons tenter d'éclaircir tout au long de notre recherche.

Les différentes lectures de Patočka que nous avons parcourues dénotent l'inquiétude, la différenciation et l'opposition qu'entraîne l'avènement du négatif ou de ce que nous voulons cerner en tant que négativité. Les perceptions du nihilisme que nous avons rencontrées, malgré leur pertinence, ne peuvent nous limiter dans notre compréhension de ce phénomène et du négatif qui se rapporte à lui. La voie débroussaillée que nous offre Denise Souche-Dagues²⁰ du nihilisme pointe en direction de visions du monde dans lesquelles les limites du possible sont grandes ouvertes. Des limites franchies par les événements de violence et de déshumanisation qui ont lieu au cours du XX^e siècle. Cette voie désigne aussi la difficulté de saisir le nihilisme, tout comme sa diversité. Étant à la fois ce qui est à combattre et une solution. La *Réflexion sur le nihilisme*²¹ de Maurice Blanchot nous apporte aussi son aide, rappelant la dévaluation nietzschéenne de toutes les valeurs. Mais aussi, ce qui touche la connaissance au cœur de la possibilité de dépassement des limites, mettant à jour un tableau de la connaissance qui évoque l'ignorance ou le non-sens et son expérience. Un rapport au négatif, ou même à l'impensé, forme que prend l'éthique au cœur de la pensée moderne, dont discute Michel Foucault dans *Les mots et les choses*²². L'impensé se rapporte à l'autre de l'homme, autre qu'il veut transformer en quelque chose qui lui est semblable, que ce différent soit le même. L'autre, l'image obscure de l'homme, ce qui est impensé ou inconscient en lui, participe à l'architecture de l'épistémè moderne à travers l'homme. Et ce n'est, selon les mots de Foucault, que par l'intégration de cet aspect nocturne que l'homme y participe. La

²⁰ Denise Souche-Dagues, *Nihilismes*, Paris, PUF, 1996, p. 1-5.

²¹ Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 201-255.

²² Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1996, p. 336.

négativité peut être associée à la part obscure de l'homme et à un savoir qui passe par l'ignorance. De même, elle peut l'être à l'ouverture de la pensée en direction de l'impensé.

Nous avons mentionné précédemment la pertinence de la pensée de Nietzsche; celle-ci peut nous aider à déterminer ce qu'est la négativité. Pour simplifier, Nietzsche²³ fait la distinction entre les nihilismes passif et actif. Le premier désigne le phénomène de décadence ou de dévaluation des valeurs, ce qui avait du sens perd sa valeur. Le non-sens retient l'ultime valeur de vérité, qui en dernière ligne prend l'aspect du véridique. Le nihilisme actif reprend à son compte la dévaluation des valeurs sous une autre forme. Il devient en quelque sorte l'agent volontaire de la destruction des valeurs énoncé au titre de méthode de destruction et de mise en doute des valeurs. Le nihilisme nietzschéen comporte cet aspect non univoque du terme, il peut être compris en tant que doute méthodique ou *epochè*²⁴.

De ce qui précède, nous avons tenté de formuler notre conception de la négativité. Soit elle est ce qui interrompt le sens, le nie ou y met fin. Par la négation du sens, le nihilisme se trouve englobé par la négativité, mais celle-ci témoigne d'une absence ou d'un non-savoir relatif au sens qui va au-delà de sa destruction. La négativité désigne aussi la mise en doute du sens ou l'*epochè*. Dans ce sens, elle est selon les mots de Heidegger, *le tressaillement, absolu tremblement de tout*²⁵.

²³ Friedrich Nietzsche, *Le nihilisme européen*, Paris, Éditions Kimé, 1997, p. 21-108.

²⁴ Jean-Pierre Faye, Michèle Cohen-Halimi, *L'histoire cachée du nihilisme : Jacobi, Dostoïevski, Heidegger, Nietzsche*, Paris, La Fabrique, 2008, p. 217.

²⁵ Martin Heidegger, *Hegel*, Paris, Gallimard, 2007, p. 46.

Ce questionnement de l'œuvre de Patočka permet de regrouper sous le thème de la négativité la crise du sens et les différents éléments qui lui sont liés. Selon nous, la négativité permet de décrire l'ensemble des phénomènes que vise la crise du sens. Par ce questionnement, nous voulons mettre en évidence le lien entre la crise du sens et la politique chez Patočka. La négativité permet de comprendre l'œuvre de Patočka en montrant d'une certaine manière l'essence de la crise et de la politique. La négativité marque aussi un rapport à la connaissance, rapport au sens comme étant vrai ou à la vérité. La négativité dénote la mise en question du sens donné. Nous voulons montrer que la pensée de Patočka peut être comprise à travers l'interrogation du sens, une mise en question du sens qui mène à la possibilité de la politique. La négativité donne accès à l'œuvre de Patočka en tant que mise en question du sens, une mise en question qui serait au fondement de la politique. Une crise qui affecte la vérité et l'ébranle. Le questionnement de la pensée de Patočka à partir de la négativité donne une certaine compréhension de la position de l'auteur relativement à la vérité et à la connaissance du monde et de soi.

MÉTHODOLOGIE

Nous proposons, dans cette recherche, d'explorer la crise du sens décrite par Patočka et de comprendre la place de la politique en elle à l'aide de la négativité. Pour arriver à nos fins, nous porterons notre regard sur les principaux textes de Patočka. Même si la démarche de l'auteur est souvent présentée comme étant une réflexion phénoménologique sur le monde naturel, axée vers un développement plus philosophique avec la question de l'Europe, la nôtre procédera à rebours de ce schéma. C'est-à-dire, nous voulons d'abord présenter ce qu'est la crise du sens qui affecte l'Europe pour cet auteur et explorer ses fondements à partir des textes *La crise du sens*, tomes 1 et 2, *Platon et l'Europe : séminaire privé du semestre d'été 1973*, *Liberté et sacrifice : écrits politiques* et *L'Europe après l'Europe*. Le premier chapitre de notre travail se présentera sous la forme d'un questionnement portant sur l'Europe. Nous voulons présenter la situation de l'Europe en crise et la conception du soin ou

souci de l'âme de Patočka, qui est peut-être une solution à la crise ou un projet de vie pour l'Europe.

Nous croyons que la crise du sens implique la politique, que la compréhension de la politique chez Patočka ne peut se faire sans celle de la crise du sens. La crise porte en elle une négativité fondamentale, qui ouvre en partie sur la politique. Cette ouverture nous intéresse, c'est elle que nous voulons interroger en direction de la politique. Le deuxième chapitre de notre travail vise à éclaircir ce qu'est la politique pour Patočka. L'explicitation de la politique a pour effet de mettre à jour sa liaison avec l'histoire et la philosophie, mais plus fondamentalement les mouvements de l'existence énoncés par l'auteur dans les *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine* et *Le monde naturel comme problème philosophique*. Le centre de la problématique et de la crise du sens s'y trouve, ouvrant la voie vers l'idée de la liberté. Et de même, à un aspect plus politique et négatif que Patočka développe et qu'il désigne sous le terme de *polemos*.

La problématique de la crise du sens et de la politique se retrouve aussi dans la recherche phénoménologique de Patočka à travers le concept d'*epochè* et de la négativité qui l'entoure. Le troisième et dernier chapitre de notre travail fera principalement référence aux ouvrages de Patočka qui concernent cette recherche, c'est-à-dire, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, *Introduction à la phénoménologie de Husserl* et *Papiers phénoménologiques*. Peut-être qu'une part de la réponse que nous tentons de découvrir se situe dans l'*epochè*, dans cette mise hors circuit de tout jugement. Ce retour aux énoncés de base de la phénoménologie patockienne nous servira dans notre démonstration du rôle capital que joue la négativité dans notre problématique. De même, nous croyons que c'est là, au moment où survient et se définit la crise du sens, que notre interrogation sur la crise et la politique a des chances de trouver de nouveaux éléments de réponse. C'est dans cette partie de notre recherche que nous avons choisi d'aborder le nihilisme; comme l'*epochè*, il fait part de la négativité. Patočka voit

dans le nihilisme quelque chose à combattre, nous tenterons donc de déterminer ce qui le distingue de la crise du sens et quels rapports il entretient avec la politique.

CHAPITRE I

LA CRISE DU SENS CHEZ JAN PATOČKA

Qu'est-ce que la crise du sens? Aborder cette question c'est se demander de quoi il s'agit lorsque l'on parle de sens, mais aussi de savoir ce qui est en crise et ce qu'est la crise. Comment amorcer notre investigation lorsque des termes comme ceux-ci sont en jeu, qu'ils sont utilisés parfois de manière générale et qu'ils peuvent porter à confusion? Mais encore, que dire du sens lorsque la politique s'y mêle? Peut-on croire que la crise du sens et la politique sont liées d'une manière ou d'une autre, peut-on affirmer que la crise du sens est ce qui caractérise l'essentiel de la politique et qu'elle la définit? Et ajouter encore qu'une partie de la réponse à la crise se situe en Europe? Quelle direction prendre dans cette multiplicité de questions qui partent du sens et pointent vers la politique? C'est ce que nous voulons entreprendre ici, montrer comment, chez Patočka, se tisse la trame de la crise du sens jusqu'à la politique. Mais avant de nous consacrer à l'étude de la politique chez cet auteur, nous allons d'abord regarder ce qu'il en est du sens et de son ébranlement. D'après Paul Ricœur²⁶, la question du sens chez Patočka n'est pas celle de la signification, elle n'est pas une affaire logique ou linguistique. Elle fait plutôt appel à la problématique du sens ou à la mise en question des certitudes. Hannah Arendt²⁷ parle de crise en termes de problèmes, lorsque quelque chose ne tourne pas rond. La crise *fait tomber les masques et efface les préjugés*, elle est l'occasion de réflexion, elle révèle l'essence du problème. Selon Jean-François Mattei²⁸, la crise est discontinuité, elle transforme les événements de l'histoire en moments d'inquiétude, elle modifie le sens du développement humain en cours. Notre démarche postule la vraisemblance de la rupture du sens, de sa négation et de son interrogation. La mise

²⁶ Paul Ricœur, *Lectures I, Autour du politique, op. cit.*, p. 80.

²⁷ Hannah Arendt, *La crise de la culture : huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 222-225.

²⁸ Jean-François Mattei, *La crise du sens, op. cit.*, p. 9.

en question du sens est l'admission qu'il ne va pas de soi, que son mouvement peut être interrompu. La crise qui survient concerne l'Europe, qui est au centre des préoccupations de l'auteur et possède pour celui-ci un statut particulier. On peut lire dans les pages de *Platon et l'Europe* et de *L'Europe après l'Europe* qui sont consacrées à la crise, le rôle que Patočka lui accorde et percevoir la place qu'elle occupe dans son œuvre. Patočka situe la crise, elle est celle de l'Europe moderne, de son âme ou de son esprit. L'examen de la crise du sens est notre point de départ afin d'éclaircir la conjonction entre le sens et la politique chez cet auteur.

1.1. La crise du sens; une crise spirituelle de l'Europe

Patočka²⁹ alimente sa méditation sur le problème de la crise du sens en puisant des éléments de réponse chez Husserl et chez Masaryk, qui y voient selon lui une crise spirituelle et européenne provenant des débuts de la pensée moderne. Patočka croit qu'il existe certaines similarités entre les réflexions de Husserl et de Masaryk face à la crise de l'Europe moderne. Nous pouvons nous demander quels liens unissent ces deux auteurs, qu'est-ce qui fait dire à Patočka qu'il s'agit bien d'une crise spirituelle, moderne et européenne dans les deux cas. Patočka identifie ces trois éléments dans la composition de sa problématique. Notre tâche est partiellement de déterminer ce qui les rattache et de comprendre leur importance. Premièrement, Patočka nous dit que la crise serait celle des fondements des sciences chez Husserl et une crise religieuse chez Masaryk. Le chamboulement du monde religieux est plus facile à rapprocher de la spiritualité, il en est autrement pour ce qui concerne les fondements des sciences.

²⁹ Jan Patočka, *La crise du sens*, Tome 1, « Comte, Masaryk, Husserl », Bruxelles, Ousia, 1985, p. 19-37.

La crise du sens peut se résumer chez Masaryk en tant que bouleversement de la vie, il s'agit d'un *phénomène social de masse de la civilisation moderne*³⁰ qui se concrétise en partie dans le suicide. Cette manifestation de la crise résulte de changements majeurs survenant dans l'existence des individus, de la transformation de la société et de l'apparition d'une manière de voir les choses en opposition à la tradition. Pour Masaryk, la vision religieuse du monde est remplacée, le monde cesse alors d'être regardé sous son aspect religieux. Chez Husserl, ce sont les fondements des sciences qui se trouvent mis en question. Husserl conçoit la science en tant que ce qui donnait sens à l'Europe, ce qui la dirigeait ou l'orientait culturellement et politiquement depuis près de deux siècles. La science dans son projet d'une théorisation rationnelle et totale de l'univers, mais aussi la philosophie dans une acceptation plus large de ce qu'est la science, donnaient à l'Europe une mission. Le rationalisme pris dans sa vision téléologique se présente pour Husserl en tant que fondement de l'humanité européenne, comme sens de son existence. L'Europe se voit chargée de la maîtrise rationnelle du monde, elle s'établit comme modèle et guide pour l'ensemble de l'humanité. La crise spirituelle que Masaryk et Husserl dépeignent prend forme dans une crise du religieux et de son bouleversement. Elle s'actualise dans ce que Patočka nomme l'areligieux, qui a lieu selon lui avec la modernité. L'areligieux serait lié à la fin de l'idéal absolu auquel souscrivaient la philosophie et la science, et le déclin de cet idéal se réaliserait simultanément avec celui de la religion, l'areligieux serait l'antagonisme de la foi naïve et incontestable.

Le dérangement du religieux qui survient avec la modernité est aussi celui du christianisme, religion dominante de l'Europe. Patočka discerne chez Husserl l'assemblage de la religion chrétienne et de la science sous la rationalité qui s'est développée avec la philosophie. Le rationalisme fait son incursion préalablement dans le religieux par l'entremise de la philosophie et façonne ce qui deviendra le christianisme. La religion

³⁰ *Ibid.*, p. 20.

chrétienne ne serait pas ce qu'elle est sans la philosophie et la rationalité qui la portent et qui l'aident dans sa justification de l'existence de Dieu. Patočka suppose que la crise des fondements des sciences et de la religion est celle de la foi en la mission de l'Europe. Le déclin de la foi ou la montée de l'areligiosité, si l'on peut qualifier de telle sorte la chute de la croyance en l'Europe comme titulaire de la maîtrise rationnelle du monde ou de son élection divine, est noué tant chez Husserl que chez Masaryk au subjectivisme qui s'incarne dans le scepticisme moderne. Subjectivisme présent chez Hume et Descartes qui réduit le sujet à un élément quelconque de l'univers. La crise spirituelle est pour Husserl une crise de l'idéal rationnel de la science, promu par la philosophie et, par conséquent, son héritière la religion chrétienne. Ce qui fait défaut désormais, c'est la foi de l'humanité européenne en elle-même, elle qui se croyait élue afin de dominer le monde et guider l'humanité. Tant pour Husserl que pour Masaryk la perte de la foi s'attache au subjectivisme dans lequel le sujet n'est plus en mesure de se comprendre à la lumière de ses traditions passées, il n'est plus désormais qu'un objet parmi les autres. Chez Masaryk, elle prend la forme du titanisme ou de la démesure, de l'homme en révolte contre Dieu et se voulant son égal.

Patočka³¹ dit de Masaryk qu'il est le philosophe de la crise. Masaryk voyait la vie moderne qui prenait place sous la forme d'un malaise qui embrassait la société dans son ensemble. La vie nouvelle qui s'installait avec le monde moderne l'inquiétait, il comprenait la mutation sociale survenant dans la modernité comme le déploiement de la solitude de l'homme dans l'univers à travers la domination du réel. C'est l'image de l'humanité isolée dans le monde et maître de celui-ci. Il s'agit pour Masaryk d'un retour à la barbarie et à l'anarchie, d'une haine contre la vie. Cette haine serait la manifestation de l'impuissance des hommes devant le fait de la vie et de leur incapacité à la contrôler totalement. Cette faiblesse se transformerait en culte de la puissance et de la force à son état sauvage. Dans la nouvelle situation de l'homme moderne qui se dessine selon Masaryk, l'équilibre est rompu. Pour lui,

³¹ *Ibid.*, p. 38-45.

l'homme ne peut vivre dans le monde sans rapport positif avec un centre, même si celui-ci demeure indémontrable par la science. Hors de ce rapport et de ce lien, l'humanité est aussi hors d'elle-même ou de ses limites, c'est l'*hubris* qui est volonté de puissance, de pouvoir et de domination physique. Masaryk indique le danger de cette démesure, de cette ivresse du pouvoir de la domination empirique par laquelle l'homme ne s'autorise à prendre une place dans le monde qu'en fonction de sa volonté propre. Il nous indique aussi le désordre qui appartient au moderne et résulte de l'effondrement du religieux. Il met en évidence le rôle régulateur du divin ou de la transcendance, et la perte du rapport à cette mesure extérieure qui conduirait au chaos et à l'aliénation de soi.

La crise spirituelle que décrit Masaryk est celle de l'areligieux et du déséquilibre, c'est-à-dire de l'homme qui dépasse ses limites et opte pour le pouvoir empirique, l'homme de la maîtrise de l'univers. La volonté de s'affirmer dans le dépassement de soi à outrance est peut-être le désir d'être autre et de se différencier de soi-même, ou encore de ne plus être à la merci de l'univers, de la dureté des éléments naturels et du réel. Cette volonté peut aussi être conçue au même titre qu'un pouvoir reposant sur la brutalité, recherchant la capacité de façonner le monde selon ses désirs et ses forces, de faire siennes les forces de la nature. La faculté de transformation du réel veut alors s'étendre sur tout ce qui le compose, elle se structure dans l'objectivation et l'instrumentalisation du monde. L'homme n'est pas laissé pour compte de cette volonté, il devient l'instrument et l'objet de son ambition qui tend vers un au-delà de lui-même. Patočka note que les relations politiques sont par essence toujours entachées d'instrumentalisme, qu'elles peuvent être marquées par la tentation de faire de l'homme un outil et de le modifier à leur guise.

Masaryk³² se penche sur les fondements de la crise de l'homme moderne, ils sont pour lui dans le nihilisme et le scepticisme, dans l'indifférence et le doute par rapport à tout. La tendance au suicide résulte de la crise, elle témoigne de l'inquiétude métaphysique qui persiste dans la modernité. La sécularisation ne peut répondre à elle seule du mal qui ronge l'homme moderne. Avec la modernité, les individus refusent d'obéir aveuglément et de se plier à l'organisation du monde qui leur est imposée, refus intérieur et extérieur. L'humanité moderne se pose comme étant libre, ce que Masaryk rattache au subjectivisme. L'homme est libre, mais il souffre toujours d'un mal métaphysique, non pas de sa compréhension objective des choses qui relève de la science, mais de sa liberté face au monde vide et muet qui lui semble absurde. L'humanité tenterait de mettre fin à la finitude de sa condition par un esprit dominateur qui lui échappe et s'affirme dans la violence. C'est ce que Masaryk appelle le titanisme, la transformation du rapport que l'homme a avec la totalité en rapport de domination sur celle-ci. Le subjectivisme ou la liberté de l'homme moderne peut se comprendre dans la formule selon laquelle celui qui est maître à l'intérieur de lui-même l'est aussi à l'extérieur. La liberté des hommes devient une subjectivation du monde sans retenue qui procède par une objectivation violente. La seule mesure devient celle de l'homme, du sujet qui établit l'ordre des choses à partir de lui-même.

La description que fait Patočka de la situation de l'homme moderne serait celle de l'émergence d'une autonomie radicale quant au sens, d'une distanciation et même d'une rupture à l'égard de l'hétéronomie qui avait cours avec le christianisme. Il s'agit d'un état dans lequel le sujet dicte l'ordre des choses, mais son autonomie et sa mise en ordre du monde sont particulières, c'est-à-dire qu'elles sont rationnelles. S'il y a subjectivité, celle-ci se fait en liaison avec la raison, le sujet évalue le monde et l'objectivise à l'aide de la rationalité. La réification suppose alors la fin de la totalité, ou du moins la fin du monde comme totalité englobante et de l'acceptation de sa définition comme somme des objets qui

³² *Ibid.*, p. 46-62.

le composent. La disposition actuelle de l'Europe serait selon Patočka³³ semblable à celle de l'homme moderne. Plus précisément, elle serait le lieu de l'expression d'une volonté de puissance hors de contrôle, où la science et la technique s'unissent comme volonté et savoir permettant la domination. Il y aurait analogie entre l'Europe et l'homme moderne quant à la réification du monde entreprise par la raison et la science. De même, l'analogie concernerait le constat du déclin de l'Europe et de l'homme moderne. Patočka perçoit l'Europe actuelle comme une multitude d'États souverains isolés. L'Europe lui semble désunie, sans véritable autorité supérieure capable de regrouper les différents États dans une totalité que l'on pourrait appeler l'Europe. Il remarque le manque d'unité de cet espace géographique, qui est aussi culturel et politique. L'absence d'unité peut refléter chez l'homme moderne le repli individuel et par conséquent le retrait de buts communs. Patočka constate le déclin de ce que constituait l'Europe, le désordre extérieur de l'organisation sociale et la déchéance intérieure de l'esprit de l'Europe. Plus généralement, celui de l'univers qui par l'entropie glisse doucement vers sa fin et le déclin naturel de l'homme qui va vers la mort. Pour ainsi dire, le déclin³⁴ ramène au tragique et au fatidique.

Le déclin de l'Europe s'explique en partie pour Patočka³⁵ par la vision mythique du monde sur laquelle il repose et qui est toujours vivante. Pour lui, l'homme ne peut sortir complètement de cette vision des choses, car elle est partie prenante de ce qu'est son monde naturel. La structure du mythe se présente dans la dichotomie du jour et de la nuit, du bien et du mal. Elle est dans l'opposition entre ce qui nous est proche, le quotidien que nous considérons comme étant bon, avec la nuit dans laquelle se manifeste ce qui est étranger, le mal et l'obscurité indescriptible. La nuit est aussi la folie ou ce qui nous terrorise et qui peut surgir à tout moment dans notre existence. Ce que nous tenons pour acquis et notre vie de

³³ Jan Patočka, *Platon et l'Europe : séminaire privé du semestre d'été 1973*, Lagrasse, Verdier, 1983, p. 18-21.

³⁴ Jan Patočka, *L'écrivain, son « objet »*, Paris, P.O.L., 1990, p. 22.

³⁵ Jan Patočka, *Platon et l'Europe, op. cit.*, p. 47-59.

tous les jours se trouvent menacés par ce qui est à leur limite ou en périphérie, c'est l'obscurité qui peut faire tomber en pièce la quotidienneté. Le mythe donne l'image d'une humanité en péril, toujours en sursis devant les forces obscures qu'elle ne maîtrise pas et qui peuvent mettre en danger à tout instant son univers. Le mythe à lui seul ne peut faire prendre conscience de la situation périlleuse de l'homme, c'est à la philosophie que revient ce privilège, celui de la prise de conscience, de la réflexion de l'homme en tant que vie dans le péril ou vie à découvert. Le mythe dévoile la présence de l'obscurité et la fragilité du quotidien, mais la philosophie le pense en tant que tel.

Patočka³⁶ croit que le mythe est pour l'homme sa première vision globale du monde, une représentation du monde comme totalité, de laquelle il ne se démarque pas encore, faisant un avec le monde. En comparaison avec la philosophie, le mythe ne pose pas de question, il est d'abord réponse à tout. La philosophie s'élabore à partir du mythe, elle provient de cette spécificité qui est celle de l'homme d'être en rapport avec la totalité. Elle apparaît dans un monde qui est déjà spirituel. Le mythe raconte l'histoire de l'humanité qui est dans un monde qui ne lui appartient pas et dans lequel elle jaillit. Le monde en totalité est double, il se compose premièrement d'une part diurne que l'on peut associer au quotidien des hommes et à leurs traditions. Là, l'homme se retrouve chez lui, à l'intérieur de ce qu'il détermine comme étant le bien, ce qui l'enracine et qui le protège. L'autre face du monde est sa partie nocturne, le *Fascinosum*, le *mysterium tremendum*. Là réside ce qui est tabou, ce qui est difficilement nommable et qui est étranger. L'obscurité demeure une menace immanente et imprévisible. Le mythe est ancré dans le passé, il est fondement, il ne s'étonne jamais de la situation de l'homme dans le monde, il pose celle-ci de manière indiscutable sous la forme d'un savoir sur le monde dans sa totalité. Le mythe situe l'homme dans un monde qui lui est étranger, il erre dans celui-ci et ne peut en sortir. La philosophie se distingue du mythe par son

³⁶ *Ibid.*, p. 61-79.

étonnement ou son émerveillement devant le monde qui se manifeste, elle est une explication et une certaine réconciliation avec cet autre.

Le monde révélé par le mythe est comme nous l'avons dit une situation de déclin, elle l'est car l'humanité peut à tout moment tomber hors de sa réalité sécuritaire vers quelque chose de négatif, ou ce qui lui apparaît ainsi. Le mythe relate la finitude tragique de l'humanité. Le jour ou le quotidien est ce qui est positif, c'est le lieu de la tradition et ce qui institue le bien. Avec la philosophie, le rapport avec la nuit se différencie, il prend la forme d'un étonnement vis-à-vis du réel, ce qui n'était pas possible dans la révélation du monde par le mythe. La philosophie est une explication avec ce qui nous semble étrange et ce qui peut se montrer comme le plus étranger. Le déclin qui guette l'humanité, comme danger permanent dans l'ordre donné du mythe, ne peut prendre fin que par l'éclatement du rapport mythique avec le monde, non comme totalité, mais comme allant de soi. Le mythe est une première représentation de la manifestation du monde comme totalité, mais une manifestation qui relève du passé. La philosophie reprend l'explication avec le monde en totalité, elle demande pourquoi le monde est, et le fait en s'appuyant sur l'explication mythique du monde qui la précède et la dépasse.

Le déclin de l'Europe semble être chez Patočka la possibilité de la perte de son identité, ou plus simplement une déchéance. Le déclin de l'Europe annonce sa mort, mais aussi l'apparition de quelque chose d'autre, d'une Europe qui lui est différente. L'Europe n'est pas univoque, elle a de multiples visages ancrés dans le passé, le présent et le futur.

Patočka³⁷ affirme qu'il existe des similitudes entre la position actuelle de l'Europe et ce que présente la vision mythique du monde. Entre autres, dans le conflit entre le mythe et la foi, dans le conflit entre une conception de l'homme qui le représente dominé par des forces extérieures et celle où il est autonome. On peut croire que ces luttes perdurent dans l'Europe moderne et qu'elles expliquent en partie son état actuel. Le conflit entre le mythe et la foi est aussi celui de l'importance que l'on donne au passé, au présent et au futur. La situation de l'Europe serait ainsi en lien avec l'autonomie de l'homme, à savoir ce qui donne sens, mais aussi en rapport à la temporalité. Le sens peut être associé à la temporalité, c'est en quelque sorte l'orientation du sens qui se transpose en elle. Ce qui oppose mythe et foi se trouve dans l'autonomie ou non de l'homme, dans sa liberté ou sa soumission. Le mythe est lié à une attitude passive devant des puissances mystérieuses et non maîtrisées. Cette attitude peut être étendue au sens, qui dans le cadre mythique est décidé d'avance par les dieux ou le divin, l'humanité accepte son sort et s'y résigne. Le mythe est tourné vers le passé, là réside le sens qui a été formulé une fois pour toutes. L'homme mythique n'est pas libre, il se trouve enfermé dans le monde qui lui est destiné, sa vie se borne aux limites qui lui sont prescrites dans le passé.

Si la situation de l'Europe moderne peut être comparée à celle qui prévaut dans le mythe, non que celle-ci soit entièrement déterminée par le passé, c'est qu'elle semble résolue quant au sens. En elle le conflit entre le mythe et la foi donne l'impression d'être terminé, le sens n'est plus donné par le passé ou ouvert vers le futur, il se concentre dans le présent. À l'image de l'attitude mythique, rien de nouveau ne peut apparaître, car la temporalité se présente dans une succession de maintenant, dans le présent qui a en lui-même tout le possible. L'homme est capable de dompter les forces de la nature, il devient celui qui donne sens aux faits naturels tout comme à la société à laquelle il appartient. Le sens ne vient plus de l'extérieur et la liberté est celle qu'il se donne à lui-même. L'Europe moderne est un

³⁷ Jan Patočka, *L'art et le temps*, *op. cit.*, p. 37-46.

monde sans extériorité dans lequel l'homme est le centre, mais un centre qui perd de sa valeur quant à l'objectivisation de la nature. La foi est, selon Patočka, orientée vers l'avenir, elle est le désir et la volonté qu'advienne ce qui est différent. Elle veut ce qui n'existe pas encore, et pour que cela soit, il doit y avoir abolition de ce qui est maintenant. À savoir, que l'homme peut changer les choses, qu'il a une certaine autonomie ou liberté, et qu'elle consiste dans la capacité d'abolir ce qui a lieu dans le présent ou ce qui a été imposé autrefois.

La crise qui secoue l'Europe moderne est spirituelle, notamment car elle concerne la religion et sa fin. Elle l'est aussi en ce qu'elle touche ce qui formait l'esprit de la civilisation européenne et qui lui donnait sens. Le sens est du point de vue de Patočka³⁸ ce qui permet de comprendre les choses, la crise du sens serait ainsi un problème de compréhension, un bouleversement de la compréhension du monde. Qu'il s'agisse du christianisme ou du rationalisme, Patočka indique que la crise vise ce qu'était le sens de l'Europe. La religion chrétienne et le rationalisme moderne sont orientés dans le temps, ils pointent en direction d'un futur qui doit prendre forme nécessairement, leur sens ayant une direction temporelle. La crise est celle de croyances téléologiques et eschatologiques devenues obsolètes quant au scepticisme et au nihilisme, elle est attachée à la temporalité. Dans le mythe, le sens se retourne vers le passé, avec la religion il est dirigé vers l'avenir, dans la modernité il est partiellement orienté vers le futur par la raison qui se substitue à la religion comme donatrice de sens. Cependant, la raison peut aussi mener à un centrage sur le présent en vidant le sens de toute orientation temporelle, que ce soit en direction du passé ou du futur. La spiritualité n'est pas qu'une affaire religieuse, ce qui est spirituel peut correspondre à l'esprit d'une époque, ce peut être quelque chose d'immatériel à l'image de l'âme chez les Grecs de

³⁸ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 78.

l'Antiquité, qui représente la liberté³⁹. Tout en étant immatériel, le spirituel peut de même désigner ce qui est en l'homme ou encore ce qui lui tient lieu d'intériorité.

1.2. La crise du sens : une crise de la rationalité

La crise de la civilisation européenne est selon Patočka une crise relative à son sens, elle est partiellement le problème de sa signification, de son but ou de sa mission. Patočka s'interroge sur les particularités de cette civilisation, à savoir ce qui la distingue des autres qui ont vu le jour, et si ce qui fait son unicité n'est pas justement la source de la crise. Comment être certain que nous avons bel et bien affaire à une civilisation européenne et que celle-ci diffère des autres? Patočka⁴⁰ trouve chez Toynbee une définition de la civilisation qui fait la distinction entre culture primitive et haute civilisation. La haute civilisation se démarque de la culture primitive par son universalisme. En comparaison, la culture primitive est prise dans le cercle de ses propres limites, bornée par ses particularismes elle se règle en conformité avec la nature et se présente sous la forme d'un dispositif organique figé dans le temps. La haute civilisation vise l'universalité, elle cherche à organiser l'humanité dans sa totalité, à la mise en place d'une puissance irrésistible qui veut assimiler tout ce qui lui est étranger. Patočka fait le constat qu'aucune civilisation n'est parvenue à s'imposer à l'humanité entière, que ce soit par sa supériorité physique ou spirituelle. Il note toutefois que la civilisation n'est pas seulement volonté de sécurité, elle cherche aussi à expliquer comment nous devons vivre et pourquoi.

³⁹ Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, op. cit., p. 20.

⁴⁰ Jan Patočka, *Liberté et sacrifice : écrits politiques*, Grenoble, J. Millon, 1990, p. 99-104.

Qu'est-ce qui différencie la civilisation de l'Europe moderne des autres civilisations, qu'est-ce qui la rend si originale qu'il soit possible d'affirmer que l'on a affaire à un phénomène nouveau, que Patočka qualifie de *surcivilisation*? Selon lui, la rationalisation⁴¹ est l'élément qui donne à l'Europe moderne son caractère particulier, qui la différencie à un tel point qu'il est question de quelque chose qui est au-dessus de la civilisation. Il nous rappelle que la définition de Toynbee consiste à décrire l'avènement de la civilisation ou la haute civilisation à partir d'un changement dans la perpétuation sociale, d'un délaissement des traditions immobiles et du passé glorifié pour de nouvelles impulsions créatrices comme moteur de la persistance sociale. La continuité de la société ne s'appuierait plus sur la répétition du même, ni exclusivement sur ce qui forme son passé et ses traditions. La surcivilisation serait le positionnement de la rationalité comme impulsion dominante du changement survenu avec la modernité et s'imposant de plus en plus dans la détermination de la vie sociale. Dans celle-ci se produit une accumulation continue de forces et de puissances incomparables à ce qui s'était fait par le passé. Le processus de rationalisation provoquerait une différenciation si profonde que le monde qu'elle engendre ne peut plus être simplement associé à ce qui était dès lors conçu en tant que civilisation. La science serait un élément propre à la surcivilisation et désignerait même son essence. Dans cette surcivilisation, l'économie devient mondiale sous la forme d'un marché global et se caractérise par la division du travail. La rationalité tend à occuper tous les plans sociaux et se veut universelle par la science. La surcivilisation est rationnelle, elle est aussi l'espace d'un phénomène de sécularisation qui ne peut être détaché du processus de rationalisation, qui décompose et dévalorise la religion. La science se glisse sur l'avant-scène avec un savoir objectif, positif et valable pour tous. Le pouvoir s'exerce ici sans fanatisme émotionnel, ni sur une volonté de supériorité ou de révolte, il est en quelque sorte impersonnel et ne comporte aucun moment qui marquerait une sortie hors de l'ordinaire. L'exercice du pouvoir et la politique sont en quelque sorte « rationalisés ».

⁴¹ *Ibid.*, p. 104-109.

La rationalité se rattache à la spiritualité ou est spirituelle dans la mesure où elle permet une forme de supériorité qui ne domine non par la force physique, mais par sa capacité d'atteindre l'intériorité des hommes. Ce n'est pas par la force physique que la rationalité s'impose, elle le fait par sa force de conviction. Par le passé, les civilisations sont parvenues à une certaine maîtrise du monde entre autres par leur force et leur supériorité physique. La domination de l'homme par l'homme passait souvent par la maîtrise physique. La supériorité spirituelle que représente la religion ne repose pas principalement sur la médiation de forces physiques ou rationnelles, elle est avant tout irrationnelle et immédiate. Par la capacité de supériorité qu'est la religion, l'homme est lui-même un moyen qui permet d'agir directement sur l'autre, de convaincre et de convertir. Avec la religion, la soumission de l'autre n'est pas unilatérale ou univoque, c'est-à-dire que celui qui domine est lui-même soumis aux mêmes émotions qui maintiennent dans la crainte et l'angoisse ceux qu'il veut dominer. Dans le processus de rationalisation, la maîtrise de l'autre est rationnelle, impersonnelle et objective.

Patočka⁴² affirme que la surcivilisation est divisée, qu'elle vit un conflit interne se situant dans une lutte entre une version modérée et une autre plus radicale et totale de concevoir ce qu'est la civilisation rationnelle. D'une part, la surcivilisation modérée donne l'impression de percevoir ses propres limites, c'est-à-dire qu'elle reconnaît que l'universalité de la rationalité ne peut être une domination absolue ou totale. À l'inverse des civilisations passées, elle n'a pas pour objectif d'occuper l'ensemble de la vie, elle ne veut qu'encadrer ou permettre aux hommes de regarder ce qu'ils sont à l'aide de la raison et d'être lucides à l'égard d'eux-mêmes. La rationalité est ainsi un moyen et non une fin. La surcivilisation modérée ne veut donc pas rationaliser la vie dans sa totalité, mais plutôt rendre l'homme rationnel et lui permettre d'utiliser la raison pour parvenir à ses fins. Elle comprend qu'il y a dans l'homme de l'irrationnel qui ne peut être complètement assimilé et que les civilisations passées rendaient compte de cette part. À l'opposé de cette vision modérée de la surcivilisation, se trouve un point de vue radical qui tranche pour un dépassement sans

⁴² *Ibid.*, p. 109-120.

compromis avec les civilisations passées. Le radicalisme de la surcivilisation opte pour une organisation rationnelle totale, rien ne lui échappe et ce qui ne peut être assimilé au rationnel est éliminé. La rationalité se veut une réponse à tout, elle donne sens. Elle est pour Patočka le règne du quotidien où tout peut être résolu à la lumière de la raison.

Le radicalisme de la surcivilisation serait en partie composé d'une réaction conservatrice devant la fin de l'eurocentrisme. La vie moderne est critiquée en faveur d'un mode de vie plus organique dans lequel la nation est choyée et l'État dévalorisé. La surcivilisation est, selon Patočka, rationaliste et universaliste, mais elle ne peut résoudre la question du sens. Le radicalisme refuse toute fin autonome à la raison et à son objectivité. La sécularisation ne lui est pas suffisante, il la transforme en mythe, la rationalisation en religion. Le questionnement n'est plus possible, la vie est rationalisée dans sa totalité et la raison porte le salut de l'homme, il s'agit d'une conversion au rationnel. La surcivilisation dans sa version modérée exclut tout dogmatisme rationnel. Dans ce sens, cette conception de la surcivilisation fait la promotion de la liberté de penser, elle cherche à se protéger du dogmatisme et à garantir une certaine autonomie de ce qu'est le sens de la vie. La liberté n'est donc pas comprise comme liberté économique, mais comme capacité et possibilité qu'a l'homme de s'autodéterminer.

La branche radicale de la surcivilisation⁴³ croit que l'Europe moderne dégénère. Le radicalisme met de l'avant la rationalité comme une fin en soi, ainsi tout devrait être pensé en fonction de la rationalité, principe premier et universel. La politique se voit érigée en science ou technique de domination. Le rationalisme moderne a des effets sur le mode traditionnel de régulation de la société et modifie les rapports sociaux, il apporte avec lui l'émancipation de cet ordre social. Pourtant, l'émancipation n'est pas totale et la société moderne conserve malgré tout des éléments de la société traditionnelle. Pour le radicalisme, la possibilité de

⁴³ *Ibid.*, p. 120-130.

changements des rapports sociaux qu'apporte la rationalité devient une responsabilité morale; puisqu'il nous est maintenant concevable de vivre autrement, nous devons transformer le monde et nous sommes responsables en vertu de nos connaissances de changer le monde pour qu'il s'y conforme. La raison sauve du déclin et la politique est un outil à son service.

La crise de la civilisation moderne ou de la surcivilisation⁴⁴ survient au moment où l'influence de la technique se fait sentir sur l'ensemble de la société. La volonté de planification s'étend au-delà de la nature pour atteindre l'homme, celui qui était le sujet et la fin devient moyen et objet. Contrairement au christianisme, la surcivilisation n'apporte pas de réponse à la question du sens, elle est vidée spirituellement. Le vide laissé par la religion est peut-être ce qui pousse les radicaux à décrire cette civilisation comme un monde en déclin. La question du sens est laissée vacante par la civilisation rationnelle, ou du moins par sa conception modérée. Selon Patočka, c'est la philosophie qui met à jour la question du sens de la vie et son universalité. La religion est une affaire de conversion universelle, elle donne sens à la totalité de l'existence et le veut pour tous. Ce qui succède à l'Europe ne résout pas la question du sens et ne peut donner de signification à la vie.

La valeur accordée au rationnel sépare les deux courants dominants de la surcivilisation⁴⁵, Patočka lui accorde de l'importance, mais juge qu'il ne doit pas organiser la vie de toute part. Le radicalisme de la surcivilisation souhaite la refonte de la société occidentale en fonction de cette valeur. L'opposition entre ces deux manières de voir la place de la rationalité entraîne un conflit qui tend pour Patočka vers l'autodestruction de l'Europe. Selon lui, le radicalisme et le conservatisme dans la civilisation moderne dénoncent le manque de responsabilité des individus. L'on peut retenir de cette dénonciation le manque de

⁴⁴ *Ibid.*, p. 130-133.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 134-140.

tonus individuel et la fin du risque dans la civilisation, ou du moins le fait qu'il n'y a plus de menaces sérieuses à la civilisation rationnelle. Survient alors dans ce monde trop sécurisé la désensibilisation à la lutte, l'homme ne combat plus pour sa survie et se déresponsabilise. D'une certaine manière, il n'est plus nécessaire de mettre sa vie en jeu pour obtenir ce qu'il souhaite. Les individus perdent contact avec le phénomène de la lutte, qui pourtant est toujours présente dans le radicalisme. La prédominance des valeurs de la société civile dans la surcivilisation de même que la mise en avant de l'économique et des droits individuels marquent peut-être le règne de l'individualisme sans pour autant être porteurs de sens. L'autonomie, la faculté de prendre une distance par rapport à la société, n'est pas totalement positive, elle provoque aussi un délaissement de la vie active. La surcivilisation promeut l'individualisme à travers l'économie et les droits individuels, elle offre une possibilité d'indépendance quant au collectif. Cette possibilité a toutefois un envers qui résulte de l'abandon de la vie active ou de la vie politique. La société semble généralement moins politique et moins historique devant le radicalisme toujours induit de l'impulsion de la vie active. Le manque d'intérêt pour la vie active et le luxe de la sécurité sont pour Patočka des menaces internes à la civilisation moderne de l'Europe.

Au XIX^e siècle la religion perd de l'importance dans la surcivilisation sans pour autant disparaître. La sécularisation est, pour Patočka⁴⁶, inscrite dans le combat pour l'autonomie, duquel résulte l'humanisme fondé sur le christianisme. Le rationalisme est lié au processus de sécularisation, c'est à l'aide de la raison que la religion est mise en retrait. Le système économique capitaliste, l'industrialisation et le marché mondial qui découlent de la rationalisation amènent aussi une déshumanisation et une mécanisation de l'homme. Le déclin de la civilisation européenne moderne est pour Patočka celui de l'esprit politique, de la vie active et de leur dévalorisation. La lutte entre les individus ou les groupes n'est plus regardée comme phénomène exclusivement politique, elle est désormais le lieu de la

⁴⁶ *Ibid.*, p. 140-150.

concurrence économique. D'une autre manière, on peut dire que la division de la société perd son caractère politique et, dans une plus large mesure, que le déclin de la civilisation moderne constaté par Patočka rend compte d'une dépolitisation de la société.

La crise de la surcivilisation est aussi celle de la rationalité comme unique instance qui fonde la civilisation et l'humanité. Patočka⁴⁷ croit que la religion et le christianisme s'opposent à la conception du rationalisme fini. Cette crise proviendrait du discrédit de l'irrationnel et de l'émergence de la rationalité comme explication dernière. Mais aussi, de la possibilité de nier la finitude que propose une conception plus modérée de la rationalité. La crise de la civilisation moderne est celle de la rationalité ou de ses limites, d'une perte de la transcendance, ou dans une autre mesure, de ce qui servait de limite à la liberté des hommes.

La crise de la rationalité est aussi celle du rapport à la vérité⁴⁸, dans le sens où ce qui est véridique devient limité au rationnel et à la science. Qu'est-ce que le vrai, est-ce uniquement ce que peut nous dire l'explication du monde par la raison, le réel est-il uniquement rationnel ou comporte-t-il autre chose qui échappe à l'ordre de la raison. Le réel n'est-il que ce qui peut être calculé et prévu? La rationalité est mise en question comme explication de la totalité, et non comme son application universelle. Cette remise en question est aussi le refus de circonscrire la vie au rationnel. Le rapport à la vérité est impliqué, la vérité peut être un savoir sur les faits, mais également une manière d'être au monde ou de vivre. La crise de la rationalité montre que le rationnel n'est pas la vie dans sa plénitude et dénote d'un manque de reconnaissance de la multiplicité des plans de l'existence.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 150-155.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 159-173.

1.3. Le soin de l'âme comme projet de vie pour l'Europe.

Patočka⁴⁹ accorde une primauté à la philosophie dans la constitution de l'Europe. Nous voulons comprendre pourquoi, comprendre quelle est l'importance de la philosophie en regard de la politique dans le développement de l'Europe. L'Europe porte l'héritage philosophique et politique de la Grèce antique :

« C'est là ce qui fait la spécificité de l'Europe : c'est uniquement en Europe que la philosophie a pris naissance au sens de cet éveil par lequel l'homme se dégage de la tradition pour entrer dans le présent de l'univers, uniquement en Europe ou, plus précisément, en ce qui fut le germe de l'Europe – en Grèce. La *polis* grecque laisse un héritage, l'héritage de la réflexion sur un État où les philosophes pourront vivre, sur un État de la justice fondé non pas dans la simple tradition, mais sur l'intuition au sens du regard dans ce qui est⁵⁰. »

D'abord, tant la philosophie que la politique s'installent dans le sillage de la conception grecque de la liberté ou soin de l'âme. C'est-à-dire qu'elles prennent part à la distanciation et au dégageant de la sphère de la subsistance de la vie et de ses nécessités. Le dépassement de l'état de subsistance se concrétise dans l'apparition d'un espace public, d'un moment et d'un lieu qui ne sont plus accaparés par la satisfaction des besoins courants de la vie. Pour Patočka, l'Europe et l'Occident tirent leur origine de ce dépassement et du soin de l'âme.

⁴⁹ Jan Patočka, *L'Europe après l'Europe*, op. cit., p. 13-64.

⁵⁰ Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, op. cit., p. 98.

L'Europe prend forme à travers une tradition ou vue intellectuelle qui se concentre, selon Patočka⁵¹, sur la valeur morale de la totalité et qui érige cette vue en principe de vie. Le regard dans ce qui est concerne le savoir, il vise l'intelligibilité des faits ou du monde et à forger le soi. Ce savoir est aussi celui du bien et du mal, de la connaissance qu'a l'homme de sa place dans le cosmos et de la conscience de sa mort. L'homme parvient à se détacher du monde et se demande qui il est, il prend en considération que la réponse à cette question n'est plus une fatalité et qu'elle provient en partie de lui-même.

Cette tradition⁵² est attachée à la pensée et à la philosophie grecques, à Démocrite et à Platon, à l'atomisme et à la doctrine des idées. Elle est la source et le fondement du soin de l'âme. La philosophie se distingue des autres modes de pensée entre autres par la justification et la fondation. Elle cherche ce que sont les fondements et tente de justifier ses affirmations. En ce sens, elle se différencie du point de vue naïf sur le monde par un questionnement qui cherche à fonder son savoir. D'après Patočka, la philosophie correspond au soin de l'âme lorsqu'avec Platon la pensée devient questionnement. Il en est de même avec Démocrite, pour qui le logos se met en marche dans une quête sans fin en direction des fondements. C'est le parcours de l'âme vers un non-savoir qui est savoir. Le souci de l'âme est lié à la découverte fondamentale de ce qui est uni, permanent, précis et son contraire. C'est également la discrimination de ce qui est accepté immédiatement, de ce qui est sujet à examen et réfléchi.

L'âme⁵³ se détermine elle-même, elle s'élève vers l'être ou décline, elle est mouvement, elle donne sens au bien et au mal. On peut dire de même du soin de l'âme qu'il est un

⁵¹ Jan Patočka, *L'Europe après l'Europe*, op. cit., p. 65-68.

⁵² *Ibid.*, p. 75-108.

⁵³ *Ibid.*, p. 108-112.

mouvement vers le bien, qu'il a pour fin le bien, mais que son cheminement s'effectue dans une attitude qui renonce à la vérité figée et à la naïveté face au monde. Il est le regard dans ce qui est, c'est-à-dire un discernement moral.

Le soin ou souci de l'âme⁵⁴ est une mise en doute des certitudes, il est à l'image du comportement philosophique qui fonctionne par questionnement. Le soin de l'âme, c'est aussi la volonté de mettre sur pied une communauté nouvelle par des hommes spirituels. Cette communauté se construit sur le souci de l'âme et à l'image de la structure de l'âme. La République de Platon est, pour Patočka, le projet d'une telle communauté, en elle le philosophe s'y trouve à sa place et sa vie n'est plus en danger, comme celle de Socrate qui, par son questionnement sans fin, a été conduit à la mort par les citoyens de la *polis*. Le soin de l'âme peut donc être une vie dangereuse. Avec Démocrite, il est plus une recherche individuelle, contrairement à Platon qui l'amène au sein de la communauté et de son renouvellement. Platon fait l'analogie entre l'âme et la communauté qui représente à l'échelle de la société la structure de l'âme. La nouvelle communauté devrait être fondée sur la justice, sur la responsabilité et la réflexion qui arrivent à contenir les désirs et la recherche du plaisir. La communauté fonctionne de manière semblable à ce qui se passe à l'intérieur de l'âme, qui est le lieu de tension ou d'une lutte pour la maîtrise de l'ensemble.

Dans *La République* de Platon, le rôle des gardiens consiste à régler le conflit interne qui a lieu dans la communauté, reflet du conflit qui a lieu dans l'âme et qui se réalise dans des rapports de lutte entre la part désirante et celle plus intellectuelle le *logistikon*. Les gardiens mettent en rapport les différents éléments de la communauté. Selon Patočka, cela correspond à la fonction *thumos* dans l'âme. Le *thumos* n'est ni désir ou intellection, il est plutôt une tension active et se rapproche de la colère. C'est la force qui entre en jeu pour se défendre,

⁵⁴ *Ibid.*, p. 113-128.

elle est liée à la sauvegarde de soi. Résister passivement est contraire au *thumos*, il est plus agressif, défensif et peut tomber dans la sauvagerie. Cette fonction de l'âme n'est pas le propre de la force physique ou de l'animalité, elle est la capacité de dépasser une situation périlleuse tout comme elle est liée à l'instinct de conservation. Elle se situe à mi-chemin entre le désir et le rationnel, et participe dans leur mise en rapport. Sa fonction n'est pas nécessairement d'atténuer la tension entre les éléments de l'âme, c'est le lieu du conflit dans l'âme et de sa médiation.

Le soin ou souci⁵⁵ de l'âme vise l'être dans sa totalité, il veut fonder un nouvel État et participe à la connaissance de soi. L'âme est comprise comme ce qui est en mouvement, elle prend part au mouvement et ne peut être comprise que par lui. La théorie politique qui se dégage de cela est une structure de mouvements conflictuels (relations tendues). Le souci de l'âme est distanciation et responsabilité, il est un revirement de l'existence en tant que recherche de liberté, comme autonomie de mouvement, par rapport au réel et au déclin du corps. Le soin de l'âme est la recherche de l'impérissable.

La tradition définie par Patočka est un cheminement en direction des fondements à l'aide d'une chaîne de raisons, elle voit le caractère impérissable de l'âme. Cette tradition est pourtant divisée en deux, d'un côté elle vise à connaître la totalité, elle est représentée par Démocrite et serait en partie l'origine de la science. De l'autre côté, la connaissance est au service du perfectionnement de l'âme et a pour objet la vie intérieure. Platon et Socrate sont les figures dominantes de cette branche de la tradition qui a pour projet de créer une communauté de la justice et de l'excellence.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 128-136.

La liberté humaine se manifeste, selon Patočka⁵⁶, dans la philosophie et la politique. La philosophie est un mode de pensée réfléchi portant sur la totalité. La politique est action, mais elle n'est pas limitée au cadre étatique. La philosophie et la politique sont en relation étroite avec la liberté, elles sont la pensée et l'action qui tentent de sortir l'homme de la situation naturelle de déclin de la vie. La politique est pour Patočka liée à la *polis* grecque, elle prend son point de départ dans la communauté des hommes libres qui n'ont plus à se préoccuper de leur subsistance. La *polis* est le lieu où les hommes se montrent aux autres tels qu'ils sont. L'espace que constitue la *polis* est non naturel, il est une distanciation de la nécessité qui prévaut dans la nature. En lui les hommes se reconnaissent égaux dans la liberté. La reconnaissance qui est propre à la politique dénote le besoin de l'autre pour apparaître et pour être. Toutefois, cette reconnaissance entraîne avec elle une distanciation ou une différenciation des individus entre eux. La reconnaissance de l'autre est celle de la liberté de chacun, elle n'est cependant pas synonyme d'équivalence. L'espace politique donne aux hommes la chance de montrer aux autres ce qu'ils sont, ce qui les différencie et qui fait leur grandeur. Ce n'est pas le lieu du nivellement, mais celui de la différence qui fait appel à une certaine distance devant l'autre. La *polis* se rapporte de même à l'extérieur de la communauté, mais le caractère non naturel de la politique ne réside pas dans la distanciation face à cet extérieur. Devant l'extérieur, l'homme politique devient responsable, il prend en charge sa communauté au risque de sa mort et de la perte de sa liberté. La politique est aussi la découverte des limites de l'*oikos* ou de la maisonnée et de la vie vouée à la subsistance.

Patočka⁵⁷ pose le souci ou soin de l'âme comme projet de vie pour l'Europe. Le soin de l'âme est lié à la vérité, à la possibilité de l'homme de tendre vers elle et que celle-ci peut déterminer l'ensemble de la vie. Le soin de l'âme est également en rapport avec l'apparition du monde et de sa possibilité pour l'homme. Il a pour point de départ la prise de conscience

⁵⁶ *Ibid.*, p. 191-205.

⁵⁷ Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, *op. cit.*, p. 22-24.

qu'a l'homme de la précarité de sa situation. Il reconnaît qu'il n'est pas le centre du monde et qu'il dépend de celui-ci. Cette situation relate la détresse de l'homme, elle fonde la philosophie et l'Europe. Selon Patočka, un changement a lieu dans l'attitude naturelle à l'égard du monde, elle cesse d'être fatidique. Ce revirement est au cœur de la philosophie et du projet de vie qu'est le soin de l'âme, il transforme une vision du monde terrifiante en ce qui constitue la grandeur de l'homme.

La philosophie⁵⁸ reprend, en le réfléchissant, l'état de déclin qui est révélé par le mythe, elle met à jour la structure du monde naturel dans lequel nous vivons et qui est aussi celui de l'Europe. Le mythe montre le monde dans sa division entre ce qui nous est familier, bon, qui soutient notre existence et ce qui est radicalement autre. L'humanité prend conscience qu'elle est en péril, que le mal, l'étranger et l'indescriptible font aussi partie du monde et que cette conscience est une des caractéristiques principales de l'homme.

La philosophie⁵⁹ tente de trouver un sol ferme devant le caractère éphémère du réel, elle veut justifier l'étant par lui-même. Le soin de l'âme s'inscrit dans cette recherche, il est souci de vérité, c'est-à-dire de trouver quelque chose de durable et d'éternel. Les réflexions de Démocrite et de Platon sont de ce mouvement qui voit dans la connaissance un moyen pour l'âme de se connaître et de devenir ce qu'elle peut être. L'Europe n'est pas que le souci de l'âme, elle est également le souci de domination et ce qui, pour Patočka, peut l'amener à sa perte.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 47-59.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 81-100.

Le souci de l'âme⁶⁰ touche à la connaissance, il vise les raisons dernières et les causes premières chez Démocrite et le souci de soi chez Platon. Il est donc question d'amélioration de soi, ce qui est pour Patočka amplification de soi. Sa méthode est celle du questionnement philosophique, elle est une mise en question ou l'examen de ses opinions s'articulant sous la forme du dialogue avec les autres ou soi-même. Se soucier de son âme, c'est la capacité de se remettre en question. L'âme se met en route dans la formation d'elle-même, elle se confronte à la doxa ou l'opinion, à ce qui est en changement perpétuel et qui est indéterminé. Son mode de fonctionnement est aussi ce qui est propre à la philosophie, et pour Patočka la philosophie et le soin de l'âme correspondent l'un à l'autre. Ce qui les caractérise est ce mode de questionnement des opinions qui fait l'examen de ses connaissances et reconnaît son ignorance ou son inscience. La philosophie et le soin de l'âme ont comme savoir premier celui de leur non-savoir.

Patočka⁶¹ lie la philosophie de Platon au soin de l'âme, il l'attache aussi à son projet de fonder une communauté pour les philosophes. Le soin de l'âme s'articule avec Platon autour de la notion de justice. Qu'est-ce que la justice, l'État peut-il être fondé sur la justice? Dans *La République*, Platon met en jeu deux conceptions de la justice, il tente de déterminer si le juste est partie prenante de ce qu'est l'excellence ou l'*areté*. À cette version de la justice s'oppose celle qui ne la conçoit qu'en tant que convention, la justice apparaît alors comme un contrat entre les hommes pour ne pas se nuire, elle devient instrumentale.

L'aspiration à la vie bonne est un élément du soin ou souci de l'âme, elle se retrouve selon Patočka⁶² chez Platon et Aristote. Chez Platon, le mouvement du soin de l'âme est

⁶⁰ *Ibid.*, p. 101-118.

⁶¹ *Ibid.*, p. 119-140.

⁶² *Ibid.*, p. 207-236.

vertical, il est dirigé de l'incohérence et de la déchéance vers les principes premiers unificateurs. Le mouvement du soin de l'âme ne va pas ainsi pour Aristote, il est horizontal. Patočka tente d'établir un parallèle entre *L'Éthique à Nicomaque* d'Aristote et *La République* de Platon, car pour lui ces deux philosophes cherchent à démontrer ce qu'est la vie bonne, mais aussi parce qu'ils placent la justice au centre de leur réflexion. La philosophie de Platon s'attache à la connaissance immuable, la liberté de l'homme s'y trouve dans la possibilité de la formation de son être en conformité avec le bien. Or, ce bien ne change pas, il est non problématique. Aristote apporte un éclairage nouveau sur l'action humaine, selon Patočka, il tente de rendre compte de la liberté des hommes et de la pluralité des fins de leurs actions. Pour lui, l'homme se réalise par ses actions, elles agissent sur son âme tout comme elles le font dans la communauté. Pour Aristote, le bien est la fin suprême de l'activité. La connaissance en tant qu'activité a aussi un but, la science suprême qu'est la science politique a pour visée cette fin suprême qu'est le bien. Le bien se rencontre dans l'action et bien faire c'est atteindre le bonheur.

Le soin de l'âme ou la recherche de la vie bonne est horizontal chez Aristote parce qu'il n'est pas orienté en direction des idées immuables, il se situe dans l'expérience de la vie, dans l'action qui crée du nouveau. Bien que le mode de vie le plus élevé réside dans la contemplation du divin et du plus parfait que l'homme dans le *bios theoretikos*, ce mode de vie a atteint son but. Ce qui guide l'action des hommes est contingent, contrairement au divin qui ne change pas. L'homme en contact avec le divin demeure malgré tout autonome, il est un créateur fini qui forme son existence à partir de principes qu'il doit découvrir. La vie bonne n'est pas quelque chose de déterminé, elle est une création libre et contingente, elle donne à l'homme la possibilité de se connaître. Le bien ne réside pas dans les idées nécessaires et éternelles, il est un but qui se forge dans la liberté et qui donne accès à la connaissance de soi. Le mouvement de la vie peut aller du *bios apolitikos* au *bios theoretikos*, le bien n'est pas quelque chose de déjà défini par les idées nécessaires et éternelles. Même si la vie contemplative conserve le caractère d'être le mode de vie le plus élevé, le *bios politikos*

ou le mode de vie politique demeure celui de la vie active, de la part du non encore réalisé et de la liberté.

Le soin de l'âme est mouvement, il est celui de la perfectibilité chez Platon et celui de la recherche de la vie bonne avec Aristote. On peut croire que la conjonction de Platon et d'Aristote, à laquelle s'active Patočka concernant le soin de l'âme, est un rattachement au sol et au monde. Mais, par-dessus tout, il est une tentative de saisir l'existence comme mouvement. Indéniablement, Patočka conserve un fort attachement pour le soin de l'âme et la tradition philosophique d'origine grecque, qui est à la source du soin de l'âme. La crise spirituelle que vit l'Europe et plus généralement l'Occident est si profonde qu'elle pousse une partie de la population à se donner la mort. C'est ce que nous révèle Mazarick en indiquant le suicide comme conséquence de la crise, mort individuelle dans le suicide, mort de l'humanité à travers son objectivation et sa domination par la raison. Ainsi, le sens révèle son importance pour l'existence, sa perturbation est dangereuse pour la vie. La compréhension du monde qui avait cours est questionnée, mais la raison ne semble pas résoudre la crise en devenant ce qui donne sens et mission, elle s'enfle et devient démesurée. Un lien se tisse entre le sens et la démesure, un lien que nous devons dégager dans la pensée de Patočka. Ce qui unit démesure et sens peut servir à comprendre la crise, l'*hubris* concerne la vérité et le dogmatisme. L'ébranlement de ce qui est véridique et non questionnable dérange, la crise est attachée à ce dérangement. La crise de l'Europe moderne dépeinte par Masaryk et Husserl, l'areligiosité et la perte de la vocation européenne sont-elles suffisantes afin de décrire le malaise moderne et le déclin européen qui inquiètent Patočka?

La crise du sens est un problème de compréhension, il n'est plus possible de comprendre le monde et l'existence à partir du passé ou de la tradition qui nous précèdent. De même, les attentes de la tradition ne sont pas plus adéquates pour nous guider dans le sens incertain, la

certitude devient en elle-même ce qui pose problème. Le soin de l'âme répond à la crise, il est la possibilité d'une solution au problème du sens. Selon Philippe S. Merlier⁶³, il est ce qui peut sauver l'homme de la crise du sens et de l'inauthenticité. Le soin de l'âme peut sauver en tant qu'il est souci de soi et des autres, ce qui donne accès à la liberté et au sacrifice. Le soin de l'âme recomposé de Patočka suppose qu'il est concevable et toujours valable, à l'image de Platon et d'Aristote, de sonder la cité pour y trouver une correspondance de l'âme. La crise de l'Europe moderne peut être spirituelle, dans le sens où elle montre sur le plan social la crise qui secoue l'âme des habitants de cette époque. Ainsi, si notre hypothèse se tient, nous pouvons trouver dans l'analyse de la société moderne que fait Patočka une métaphore de l'âme des hommes modernes. Toutefois, il ne faudrait pas réduire la pensée de Patočka qu'à une interprétation et une transposition moderne du platonisme. Patočka propose bien une interprétation du soin de l'âme, c'est-à-dire une proposition d'un platonisme négatif qui fait une grande place à l'expérience de la liberté et qui rend compte du négatif ou de la négativité.

⁶³ Philippe S. Merlier, *Patočka : le soin de l'âme et l'Europe*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 36.

CHAPITRE II

LA POLITIQUE CHEZ JAN PATOČKA

Le portrait de la politique que Jan Patočka dessine dans les *Essais hérétiques* est, selon Paul Ricœur⁶⁴, en ligne droite avec la pensée de Hannah Arendt. La politique par et pour la liberté de Patočka repose tout comme chez cette auteure sur l'apparition d'un espace public qui se dégage du domaine de la nécessité vitale, un espace rendu possible par la liberté et qui s'y consacre. Arendt⁶⁵ situe l'origine de la politique, tout comme Patočka, au moment de la *polis* grecque. La politique apparaît pour elle hors du rapport de domination et une activité entre égaux. De même, elle présente le sens de la politique comme étant la liberté. Qu'en est-il pour Patočka? La liberté est-elle pour lui le sens de la politique, est-elle sa condition de possibilité ou sa fin? Le rapport entre le sens et la liberté n'est pas notre principal point d'intérêt pour l'instant, il nécessitera une meilleure compréhension de ce que sont ces deux éléments pour l'auteur même s'il en a été question précédemment à travers le thème de la crise du sens.

Le soin de l'âme⁶⁶ peut être regardé comme une réponse ontologique, existentielle et politique à la crise du sens. L'aspect politique du soin de l'âme étant le projet d'une communauté juste. Toutefois, le soin de l'âme n'englobe pas la totalité du phénomène politique chez Patočka. Nous voulons donc ici tenter d'observer de plus près ce qu'il en est du politique chez cet auteur. Est-il possible de saisir ce qu'il en est du politique chez Patočka à travers le prisme de la négativité? Dans notre quête de compréhension du politique et de la

⁶⁴ Paul Ricœur, *Lectures 1, Autour du politique, op. cit.*, p. 69-92.

⁶⁵ Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, p. 68-71.

⁶⁶ Jan Patočka, *Platon et l'Europe, op. cit.*, p. 193.

politique, nous ne pouvons passer sous silence des conceptions qui s'y rapportent et qui ont été développées par d'autres auteurs qui ne sont liés d'aucune façon à la négativité. La notion de politique peut faire appel, comme chez Maurice Duverger⁶⁷, au pouvoir et à la domination des hommes entre eux, qui se distinguent de la politique comme lutte pour l'exercice de cette domination. Chez Christian Meir⁶⁸, le politique est marqué des actions des hommes sur eux-mêmes, antagoniques ou non. Avec Claude Lefort⁶⁹, il peut être un mode d'institution de la société. Le politique, pour Cot et Mounier⁷⁰, peut aussi représenter la domination par la force d'un territoire donné et l'organisation de ce territoire. Selon Gauchet⁷¹, le politique est dans sa forme traditionnelle puissance et domination, il peut tout autant comporter organisation, protection et régulation.

Quant à Patočka, il parle de la politique de la manière suivante :

« 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. Le but de ces efforts, ce n'est pas ici la vie pour la vie (quelle qu'elle soit), mais seulement la vie pour et par la liberté, vie qui est ici comprise, c'est-à-dire activement saisie, *en tant que possible*⁷². »

⁶⁷ Maurice Duverger, *Sociologie politique*, Paris, PUF, 1966, p. 21-29.

⁶⁸ Christian Meier, *La naissance du politique*, Paris, Gallimard, 1995, p. 31.

⁶⁹ Claude Lefort, *Essais sur le politique, XIX^e XX^e siècles*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 19.

⁷⁰ Jean-Pierre Cot, Jean-Pierre Mounier, *Pour une sociologie politique*, Tome 1, Paris, Éditions du Seuil, 1974, p. 14-20.

⁷¹ Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie: La crise du libéralisme, 1880-1914*, Paris, Gallimard, 2007, p. 166.

⁷² Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 179.

Cette vision de la politique semble à mille lieues des visions que nous avons évoquées plus haut. Pourtant, Patočka fait l'usage à quelques reprises du concept de pouvoir touchant la politique, il utilise également les notions de puissance, de force et de domination. Patočka⁷³ qualifie le pouvoir de phénomène *collectivement subjectif*, non qu'il jette le discrédit sur l'influence de l'économie dans sa constitution ou encore sur l'édification des classes sociales en raison de leurs intérêts économiques, mais celui-ci lui semble plus proche d'un phénomène moral. Le pouvoir est chez lui largement déterminé par la volonté ou la capacité de surmonter le déclin. L'économie ne sert ici que de cadre à la lutte pour le pouvoir et ne le détermine pas totalement dans sa constitution. Le pouvoir se compose et se déploie à travers un processus de hiérarchisation de la communauté, il serait basé sur une éthique antidéclin. La lutte pour le pouvoir serait l'expression de l'antagonisme des tendances au déclin ou à l'essor. Cet antagonisme prendrait l'aspect d'un invariant face aux rapports et forces économiques qui sont en constant mouvement ou instables. L'antagonisme met à jour les relations morales qui se trouvent dans l'essor et le déclin, qui amènent la liberté ou l'entrave. C'est l'âme qui monte ou qui tombe vers la vie bonne ou la déchéance. Le bon demeure ambivalent, il peut signifier la réussite face à la satisfaction matérielle de ses besoins, mais aussi le combat courageux contre la misère, qui peut être fatal ou salutaire. Le pouvoir demeure un élément central de l'histoire et détermine l'importance de la politique en elle.

Patočka⁷⁴ tente de penser la politique comme étant quelque chose qui sauve ou qui participe au salut de l'humanité. Faire de la politique un salut dans l'action serait alors penser la politique hors de son usage courant, c'est-à-dire à contresens.

⁷³ Jan Patočka, *L'Europe après l'Europe*, op. cit., p. 64.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 204.

2.1. L'émergence de la politique dans l'histoire

La crise qui secoue l'Europe est une affaire de sens, de son absence ou de sa mise en question. Patočka précise que la politique prend racine au moment où l'histoire se met en place, lorsque les hommes mettent fin au sens naïf qui avait cours dans le monde naturel pour donner à l'existence un sens nouveau. L'histoire indique, chez Patočka⁷⁵, ce qui advient du sens, elle apporte la problématisation du sens. Comme nous l'avons constaté au chapitre précédent, la crise de l'Europe quant au sens serait marquée par l'absence de but ou de mission de la civilisation européenne et moderne. Pourtant, la vie politique serait, pour Patočka une vie qui est orientée dans un sens précis, qui a un objectif, un temps pour accomplir quelque chose.

La politique⁷⁶ et l'histoire sont liées, elles ne peuvent avoir lieu dans l'indifférence et sont possibles par la liberté des hommes. Pourtant, cette conception de l'histoire que l'on peut caractériser par l'intérêt que l'on porte sur soi, les autres et le monde, ne peut être démontrée par les faits. Il n'est donc pas question de l'histoire observable, ni de la description du déroulement des événements dans le temps ou encore d'une chronologie des faits. Le phénomène que présente Patočka est relatif à la signification de la vie ou à la recherche de son sens. L'histoire ne correspondrait pas à un processus naturel, il est donc question de création, d'une volonté ou d'un effort conscient qui veut réaliser quelque chose. Selon Patočka, tout ne peut être l'objet de l'histoire, ce qui est historique est délimité par une structure d'ensemble que constitue le monde. L'histoire ne se résume pas à des éléments particuliers, elle concerne la totalité ou le monde. Il ne faut pas s'attarder uniquement à ce que contient le monde, mais à ce qu'il est, c'est-à-dire forme de vie.

⁷⁵ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 86.

⁷⁶ Jan Patočka, *L'Europe après l'Europe*, op. cit., p. 140-171.

Patočka oppose ainsi la science qui a pour objet d'étude les faits historiques ou les événements et une manière de concevoir l'histoire comme étant propre à l'homme. La question de l'histoire est aussi celle du monde comme forme de vie, ou autrement dit, l'histoire est celle du monde et n'est que cela. La conception de l'histoire de Patočka dépend de la philosophie, elle est une histoire philosophique du monde. Elle repose sur une compréhension du monde et du temps, mais plus spécifiquement sur conception particulière de la philosophie de l'histoire.

Pour Patočka, la philosophie de l'histoire entraîne avec elle la question de l'historicisme, des transformations de la vérité dans l'histoire ou du relativisme historique⁷⁷. Selon lui, la philosophie de l'histoire débute avec le christianisme, où elle se montre sous la forme d'une vision dramatique du monde. Le christianisme unifie l'humanité dans un destin commun, de sa chute et de son salut. La vie des individus semble régie par un sens global qui prend l'aspect d'une loi. Patočka tente de saisir le problème de l'historicisme à travers le rôle de l'individu dans l'histoire. Il croit que la vérité dans l'histoire n'est pas absolue, que la relativité de la vérité dans l'histoire suppose que ce qui est humain change dans le temps, que les choses humaines varient selon les époques. La philosophie de l'histoire donne une signification aux différentes étapes qui mènent à sa destination finale, elle trace le parcours de l'histoire et lui donne sens. Patočka ne conçoit pas la philosophie de l'histoire de manière objective, elle n'est pas une science, mais plutôt un programme ou un projet pour la vie qui demeure à réaliser. Elle expose un destin qui est création, c'est-à-dire ce qui est à décider comme sens pour la vie. Le monde n'est pas que forme de vie d'une communauté donnée, il est également un horizon universel ou une totalité.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 172-186.

Patočka est préoccupé par le concept de monde comme forme de vie et totalité, il est aussi préoccupé par le concept de monde naturel développé par Husserl. Patočka lui donne dans son œuvre une autre signification, il ne s'agit plus du monde avant la science, mais du monde avant la problématique, c'est-à-dire avant la problématisation du sens. La réflexion de cet auteur sur la politique et l'histoire, dans les *Essais hérétiques*⁷⁸, débute par une mise scène de ce monde naturel. À savoir que l'histoire se dresse contre ce monde, qu'elle procède de la problématique et qu'elle traîne dans son sillage la naissance de la politique et de la philosophie.

Comme passage à la problématique, l'histoire s'oppose au monde naturel. Le préhistorique est pourtant pourvu de sens, c'est une réalité où la présence des dieux se fait sentir et dans laquelle l'homme gravite autour de puissances mystérieuses qui dictent l'ordre des choses. Ces puissances ou ces êtres surhumains sont acceptés sans question. La vie naturelle a du sens, elle est la vie pour la vie, ce qui l'approche de celle des animaux. Cette vie qui se contient en elle-même, se soucie de la satisfaction des exigences naturelles. Le monde naturel se voit borné par le quotidien, il est absorbé par lui.

L'opposition du monde naturel et de l'histoire que fait Patočka lui permet de mettre en lumière ce qu'est l'histoire et de la définir avec précision. La vie naturelle représente le monde des hommes sous un aspect originel et sans complications, il est pleinement accepté. On peut traduire cette acceptation par l'idée de destin, c'est-à-dire que les peines et les joies prennent sens dans un monde qui va de soi. Le monde naturel de Patočka se rapporte à Hannah Arendt et à sa conception du *projet de la vie pour la vie*⁷⁹. Dans la vie pour la vie, une image physique de l'homme apparaît, dans laquelle l'existence se voue presque

⁷⁸ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 19-47.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 34.

exclusivement à elle-même. L'homme ou l'être humain semble alors attaché fermement au processus naturel et à la satisfaction de ses besoins. Une satisfaction qui passe par l'effort ou le travail. Le monde de l'effort, le monde naturel, est un monde fini et cette finitude se cache à elle-même dans son occupation effrénée. L'homme et l'animal cherchent tous les deux à combler leurs besoins. Toutefois, leur ressemblance dans la quête perpétuelle des nécessités de la vie s'arrête ici, car le travail les distingue.

Contrairement à l'homme, l'animal ne peut travailler⁸⁰, sa vie est pleine et non une charge. Supposer que l'homme travaille, c'est concevoir que cette activité n'est pas un processus totalement involontaire, qu'elle repose sur la faculté de choisir ce que l'on fera et quand cela sera fait. Le travail humain présuppose la liberté de l'homme, liberté d'agir dans l'espace et dans le temps. Le poids que représente le travail ne provient pas que de son aspect routinier et répétitif, il tire sa pesanteur de l'obligation qu'il donne à l'homme de décider ce qu'il en sera de ses activités. En ce sens, l'accès à la liberté que procure le travail provient de la charge qu'est la vie, que l'homme ne peut être indifférent face à elle et qu'il doit la porter, il en devient responsable en quelque sorte.

Dans le monde naturel, l'homme est voué au travail, car sa survie en dépend. Ainsi, il ne peut être indifférent devant elle, il doit la porter et la mener là où il le veut. La liberté de l'homme prend alors l'aspect d'une contrainte, qui se situe dans le travail, une obligation de prendre pour soi ce qu'il adviendra de l'existence et d'agir en fonction de cet objectif. Le travail est vecteur du possible de la liberté et de la problématicité, il est aussi leur contraire et ce qui les cache. Dans le travail, la vie n'est reliée qu'à elle-même, reposant sur l'avènement de la liberté et de son occultation. La description du travail que fait Patočka relève de la

⁸⁰ *Ibid.*, p. 34-35.

maisonnée, ou de *la communauté de ceux qui travaillent pour assurer leur subsistance*⁸¹. Le travail s'inscrit dans l'ouverture de l'homme, vers un au-delà, il n'est pourtant pas ce qui le pousse hors de ce monde et demeure profondément ancré dans la subsistance. Dans la maisonnée, figure du lieu dans lequel l'homme travaille afin d'entretenir la vie, le but de l'effort s'y résout à la vie quotidienne. On peut dire que l'existence de l'homme dans celle-ci n'est pas absurde ou encore problématique, l'être humain accepte l'ordre des choses et s'y conforme. C'est la réalité du sens donné. Selon Patočka, la fin de la centralité de la maisonnée, c'est-à-dire la séparation entre le domaine privé et le domaine public, constitue l'avènement de l'histoire.

Or, l'histoire⁸² présentée par cet auteur ne correspond pas à celle de Marx, ou encore à toute science historique quelle qu'elle soit. Il n'est donc pas question d'obtenir à l'aide de l'histoire une connaissance véridique du déroulement des événements et de l'évolution. L'histoire n'est pas un instrument de prédiction du devenir, ni le sens du déploiement de l'avenir. Ce qui advient, le devenir, ne se rapporte à un sens que lorsque le réel est là pour quelqu'un. Patočka parle d'une présence, qui n'est pas figée dans un regard objectif, mais plutôt intelligible par son ouverture et l'intérêt qu'elle porte face au monde. Peut-on croire alors que toutes formes de vie, depuis l'origine du vivant, se trouvent dans un rapport d'intérêt avec le monde? Non, nous dit Patočka, aller dans cette direction reviendrait à donner un sens à l'évolution, une telle affirmation demeure donc toujours spéculative. Ainsi, la vie dotée de sens ne sera admissible que pour l'être humain. Une vie qui peut être comprise par l'intérêt que porte cet être envers lui-même, reposant sur son ouverture au monde.

⁸¹ *Ibid.*, p. 35.

⁸² *Ibid.*, p. 48.

Patočka dit de l'histoire qu'elle n'est pas posée avec toute vie humaine, qu'elle n'est pas donnée naturellement à l'homme. Il peut donc y avoir des communautés humaines et des populations sans histoire. De même, l'histoire et la maîtrise de l'écriture ne vont pas de pair. Patočka⁸³ distingue trois stades du devenir de l'homme, il est d'abord question du stade anhistorique, caractérisé par l'anonymat et la conformité au rythme de la nature. Ce stade correspond à la vie naturelle que nous avons décrite précédemment. Viennent ensuite la préhistoire et l'histoire en tant que telles. Le stade préhistorique met en jeu l'écriture, qui n'est pas nécessairement garante d'une irruption de l'histoire, elle désigne plutôt la possibilité d'une mémoire collective. L'écriture n'apporte pas de nouveau sens à l'existence, elle prend part à celui qui a cours et participe à son renforcement. Le stade préhistorique consiste à l'organisation de la vie naturelle, il solidifie ce qui était déjà présent. Ce qui importe dans cette étape, c'est la consolidation des acquis de la vie naturelle et, par extension, la possibilité de se relier à une mémoire collective. Cette capacité de se rapporter à la mémoire est aussi souvenir de ce qui est inoubliable. La mémoire collective ouvre à l'homme un nouvel espace hors de lui-même, qu'il investit par la gloire et la renommée. Ce qui lui confère une forme relative d'immortalité.

Ce nouvel espace, relevant en partie de la mémoire et de l'écriture, permet une sortie hors de la sphère de la reproduction de la vie et de son autoconsommation, hors du *continuum génératif*⁸⁴. Cette sortie du monde naturel ne peut se faire sans certaines conditions, elle s'appuie sur la préhistoire et le continuum génératif.

Le dégagement du continuum génératif peut se transcrire dans la séparation entre le travail et la vie politique, distinction établie par Hannah Arendt à laquelle fait référence

⁸³ *Ibid.*, p. 58.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 60.

Patočka⁸⁵. La vie politique, qui a lieu au sein du domaine public, repose sur celle de la maisonnée ou du domaine privé. Le public se fonde à partir du privé, mais la politique est aussi l'antagonisme de la maisonnée. L'occupation politique ne tombe plus sous l'égide de la nécessité ou de l'obligation, elle n'est pas de l'ordre du travail. La contrainte ou le poids de la nécessité est évacué de la politique, même si sa possibilité est construite ou s'élabore sur la maisonnée, sur l'*oikos*. La fondation de la vie politique n'a pas le sens d'un ancrage, Patočka parle plutôt d'essor. Ce qui repose sur le travail et la maisonnée, ce n'est pas la politique, mais sa possibilité. À partir de la nécessité s'ouvre l'éventualité d'une transformation du sens et de l'existence, il peut y avoir essor. La politique est sortie du monde sécuritaire de la maisonnée, elle est une vie à découvert. L'essor signifie que la fondation est réelle, toutefois elle ne peut demeurer éternelle, l'*oikos* est l'appui qui permet de s'élancer. La vie politique n'est donc pas retenue par le continuum génératif, elle ne repose plus sur la finitude. C'est une existence dangereuse.

La vie politique est libre, Patočka en discute dans les termes de liberté des intrépides⁸⁶. La sortie du continuum génératif est émancipation de l'acceptation. En s'extériorisant de la nécessité, la vie se dégage du sens donné et de son acceptation. La politique est l'ouverture au possible et la conscience de cette ouverture. L'apparition de la politique provient de la distinction entre les sphères privée et publique de la vie, événement qui bouleverse l'ordre du monde naturel, en créant un espace qui échappe à cet ordre. L'acceptation du sens donné se trouve ébranlée, elle devient problématique. L'histoire a lieu dans cette problématique, dans cette remise en question du sens. L'avènement de l'histoire constitue dans cette direction une rupture dans le monde naturel et la préhistoire, l'existence ne se trouve plus limitée à son propre maintien. Patočka écrit :

⁸⁵ *Ibid.*, p. 60.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 62.

« Il y a histoire là où la vie devient libre et totale, où elle édifie consciemment un espace pour une vie pareillement libre, qui ne soit pas épuisée par la simple acceptation, un espace où, avec l'ébranlement du "petit" sens vital que comporte l'acceptation, la vie se résout à tenter de se doter elle-même d'un sens nouveau à la lumière de la manière dont se manifeste à elle l'être du monde dans lequel elle se trouve⁸⁷. »

L'ébranlement du sens donné et de son acceptation, la problématique⁸⁸, transforme l'existence de l'homme, dès lors le monde lui apparaît sous un jour nouveau. L'émerveillement est au cœur de cette nouvelle façon d'appréhender le monde, qui renouvelle la vie humaine et la rend plus authentique. Sans passer par l'entremise de la tradition, de la religion ou du mythe, l'être humain a accès au monde. Il n'y a plus ces intermédiaires entre l'homme et le monde. Il y a émerveillement devant le fait de l'existence de l'étant, étonnement devant le constat de l'existence de l'univers. Étonnement qui se prolonge au sein de la philosophie et qui, par l'ébranlement du sens donné, ouvre dans la politique la possibilité de vivre autrement.

2.2. Les mouvements de l'existence

L'existence dans le monde naturel et préhistorique peut être comprise par le biais de trois mouvements fondamentaux de la vie humaine⁸⁹. Chacun de ces mouvements se rapporte à un sens et à une temporalité qui lui sont propres. Le premier de ces mouvements est celui de l'acceptation, qui correspond au besoin nécessaire qu'a l'homme d'être introduit et accepté dans le monde⁹⁰. L'entrée de l'homme dans l'univers, dans l'individuation, se fait dans un

⁸⁷ *Ibid.*, p. 64.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 63.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 51.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 51.

espace couvert qui a été préparé par ses proches, qui l'acceptent avant sa venue. Patočka parle alors d'injustice qui est liée au sentiment de faire irruption dans l'univers qui lui est étranger. Une injustice qui décrit la position de l'homme devant l'individuation. En acceptant ses semblables, en les accueillant dans un lieu chaleureux préparé à leur égard, l'homme tente de réparer l'injustice. Réparation mutuelle, car l'injustice est commune à tous, et chacun accepte les autres qu'il affectionne. Le deuxième mouvement de défense ou de dessaisissement de soi est lié au premier mouvement de l'acceptation. Accepter l'autre ne peut se faire que s'il y a sacrifice de soi pour l'autre, ou encore que l'on se consacre à la satisfaction des besoins de l'autre tout comme il en est pour soi, cela en travaillant. Le travail prend ici la forme d'une disposition de soi, par soi et l'autre. L'entrée dans le monde participe d'une succession d'acceptations et de dessaisissements de soi s'enracinant dans le processus de la vie, liant virtuellement chacun au travail. Si chacun est attaché au travail, cet attachement relève plus de l'obligation que du libre choix. Le travail est une charge, il est accepté par la force des choses, soit que pour vivre l'homme doit travailler. L'acceptation du travail est de l'ordre de la pesanteur, mais aussi de l'ordre de l'allègement. En acceptant l'obligation de travailler, l'homme s'abandonne complètement à son sort.

Les deux premiers mouvements fondamentaux de la vie sont orientés vers le passé et le présent. Le troisième mouvement⁹¹, celui de la vérité, est tourné vers le futur. Il est l'expression de la distinction entre le naturel et le surnaturel, ce qui est d'origine divine et ce qui ne l'est pas. De la même manière, il représente la manifestation des puissances divines et de leur domination dans le réel unifié, tout comme l'ouverture que provoque l'apparition de ces puissances. Le mouvement de vérité est une ouverture hors de la situation de l'homme qui se tient dans un monde refermé sur lui-même, en tant que maintien de la vie et dans lequel le divin dicte l'ordre des choses, celui de l'organisation de la société et de sa survie.

⁹¹ *Ibid.*, p. 55.

Les trois mouvements de l'existence changent de dénomination selon les ouvrages de l'auteur, mais ils demeurent malgré tout semblables en contenu. Les mouvements montrent la structure du monde naturel et de l'existence de l'homme dans le monde. La fondation de l'être de l'homme se tiendrait dans la temporalité et le monde naturel aurait pour forme le mouvement⁹². Le monde ne contient pas le temps, le temps est le monde et son essence est le devenir⁹³. Le monde comporte plusieurs dimensions, dont celle du couple domicile-étranger et la dimension temporelle et celle des humeurs⁹⁴.

Patočka parle de la situation de l'homme dans le monde à partir de sa corporéité qui lui est commune à l'animal. L'homme est conscient de sa finitude, il possède un savoir sur sa situation, il s'intéresse aux choses et se consacre à elles. Pourtant, il ne les saisit pas que sous l'aspect de singularités, il les saisit dans l'ensemble des choses qui existent, c'est-à-dire le monde. Le monde est une fonction d'unification dans l'homme qui agit sur le réel. Une des caractéristiques principales de l'homme est de vivre en communauté, avec ses semblables et de les comprendre. Le monde, dans sa fonction d'unification, est subjectif, unité en fonction des intérêts qui sont formés dans la collectivité.

Le monde a pour centre le domicile, qui est le lieu de la famille, de la communauté, de l'appartenance, des traditions et des occupations. Ses limites floues sont l'étranger et le lointain, ce qui est inconnu. Elles se poursuivent dans le compréhensible et ce qui ne l'est plus, dans le chaos, la nature qui menace notre vie et qui ne peut être dominée.

⁹² Jan Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, The Hague, M. Nijhoff, 1976, p. 177-179.

⁹³ *Ibid.*, p. 112-113.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 76-86.

Avec *Le monde naturel comme problème philosophique*, la structure en trois mouvements de l'existence est conservée et débute par celui de l'acceptation qui est enracinement. Le premier mouvement est celui de la fondation de l'existence, dans lequel la condition de l'homme jeté dans le monde n'est pas celle du solitaire, l'homme est toujours en présence d'autres qui l'acceptent, c'est le foyer. Il est suivi du mouvement correspondant à l'aliénation et au dépassement, et de celui de la vérité qui est lié à la totalité.

Dans *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, les trois mouvements⁹⁵ de l'existence se présentent sous la forme de l'enracinement, de la reproduction et de la percée. Les mouvements de l'existence sont pour Patočka des possibilités de la vie humaine qui s'appuient sur la corporéité, tout comme sur l'action qui tend vers un but. Le premier mouvement sert de fondement à tous les autres, il est celui de l'acceptation de la situation de dépendance envers le monde et les autres. Il s'agit de l'acceptation de la contingence comme étant essentielle dans la constitution de l'humanité. L'acceptation est enracinement, elle est la part vitale de l'existence, elle est aussi celle de la communauté qui est le lieu de cette acceptation et de cet enracinement. Les autres sont d'abord les proches, ceux qui se protègent mutuellement et vivent ensemble. Le premier mouvement dévoile une des dimensions du monde qui relève du contrat entre l'intérieur et l'extérieur, entre chez-soi et l'étranger.

Le deuxième mouvement de la reproduction concerne le rapport aux choses et de leur façonnement en fonction de la vie. Ce mouvement, qui est par la même occasion celui du prolongement de soi, est marqué par l'instrumentalisation de tout et de tous avec pour but la poursuite de la vie. Il s'agit pour Patočka de la sphère de la praxis, qui cerne l'homme dans ses fonctions sociales et dans le travail. Dans ce mouvement de l'existence, tout se résume à

⁹⁵ Jan Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht, Kluwer Academic, c1988, p. 104-124.

la fonction ou à l'outil, tout sert à répondre aux besoins de la vie et à les satisfaire. Il en est de même pour le travail, il est l'adaptation du monde en fonction de la vie. Le travail est quelque chose de commun, il suppose une organisation et une hiérarchisation. La faculté de distanciation proviendrait de ce mouvement de l'existence, elle se trouverait dans l'instrumentalisation ou plutôt son contraire, elle serait issue de la crainte d'être soi-même au service des autres. Le travail et la lutte donnent une vue d'ensemble de ce qu'est ce mouvement, les hommes luttent contre la nature par le travail et les hommes luttent entre eux pour s'asservir. Le combat a lieu au niveau du travail et de son organisation, celui de la transformation de la nature pour la satisfaction des besoins de la vie et de l'instrumentalisation de l'homme par l'homme.

Le mouvement de percée ou troisième mouvement, est le plus important des trois, il comporterait ce qui serait propre à l'existence, à son essence ou ses possibilités. Il est la possibilité de changer son rapport à l'univers et se rapporte à la liberté, c'est-à-dire à la possibilité d'un revirement quant à ce qui est naturellement nécessaire. La percée est la capacité d'affronter la finitude et une vie hors de soi.

Nous croyons discerner une structure des mouvements de l'existence chez Patočka⁹⁶, il nous en donne la clé en décomposant le préhistorique en ce qui est le vital et l'habité, et en le séparant de l'historique. Les mouvements de l'existence font le pont entre la phénoménologie du monde naturel ou de la vie et la dichotomie préhistoire-histoire. Patočka fait de la problématique ce qui fait basculer le monde de la vie hors de son sens, elle est autant ce qui caractérise l'émergence de l'histoire.

⁹⁶ Jan Patočka, *L'Europe après l'Europe*, op. cit., p. 204.

Même si le troisième mouvement de l'existence est celui du moment de l'histoire, de la philosophie et de la politique, le deuxième moment comporte plusieurs points d'intérêt pour notre questionnement sur la politique. D'une part, Patočka y montre comment le travail est une activité de groupe, comment il occupe et organise la communauté. Le moment du travail est celui de l'attribution de fonctions sociales, de la hiérarchisation de la communauté tout comme de l'instrumentalisation de ses membres pour sa survie. Nous n'avons pas affaire à la politique de manière semblable à la *polis* grecque, mais nous nous retrouvons devant un combat entre les hommes pour la domination de la nature et celle de la communauté. La lutte⁹⁷ ou le conflit se retrouve pareillement dans le troisième mouvement de la conquête de soi. Ce mouvement de libération et d'élévation par rapport au monde naturel serait un combat contre le monde de la vie qui aliène et un combat pour le dépassement de cette situation.

2.3. *Polemos*; la politique comme conflit

Selon Patočka, l'émergence de l'histoire, la distinction du privé et du public, l'apparition de la philosophie et de la politique se rapportent d'une manière ou d'une autre à la *polis* grecque. En elle, il voit la formation d'un nouveau type d'organisation de la vie et l'ébranlement du sens donné. Si la *polis* est un lieu de la problématicité, elle porte aussi en elle un autre élément tout aussi important aux yeux de l'auteur qu'il identifie au conflit⁹⁸. L'esprit de la *polis* se situerait au sein du combat ou de la lutte entre les citoyens, au cœur de l'unité qui est engendrée par la dissension. Cette image de la *polis* met de l'avant l'idée selon laquelle l'unification de la cité passe par le désaccord ou la lutte entre ces membres. Unité qui résulte de la poussée de forces qui s'opposent les unes face aux autres. La liberté des citoyens est au centre de cette lutte et de ce désaccord mutuel. Une liberté qui est à la fois présente et

⁹⁷ Jan Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, op. cit., p. 11-12.

⁹⁸ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 64-75.

désavouée dans la résistance réciproque qui façonne le combat. L'action des citoyens se comprend à travers ce désaccord, et prend forme en lui par le regroupement des uns vis-à-vis des autres. Elle se déroule sous la forme de l'attaque et de la défense, donnant naissance à une communauté qui dépasse en puissance chacun des groupes antagonistes. Actions parfois mémorables qui prennent pour la communauté signification de gloire et de renommée.

En faisant part du conflit dans la *polis*, Patočka se tourne vers Héraclite et *polemos*. Héraclite dit du *polemos* qu'il est ce qui est *commun à tout*⁹⁹, qu'il est aux racines de la cité et de son unité. Le conflit a la capacité de rassembler, en lui se rejoignent toutes oppositions. L'unité du *polemos*, de la discorde, dépasse la simple association faite par intérêt ou sympathie. Elle rend compte de l'opposition interne et externe, des guerres au sein de la société et de celles avec ses ennemis extérieurs. Ainsi, la discorde n'est plus confinée au rang de passion destructrice et sauvage, elle amène l'union au-dessus des oppositions et des coalitions. *Polemos* est au cœur de la cité, il en est de même pour l'ébranlement du sens. Le vis-à-vis des opposants est dans la césure du sens, par cet ébranlement il y a ouverture et chance de nouvelle manière d'être. Patočka dit de *polemos* qu'il est *l'unité des ébranlés qui affrontent sans crainte le péril*¹⁰⁰. Le conflit, *polemos*, n'est pas que dans la cité, il est aussi présent à l'avènement de l'histoire, dans la rupture du sens donné.

Polemos, le conflit, peut être extérieur, il est aussi au sein même de l'homme et au cœur de la cité ou de la *polis*. On peut croire ici que Patočka reprend l'image de Platon et d'Aristote montrant que la communauté est à l'image de ce qui se passe dans l'âme, lieu du conflit entre les passions et l'intellect, entre les désirs et la raison ou *logos*. Le *thumos*¹⁰¹

⁹⁹ *Ibid.*, p. 65.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 67.

¹⁰¹ Jan Patočka, *L'Europe après l'Europe*, *op. cit.*, p. 113-128.

serait le lieu propre du conflit interne de l'âme, mais encore celui du courage d'affronter ce qui nous met en danger de mort. Il est une défense agressive qui peut se transformer en sauvagerie, en destruction de ce qui nous menace. Le conflit apparaît en tant que ce qui met en rapport, il est ce qui unit dans la lutte.

Lorsque Patočka¹⁰² parle du combat comme catégorie de la politique, il donne à la politique une signification qui dépasse celle du cadre de la *polis* ou l'*agôn*. Le combat ou le conflit a lieu entre hommes libres, il est aussi présent dans la lutte contre l'extérieur de la cité, tout comme il est ancré dans la structure de l'âme de l'homme.

Le conflit¹⁰³ qui règne dans la société est celui de visions du monde qui s'opposent, mais aussi celui des tenants d'un sens conçu comme vérité et ceux qui remettent en question le sens donné. Patočka parle de la signification courante de la politique qui est le conflit pour le partage du monde. Sa version de la politique et de l'histoire est pensée comme étant contraire à l'opinion ou aux idées reçues qui sont hérétiques. La politique ne rend donc plus compte uniquement de la lutte entre les hommes pour la domination, mais de la liberté. Il ne faut pas oublier que la domination des hommes sur les hommes s'intègre au processus d'universalisation, c'est entre autres par ce moyen qu'est tentée l'unité de l'humanité. L'unité de l'humanité peut alors paraître comme étant imposée par la force, mais dans la perspective d'un membre d'une civilisation donnée, elle est tentative de rendre universelle sa civilisation considérée comme étant la meilleure. La civilisation pouvant donner à l'homme la possibilité d'être véritablement ce qu'il est, d'être authentique. Patočka donne au conflit, ou *polemos*, une universalité qui peut être trouvée dans la rencontre de l'autre. Il fait du conflit ce qui est

¹⁰² Jan Patočka, *Liberté et sacrifice : écrits politiques*, op. cit., p. 123-130.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 243-256.

universel. L'universalité de *polemos* peut-elle être promue volontairement, être désignée pour l'objectif ou le but de la civilisation?

Le conflit contient sa part de sacrifiés, ceux qui le font d'office et ceux qui le sont comme objet de sacrifice. Que cela soit sous la forme de la guerre ou au nom de la technique et de sa quête de puissance, Patočka¹⁰⁴ discerne plusieurs sources qui motivent le sacrifice. Le sacrifice serait à l'origine un phénomène qui se rattache au mythe et à la religion, et exigerait une hiérarchie des êtres. Ce qui est sacrifié doit comporter une valeur, il n'y a pas de sacrifice dans l'indifférence. Cette considération sur le souci de ce qui est sacrifié renvoie à une critique de la technique comme puissance d'instrumentalisation. La technique ne participe pas du sacrifice qui prend part dans une hiérarchisation de l'être, au contraire, elle donne comme valeur au monde, à tout ce qui le compose comme à l'homme celle de forces utilisables. L'homme peut ainsi être sacrifié au nom du développement technique ou de tout autre motif, en tant que force qui permet son développement, comme énergie qui alimente une machine et lui permet de poursuivre sa course.

Le sacrifice prend la forme d'un don de soi, il est l'antipode de l'instrumentalisation du sacrifice de soi ou de sa forme naïve qui consiste à faire de soi une monnaie d'échange. L'image du don peut nous amener à une meilleure compréhension du sacrifice. Patočka¹⁰⁵ sépare le sacrifice authentique de l'inauthentique, cette séparation fait part de ce qui justifie le sacrifice et le motive. Le sacrifice authentique est le risque d'aller jusqu'au bout, mais il s'agit d'un don, l'acte de se donner en échange de rien. Ce qui n'est pas équivalent de l'action du kamikaze qui agit en fonction d'obtenir quelque chose. Le sacrifice démontre la possibilité d'un détachement quant au quotidien, il rend compte de la liberté. Une catégorie

¹⁰⁴ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 271-275.

¹⁰⁵ Jan Patočka, *Liberté et sacrifice : écrits politiques*, op. cit., p. 311-321.

d'hommes serait capable du sacrifice et en mesure de le comprendre; l'homme spirituel¹⁰⁶, qui n'a pas peur, qui est intrépide.

Le sacrifice¹⁰⁷ de soi se trouve aussi à l'intérieur de la réflexion de Patočka sur *La République* de Platon. Il donne à la classe dirigeante des gardiens la capacité de sacrifier sa vie pour la cité et de renoncer à soi pour le groupe. Cette élite formée pour le combat est en mesure de risquer sa vie, capable d'un renoncement pour la communauté qui s'approche d'une forme d'ascèse en tant que toute leur existence est axée sur une discipline qui a pour vocation le commun ou la communauté. Les gardiens vivent dans le péril de la mort pour autrui, ce risque ne repose pas sur leur témérité, mais au contraire sur leur courage. Patočka¹⁰⁸ fait du courage une valeur centrale au sein de la République et de l'âme. Le courage est une forme d'excellence de l'âme, non celle de la justice et du juste, mais celle du combattant qui permet à la justice d'advenir. Cette vertu est en constant rapport avec la mort, car elle se trouve dans la décision des gardiens de mettre ou non l'existence de la communauté en péril. Il n'est donc pas question pour Patočka d'une vertu du conquérant, mais plutôt celle de ceux qui se consacrent à la défense de la communauté. Le courage met en lien avec la mort, il rappelle la finitude de l'existence humaine et l'expérience limite qu'est le risque de mourir, mort de soi et des autres, et de ne jamais se soustraire à ce danger. Le courage est la faculté de faire le don de son existence pour la communauté et constitue le noyau de la responsabilité d'après Patočka. C'est lui qui fait le véritable homme politique, celui qui vit pour sa communauté et non pour soi.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 1990, p. 256.

¹⁰⁷ Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, *op. cit.*, p. 117.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 128-129.

À l'image de l'ordonnance de l'âme, l'État¹⁰⁹ a aussi un principe intermédiaire entre les forces qui s'opposent en lui, il s'agit du *thumos*, du courage ou encore de l'intrépidité. Nous sommes toujours dans la lecture de *La République* par Patočka¹¹⁰, qui voit dans cet élément de l'âme le lieu du conflit interne. Toutefois, il n'est pas uniquement orienté vers l'intérieur de l'âme, il représente aussi une force vitale face aux périls. Cette *défense agressive* repose sur la valeur de soi, elle est la défense de cette valeur devant l'adversité. Cependant, le *thumos* ne correspond pas à l'instinct de conservation, il est plutôt quelque chose qui pousse justement à le dépasser, à affronter ce qui menace la sauvegarde. Le *thumos* fait partie du soin de l'âme, il est le lieu du conflit dans l'âme et dans la cité. Le projet politique de la cité juste accorde une position propre aux gardiens, eux qui doivent défendre la communauté et se sacrifier pour elle. Le conflit apparaît pour les gardiens dans leur mission et la position qu'ils occupent dans la cité. D'un certain point de vue, ils peuvent être désignés comme étant les maîtres de la cité, qui est structurée selon une hiérarchie particulière accordant aux gardiens le rôle dominant dans celle-ci.

*Polemos*¹¹¹ engendre l'unité dans le conflit et prend une forme concrète dans l'unité de ceux qui affrontent le péril, la solidarité des ébranlés, l'unité des intrépides qui ne vivent plus sous le couvert. Cette solidarité s'étale d'abord dans le monde grec de la *polis*, elle survient également au sein des grandes guerres du XX^e siècle. L'expérience du front¹¹² que fait par exemple Pierre Teilhard de Chardin lors de la Première Guerre mondiale, du déchaînement des forces dans la destruction, est une expérience de l'absurdité de l'existence. Cette expérience unit les belligérants, unité de ceux pour qui le sens de la vie quotidienne se voit ébranlé de toutes parts.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 13.

¹¹⁰ Jan Patočka, *L'Europe après l'Europe*, *op. cit.*, p. 123-128.

¹¹¹ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 67.

¹¹² *Ibid.*, p. 162.

2.4. La politique à contresens

Dans l'*Avertissement aux lecteurs*, écrit par Erika Abrams¹¹³ comme postface à *Liberté et sacrifice*, la principale traductrice des œuvres de Patočka indique que la politique chez cet auteur est abordée de manière hérétique, c'est-à-dire dans un sens négatif. Elle fait référence à l'homme spirituel que Patočka¹¹⁴ qualifie de politique, mais non dans le sens usuel du terme. L'homme spirituel n'est pas un politicien, il ne participe pas au combat pour l'appropriation du monde. Il est politique en raison de son dévoilement devant tous de la problématique du réel. De cela, nous pouvons dégager une conception de la politique qui se définit à partir d'une certaine négativité. Patočka propose de comprendre la politique à contresens par rapport à ce qu'elle est habituellement. Il assigne ainsi à la politique deux conceptions qui peuvent paraître contradictoires l'une face à l'autre. C'est à dire, la politique comme liberté et la politique comme domination. De même, il donne à voir l'existence d'une perception de la politique devant laquelle il prend position, ou du moins face à laquelle il place l'homme spirituel. On peut alors se demander si ce positionnement quant à la politique s'étend aussi sur la spiritualité en général et quelles en sont les conséquences. L'homme spirituel n'est pas de la lutte pour le partage du monde, nous pouvons croire, à la suite de cette affirmation, que la politique à contresens exclut toutes formes de luttes entre les hommes et qu'elle vise autre chose dans la mise en évidence de la problématique. Pourtant, Patočka fait de *polemos*¹¹⁵, le combat, une caractéristique de la politique.

¹¹³ Erika Abrams, *Avertissement aux lecteurs*, dans Jan Patočka, *Liberté et sacrifice : écrits politiques*, Grenoble, J. Millon, 1990, p. 10.

¹¹⁴ Jan Patočka, *Liberté et sacrifice : écrits politiques*, *op. cit.*, p. 256.

¹¹⁵ *Ibid.*, 1990, p. 124.

La politique à contresens que nous cherchons chez Patočka peut être considérée comme une autre manière de concevoir la politique. Nous croyons qu'il est possible de cerner et de comprendre ce qu'est la politique chez Patočka à travers le portrait qu'il dessine de la civilisation moderne. Nous ne voulons pas, de manière exclusive, définir ce qu'est la politique dans le monde moderne, mais nous servir d'elle afin de mieux l'atteindre dans son ensemble. Nous prendrons appui sur le processus de rationalisation moderne et de son impact sur la politique pour débusquer ses principales caractéristiques.

La surcivilisation ou la civilisation moderne annonce la fin de l'Europe, ou du moins la fin d'une certaine Europe. Cette conclusion et cette transformation sont peut-être à même de nous éclairer sur ce qui survient à la politique avec le phénomène de la rationalisation. On peut supposer que la politique est tout aussi touchée par ce processus, et qu'un changement du statut de la politique est envisageable avec lui. Avec la fin de l'Europe, avec la crise spirituelle qui la concerne et qui donne vers la surcivilisation, il est possible de croire que la politique diffère en Europe et ce qui lui succède, qu'elle mute ou change de rôle.

Dans *L'art et le temps*¹¹⁶, Patočka s'intéresse à la Renaissance et à ce que Jacob Burckhardt en dit. De sa réflexion sur ce sujet ressort l'idée que le début des Temps modernes correspond au surgissement d'une nouvelle manière d'entrer en rapport avec le monde qui est marquée par l'individualisme. De même, il est question de la rationalisation et de la sécularisation du politique. La nouvelle manière de se rapporter au monde annonce la scission de la rationalité et de la spiritualité.

¹¹⁶ Jan Patočka, *L'art et le temps*, *op. cit.*, p. 104-127.

Il se produit alors un détachement de l'analyse objective qui remet tout en question de la spiritualité, une distinction entre ce qui permet de saisir le réel comme fait et de le saisir dans toute sa profondeur. Une différenciation conflictuelle de l'intériorité et de l'extériorité, de l'objectivité et de la subjectivité. Cette polarité se transpose sur le plan de l'individualisme naissant qui s'illustre au début de la modernité et qui participe à l'émergence du culte de la personnalité en tant qu'originalité. De manière simplifiée, il est question de la différenciation du rationnel et du spirituel au sein de l'individu, et de l'équilibre entre la raison analytique et spirituelle qui est maintenu en lui. À cet individualisme naissant correspond une rationalisation de la pratique politique qui s'incarne dans l'État conçu comme une machine ou mécanique rationnelle échappant à la téléologie chrétienne. Nous ne pouvons faire ici la généalogie de cet individualisme et étaler dans les moindres détails quelles sont ses causes sociales, économiques, politiques ou religieuses. Toutefois, nous savons qu'il correspond à un moment de critique et de mise en question de la religion, et plus largement à cet esprit analytique qui met tout en branle. Patočka s'intéresse à cet individualisme de la Renaissance, car il unit toujours le spirituel et la raison analytique, sans accorder à la raison une quelconque supériorité qui lui sera donnée plus tard dans la modernité. Patočka¹¹⁷ fait de la science l'essence même de la civilisation moderne, et par conséquent son activité principale quant au délaissement de la spiritualité et de la religion qui lui est associé.

La politique à contresens de Patočka met de l'avant un type d'homme particulier, l'homme spirituel¹¹⁸, qui s'inscrit à contre-courant de l'homme politique habituel. L'homme spirituel est en contraste avec la politique comme partage du monde, il l'est aussi à l'égard de la modernité qui est accaparée par la science et la raison analytique. Patočka rapproche l'homme spirituel de l'intellectuel quant à leurs principales activités qui se rapportent à l'intellect. L'intellectuel et l'homme spirituel sont tous les deux des travailleurs culturels,

¹¹⁷ Jan Patočka, *Liberté et sacrifice : écrits politiques*, op. cit., p. 108.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 243-257.

l'un comme l'autre ont la possibilité d'effectuer un travail lié à l'intellect. Ce qui les sépare tient plus à leur mode de vie qu'à leur travail; à l'instar de la philosophie, l'homme spirituel consacre sa vie à l'esprit. La philosophie, comme vie spirituelle, dévoile la non-évidence du monde et ébranle l'existence. La vie spirituelle met en relation avec la négativité la non-évidence, elle repose sur cette expérience qui est qualifiée de négative par Patočka. La philosophie, l'art et la religion ont en commun de prendre part à la vie spirituelle qui dévoile la négativité. L'expérience négative est celle du vide, elle est étonnement et déracinement. L'homme spirituel tente de vivre dans cette problématique dévoilée, il fait de la négativité un projet de vie ou une vie nouvelle.

L'homme spirituel, comme participant de la politique à contresens, peut nous donner un aperçu de ce qu'est cette politique. D'abord, nous savons qu'il n'est pas question de lutte pour la domination ou de contrôle du monde. L'homme spirituel met devant tous la problématique, il le fait parmi les hommes, il ne fait pas une contemplation solitaire de la non-évidence, mais partage sa découverte parmi les siens. La mise en avant de la problématique s'inscrit dans l'espace public. N'est-ce pas justement là une des premières caractéristiques de la politique que nous signale Patočka¹¹⁹, à savoir qu'elle est une activité publique qui se tient hors de l'espace clos et privé qu'est l'*oikos*, la maisonnée? La politique est une activité qui a lieu entre hommes, elle est affaire d'interaction entre humains. Toutefois, elle est propre à ce qui n'est pas de l'ordre de l'*oikos*, c'est-à-dire qu'elle échappe aux nécessités de la vie. En faisant de l'homme spirituel un homme politique, Patočka assigne à la spiritualité et à la politique une certaine communauté, il donne à la spiritualité ou au spirituel une position qui n'est plus confinée à la vie privée. Dans ce sens, la vie spirituelle n'est plus seulement quelque chose qui a lieu à l'intérieur de l'homme, mais qui prend aussi place dans l'espace public. Ou peut-être, il accorde à la politique un élément du spirituel ou de l'esprit. Ce qui est plus certain, c'est qu'il tisse des liens entre le spirituel et la politique.

¹¹⁹ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 60.

La politique à contresens ne vise pas la domination, elle se distingue entre autres par cela qu'elle ne veut pas dominer. Patočka laisse entendre de la sorte que la politique n'est pas de manière obligée une affaire de domination. Dire de l'homme spirituel qu'il n'est pas politique dans le sens habituel, est-ce dire que la politique est habituellement domination de l'homme? Patočka définit la puissance¹²⁰ comme domination des hommes, que toutes les puissances relèvent de cette domination spécifiquement humaine. Il ajoute que la puissance découle de la force qui est physique ou spirituelle. La maîtrise de l'autre peut être physique, mais aussi spirituelle ou intérieure. La puissance est présente dans toutes les civilisations qui l'organisent et l'accumulent de différentes façons. Elle peut être exercée rationnellement et irrationnellement, mais l'irrationnel est réservé à la force spirituelle qui est rattachée au questionnement sur le but de la vie et au religieux. Les civilisations chercheraient à réaliser leur mission à l'aide de la puissance, mais elles sont également une certaine réponse au pourquoi et au comment devons-nous vivre.

La politique peut être associée à la puissance comme domination physique et spirituelle. Qu'en est-il de la politique de l'homme spirituel, puisque celle-ci ne vise pas la domination? Quel est le but de l'homme spirituel, que veut-il réaliser en se rapportant aux autres? Nous avons vu précédemment qu'il veut montrer la problématique, étant spirituel est-il voué à l'intériorité? Cela peut nous éclairer sur son objectif, qui serait en lien avec cette intériorité et viserait peut-être à atteindre celle des autres. La force spirituelle s'exerce en partie irrationnellement, ce qui peut impliquer une domination des autres qui est aussi domination de soi. Plus précisément, la force spirituelle irrationnelle¹²¹ agit sur l'autre comme elle agit sur soi, celui qui veut dominer est soumis aux mêmes phénomènes (émotions) irrationnels qu'il veut imposer. L'homme spirituel veut convaincre de la problématique, il veut transmettre sa propre conviction de la problématique du réel, que celle-ci soit fondée

¹²⁰ Jan Patočka, *Liberté et sacrifice : écrits politiques*, op. cit., p. 101-103.

¹²¹ *Ibid.*, p. 102.

rationnellement ou non. Convaincre n'est pas tout à fait imposer, la conviction rend compte d'une acceptation volontaire et non d'une imposition qui se fait sans véritable choix possible. Se faire convaincre fait appel à un changement de ses opinions ou de ses certitudes, à une certaine conversion en quelque sorte.

En établissant la politique sous l'autorité de la puissance, de la domination spirituelle et physique des hommes entre eux, on définit ce qu'elle est et l'on fixe quel est son domaine. La politique est quelque chose qui se rapporte à l'intériorité et à l'extériorité de l'homme, elle vise l'homme dans sa totalité. La civilisation moderne rationnelle opte pour une conception de la science qui dénote une séparation effectuée entre intérieur et extérieur, subjectivité et objectivité. L'individualisme de la Renaissance semble montrer que la dichotomie entre raison analytique et spiritualité n'est pas nécessaire. Cependant, elle le montre sur le plan individuel, Patočka affirme que le moment de l'apparition de cet individualisme correspond à une mécanisation de l'État, à une sécularisation et rationalisation de la politique. La politique au sein de la surcivilisation ou de la civilisation moderne est en mesure de nous éclairer sur ce qu'il advient de la politique rationalisée et sécularisée. Avant tout, la surcivilisation¹²² ne se présente pas à l'instar des civilisations passées comme étant *un renouvellement de la vie*. La civilisation peut être, selon Patočka, une réponse au sens de l'existence, elle porte en elle une certaine solution au comment vivre et pourquoi elle est mission. Bien sûr, elle n'est pas limitée à une réponse de ce qu'est le sens, mais elle est aussi une certaine manière de s'acquiescer de la satisfaction des nécessités vitales. La civilisation moderne échapperait à cette tendance des civilisations d'apparaître en tant que sens possible de l'existence, en tant que sens de la totalité. Elle serait fondée principalement sur les valeurs de la liberté et de la vérité scientifique. Dans ce sens, la civilisation moderne comme surcivilisation serait quelque chose qui est au-delà de la civilisation, puisqu'elle n'est plus porteuse d'une mission à caractère universel et un sens total qu'elle veut imposer à tous. Patočka dresse une image de la

¹²² *Ibid.*, p. 120-121.

civilisation moderne sous la forme d'un cadre ou de limite à ses valeurs fondamentales que sont la liberté et la vérité. La surcivilisation, version modérée, ne donnerait pas de réponse à la question du sens, elle laisse à chacun le soin d'établir ce qu'il en est de sa vie, dans le cadre de certaines limites qui garantissent liberté et vérité. Ce qui place la civilisation moderne dans une situation complexe et paradoxale. D'une part, elle ne veut pas imposer un sens donné et ne repose sur aucun fondement inébranlable pour légitimer son choix. Sa légitimité serait possiblement au cœur de la vérité, dans l'examen de la signification et du sens. Malgré tout, la civilisation moderne embrasse l'idée d'un savoir universel, d'une connaissance scientifique valable pour tous. Le paradoxe de la civilisation moderne se situe à ce niveau, il concerne la rationalité scientifique à travers la vérité, à l'établissement et à la promotion de cette valeur, à la hauteur de ce qui est essentiel pour ce qu'il en est de l'existence. Ce qui concorde selon nous à la lutte interne de la civilisation moderne entre les courants modéré et radical.

Dans ce contexte, la politique est renvoyée à la rationalité, mais aussi aux valeurs de vérité et de liberté de la civilisation moderne. En qualité de ses liens avec la puissance, la politique prend l'aspect d'une technique de domination. Déjà, Patočka parlait de la transformation de l'État en machine rationnelle et sécularisée. La politique¹²³ devient alors l'instrument qui permet la domination, une technique de contrôle des populations dans les États modernes. L'État intégrerait cette technique de contrôle, il ne serait qu'une pièce de la machine de domination qu'est la politique. La mission de l'État ne pourrait être qu'instrumentale au service de ses maîtres ou de ceux qui l'ont institué. Deux visages de l'État apparaissent qui relèvent du but qu'on lui assigne. La politique comme puissance ou domination fait de l'État un instrument parmi les techniques de contrôle ou même l'outil principal de cette mainmise. L'institution de l'État nous donne des indices de ce qu'il en est de la politique, à travers le rôle ou la mission qui lui est accordé. La mise en place de l'État

¹²³ *Ibid.*, p. 124.

nous amène à retourner au sens de sa fondation, mais par la même occasion au sens qui est donné à la politique. L'État peut très bien assumer les fonctions d'instrument de maîtrise qui se dégage de la politique en tant que domination. Dans une autre direction, il peut conserver ce rôle instrumental tout en servant un autre but, une autre conception de la politique.

À titre d'exemple, on peut prendre le cas de la fondation de l'État tchèque par Masarik¹²⁴ à la suite de la Première Guerre mondiale. Aux yeux de Patočka, l'établissement d'un État prend acte d'une donation de sens. Fonder un État, c'est aussi mettre de l'avant un sens de la vie et une *mission universelle*. La création d'un État aurait pour fonction d'établir un espace commun pour l'action politique¹²⁵ dans lequel chacun est responsable de ses actes. C'est ainsi que Patočka comprend la fondation de l'État par Masarik, *comme établissement d'un espace pour l'action politique du peuple tchèque et slovaque*¹²⁶. La mise en place d'un espace public semble majeure pour Patočka, tant du côté de l'émergence de la politique que de l'institution de l'État. Ce qui dénote un dépassement de l'instrumentalisation de la politique et de l'État, et qui fait de ces deux éléments des coparticipants d'un lieu commun, d'une vie commune. Patočka propose de voir cette fondation par Masaryk sous la réhabilitation ou la reconduction du *bios politikos*. Il est donc question de la vie politique entendue comme vie responsable, située dans la sphère de l'action. Le *bios politikos* stipule une distanciation du domaine politique des autres sphères de la vie, une certaine autonomie qui n'est plus pensable radicalement dans la modernité. Cette admission de Patočka comporte celle que le monde moderne ne peut plus simplement être pensé en équivalence à l'Antiquité. L'État moderne ne fait plus une distinction tranchée de ce qui est politique et de ce qui ne l'est pas, il s'occupe de tous les domaines de la vie. Néanmoins, Patočka insiste sur le caractère autonome de la politique face aux autres sphères de la vie, il affirme que cette autonomie est toujours

¹²⁴ Jan Patočka, *La crise du sens*, Tome 2, « Masaryk et l'action », Bruxelles, Ousia, 1986, p. 6.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 14-17.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 14.

possible malgré les prétentions totalisantes de l'État moderne. Il propose de faire un retour à une vision de la politique qui transcende la vie ordinaire. Ou encore, de considérer la politique et l'État¹²⁷ à titre d'existence au-dessus de la vie simplement biologique. Le contraire serait pour lui un retour au biologique, hors de l'histoire et de la politique.

Masaryk¹²⁸ octroie à la démocratie, ou mieux à l'État démocratique, une valeur qu'il unit à l'humanisme. Selon lui, l'humanisme peut aider à faire face à l'*hubris* ou à la démesure de la modernité en faisant reconnaître la finitude de l'existence humaine ou quelles sont ses limites. L'État démocratique serait l'expression des rapports entre les hommes, traitant de leur égalité et de leur réciprocité. Cependant, Patočka conçoit que tous les rapports politiques sont instrumentaux. L'État démocratique serait en mesure, par l'égalité entre les hommes qui le fondent, d'atténuer le principe d'instrumentalisation qui serait propre aux relations politiques. Cet État démocratique et humaniste se démarque du libéralisme en accordant plus d'importance aux devoirs qu'aux droits des individus. Même si nous ne pouvons en dire beaucoup plus sur l'humanisme et l'État démocratique de Masaryk, nous savons qu'il n'est pas l'équivalent de l'État moderne. Au contraire, l'État démocratique est une proposition pour lutter contre les effets pervers de l'État moderne et de la modernité, contre l'égoïsme individuel et l'atomisation de la société. Patočka ne valide pas dans leur totalité les idées énoncées par Masaryk, il y reconnaît sans doute une brèche dans la spécificité instrumentale de la politique. Cette ouverture se retrouve dans la démocratie, en elle se trouve une possibilité de freiner l'instrumentalisation de l'homme et, par prolongement, sa domination par ses semblables. En dépit de ce qui précède, de la politique à contresens de l'homme spirituel, Patočka reconnaît l'essence instrumentale des rapports politiques.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 246.

¹²⁸ Jan Patočka, *La crise du sens*, Tome 1, *op. cit.*, p. 42-43.

La spiritualisation de la politique qui est sous-entendue chez l'homme spirituel de Patočka est selon nous un indice qui tend vers une délimitation du caractère instrumental de la politique. Même si toutes relations politiques demeurent imprégnées de cette caractéristique, l'importance que Patočka donne à l'homme spirituel amène à se poser des questions sur les limites de l'instrumentalisation des relations politiques et de la politique. La version radicale de la surcivilisation¹²⁹ peut nous donner un aperçu de ces limites dans la transformation en elle de la politique en science, de la science en politique et de la politique en religion. Le radicalisme de la surcivilisation ou de la civilisation moderne se situe dans une totalisation de la vie. En prenant cette totalisation par son envers, on y voit la non-acceptation de la division de l'existence. En d'autres termes, l'art, la politique, la religion et la science, par exemple, sont englobés et mis au service de la totalité ou d'un absolu. Les différentes parties ou fonctions de la vie sont de la sorte soumises, elles se voient organisées de toutes parts en fonction d'un absolu. Patočka voit dans la version radicale de la civilisation moderne une tendance au totalitarisme, qui se perçoit entre autres dans une volonté de structurer l'ensemble de la société. Le radicalisme a pour orientation principale la rationalisation de la vie, il vise la civilisation totalement rationnelle, l'universalisation de la rationalité. On peut alors percevoir ce qui transforme la politique en science, ou ce que l'on pourrait qualifier de rationalisation de la politique. Ce qui est valable pour la politique l'est aussi pour les autres composantes de la vie, elles se voient toutes assujetties à la rationalité.

La science se transforme tout autant, elle devient politique ou est politisée. De la sorte, la science devient un outil de la politique, elle est instrumentalisée. En effet, l'instrumentalisation de la science par la politique dans la version radicale de la civilisation moderne peut être jugée en conformité au caractère instrumental des relations politiques. On peut croire que la rationalité en tant qu'universel et but entraîne la rationalisation de la politique. Mais paradoxalement, le penchant totalitaire du radicalisme de la surcivilisation

¹²⁹ Jan Patočka, *Liberté et sacrifice : écrits politiques*, op. cit., p. 122-124.

moderne fait de tout une question politique. Le radicalisme « repolitise » la société et le fait de manière totale. L'universalité et la valeur de vérité accordées à la science et au rationnel font de la politique un phénomène qui s'approche du religieux. On se retrouve devant le problème de la finalité de la civilisation moderne, à savoir la prétention du rationnel comme absolu ou fin. Ce qui promeut la rationalisation comme but de la civilisation moderne peut être ce qui amène la politisation de la science et par la même occasion la liaison entre le politique et le religieux. La mutation de la politique en religion fait appel à un autre principe que la rationalisation.

La rationalisation de la politique par le radicalisme de la surcivilisation en fait une science de la domination de l'homme par l'homme. La politisation de la science pourrait expliquer son instrumentalisation et par conséquent celle de toute la société, qui se voit organisée en fonction d'un but précis, qui est ici celui de la rationalisation de la totalité. La politique conserverait ses limites en relation avec l'assignement d'une fin. Même si les relations politiques instrumentalisent, elles demeurent elles-mêmes moyens pour une fin. Le radicalisme moderne démontre la soumission de la société à la rationalité qui représente son but ou sa fin, il serait politique parce qu'il a une finalité ou vise une fin précise. Le caractère instrumentaliste propre à la politique cacherait en ce sens sa nature téléologique. Toutefois, rien ne nous dit que la politique soit l'unique phénomène que l'on peut associer à une fonction téléologique. Pour ce qui est de la transformation de la politique en religion, Patočka¹³⁰ précise que la religion est acte de foi, il pourrait alors en être de même pour la politique. La religion renvoie au mythe, duquel elle se dissocie par son aspect volontaire et réfléchi.

¹³⁰ Jan Patočka, *L'Europe après l'Europe*, op. cit., p. 132.

Le parallèle entre la religion et la politique peut être retrouvé chez Patočka¹³¹ sur le plan de la temporalité ou encore dans ce qui fait d'eux des phénomènes historiques orientés vers le futur. Le mythe est fondé dans le passé, la politique et la religion se déploient en fonction du futur. Cette orientation temporelle vers l'avenir supposerait la foi, c'est-à-dire la croyance à la vie ou à l'éternité. Ce qui signifie croire à la répétition de la vie sans fin et de la poursuite du monde dans lequel nous vivons. La foi est en partie cette croyance dans la répétition à laquelle le monde mythique se colle. La foi serait la possibilité d'abolition du passé, laissant place à ce qui n'est pas encore et à la liberté.

Le rapprochement de la politique et de la religion pourrait se faire au regard de la conversion, la religion s'établirait sur une conversion¹³², ou du moins son adhésion réelle. Au centre du religieux se situent l'irrationnel, le but de la vie ou ses fins¹³³. Non que la religion soit exclue de la rationalité ou que l'on ne puisse faire de l'usage de la raison dans le cadre de la religion, mais que ce qui fixe sa fin échappe à la raison. En effet, la foi¹³⁴ est en relation avec un sens révélé, elle n'est pas autonome dans la détermination de son but. Le sens de l'existence se voit établi par le divin¹³⁵, qui par ce mouvement de donation de sens ordonne la communauté. La religion comme sens hétéronome prive de liberté les communautés humaines, elle retire la possibilité de décision quant à la signification de l'existence et dit ce qu'il en est de la vérité. La politique comme religion fonctionnerait de même, c'est-à-dire comme un dogme. La foi démontre pourtant dans son choix vers l'avenir une tendance pour la liberté qui entre en contradiction avec le dogmatisme de la religion. Peut-être que cette question est du ressort de la vérité, que la religion dit ce qui est vrai et que la foi est l'acte de

¹³¹ Jan Patočka, *L'art et le temps*, op. cit., p. 27-44.

¹³² Jan Patočka, *Liberté et sacrifice : écrits politiques*, op. cit., p. 132.

¹³³ *Ibid.*, p. 103.

¹³⁴ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 91-93.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 56.

choisir cette vérité. Le lien entre religion et vérité pourrait être dans cet acte, dans la possibilité de choisir un sens à l'existence. En un sens, une conversion.

Le caractère instrumental de la politique expose au sens, il renvoie à sa détermination de moyen pour une fin. Du moins, si sens et finalité désignent la même chose. Le deuxième mouvement de l'existence, celui de l'habitat, par sa transformation du monde par le travail et l'organisation de la communauté en fonction de la reproduction de la vie, manifeste un certain sens. L'histoire met à jour l'abolition de ce sens donné. Le monde préhistorique du deuxième mouvement de l'existence dépeint l'instrumentalisation des membres de la communauté pour sa survie, tout comme la lutte qui se dessine entre les hommes dans l'organisation de la communauté et dans leur asservissement qui en découle. Patočka délimite la politique à l'histoire, le monde préhistorique comporte malgré tout plusieurs éléments qui s'y rapportent, entre autres cet aspect marqué pour l'instrumentalisation des relations humaines.

Patočka fait de la politique quelque chose de singulier qu'il attache à l'Europe, il en est de même de l'histoire. On peut ajouter que la pensée de Patočka est hérétique, dans le sens où elle reprend dans un sens non orthodoxe certains éléments qui avaient été pensés par la phénoménologie. Il en est de même pour la philosophie de l'histoire qui voit dans l'occident le porteur de la rationalité universelle et de la vérité. Le conflit fait partie de la politique, il est aussi dans le politique ou ce que nous pouvons associer à la volonté de domination. Il est pourtant étrange de voir apparaître chez Patočka un concept qu'il utilise pour désigner des éléments de la nature lorsqu'il présente la politique comme un espace non naturel, de même il semble déplorer la naturalisation de la situation de l'homme et le retour de la civilisation vers l'organique. D'un autre point de vue, le conflit entre en jeu dans la reconnaissance de la situation périlleuse de l'homme dans le monde, cette situation est reprise dans la politique, ce qui était dans la reconnaissance ou la conscience de sa situation est présent dans ce qui veut s'en éloigner. Toutefois, il ne faut pas oublier que Patočka croit que c'est dans la

transformation de ce qui était perçu comme terrifiant, de l'homme qui se percevait tout à coup en péril dans le monde, qui est retourné en grandeur. C'est le moment de la philosophie, celui de la conversion ou *métanoia*, qui est aussi au fondement de la politique ou même dans le projet de vie pour l'Europe qu'est le soin de l'âme. La politique est conflit, elle a pour catégorie essentielle le conflit parce qu'elle est la transformation positive de la situation périlleuse de l'homme dans le monde.

La politique à contresens se dresse contre la politique dans son sens usuel comme domination, elle serait dans ce sens un mouvement vers l'émancipation. En faisant retour à ce que dit Patočka sur la position particulière de la politique à son origine, nous pouvons nous demander si elle correspond à la politique à contresens que nous venons d'examiner. La politique comme vie politique est, selon Patočka, un temps pour et par la liberté, un temps pour la liberté en action. On peut croire que la politique dans son sens usuel retiendrait la plupart des caractéristiques de la politique à contresens à l'exception de la liberté. Ou plutôt, que la politique à contresens est la modification de ce qui est politique en direction de la liberté. La constitution du politique pourrait être trouvée chez Patočka dans le deuxième mouvement de l'existence qui correspond à l'habitat. Ce mouvement organise par le travail la communauté en fonction de sa survie, dans ce mouvement se déroule la lutte pour cette organisation et son contrôle. Le troisième mouvement de l'existence et l'histoire donnent accès à la politique, ils sont marqués par la possibilité d'émancipation de l'habitat et du vital.

Dans sa visée contre la politique dans son sens usuel, la politique chez Patočka peut être conçue en tant que dissidence ou résistance comme le fait Alexandra Laignel-Lavastine¹³⁶. En effet, le modèle du projet politique du soin de l'âme d'une communauté juste s'articule autour de la pratique de Socrate qui met sa vie en danger dans une critique publique du sens

¹³⁶ Alexandra Laignel-Lavastine, *op. cit.*, p. 79-102.

donné de la communauté. L'homme spirituel est celui qui se place dans cette situation de dissidence, qui fait de la politique autrement. Cette vision de la politique met l'accent sur le conflit entre la cité et l'homme spirituel qui est très important chez Patočka. Elle laisse toutefois de côté une grande partie de ce qui relève de l'État ou qui n'est pas résistance contre lui. La part conflictuelle de la politique ne peut être oubliée dans l'œuvre de Patočka, il ne faut pas non plus négliger la distanciation dans laquelle la fonction de l'État se situe. La politique ne comporte pas uniquement un côté négatif, elle propose aussi la formulation d'un projet politique qui se retrouve dans le soin de l'âme et celui de la fondation d'une communauté juste par les hommes spirituels. La politique n'est pas que résistance contre la domination, elle appelle à l'organisation de la communauté pour un nouveau projet de vie. L'homme spirituel et les gardiens prennent part au combat entre égaux, à l'égalité dans le conflit. Leur lutte suppose une fin qui n'est pas que résistance ou dissidence, elle est la volonté de fonder une communauté juste.

CHAPITRE III

LA CRISE DU SENS ET LA POLITIQUE

La politique et la philosophie sont historiques, elles s'inscrivent dans la possibilité de l'homme de mettre en question le sens qui avait cours dans la vision naturelle du monde. On peut se demander quel est le sens qui prend place avec la possibilité de sa remise en question. En admettant que l'homme soit libre, on peut se questionner sur le sens de cette liberté ou encore au sujet de sa finalité. D'une autre manière, la liberté de l'homme pourrait être envisagée comme possibilité de tout faire. Ce n'est pas la voie dans laquelle Patočka s'engage, ou du moins nous devons montrer pourquoi et quelle voie il choisit. La philosophie chez cet auteur représente une démarche réflexive, la politique est à contrepartie de la mise en pratique de la réflexion. Patočka ne s'éloigne pas de la tradition amorcée par Platon et Aristote, qui mettent en lumière la division de l'âme et de la cité ou, plus concrètement, la distinction entre le moment et l'intelligibilité de celui de l'action. La liberté n'est pas seulement atteinte dans la réflexion sur le sens, mais aussi dans ce qu'il en est du sens et des actions qui en découlent. Le soin de l'âme en tant que projet de vie pour l'Europe montre quelle fonction assigne Patočka à l'action politique et, par cela, clarifie sa conception de la liberté. La crise du sens apparaît dans la possibilité de questionner le sens, au moment de la liberté quant au sens donné. Nous allons donc regarder plus en détail la constitution de la liberté chez Patočka afin de déterminer ce qu'il en est du sens. C'est peut-être dans l'*époque* que nous pouvons trouver un éclaircissement de ce qu'est la liberté et de son rapport avec la crise.

3.1. L'épochè et la liberté, un lien entre la crise du sens et la politique

Nous avons regardé la crise du sens d'un point de vue se rapportant à l'Europe, nous pouvons aussi nous demander ce qu'est la crise en tant que telle. Nous faisons alors retour à notre question de départ, qu'est-ce que la crise du sens? Tenter de comprendre la politique chez Patočka demande que l'on s'attarde à sa conception de la liberté, car sans elle, la politique se réduirait au conflit ou à la lutte entre les hommes pour la domination. C'est avec l'histoire, la philosophie et la politique que la liberté se montre, lorsque le sens donné devient problématique ou qu'il entre en crise. La liberté prend part à la problématique, elle est inscrite dans la crise du sens. Le rapport qui existe entre l'épochè et la politique chez Patočka n'est pas évident, il nécessite un examen de ce qu'est la crise du sens pour cet auteur, c'est ce que nous avons tenté de faire tout au long de notre recherche. Toutefois, la crise qui affecte le sens ne peut se résumer à la crise spirituelle de l'Europe, elle est beaucoup plus large et tourne autour de la conception de la liberté de l'auteur que nous étudions.

Le soin de l'âme s'articule dans un questionnement continu, ou encore par une manière de penser procédant par questionnement qui serait le propre de la philosophie. Patočka¹³⁷ dit qu'il s'agit d'une sorte d'épochè ou épokhè qui se déroule sous forme de questions et de réponses claires, que le soin de l'âme se déroule en interrogeant continuellement et sans limite le sens commun. C'est une recherche de la connaissance qui s'appuie sur le souci de soi, de son perfectionnement et de son amplification. La notion d'épochè à laquelle Patočka¹³⁸ se réfère est celle que Husserl développe dans son élaboration de la philosophie comme science rigoureuse. Pour parvenir à ses fins, c'est-à-dire fonder la philosophie sur les phénomènes et leur apparition et non sur des principes ou hypothèses, Husserl veut mettre

¹³⁷ Jan Patočka, *L'Europe après l'Europe*, op. cit., p. 104-105.

¹³⁸ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 184-194.

hors circuit les croyances qui bloquent l'accès aux phénomènes. Les croyances que nous avons naturellement dans notre vie de tous les jours, mais aussi celles qui nous sont imposées par la science. La mise hors circuit ne consiste pas à nier le monde ou encore à douter totalement de lui, elle est plus négative que cette négation qui demeure aux yeux de Patočka une thèse. L'*epochè* n'est donc pas la négation du monde ou un scepticisme radical, mais la conservation de sa liberté devant les thèses que nous avons à l'égard du monde. L'acte de la mise hors circuit ou l'*epochè* est atteint par la réflexion, dans la conscience qui est capable d'objectivité et qui fonde cette capacité sur son indétermination. L'insaisissable sur lequel donne la réflexion radicale ne peut se faire dans l'abstraction de notre expérience qui est celle de notre insertion dans le monde. En d'autres mots, nous pouvons dire que la conscience repose sur l'expérience que nous nous faisons du monde et que cette expérience est notre vie. Le monde se révèle en tant que fondement de la possibilité de notre expérience et de notre vie. Patočka voit dans cette possibilité ce qui caractérise l'être de l'homme. L'homme n'est pas créateur de cette situation, elle lui est imposée et il en devient responsable. La liberté se situe, selon Patočka, dans la mise en suspens, dans laquelle aucune thèse n'est posée. La conscience est conscience de quelque chose, mais ce qui se manifeste à la conscience ne peut l'être qu'à partir de ce négatif qui ne peut jamais être véritablement saisi. Le néant peut toutefois devenir l'objet de la conscience sous la forme de la mort, de la possibilité finale de notre impossibilité d'être. Cette possibilité effrayante peut cependant donner un sens, non comme connaissance, mais comme compréhension de soi, des autres et du monde. Elle donne accès à une vie libre qui est au fondement de l'histoire, à la responsabilité à l'égard de sa liberté et de celle des autres.

Cela étant dit, quels rapports existent entre la politique et l'*epochè*, entre l'*epochè* et la crise du sens? Nous avons dit précédemment que la volonté d'établir la philosophie comme science rigoureuse chez Husserl se fait sans avoir recours à nos connaissances relevant des

sciences naturelles, elle est aussi à distinguer du scepticisme¹³⁹. La philosophie qui fait retour aux phénomènes, ou phénoménologie¹⁴⁰, ne doute pas radicalement, elle s'efforce de suspendre son jugement à l'égard de tout et de l'existence de tout. L'*epochè* est l'acte de suspendre toutes thèses, y compris celle de la subjectivité. Si l'*epochè* n'est pas la négation en tant que telle, Patočka nous dit qu'elle se rapporte à quelque chose qui est négatif. L'*epochè* n'affirme rien et ne nie rien directement, elle suspend ou est néantisation. Elle est l'expérience de la liberté devant le monde ou de ce qui nous lie à l'étant, elle est distanciation à l'égard du monde et de ses contraintes, tout comme du jugement. L'*epochè* n'est pas la négativité en tant que telle, elle repose sur ce négatif qu'est la distanciation par rapport à ce qui est.

Comprendre l'*epochè* de cette sorte, c'est-à-dire comme distanciation, est selon Patočka se rapprocher de la notion grecque de *chôrismos*¹⁴¹ (χωρισμός) ou de séparation. Il discerne un lien entre le *chôrismos* et l'expérience de la liberté. La philosophie grecque, plus précisément celle de Socrate et de Platon, amène un savoir particulier ou non-savoir qui prend l'aspect d'un questionnement sans fin. La relation qu'entretient la philosophie avec la vérité est problématique, ce n'est qu'indirectement, par le questionnement, qu'elle y parvient. La théorie platonicienne des idées suppose une séparation entre les idées et le monde, toutefois, cette séparation n'est pas synonyme, pour Patočka, de la révélation d'un au-delà dans lequel les idées se retrouveraient ou d'une réalité idéale distincte. Il suppose que le *chôrismos*, ou la séparation, est similaire à l'expérience de la liberté. La séparation et la liberté sont identiques quant à la distanciation par rapport au réel, elles font l'expérience d'un sens qui se soustrait de l'objectif et du sensible, c'est-à-dire, vidé de toutes représentations ou de contenu positif, une expérience négative marquée par l'absence. Le monde ne nous est

¹³⁹ Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Grenoble, J. Millon, 1988, p. 252.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 273-275.

¹⁴¹ Jan Patočka, *Liberté et sacrifice : écrits politiques*, *op. cit.*, p. 53-98.

jamais donné dans sa totalité en tant qu'objet, nous n'avons jamais accès à l'ensemble des faits et des phénomènes qui constituent le monde. Afin que celui-ci se montre à nous comme totalité, nous devons prendre un recul à l'égard des objets, une distanciation qui est selon Patočka ce que réalise l'idée platonicienne. L'idée platonicienne résume le *chôrismos*, elle n'est cependant pas une réalité objective qui se montre à nous dans le monde, elle se manifeste par son retrait. Patočka se rend compte de la difficulté de faire accepter la réalité de l'idée platonicienne et celle du *chôrismos*, mais aussi celle de la liberté humaine. Ce ne sont pas des objets usuels pour la science, ils nous forcent à prendre en considération l'inexistence, le néant et l'absence. S'ils ne sont regardés que sous l'angle du langage, ils demeurent des concepts de relation marqueurs de la négation. Patočka cherche à montrer que la distanciation ne vise pas une position idéale au-dessus de la réalité, mais que l'objectivité n'est pas tout, qu'elle n'est pas la totalité.

Peut-on dire alors de cet auteur qu'il se réfugie dans l'irrationnel pour démontrer l'existence de la liberté? Qualifier Patočka d'irrationaliste semble radical, on ne peut pourtant passer sous silence le rôle qu'il accorde au mystère de l'existence. L'étonnement devant le réel et sa possibilité se retrouve dans la philosophie, il est à la base du questionnement sans réponse face au constat que le monde est. L'irrationalisme de Patočka peut s'expliquer entre autres à l'aide de son commentaire sur la tragédie¹⁴² attique. La tragédie situe l'homme dans un rapport à la fatalité, une situation qui fait ressortir le caractère tragique de sa liberté. L'homme se retrouve dans l'indécision, dans l'incapacité de faire confiance au mythe et au divin afin de l'éclairer sur la loi qui dirige son être. Il n'est plus en mesure de voir en toute clarté à l'aide de la raison quelles règles de vie suivre. L'irrationalisme se tient là, dans le doute quant à la capacité de la raison de lui dicter ce qu'il doit faire. La liberté tragique n'est pas qu'une indécision à l'égard de la raison, elle l'est tout autant pour le mythe et le divin. On peut qualifier la pensée de Patočka d'irrationnelle dans le sens où elle met en question la

¹⁴² Jan Patočka, *L'écrivain, son « objet »*, op. cit., p. 2-23.

valeur absolue de la raison. Cette critique de la raison ne tombe pas dans l'absurde, elle ne conclut pas à l'absurdité de l'existence ou à son non-sens.

S'il est vrai que Patočka donne à la liberté et à la distanciation un caractère mystérieux, ce caractère se retrouve également dans l'explication insatisfaisante de l'objectivité et de son rapport à la totalité. Pour lui, la situation de l'homme dans le monde ne devrait pas être exclue du regard rationnel, ni la rationalité limitée à l'objectivité. La réflexion de Patočka indique une part d'indécidé, elle attire l'attention sur l'indétermination. L'*epochè*¹⁴³ est caractérisée par l'absence de présupposés, par l'absence de toutes thèses se rapportant à la certitude ou à l'incertitude. L'*epochè* est cette absence, elle ne fait qu'un avec la liberté et l'attitude philosophique qui s'accomplit dans une pensée indépendante de tout contenu. L'*epochè*¹⁴⁴ est une prise de distance quant à l'attitude naturelle, libération de toutes thèses concernant le monde. Ce qui peut correspondre à la définition de la liberté de Patočka qui est :

« La liberté signifie en revanche un ébranlement visant le sens global de la vie jusqu'alors, elle crée un nouveau "en vue de quoi", [...], en ce sens que la problématique éclate au grand jour, que la question du sens "naturel" est clairement posée¹⁴⁵. »

Le rapport qui existe entre la crise du sens et la politique peut se trouver dans le caractère négatif ou la négativité de ces deux éléments de la pensée de Patočka, entre autres à travers la notion d'*epochè* que nous avons tenté de présenter précédemment. La crise du sens et la politique chez Patočka gravitent autour de ce qu'il entend par la liberté, qui pour lui

¹⁴³ Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 188-189.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 227-234.

¹⁴⁵ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 178.

correspond à l'*époque*. La crise du sens désigne la crise spirituelle de l'Europe, crise de la rationalité qui ne peut à elle seule se porter garante du sens. Même si la rationalité est amenée en tant que principe d'universalité de la civilisation européenne et plus généralement de la modernité, elle n'est pas ce qui donne sens. Patočka tente de faire retour à la spécificité de la civilisation occidentale et de l'Europe, à la philosophie et à la *polis*. Ses travaux phénoménologiques mettent l'accent sur l'émergence de la liberté comprise comme distanciation. Sa réflexion sur la crise de l'Europe et sur la phénoménologie converge en direction de ce moment de distanciation dans lequel s'affirme la possibilité de remettre en question le sens. L'*époque* apparaît alors non seulement comme méthode de la phénoménologie, mais comme méthode spécifique selon laquelle la philosophie se met en marche. C'est ce qui fait l'histoire selon Patočka, c'est-à-dire la possibilité de donner un sens de manière totalement différente à ce que l'on croyait être la vérité ou le sens donné dans le monde naturel ou le monde de la vie. La crise du sens est la démonstration que le sens est problématique, que sa mise en question est possible, qu'elle est présente au moment où se forme une pensée capable de réfléchir sur elle-même et sa situation dans le monde. La réflexion n'est pas confinée en elle-même malgré sa capacité de distanciation, elle comprend sa possibilité par le monde. La mise en question du sens chez Patočka n'est pas le choix du nihilisme. Selon nous, il est possible de désigner par la problématicité ces divers éléments qui s'articulent autour de la question du sens. La philosophie des mouvements de l'existence montre l'importance de la temporalité dans cette question. Le sens est quelque chose qui a une direction et, nous pouvons ajouter, qui est en marche. Pour ce qui est de la politique, elle ne peut être mise à l'écart de la problématisation du sens, elle se forme à la suite de la philosophie ou de la réflexion qui s'amorce sur le sens. On peut affirmer de la politique qu'elle est un projet, ou comme le fait Patočka avec le soin de l'âme, un projet de vie pour l'Europe. Non que la politique soit limitée à ce qu'est l'Europe pour cet auteur, mais qu'elle est issue du moment de la problématicité. La politique est par cela historique, elle est orientée temporellement.

Pourtant, comment l'*epochè*, qui est absence de thèse sur le monde, peut-elle donner sur la politique en tant que projet? Donner sens à la vie ou formuler un projet de vie demeure malgré tout une décision sur le sens, il perd en quelque sorte l'aspect problématique qui caractérise l'attitude de la liberté quant au sens. Patočka trouve une porte de sortie en formulant un projet de vie qui est questionnement, le soin de l'âme est entre autres la volonté de vivre en accord avec un sens qui n'est jamais posé définitivement. Peut-on dire que poser le sens en tant que questionnement est aussi une thèse à l'égard du monde? La réflexion ou pensée réflexive est d'une importance cruciale pour Patočka, elle est posée au moment de l'émergence de la problématique. Patočka fait d'elle un élément primordial de ce qui est propre à l'homme. L'action n'est pourtant pas laissée pour compte, elle est une des caractéristiques de la politique. La vie politique est dépendante de la réflexion, elle est ce qui est à faire et la possibilité d'agir qui suit la réflexion sur le sens. La politique est la mise en pratique du projet de vie qui découle de la question du sens. Pourtant, on peut se demander quel est le bon sens, s'il y en a un? La religion est aussi un projet de vie, mais le sens n'y est plus problématique, il est orienté en direction d'un bien donné qui n'est plus en question. La modernité reformule la question du sens et son projet en direction de la rationalité, ce qui selon Patočka résulte de la crise actuelle.

Le rôle primordial de la liberté dans la conception de la politique demeure équivoque. D'un point de vue, elle nous suggère avec l'*epochè* une possibilité de détachement à l'égard des idées ou des différentes conceptions que nous pouvons avoir sur le monde et l'existence. La liberté coïncide de cette manière avec la faculté de se distancer que Patočka associe au *chorismos*, une distanciation des idées reçues tout comme de l'attitude naturelle devant la vie. L'histoire procéderait de cette distanciation de l'acceptation du sens donné qui serait aussi bien dans nos préjugés que dans notre situation naturelle. D'un autre angle, comment Patočka peut-il concilier le soin de l'âme comme projet politique avec la liberté qui relève du *chorismos* et de l'*epochè*?

La liberté chez Patočka peut être abordée à partir des limites de ce qu'il est envisageable de faire ou des limites de l'action. Tout comme à partir de la question qui cherche à savoir qui dirige et pourquoi. Pour Isaiah Berlin¹⁴⁶, cette distinction ramène à celle de la liberté négative et de la liberté positive. On pourrait faire un rapprochement entre la conception négative de la liberté et celle de Patočka lorsqu'il met de l'avant l'idée du refus du sens dicté par la communauté. La recherche d'un espace dégagé de contrôle ou de ce qui entrave la liberté individuelle marquerait ce que constitue la liberté négative. Cette manière de se rapporter à la liberté pointe du doigt ce qui vient porter ombrage de l'extérieur aux possibilités d'être et d'action individuelles. L'individu réclame un espace qui l'autorise à exercer sa liberté avec le moins de contraintes possible. Même si cette forme de la liberté peut dans l'absolu être sans limite, elle est présente dans la formulation de la distinction du privé et du public comme espace de liberté. On pourrait faire un rapprochement entre la conception négative de la liberté et celle de Patočka lorsqu'il met de l'avant l'idée du refus du sens dicté par la communauté. La recherche de la liberté individuelle chez Patočka s'exprime dans l'opposition au sens commun, à la dissidence par rapport à la communauté qui détient le sens comme vérité. Cependant, la création d'un espace public n'entraîne pas pour Patočka une diminution de la liberté, au contraire elle s'inscrit dans l'élaboration de la liberté qui met en relation avec les autres et n'est jamais considérée dans l'isolement individuel. La liberté ne se pratique pas dans le privé, elle est permise dans le public qui se dégage du privé en tant qu'attachement à la satisfaction des besoins vitaux. On peut davantage situer la liberté négative chez Patočka à travers la capacité de distanciation et l'*epochè*. Malgré son caractère d'ouverture et d'abolition des limites imposées, elle s'applique plus à une situation de mise en commun que dans l'isolement individuel.

La liberté positive reposerait sur le postulat de la maîtrise de soi ou de l'autonomie par la raison. Très proche de la liberté négative dans sa volonté d'autonomie individuelle, elle

¹⁴⁶ Isaiah Berlin, *Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1988, p. 167-218.

postule cependant l'accomplissement de cette maîtrise dans l'ordre de la nécessité rationnelle. L'individu perd son rôle central au profit d'un transcendant, comme l'État par exemple, qui se voit chargé de l'exécution, de la mise en place et de l'imposition de l'ordre rationnellement juste. La liberté positive est la présentation de ce qu'est la liberté, non dans ses limites, mais dans ce qui est à faire pour atteindre la liberté. Dans son étude de *La République* de Platon, Patočka dresse un portrait qui ressemble à s'y méprendre à cette liberté positive. Même si un parallèle entre les gardiens et les hommes spirituels peut être fait par leur éducation, ou que l'on peut rapprocher le soin de l'âme de Patočka et sa communauté des ébranlés à la philosophie de Platon, il ne positionne pas la raison au statut de bien absolu et demeure critique face à celle-ci. Il propose malgré tout un projet de vie, il ne fait pas que formuler une vision négative de la liberté même si celle-ci se trouve incluse dans son projet.

3.2. La politique et le nihilisme

Comment énoncer la politique dans un sens devenu problématique, n'est-ce pas là justement ce qui pose problème et qui forme la crise du sens? Comment conserver sa liberté dans un projet de vie? N'est-ce pas le problème de la modernité ou de la crise spirituelle de l'Europe qui n'a pas d'autre projet de vie qu'un cadre qui lui sert de limite et qui finit dans la passivité ou le statu quo? La politique comprise comme projet de vie se heurte à la liberté, comment peut-elle rendre compte de la liberté tout en proposant un nouveau sens? La politique est prise dans l'état du sens, pourtant elle ne peut se passer de lui, elle est prise dans la décision qui fera sens.

La question du sens et de la politique est aussi le rapport de l'homme au sens. On peut se demander si ce rapport est nécessaire. Patočka¹⁴⁷ affirme que l'homme ne peut vivre hors du sens, cette affirmation est lourde de conséquences, elle suppose une conception de l'homme qui est reliée au sens. D'abord, le sens n'est pas la signification, il ne se rapporte pas à la logique ni à l'objectivité, mais plutôt à la compréhension. Le sens est attaché au vécu, à ce qui est visé dans l'action et sa fin ou raison d'agir. La finalité se ramène à ce qui contient le sens ou teneur de sens. Or, Patočka nous dit que le sens n'est pas nécessairement au service d'une fin, que la vie et les actions humaines peuvent avoir du sens sans pour autant être au service de la finalité. Le sens peut se comprendre à travers les valeurs. Il y a dans le monde, dans les phénomènes que nous percevons quelque chose qui contient du sens, une certaine teneur de sens qui fait en sorte que nous ne sommes pas indifférents face au monde. Le sens se trouve dans la relation que nous avons avec le monde. Tant que les valeurs (ce qui contient le sens et qui est teneur de sens) ne sont pas problématiques, le sens demeure intact. La perte du sens représente-t-elle le nihilisme? Que se passe-t-il si l'on prend le point de vue selon lequel le monde n'a aucun sens, qu'il est vide de sens? Le rapport au sens et ce qui donne sens se trouvent-ils dans l'homme? Le sens n'est pas en nous, ni dans les choses, il est pour Patočka dans l'ouverture que nous avons sur le monde. Que le monde ait du sens ou non, il s'agit toujours du même monde. Le caractère sensé ou non du monde rend compte de la problématique de la teneur de sens ou de ce qui contient le sens, qui échappe à notre volonté. Le sens est affaire de totalité, même si l'homme formule un sens qui lui est relatif, il n'en demeure pas moins qu'il reposerait en dernière instance sur le non-sens. Ici, l'homme ne peut vivre hors du sens et ce sens est toujours un sens total. Croire que le monde n'a pas de sens et que le sens ne se retrouve que dans la vie des hommes ne peut convenir à l'exigence de totalité du sens qu'au prix d'une illusion. Le regard dans le non-sens peut conduire à la mort ou à l'immobilisme, l'on ne peut en sortir indemne. Il peut aussi amener à un sens problématique qui correspond à la rupture qu'est l'histoire et la naissance de la philosophie et de la politique. Le sens est ébranlé par cette expérience, elle convertit l'homme à un sens

¹⁴⁷ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 77-105.

devenu problématique. Le retour de la confrontation au non-sens n'est pas le nihilisme, mais un nouveau rapport au sens qui est imprégné d'un caractère mystérieux et problématique.

Patočka¹⁴⁸ pose la question du sens d'une manière différente dans son rapport à la finalité, mais aussi dans celui à l'être et à l'étant. Si l'homme ne peut vivre sans sens, ce sens n'est pas nécessairement synonyme de finalité. Qu'est-ce que la politique dans un projet qui n'a pas de but? C'est l'action incertaine, la politique comme agir incertain. Selon lui, Nietzsche n'est pas allé assez loin en formulant l'idée de l'abolition du monde vrai, d'absence d'au-delà et qu'il n'y a que ce monde-ci. L'abolition de la finalité serait aussi à accomplir en tant que rapport au temps spécifique qu'est celui de l'éternité.

Patočka¹⁴⁹ pose le diagnostic nihiliste de Nietzsche au sujet de l'Europe comme étant toujours valable. C'est-à-dire, que sa critique du progrès et des Lumières tient toujours, que la crise qui touche l'Europe et l'époque moderne est morale. Peut-on conclure alors que tout est permis?

Le rapport entre le nihilisme et la politique chez Patočka¹⁵⁰ peut se comprendre en partie dans le concept d'*epochè*, qui est selon nous est un élément majeur de la crise du sens chez cet auteur. Notre démarche a pris comme point de départ la crise du sens de l'Europe moderne ou, dans un sens plus large, celle de la civilisation occidentale. L'*epochè* est en fait une méthode que la phénoménologie s'est appropriée pour obtenir un point de vue dégagé de tout présumé, c'est une méthode qui permet en quelque sorte de faire l'expérience du vide.

¹⁴⁸ Jan Patočka, *La crise du sens*, Tome 1, *op. cit.*, p. 139-216.

¹⁴⁹ Jan Patočka *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 124.

¹⁵⁰ Jan Patočka, *La crise du sens*, Tome 1, *op. cit.*, p. 139-216.

D'une certaine manière, le nihilisme repose sur le même postulat de la possibilité de l'expérience du vide ou du non-sens. Mais quel est le lien entre la politique et le nihilisme? La question du sens entre dans ce rapport, Patočka critique le caractère dogmatique du nihilisme. Le nihilisme s'oppose à une conception du sens vrai, il nie le sens et propose en contrepartie un monde qui n'en a pas. Le nihilisme émet l'idée que le non-sens est véritable et qu'il faut rejeter absolument la vision d'un monde sensé. En niant toute possibilité de sens, le nihilisme rejette la finalité de l'univers, il demeure toutefois pris au piège de son opposition, n'étant qu'une face négative du monde sensé et de sa finalité. Patočka critique tout sens dogmatique, sa critique vise aussi l'identité entre sens et finalité, c'est peut-être là que se situe le rapport entre la politique et le nihilisme, mais encore plus le rapport entre la politique et la crise du sens. Dans cette optique, le nihilisme n'est pas le phénomène le plus important, il est englobé par quelque chose de plus large et de plus profond que l'on peut désigner par la crise du sens.

Nous avons vu précédemment que la politique chez Patočka¹⁵¹ se situe sur le plan de l'action, elle prend part au questionnement qui demande ce qu'il est possible de faire dans un sens devenu problématique. La politique n'est pas totalement séparable de la philosophie ou du moment de réflexion, elle est dans une certaine mesure la mise en pratique de ce que met en lumière la pensée qui interroge. On peut se demander si hors du sens donné toutes les actions sont valables? La politique ne sort pas du dilemme moral ou éthique, elle demeure attachée à ce qui est juste ou non. Chez Patočka, la politique s'insère dans les mouvements de l'existence humaine, elle est, avec la philosophie, ce qui émerge de l'histoire, c'est-à-dire l'autonomie de l'homme quant au sens donné. La politique est ici un élément du mouvement de distanciation de la quotidienneté et du sens qui est rattaché au quotidien comme vérité immuable. Jusqu'où va cette distanciation sur le plan de l'action ou de la politique, jusqu'où va l'autonomie de l'homme? Ou encore, quelles sont les limites de la liberté humaine?

¹⁵¹ *Ibid.*

Patočka¹⁵² place l'existence de l'homme dans le sens, toutes les existences humaines quelles qu'elles soient entrent en relation avec le sens. Cependant, l'homme est capable de faire l'expérience du non-sens, mais l'existence dans le non-sens ne peut se faire que dans l'illusion d'un sens relatif qui repose sur le non-sens. Le sens est toujours absolu ou total. La vie dans le non-sens est vouée à l'immobilisme ou à la mort. Pourquoi est-ce ainsi, qu'est-ce qui donne au sens un caractère absolu ou total et qui en son absence provoque l'arrêt du mouvement de l'existence et la mort?

Rapidement, le sens renvoie à la compréhension du monde, au fait que nous n'avons jamais affaire au particulier, mais que nous sommes en présence de quelque chose qui nous englobe et qui est toujours là. Affirmer que le monde des hommes est sensé et que l'univers ne l'est pas reviendrait à dire qu'en dernière instance le monde des hommes est tout aussi insensé, car il est englobé par cet univers. Le sens demande donc s'il est possible de comprendre le monde, il est un regard sur la compréhensibilité du monde, il est ainsi en connexion avec la connaissance.

La situation de l'homme par rapport au sens peut être de déterminer s'il y a ou s'il n'y a pas de sens. Cette situation peut paraître simpliste puisqu'elle ne donne que deux perspectives ou ne montre que deux solutions aux problèmes du sens. La question est pourtant encore là, le monde a-t-il un sens ou non? Le problème du sens n'a été jusqu'ici envisagé qu'en fonction de la finalité ou du but. Patočka critique cette position sur le sens, mais nous y reviendrons plus tard.

¹⁵² Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 82-84.

Patočka¹⁵³ fait un retour à Kant afin de montrer le dilemme entre le sens et le non-sens. Selon lui, Kant dresse la fiction d'un homme qui se retrouve devant la possibilité du sens et de son contraire, une situation qui est pour Patočka très proche de celle de l'homme moderne. Kant imagine un homme qui doit faire le choix entre l'existence de Dieu ou non, si Dieu n'existe pas alors le monde n'a aucune valeur et n'a pas de fin, le respect de la loi morale est alors difficile à tenir. L'autre option est celle de l'existence de Dieu, qui est aussi l'admission de la finalité morale du monde avec ses conséquences et ses conditions. Dans ce cas, c'est Dieu qui est la source de la teneur de sens et sans lui le monde n'a pas de sens, Dieu représente un sens absolu et total qui rend l'action faisable. Kant pense le sens en direction d'une fin suprême et absolue sans laquelle l'existence est dénuée de sens. Le projet de la science ou de la mathématisation du monde prive la nature d'un sens absolu, il n'est plus, dès lors, que relatif à l'existence humaine. Patočka se demande si sens et finalité sont identiques. Selon lui, Kant pose la question du sens dans le cadre de la finalité. Dans cette vision des choses, le scepticisme est une négation de la fin suprême et ce sur quoi elle repose, le scepticisme dépasserait les limites de la raison de l'homme, il serait une révolte contre la fin imposée à l'homme qui aboutit dans le nihilisme et le titanisme ou le surhumain. Patočka suppose que Kant tente de remplacer l'onto-théologie absolue par une théologie morale. Par cela, Kant établit un nouvel ordre moral qui ne prend plus appui sur un ordre divin objectif, mais sur l'homme. En se conformant à la loi morale, l'homme montre la présence du bien dans la nature humaine, le respect de la loi morale lui permet de vivre, elle donne sens à sa vie. La fin kantienne n'est pas un « en vue de » subjectif, elle objectivise ce que l'on peut atteindre par la connaissance ou la croyance. Cette fin n'est pas le produit de l'humanité, elle est imposée de l'extérieur par le divin. Le sens de la vie des hommes et de leur liberté morale est justifié par le postulat d'un Dieu créateur, de la Providence et de l'immortalité. La finalité de la vie et du monde est rattachée à l'harmonie totale, à la perfectibilité morale qui tend vers cette harmonie. Cette vision de la finalité exige toutefois le mal et son acceptation, qui entrent dans le calcul de l'harmonie ultime à venir. Si le but du monde repose sur la nécessité du mal,

¹⁵³ Jan Patočka, *La crise du sens*, Tome 1, *op. cit.*, p. 139-216.

la moralité de la finalité se montre sous un jour problématique. Le mal devient ainsi un élément du sens moral de la vie

La théologie morale que Patočka discerne chez Kant ne tient plus la route, elle est discutée comme vision dramatique de la vie de l'homme et met en lumière la question du sens et sa privatisation. L'ébranlement de la théologie morale apparaît dans l'athéisme matérialiste et le subjectivisme moderne. La théologie morale de Kant a pour but d'atteindre le bien souverain, de trouver l'harmonie entre la morale et le bonheur. La critique de cette théologie morale peut sembler une révolte contre Dieu, elle est d'abord le constat que dans celle-ci, Dieu se transforme en comptable des fautes et des mérites des hommes. La critique peut aussi s'adresser à la nécessité du sens compris comme finalité. Le refus du but moral du monde s'ouvre sur la possibilité qu'il y ait véritablement un sens moral, mais que celui-ci nous échappe ou qu'il n'y ait aucun sens. L'absence totale de sens et de moralité donne sur l'arbitraire, dans lequel tout ce qui s'oppose à son bonheur ou fin est balayé, c'est le tout est permis qui prend place et qui définit le nihilisme.

C'est devant ces possibilités quant au sens que se retrouvent certains personnages de Dostoïevski¹⁵⁴. Patočka trouve chez cet auteur un questionnement sur la théologie morale et la moralité de la finalité de la vie. Dostoïevski illustre l'expérience de la perte du sens ou l'expérience du rien, entre autres dans ce qui peut être appelé l'homme du sous-sol. L'homme du sous-sol est une image de l'athéisme matérialiste dans laquelle la perte de sens se révèle une admission de la chosification de la vie. Patočka voit tant chez Dostoïevski que chez Nietzsche et Masarik une description de la crise de la modernité, de la perte du sens et du nihilisme qui est compréhensible par la perte de l'éternité. Cette perte est compréhensible

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 150-180.

dans le cadre du christianisme, dans lequel l'éternité correspond à l'éternité de l'âme et à la possibilité de perfection, mais aussi au sens compris comme finalité.

Patočka¹⁵⁵ dit de Nietzsche qu'il conçoit l'essence de la réalité comme volonté de puissance. 'Il est pour lui le philosophe de la modernité qui met à jour la possibilité de regarder le réel comme une force que l'on peut organiser à l'aide de la science, de la technique et de l'État. Il est le philosophe de l'époque contemporaine comme une période de conflits, dans laquelle le subjectivisme prend la forme du titanisme ou de la démesure. La crise contemporaine se déroule sous le signe du nihilisme moderne, c'est-à-dire pour Patočka, ce que révèlent Nietzsche et Masaryk, l'époque de la mort de Dieu, de la dévalorisation des valeurs et du refus des finalités. Le nihilisme est ce à quoi l'homme moderne est confronté et ce qu'il doit surmonter. Le nihilisme est un défi, une nouvelle situation qui serait propre à la modernité et qui se transpose sous la forme d'une crise générale. Masaryk et Nietzsche partageraient une même conception de l'homme qui est, selon Patočka, celle d'une volonté de responsabilité. Le désir de vivre de l'homme fait face à une tendance au déclin qui lui est intérieure et qu'il cherche à dépasser par des moyens moraux tout aussi internes de maîtrise de soi et d'autonomie. L'état moral de l'homme entrerait en contradiction avec la volonté de soi ou de puissance, avec le subjectivisme et la domination. La perte de la religion rendue possible par le subjectivisme moderne correspondrait au titanisme. La religion ne serait qu'une partie de la moralité, entre autres dans la reconnaissance de la transcendance. Celle-ci ne serait pas nécessairement dans l'hétéronomie, mais plutôt dans la responsabilité ou dans la prise en charge de notre situation dont nous ne sommes pas les auteurs. C'est-à-dire que notre propre vie et, d'une manière extensive, l'existence en générale ne sont pas à leur origine des créations humaines. L'absence d'une reconnaissance de la transcendance et du refus de la responsabilité se présenterait sous deux formes : celle du suicide en tant que maîtrise de la

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 116-132.

mort de soi et de la mort des autres dans la guerre; et celle du titanisme comme gonflement de la subjectivité.

La responsabilité pourrait être présente de manière égale dans le choix de nos actions et dans les limites de notre agir. La question de la politique vise l'action, elle donne à connaître ce qu'il nous est possible de faire. Cette possibilité peut tendre vers un but précis qui laisse à l'homme le choix d'agir pour l'atteindre. Le but peut être déterminé extérieurement à l'homme, son autonomie se résume dans ce cas à accepter la fin proscrite et à s'y conformer. L'autonomie de l'homme peut amener à une conception radicalement opposée, dans laquelle l'homme est celui qui formule ses fins. Le sens de l'histoire, de la vie et de l'existence peut s'inscrire dans ces différentes visions de la liberté de l'homme, mais toutes admettent une fin qu'il est possible d'atteindre. Dieu peut nous dicter l'ordre des choses ou nous donnons nous-mêmes un sens au monde. La structure du sens demeure inchangée même si l'homme semble prendre un chemin radicalement opposé à celui de la révélation divine. Dans la version de l'autonomie, l'homme prend la place du divin, mais le sens demeure attaché à la finalité. L'hétéronomie peut être pensée dans son extrême limite et suggérer qu'il n'y a aucune liberté possible, que l'action qui semble libre est au contraire définie par le divin qui dicte le sens du monde et lui impose sa marche. L'autonomie de l'homme peut aussi être pensée jusqu'au bout dans le nihilisme qui n'admet aucune vérité absolue à part celle des faits et par cela, rend possible toute action sans égard à quoi que ce soit. Le nihilisme ainsi présenté ressemble au regard objectif de la science sur le monde, dans lequel il n'y a plus que des faits. Le nihilisme procéderait ainsi à une réification à outrance dans laquelle toute responsabilité s'est effacée.

La science est pour Patočka nihiliste, elle n'admet aucun sens, seulement un regard objectif sur le monde et ne voit que des faits. Pourtant, la science est efficace, elle est capable de résultats. Son efficience est ce qui pose problème, car elle devient le nouvel étalon de la vérité. Il y a ainsi un conflit entre vérité et sens. La science ne donne pas sens et elle émet des

énoncés vrais. L'espoir a été grand d'obtenir des résultats tout aussi efficaces sur le plan moral que sur celui de la maîtrise objective du monde. Le rationalisme est critiqué comme teneur de sens, Patočka considère que la raison peut servir de cadre à la civilisation, mais qu'elle ne peut donner de sens.

Le sens peut-il être examiné rationnellement, ou encore peut-on faire l'examen du sens à l'aide de la science? Cette question est aussi celle de savoir si la raison peut nous donner des réponses sur le sens ou même de savoir si le sens est quelque chose de rationnel. Patočka croit que la raison peut nous aider à faire l'examen du sens; l'ébranlement du sens ne donne pas nécessairement dans le mysticisme ou l'aveu de défaite de la rationalité. Patočka ne laisse pas tomber la raison, il ne sonne pas le glas de la raison ou sa défaite. Il n'est pas un philosophe de l'irrationalité, à moins que la reconnaissance des limites de la raison soit d'admettre sa défaite. On pourrait émettre l'hypothèse que Kant n'est pas allé assez loin dans sa critique de la raison et que le sens est aussi à incorporer dans les limites de la raison. Patočka parle de la nuit, de cette part obscure du monde qui échappe à notre compréhension. Le rationaliste, dans une forme absolue, poserait cette obscurité comme une limite non réelle qui serait franchie un jour par la connaissance et la science.

3.3. *La métanoïa*

Nous avons discuté au cours de notre recherche de la mise en problème du sens et de l'aptitude de distanciation qu'a l'homme vis-à-vis du sens. Pour nous, la crise du sens est double, elle est crise spirituelle comme crise de l'Europe qui a perdu foi en elle-même, et moment de l'ébranlement du sens donné avec l'émergence de l'histoire. La problématisation du sens est positive dans son caractère de distanciation d'un sens qui est imposé. Elle est dans cette direction quelque chose de foncièrement émancipateur. De l'autre côté, la crise du sens

montre le problème que rencontre une civilisation qui perd ses repères et qui correspond à maints égards à la description du monde moderne qu'a faite Charles Taylor dans *Grandeur et misère de la modernité*¹⁵⁶. La crise du sens, comme la crise spirituelle, ne pourrait être réglée selon Patočka que par un nouveau sens, par une conversion totale à un nouveau sens. Le sens serait la solution au problème du non-sens. Nous croyons que le soin de l'âme prend part à ce renouvellement du sens, qu'il participe à la vie spirituelle et permettrait de répondre à la crise de la spiritualité. Patočka propose de résoudre le problème de la crise spirituelle par l'entremise de ce qui définit sa nature, c'est-à-dire par la spiritualité en tant que telle. De la sorte, une crise spirituelle devrait avoir une solution spirituelle. La crise du sens n'est-elle pas ce qui montre le recul de la spiritualité et par cela la disparition de l'âme? En mettant de l'avant la plausibilité de cette idée, nous croyons que Patočka fait retour à la spiritualité. Ce retournement n'est pas complet, il propose une solution qui se trouve dans la démonstration de ce qu'est le spirituel, de ce qu'est l'essence de la spiritualité et de son importance capitale pour l'homme. La crise du sens passe selon Patočka par un retour au sens et non dans son contraire qui peut être le nihilisme ou même dans le sens tel qu'il était avant sa mise en problème.

Comment est-il envisageable de faire retour au sens alors qu'il fait problème, pourquoi la spiritualité ferait-elle partie de la solution à sa problématisation? Ces questions trouvent en partie réponse dans la conception de conversion (*métanoein*) de Patočka qu'il présente également comme un revirement (*métanoia*). La conversion et la politique ont en commun l'homme spirituel. L'homme spirituel est celui qui fait l'expérience d'une conversion qui renouvelle le sens à la suite de son ébranlement. Patočka fait de l'homme spirituel celui qui est politique ou qui fait de la politique d'une manière différente hors de la domination. Le lien entre la politique et l'homme spirituel pourrait montrer que la politique découle de la

¹⁵⁶ Charles Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, Ville Saint-Laurent, Bellarmin, 2007, 149 p.

métanoia. L'implication de la *métanoia* avec la politique doit être approfondie. Pour ce faire, regardons d'abord ce qu'il en est de la *métanoia*.

La conversion repose sur le postulat¹⁵⁷ que l'être humain est incapable de vivre hors du sens. Patočka¹⁵⁸ se réfère à W. Weischedel afin de démontrer que le sens ne peut jamais être l'affaire d'une seule chose en elle-même, mais qu'il est toujours en lien avec un sens total. Le sens met en relation avec la totalité, il n'est pas concentré dans une seule chose. Par cela, un sens relatif renvoie nécessairement à un sens plus large ou absolu. Patočka affirme que l'homme ne peut vivre sans faire confiance à un sens total. Cette conclusion quant à l'impossibilité de vivre dans le non-sens demeure à nos yeux mystérieuse et demande à être expliquée davantage.

L'idée que le non-sens mène à la mort peut indiquer que la découverte de l'absurdité de l'existence rend sa poursuite intenable. Mais comment et pourquoi la découverte que le monde n'a aucun sens peut-elle mener à la mort celui qui en fait l'expérience? Patočka¹⁵⁹ se sert du personnage Yvan Karamazov des *Frères Karamazov* pour illustrer son propos. Sans passer par tous les détails du roman, le personnage prend part à une discussion dans laquelle il prétend avoir la foi. La discussion tourne autour des souffrances des enfants, à savoir comment on peut justifier la souffrance des personnes innocentes tout en croyant à un Dieu bon? Accepter cette souffrance comporte l'intégration du mal dans un monde dont le sens est supposé moral, juste et bon. Ou encore, que le mal est une condition de possibilité du bien. De cela ressort l'idée que Dieu n'est pas un être moral, qu'il n'y a pas de combat entre le bien et le mal. La justification du bien par le mal dégage Dieu de son obligation envers le bien,

¹⁵⁷ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 102.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 81-83.

¹⁵⁹ Jan Patočka, *La crise du sens*, Tome 1, op. cit., p. 151-156.

croire en un dieu qui accepte le mal pour atteindre ses fins exclut la croyance en un Dieu moral. En faisant fi du but moral de l'existence, il y aurait peut-être comme alternative un autre sens toujours inconnu ou inaccessible à l'homme. La négation du sens moral peut pareillement aboutir sur le non-sens. Le non-sens reviendrait à l'admission que tout est possible, c'est-à-dire que toute action ou sens est en fin de compte arbitraire. Celui qui se retrouve devant ce nihilisme aurait le choix de tout faire pour parvenir à ses fins ou de simplement tout laisser tomber.

Patočka approuve le diagnostic de Nietzsche¹⁶⁰ au sujet de la double figure du nihilisme, il admet avec lui que le nihilisme prend une forme passive et active. Le nihilisme passif est la paralysie de celui qui a fait l'expérience du non-sens et qui ne trouve plus aucun sens à agir. Le nihilisme passif résulte du constat de l'absurdité de l'existence, du pourquoi de la vie, qui détruit toute motivation à l'action. L'affirmation de Patočka quant à l'impossibilité de vivre sans aucun sens pourrait être cette paralysie qui mène à la mort. Le nihilisme actif se concrétise dans la transformation de l'expérience du non-sens en possibilité d'affirmation d'un sens nouveau. L'abolition du sens donnerait l'occasion de formuler un autre sens, le nihilisme serait de la sorte quelque chose de positif. La création d'un nouveau sens à partir de la négation de toutes les valeurs, de l'abolition du sens donné, demeure problématique selon Patočka. Le sens a pour lui une valeur totale, il est un sens en totalité et non relatif. Le sens nouveau mis de l'avant par le nihilisme actif repose en fin de compte sur le nihilisme ou le non-sens. L'élaboration d'un sens neuf par le nihilisme actif demeure relatif, il est un sens qui dépend du non-sens. Le non-sens prendrait alors la position d'un absolu ou de la vérité. Patočka ne nous dit pas que le nihilisme s'installe comme nouveau sens et qu'il s'accapare de tous les caractères du sens en tant que tel et qu'il devient ainsi lui-même un sens qui s'adresse à la totalité. Il nous dit plutôt que le nihilisme est institué en tant que vérité, que le non-sens devient ce qui est vrai. Patočka critique cet aspect du nihilisme qu'il juge dogmatique et

¹⁶⁰ Jan Patočka, *Liberté et sacrifice : écrits politiques*, op. cit., p. 100-102.

semblable au sens donné qui a lui aussi pour propriété d'être tenu pour vrai. Le sens et le nihilisme se rencontrent étrangement comme teneurs de vérité. Le nihilisme étant la négation de tout ce que le sens tenait pour vrai, il serait ainsi la mise en avant du non-sens pour vérité.

La question du sens devient de cette manière une question de la vérité. La conversion serait alors le choix d'un sens tenu pour véridique. Il faut se rappeler que la conversion chez Patočka¹⁶¹ est aussi revirement, c'est-à-dire ébranlement de la foi dans un sens tenu pour vrai et ébranlement de ce qui semble évident. Patočka¹⁶² lie la vérité et la liberté. Pour lui, la liberté donne accès à une vérité qui n'est pas celle du sens donné du monde de la vie naturelle, mais à une vérité qui se retrouve dans l'émerveillement et l'étonnement que le monde est. La vérité ne se rapporte pas ici à l'étant mais à l'être.

Le nihilisme et le concept de liberté de Patočka convergent selon nous dans un rapport au sens qui est négatif. Non que la liberté se concentre dans le choix du non-sens, mais qu'elle relate une distanciation face à lui qui peut être considérée comme élément de négativité. Le *chorismos* et l'*epochè* peuvent être inclus dans cette négativité qui marque une absence du sens ou la capacité de s'en distancier. Prendre une distance par rapport au sens n'est pas tout à fait la même chose que de poser son absence. Le nihilisme est l'admission de la mise hors circuit du sens, il fait également un pas de plus en affirmant que l'absence de sens est vraie. L'absence du sens dans l'*epochè* évoque plutôt que rien n'est décidé sur le sens. Lorsque le sens devient problématique avec l'histoire¹⁶³, que le sens donné est remis en question, qu'il n'y a plus acceptation du sens, l'existence apparaît sous un nouveau jour. Patočka affirme qu'à ce moment, le sens de la vie se renouvelle, qu'il permet l'éclosion de la

¹⁶¹ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 172.

¹⁶² *Ibid.*, p. 74.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 61-63.

politique et de la philosophie. La problématisation du sens révèle la liberté dans la réflexion et dans l'action. La politique comme temps pour et par la liberté est aussi la possibilité de vivre différemment que sous l'emprise du sens donné et de l'asservissement du vital. Le renouvellement du sens de la vie fait aussi appel à l'étonnement et à l'émerveillement du constat de l'existence. Le renouvellement du sens de la vie n'est possible que par cette expérience, elle est au fondement de la liberté.

Le nihilisme est marqué par une remise en question du sens, il propose également le non-sens. Nous avons parlé d'un nouveau sens à la suite de la conversion; quel est ce sens, qu'est-ce qui le distingue du sens promu par le nihilisme actif de Nietzsche? La *métanoïa* s'effectue dans un ébranlement du sens, elle est le revirement qui survient quant au sens. L'homme spirituel¹⁶⁴ fait l'expérience d'un tel revirement engendré par la connaissance du caractère tragique de la vie. La *métanoïa* permet à l'homme spirituel de comprendre sa situation dans le monde, ce qui n'est pas un savoir objectif égal à celui de la science, mais qui permet de comprendre sa signification. La distinction entre le nihilisme et la *métanoïa* est à chercher dans le nouveau sens qui est choisi. Il est difficile pourtant de parler de sens avec le nihilisme, qui est le choix du non-sens. La distinction survient sur le plan de la vérité, le nihilisme étant l'option du non-sens en tant que vérité. Le choix de la *métanoïa* serait celui de la vie spirituelle ou même celui du soin de l'âme.

Le soin de l'âme¹⁶⁵ change celui qui y prend part, le soin de l'âme possède un potentiel de transformation individuel, il est axé sur cette transformation. Nous avons affaire ici au soin de l'âme chez Platon, Patočka ne se contente pas d'imiter Platon, il procède à un certain

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 172.

¹⁶⁵ Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, op. cit., p. 130.

renversement dans le platonisme négatif. Le platonisme négatif¹⁶⁶ est la position critique de la philosophie, c'est-à-dire la possibilité de distanciation. Il peut aussi être rattaché au *chorismos* et à la liberté qui, chez Patočka, expriment la capacité de distanciation. Le soin de l'âme sous sa forme du souci de soi, comme pratique du dialogue intérieur et de l'examen de soi sans arrêt, amène à la transformation de soi. C'est-à-dire, un changement intérieur ou dans l'âme qui est la recherche sans fin de l'amplification ou de l'amélioration de son être, à être plus que soi, à se dépasser en d'autres mots.

Le soin de l'âme¹⁶⁷ présente la situation de l'homme face au choix d'être dans le vrai ou non, dans le bien ou le mal. L'homme se voit placé devant le choix du bien et du mal, dans une situation qui est toujours possibilité d'indécision. Cette possibilité de choix, cette indétermination quant au bien et au mal résulte de la liberté. Patočka fait de la négativité de la liberté, de sa position indéterminée, quelque chose de positif. La justice peut aussi prendre part à un renouvellement du sens de la *métanoia*, par sa présence dans la volonté d'instaurer un État juste et le soin de l'âme.

Le nihilisme, dans sa permission de tout faire, peut être confronté avec la justice comme limite à l'action et à la liberté. L'Europe laisse en héritage une certaine idée de justice, celle qui est développée par Platon en partie dans *La République* et qui met en relief la recherche de ce que constitue la justice dans l'âme. L'Europe mise à découvert par Patočka trouve ses racines au cœur du projet d'une communauté capable de faire une place au philosophe. Le parallèle entre l'âme et la communauté fait par Platon montre le lieu où l'âme se dévoile. L'injustice apparaît alors comme la possibilité de tout faire en fonction de ses désirs, un moyen pour obtenir ce que l'on veut et ce que l'on peut. La justice peut être comprise en tant

¹⁶⁶ Jan Patočka, *Liberté et sacrifice : écrits politiques*, op. cit., p. 87-97.

¹⁶⁷ Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, op. cit., p. 146.

que convention entre les hommes afin de ne pas nuire aux autres, elle se compose de lois érigées par les hommes pour les hommes. Platon, par les mots de Socrate, propose la justice comme *arété*, comme la recherche de l'excellence, une vertu qui repose sur l'âme et non sur les conventions. Il est étonnant de constater une ressemblance entre la conception du nihilisme que Dostoïevski propose dans ses romans et ce qu'est la justice dans *La République* de Platon, une forme de justice qui est dès lors dénoncée comme la volonté de tout faire. N'est-ce pas ce que cette forme de nihilisme promeut, c'est-à-dire que s'il n'y a pas de Dieu tout est permis? Y aurait-il des rapports entre justice et nihilisme, entre la communauté projetée par le soin de l'âme et la communauté en crise incapable de se rallier à la tradition?

Le postulat de la constance du sens peut expliquer la *métanoïa*. La conversion ou le retournement pour un sens nouveau ne sont pas similaires à l'absence de sens. La *métanoïa*, même si elle est liée à la problématicité du sens et à son ébranlement, demeure rattachée au sens et ne prend pas le virage du nihilisme. Le postulat de la constance du sens est l'admission que la vie humaine n'est possible que dans le sens et que celui-ci est total. La persistance du sens pourrait se retrouver dans la distinction que fait Patočka entre le sens et le but. Patočka¹⁶⁸ sépare sens et but, non qu'il prive de sens les buts, mais il fait du sens quelque chose qui ne se rapporte pas aux fins en tant que telles. Pour ce faire, il distingue sens et but dans la différenciation de l'ontologique et de l'ontique. Le but représente quelque chose que l'on peut réaliser dans l'existence, il est ontique. Le sens serait ontologique et sans existence réelle dans le monde. C'est que le sens fait allusion à toute compréhension, il est ce qui permet de comprendre. Le sens n'est pas la valeur de ce qui est compris, mais ce qui donne accès à la compréhension. Le sens n'a pas de but ni d'intention. Le sens est ici ce qui procède de l'ouverture à la compréhension. L'ouverture au sens ou à la compréhension repose sur la distinction entre l'être et l'étant qui est comprise comme expérience du néant, qui dévoile la vérité que les choses soient, que le monde est. Cela constitue pour Patočka la différence

¹⁶⁸ Jan Patočka, *La crise du sens*, Tome 1, *op. cit.*, p. 203-209.

ontologique, le propre de l'homme. Le sens est ce qui fonde la compréhension. La différence concerne la capacité de voir, avec l'ébranlement de tout sens relatif ou donné, la vérité de l'être au monde.

Le sens ne peut se suffire à lui-même, il n'est pas individuel et doit être partagé. Les effets d'une seule personne qui conteste le sens sont limités, il doit y avoir une communauté d'hommes qui partage ce sens ébranlé, c'est la communauté des ébranlés de Patočka. C'est un point de vue critique sur le sens, une contestation ou la dissidence devant un sens dominant. La communauté des ébranlés est l'union de ceux qui remettent en cause le sens donné. La problématisation du sens entre dans le jeu dialectique de la domination. Elle doit dépasser la dissidence sur le plan individuel pour avoir une véritable portée politique, autrement elle se concentre dans la réflexion, lieu du sage retiré du monde qui n'a plus d'impact sur l'ordre des choses. C'est le danger qu'entrevoit Patočka du choix de la vie en accord avec le sens devenu problématique, elle est une vie dangereuse pour celui qui y prend part, il se confronte à ceux qui n'acceptent pas sa vision du monde. Le péril de la vie à découvert se situe dans la confrontation du sens problématique, il est une sortie de la maisonnée ou du domicile. Pour être effective, la dissidence quant au sens donné doit sortir de l'intimité et de la réflexion, elle doit entrer dans l'espace public et devenir politique.

Socrate est l'exemple emblématique de l'homme qui se confronte à ses pairs en mettant en cause le sens commun. Il n'est pas inopportun de rappeler que Socrate sert de modèle à l'homme spirituel de Patočka, il est celui qui reconnaît son non-savoir et fait de celui-ci sa règle de vie. À l'image de Socrate, l'homme spirituel fait de son exposition au négatif, c'est-à-dire sa rencontre avec ce qui montre la problématique de l'existence, une manière de vivre. L'homme spirituel¹⁶⁹ vit dans l'expérience négative, il fait de cette expérience un mode de

¹⁶⁹ Jan Patočka, *Liberté et sacrifice : écrits politiques*, op. cit., p. 247.

vie. Le rapport au négatif transforme l'homme et peut l'amener à changer sa vie et son regard sur le monde. Cette nouvelle façon d'aborder la vie se fait sous la problématique et le déracinement. Ce qui signifie vivre dans le questionnement et hors de la détermination naturelle ou dans la capacité de prendre une certaine distance à son égard.

Les mouvements de l'existence participent au déracinement avec le mouvement de percée¹⁷⁰. Ce troisième mouvement de l'existence, qu'est la sortie de l'attachement à la nécessité vitale, montre le revirement qui se produit chez celui qui est confronté à la finitude. Patočka compare ce revirement au mythe de l'homme divin. La percée hors de la nécessité donnerait sur le renversement de l'intérêt, l'individu se consacrerait dès lors à l'existence des autres et du monde. Il y aurait une révélation, mais elle ne serait pas de nature hétéronome, elle proviendrait de l'homme en tant que tel, de la découverte de la responsabilité quant à la possibilité de son existence. Le revirement¹⁷¹ qui se produit dans le troisième mouvement de l'existence est qualifié de séisme, il ébranle l'existence perçue sous l'aspect de l'acceptation et de l'enracinement. Il s'agit alors de la perte des fondements sur lesquels l'existence s'appuyait. Le sens naïvement accepté se trouve renversé. L'étrangeté ou le caractère d'être étranger qui caractérisait le sens du monde ne tient plus, la séparation entre le monde rassurant du jour et la nuit incompréhensible s'efface, le mystère s'installe au centre de ce qui définit l'existence et prend la forme de l'étonnement quant à sa possibilité. Le troisième mouvement de l'existence montre la vie qui entre en lutte contre elle-même, dans le combat de la vie qui refuse de se contenter de la nécessité de la satisfaction des besoins vitaux.

La politique et la crise du sens se rencontrent dans le problème de la liberté, dans la possibilité d'action qui ne trouve plus de limite ou même de prescription quant à savoir ce

¹⁷⁰ Jan Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, op. cit., p. 119-123.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 10-11.

qu'il est permis de faire. L'homme moderne se retrouve devant le vide, ne pouvant plus se référer à un ordre qui lui serait révélé ou dicté de l'extérieur. Ni même d'un ordre relevant de lui-même, la raison ayant fait tomber dans la relativité tout ce qui a trait à la valeur de l'existence. Cette relativité ne semble pas satisfaire l'Europe moderne ou l'humanité de la civilisation moderne, qui croyait justement que la raison donnerait sens dans un monde sans dieux. La crise du sens serait liée à la relativité du sens, à son insuffisance à répondre aux questions de l'existence et à ordonner la vie. La politique ne concerne pas toutes les actions, elle est l'action qui reflète la liberté.

La politique à contre-sens repose sur la *métanoia* et sur la liberté. La liberté est ce qui donne accès à la distanciation par rapport au sens, la même que l'on retrouve à l'origine du nihilisme. La différence entre le nihilisme et le renouvellement du sens dans la *métanoia* se trouverait dans l'émergence d'un sens qui tient compte de la problématicité. Le nihilisme ne fait pas de la problématicité une caractéristique de la vérité. Un nihilisme absolu serait non seulement que le monde n'a aucun sens, mais que le monde en tant que tel est à rejeter, qu'il n'y a que des objets et non une totalité qui les englobe. Ce serait un nihilisme qui rejette les faits et qui affirme un scepticisme radical. Le nihilisme radical serait de tout nier, c'est-à-dire un scepticisme à l'égard de tout et par conséquent de soi-même. La mort que Patočka annonce comme résultat de la négation du sens et de la vie hors du sens se retrouve peut-être dans cela.

Le rapport du sens et de la politique concerne la téléologie, le sens n'étant pas la fin que nous donnons à nos actions et à notre existence, mais plutôt ce qui permet la compréhension de tout sens. Le sens posséderait de cette façon un caractère ouvert, il ne vise pas un sens précis, mais la capacité de l'homme d'avoir accès au sens. Le caractère ouvert et non déterminé du sens dénote sa problématicité, l'ébranlement du sens serait la reconnaissance de sa problématicité. Le sens demeure attaché à la liberté, dans l'ouverture sur le possible, c'est-à-dire comme indétermination. On peut alors envisager que le sens peut être celui d'avant sa

mise en problème, qu'il peut se voir contesté et nié dans le non-sens. Nous pouvons aussi nous retrouver avec quelque chose d'autre qui ressort de sa mise en problème. Le soin de l'âme et la spiritualité peuvent être cette autre chose qui s'écarte à la fois du sens et du non-sens comme vérité.

La politique, comme étant ce qui est pour et par la liberté, serait la transposition du caractère indéterminé du sens sur le plan de l'action des hommes dans leur communauté. Les deux premiers mouvements de l'existence font apparaître l'homme dans sa dépendance aux autres et au monde, en tant que ce qui lui permet de vivre. La politique serait l'ouverture ou la possibilité de formuler un sens qui ne soit plus celui que l'on reçoit naïvement et que l'on considère véridique. Elle serait la possibilité de choisir le sens que l'on donne à son existence indépendamment de la nécessité vitale et la possibilité d'ordonner sa vie en fonction de ce nouveau sens. L'opposition entre sens et but indique la distinction entre faire sens et attribuer au sens une valeur absolue. Ce qui revient à l'indétermination du sens et son rapport avec la compréhension. Le sens qui ressort de sa problématisation n'est plus téléologique, il est problématique, il est ce qui permet la compréhension et non un but en tant que tel.

La politique comme temps pour quelque chose ne cesse pas de se rapporter à une fin ou à des buts. Avec le sens comme possibilité de compréhension, la politique prend la forme de l'action possible, c'est-à-dire qu'elle est la mise en pratique de la liberté. Le conflit entre la politique à contresens de Patočka et la politique conçue dans un sens large comme domination s'articulent à travers le conflit entre la liberté et le déterminisme. La politique est affaire de la communauté, elle s'élabore sur la différence ontologique et suppose que celle-ci est également possible pour tous. Le projet de vie qui s'élabore à partir de la problématique et de l'ébranlement du sens n'est pas complètement laissé au hasard, il doit refléter la liberté qui devient pour ainsi dire sa fin. D'une autre manière, la politique ne peut être n'importe quel régime politique, elle doit rendre compte de la liberté de l'homme et de l'égalité de cette

liberté pour tous les membres de la communauté. La capacité de distanciation et la non-indifférence par rapport au monde deviennent les fins de la politique.

Dans un premier temps, Patočka énonce ce qui constitue la liberté et, par la même occasion, ce qui forme le caractère distinct de l'homme dans le monde. Dans un second, il affirme que cette distinction est ce qu'il y a de plus important et qu'elle constitue la grandeur de l'homme. L'expérience de la liberté dans la négativité transforme l'homme, elle l'amène au dévouement et au sacrifice de soi. La politique est la conversion au sens devenue problématique, mais une conversion non dogmatique qui manifeste la problématicité du sens.

Selon nous, la politique chez Patočka est un souci de soi, des autres et du monde, elle est quelque chose de profondément intéressé. Cet intérêt ne vise pas l'avoir, mais l'être, il est le souci de la différence ontologique, le soin de l'âme. Ce souci est très éloigné du nihilisme passif et de sa résignation quant au non-sens. La politique est intéressée par le souci de la communauté, elle n'est pas individualiste comme pourrait l'être le nihilisme actif à travers un subjectivisme sans limite. Le souci politique est responsabilité, c'est-à-dire qu'il est une prise en charge de la situation. Cette responsabilité est aussi sacrifice de soi, comme don de sa vie pour la communauté politique.

Cette vision de la politique peut paraître fortement inspirée de la *polis* grecque, avec l'homme spirituel qui a plusieurs points communs avec les gardiens de *La République* de Platon. Outre la participation militaire des gardiens, l'homme spirituel n'est pas nécessairement un militaire, mais peut donner sa vie pour sa communauté. L'homme spirituel prend part au conflit de type agonale entre égaux, il est tout autant engagé dans la lutte pour la reconnaissance de la problématicité et de l'avènement d'une communauté politique plus juste. Patočka ne cache pas son attachement pour la *polis* et la Grèce antique. Il croit que

c'est à ce moment de l'histoire que la politique et la philosophie ont fait leur apparition. Non que ce qui les constitue soit fondamentalement propre à la Grèce antique, mais l'histoire, la politique et la philosophie seraient fortement rattachées à l'origine de la civilisation occidentale. L'attachement de Patočka pour la politique de la *polis* peut être considéré comme un parti pris pour la liberté des Anciens. De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes, Benjamin Constant relate cette distinction qui trace un portrait de la liberté des Anciens dans la participation publique et celles des Modernes dans la liberté individuelle. La notion de liberté chez Patočka¹⁷², condition de possibilité de la politique, n'est pas que la promotion de la participation à la politique. Elle peut être interprétée comme une variante de la liberté négative ou comme limites de la liberté. La surcivilisation moderne comporte cette fonction de cadre formel à la liberté. Elle donne à travers les droits individuels des limites à la liberté, qui agissent similairement à l'idée de Patočka selon laquelle la politique doit reconnaître le caractère problématique du sens. La surcivilisation ou la civilisation moderne garantit, dans une certaine mesure, l'exercice de sa liberté et n'impose pas un sens commun.

La part radicale de la surcivilisation dénonce cette forme de la liberté qui mènerait à un retrait de la politique comme responsabilité et combat. Le radicalisme déplore le déclin de la civilisation moderne et son oubli de l'aspect tragique de la vie. Ce déclin pourrait également représenter d'un autre point de vue celui de l'Europe et du soin de l'âme qui l'a constituée. Jean-François Mattei¹⁷³ voit dans cette disparition du soin de l'âme et de l'Europe celle de la conception de l'être de l'homme qui serait en lien avec la fin de l'homme chez Foucault.

Jean-François Mattei affirme de la sorte que le soin de l'âme pourrait être comparé au concept d'homme chez cet auteur. Le soin de l'âme serait le vis-à-vis du concept de l'homme

¹⁷² Jan Patočka, *Liberté et sacrifice : écrits politiques*, op. cit., p. 150-173.

¹⁷³ Jean-François Mattei, *Le regard vide*, essai sur l'épuisement de la culture européenne, p. 186.

dans les sciences humaines que Michel Foucault analyse dans *Les mots et les choses*. Patočka ne veut pas faire du propre de l'homme quelque chose d'empirique, mais plutôt quelque chose de l'ordre de l'intangible qui fait de la spiritualité ce qui est déterminant chez l'homme. La spiritualité serait cet espace intérieur qui rend compte de la différence ontologique. La fin du soin de l'âme et de l'Europe serait celle de l'anthropocentrisme. Patočka n'essaie pas de faire de l'homme un objet de la science, il ne tente pas de définir l'homme par l'objectivité, mais au contraire de le comprendre dans l'absence ou dans quelque chose qui ne peut être saisi objectivement. Patočka ne cherche pas à faire de ce qui est étranger le même, ou de tout rapporter la connaissance à l'homme comme centre, il incorpore l'homme à cet étranger, il fait de l'homme celui qui constate l'étrangeté de la possibilité de l'existence et par cela sa propre existence. L'absence ou la recherche d'un double ne vise pas l'homme chez Patočka, c'est la liberté qui prend la forme de l'absence. La liberté est ainsi quelque chose de négatif, elle se définit dans la négativité. La fin du soin de l'âme et de l'Europe est un phénomène que Patočka constate, cette disparition pourrait aussi signaler celle de la politique. La politique chez Patočka se rapporte à cette absence ou à la spiritualité en tant qu'elle repose sur une expérience qu'il est difficile de cerner de manière positive ou comme un fait. La politique dévoile une négativité qui est rattachée à la liberté et qui la définit, mais elle se montre malgré tout dans une certaine positivité dans l'énonciation d'un projet de vie qui se construit sur la reconnaissance de cette expérience négative qu'est la liberté. Maurice Blanchot¹⁷⁴ se demande où se situe l'homme dans le cadre de la fondation de la connaissance des sciences humaines qui repose sur l'homme. Ici, l'homme ne serait pas réel, mais une construction au service de ces sciences. Patočka ne tente pas de trouver un fondement à la science, il s'oppose plutôt à sa tendance de réduire le réel à l'objectivité. La différence ontologique ou l'être de l'homme est un non-savoir, il n'est pas le point d'appui de la science, mais l'amorce de l'essor ou de la possibilité de distanciation qui donne à l'homme accès à la spiritualité, au soin de l'âme et à la politique.

¹⁷⁴ Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, op. cit., p. 370-373.

CONCLUSION

La politique chez Patočka n'occupe pas dans la crise du sens une position centrale comme nous l'avions supposé. La politique permet de comprendre la crise à partir d'un aspect particulier qui concerne l'action de l'homme dans la cité et le projet politique de fonder une communauté juste. La politique peut paraître au sommet de la crise comme étant l'aspect le plus visible ou le plus facilement repérable. D'une part, ce n'est pas la politique en tant que telle qui est en crise, mais ce qui la fonde. La politique chez Patočka concerne ces éléments de la politique, mais ce n'est pas directement eux que la crise du sens affecte. La politique chez Patočka se retrouve dans les deux noyaux de son œuvre que Paul Ricœur avait identifiés, soit la phénoménologie du monde naturel ou de la vie et la réflexion sur l'histoire. La politique apparaît, dans ces deux parties des travaux de Patočka, chaque fois dans un moment de rupture. La politique se montre avec la sortie du monde naturel et au moment où survient l'histoire. Dans les deux cas, elle prend place avec une rupture du sens ou sa mise en question, elle est liée d'une certaine façon à l'ébranlement du sens du monde naturel et du sens devenant problématique avec l'histoire.

Dans les *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Patočka accordait un rôle prédominant à la politique dans la rupture du sens. Ou du moins, il la situait aux côtés de la philosophie au moment de l'histoire. Il s'est pourtant ravisé en la reléguant au second rang, à la suite de la philosophie. La politique ne peut être négligée dans l'étude de la crise du sens, mais la philosophie détient en elle un rapport à la pensée ou à la réflexion qui inaugure la problématisation du sens. La réflexion est primordiale pour cet auteur, il conserve en quelque sorte la structure héritée de Platon qui fait de la partie réflexive de l'homme l'élément supérieur. La philosophie occupe ainsi la fonction réflexive dans la mise en question du sens, la politique demeure l'action qui découle de cette réflexion. La fonction prédominante de la philosophie chez Patočka peut s'expliquer en partie dans le retour à la Grèce antique qu'il effectue dans son travail sur l'histoire. Il identifie l'émergence de l'histoire, de la philosophie

et de la politique dans la Grèce antique. Il situe ainsi le point d'origine de la mise en problème du sens.

La phénoménologie du monde naturel et la réflexion sur l'histoire ne s'adressent pas au problème du sens de la même façon. C'est-à-dire que la phénoménologie de Patočka a pour point de départ celle de Husserl, qui se concentre sur la crise des fondements de la science. La phénoménologie de Patočka se détache de celle de Husserl et de la subjectivité. Il tente de rendre compte de la situation primordiale de l'homme dans le monde qui est selon lui corporelle. Il est difficile de tenter de résumer en quelques lignes la trajectoire phénoménologique de Patočka et de son importance dans notre questionnement sur le rapport entre la crise du sens et la politique. La phénoménologie de Patočka, son passage de la subjectivité vers l'asubjectivité n'était pas l'objet de notre recherche, même si certains éléments de celle-ci y sont cruciaux. Nous pouvons dire qu'il déplace la recherche d'un fondement pour les sciences, comme réponse à la crise, de la subjectivité à la corporéité. Le retour aux choses mêmes ne prend pas la forme, comme chez Husserl, d'une subjectivité qui fait l'expérience du monde, mais de l'existence comme mouvement dans le monde. Le mouvement se réfère ici non seulement à la capacité de se déplacer dans le monde, mais aussi à celle de changer ou au potentiel de transformation. L'existence dans le monde est comprise par Patočka comme mouvement.

Le questionnement de Patočka sur le sens l'a conduit à regarder la crise non comme l'unique problématique, mais à porter de manière égale un regard attentif sur le sens comme problème en lui-même. La problématique du sens l'emporte comme noyau central de la réflexion de Patočka, elle recoupe ce qui est au cœur de sa phénoménologie sur le monde naturel et son examen du sens de l'histoire. Cette phénoménologie résulte d'un epochè, c'est-à-dire qu'elle met en suspend toutes les hypothèses sur le monde pour le dévoiler dans l'expérience que nous faisons de son apparition. La phénoménologie du monde naturel parle de la vie des hommes à travers sa compréhension de l'existence comme mouvement dans le

monde qui repose sur une représentation de l'expérience dans le monde comme expérience dans l'espace et le temps. Ce que nous pouvons considérer comme une philosophie des mouvements de l'existence est marquée par la temporalisation de l'existence. Les trois mouvements de l'existence qui la composent marquent des moments de la vie et sont liés les uns aux autres. Ces mouvements renvoient aux moments de la temporalité que sont le passé, le présent et le futur. Même s'ils tirent leur origine de la phénoménologie de l'auteur, ces mouvements se retrouvent aussi dans sa réflexion sur l'histoire. La politique se montre dans cette phénoménologie dans le troisième mouvement de l'existence qui est celui de la vérité ou de percée. Ce mouvement décrit la capacité de prendre une distance face au monde naturel et à la vie considérée exclusivement dans son rapport à la nécessité qui se retrouve dans les deux premiers mouvements.

Le phénomène de distanciation est primordial dans le rapport de la politique à la crise du sens. Il peut même servir afin de montrer une certaine cohérence du travail de Patočka ou être considéré comme l'axe central de sa pensée. Autour de cet axe, il est possible d'identifier le moment proprement phénoménologique de la distanciation à travers l'*epochè* et la description du monde naturel. Patočka montre alors le monde naturel sous l'angle non problématique et sous celui de son dépassement. Il s'agit d'une mise en pratique du doute méthodique ou *epochè* inspirée de la phénoménologie de Husserl. Patočka passe alors du monde naturel au monde de la vie avant la problématique. La réduction phénoménologique ou *epochè* qu'il effectue lui fait voir l'importance de la distanciation dans l'existence et ses liens avec la liberté.

La deuxième partie du travail de Patočka qui tourne autour de la distanciation que nous avons identifiée est celle sur l'histoire et dans laquelle il cherche à saisir le moment où s'effectue son apparition. La comparaison que fait Ricœur entre le monde naturel et le préhistorique tient toujours, mais nous lui donnons pour centre la problématique. C'est-à-dire que, pour nous, la mise en question du sens ou encore la capacité de distanciation devient le

centre de gravité de la réflexion de l'auteur et marque par la même occasion l'intérêt accordé à la crise du sens. Nous ne voulons pas faire ici une genèse de la crise du sens chez Patočka, mais plutôt montrer qu'elle est liée à la découverte de la problématique et, par cela, à l'époque issue de la phénoménologie. Le regard sur l'histoire n'est plus un moment théorique, dans le sens où Patočka cherche à saisir l'origine de cette distanciation et ses conditions de possibilité. Il se tourne ainsi vers la Grèce antique, lieu selon lui de l'apparition de cette possibilité de distanciation à travers celles de la philosophie et de la politique.

La question de l'histoire chez Patočka peut être regardée à partir de l'opposition entre l'histoire et la préhistoire comme marqueur du sens devenant problématique. Elle peut aussi l'être à partir d'une réflexion sur la philosophie de l'histoire. Les mouvements de l'existence servent à plusieurs reprises de cadre théorique pour Patočka dans son analyse du monde naturel, mais aussi dans celle de l'histoire. Il tente de comprendre la situation actuelle en prenant appui sur les mouvements de l'existence et sur leur temporalité. La crise du sens peut être associée au problème de notre rapport au temps. En ce sens, la position de la politique dans la crise du sens se trouverait elle aussi en lien avec notre rapport au temps.

Au cours de notre étude, nous avons identifié trois éléments pouvant nous aider à comprendre la crise du sens à partir de son énonciation comme une crise spirituelle de l'Europe moderne. La spiritualité, l'Europe et la modernité situent la crise, et détiennent chacune des clés afin de mieux saisir ce qu'elle est. La crise de la spiritualité montre le déclin de la religion et la perte de la foi dans l'Europe moderne. Elle dévoile le processus de sécularisation qui est à l'œuvre. La crise du sens est pour l'Europe la perte de sa position centrale dans l'histoire, elle n'est plus le centre du monde et ne croit plus en elle-même comme étant chargée d'une mission dans le monde. L'Europe n'est plus le phare du christianisme ou de la rationalité, elle a perdu son rôle dominant dans l'humanité. L'Europe est aussi ce que Patočka désigne par le soin de l'âme, c'est-à-dire la volonté de se soucier de soi, des autres et du monde. Le soin de l'âme est l'héritage de la Grèce antique, de la

philosophie et de la politique. L'Europe est en partie le projet de réaliser une société juste avec le soin d'âme, mais aussi la volonté d'avoir comme accapuration et organisation du monde à ses fins. La crise du sens est celle de l'Europe moderne qui participe au processus de rationalisation de la société, mais aussi de la crise de cette rationalité comme fondement du sens.

La crise du sens comme crise spirituelle de l'Europe moderne touche d'une autre façon au rapport à la temporalité. La crise serait en quelque sorte celle du futur dans lequel rien de nouveau n'est envisageable. L'Europe moderne se trouverait avec la rupture du sens comme fin dans l'impasse de concevoir un futur porteur de la nouveauté face au présent et au passé. La modernité reviendrait alors à une conception du temps semblable à celle qui avait cours dans le mythe où tout le possible est déjà présent et dans lequel le futur est déterminé par le passé. C'est-à-dire que le sens trouve sa source dans le passé, mais aussi que le présent et le futur n'apportent rien de nouveau qui ne soit déjà arrivé, ou qui ne soit prévisible. L'histoire marque la fin de cette conception du temps, elle est l'ouverture de la temporalité à l'indétermination. Ce changement serait présent dans l'existence vouée au travail pour la survie, le travail permettrait de saisir le futur comme projet dans l'organisation et la prévision de ce qu'il faut faire pour survivre, ce qui représente une certaine responsabilité et prise en charge.

La politique chez Patočka prend place avec la rupture du sens donné avec l'histoire, elle s'articule autour du modèle agonal de la *polis* grecque, c'est-à-dire comme une lutte entre égaux dans l'espace public. C'est cet espace hors de la maisonnée, hors de la satisfaction des besoins de la vie, qui permet de voir qu'il y a histoire selon Patočka. La philosophie est aussi partie prenante de la politique, par sa formulation d'un État juste, mais également par la reformulation positive du constat de l'aspect tragique de la vie par le mythe. La représentation tragique de la vie par le mythe renvoie à sa conception du temps comme étant

déterminée par le passé, donnant au futur l'aspect d'un déclin par rapport au passé. Le tragique relève également du caractère fragile de la vie et de sa finitude.

La liberté définit la politique pour Patočka, toutefois elle est aussi déterminée par la notion de *polemos*, le conflit qui unit. La part conflictuelle de la politique trouve sa source dans l'*agôn*, la lutte entre égaux de la *polis*. Le conflit est ici montré sous l'aspect d'une force unificatrice de tous ceux qui participent à la lutte. La notion de conflit fait aussi référence aux conflits qui ne se situent pas dans l'arène politique agonale. Le conflit a pour caractéristique de provoquer l'ébranlement du sens, dans l'affrontement des idées, mais aussi dans la guerre comme expérience limite qui dévoile l'absurdité du sens de l'existence. L'expérience de la négativité, de l'ébranlement du sens donnerait forme à la communauté des ébranlés. Ici encore, le conflit est une force unificatrice. L'homme qui fait l'expérience de la négativité, l'homme spirituel, est celui qui refuse de participer au conflit comme domination de l'autre. Il est celui qui veut faire de la politique autrement, de la politique à contresens. La situation de la politique dans la crise du sens peut être comprise en partie dans cette notion de conflit ou *polemos*. La politique est à l'image de *polemos*, elle unit dans le conflit, elle unit dans la problématisation du sens.

Nous avons choisi d'utiliser le terme de politique à contresens afin de nommer la manière de faire de la politique de l'homme spirituel chez Patočka, en mettant toutefois moins l'accent sur la notion de dissidence. D'une part, nous croyons que la politique chez cet auteur est quelque chose qui ne peut se résumer à la dissidence, ou encore que l'homme spirituel n'est pas qu'un dissident de la politique dans son sens usuel comme domination. La politique à contresens peut être critiquée dans son choix de ne pas prendre part au partage du monde et de ne pas participer au pouvoir politique. Dans cette position, elle conserve un rôle de critique, mais elle ne veut pas prendre part à la lutte pour la domination de la communauté. La politique se retrouve dans le dilemme de l'action et de la réflexion. Pourtant, le soin de l'âme comme projet d'une communauté de la justice s'engage dans la lutte, il affronte la

volonté de domination. La politique à contresens est dans l'antinomie de la dissidence et du pouvoir; la conservation de son aspect critique est importante et demeure problématique dans l'exercice du pouvoir. La solution pourrait être trouvée dans la formulation d'une autorité politique qui se situe au-delà de la mêlée ou qui se met à distance de la lutte.

La mise en évidence de la dissidence dans la politique entraîne le problème de l'État, à savoir quel peut être le rôle de l'État dans une conception de la politique qui se veut contre l'autorité dans la communauté ou qui entre lutte contre la domination en elle. Mais dans une acceptation plus large, la politique à contresens pose la difficulté de saisir quelle forme prendra la communauté politique. La fonction de l'État dans la communauté entre dans ce questionnement, mais aussi le type de régime politique qui sera mis en place. La démocratie, plus spécifiquement l'État démocratique, représente un type de régime politique qui est pour Patočka en mesure d'atténuer les rapports de domination et d'instrumentalisation dans la communauté. La politique comme ce qui est par et pour la liberté est aussi un temps pour la réalisation d'un mode de vie ou le projet d'une nouvelle communauté.

Le projet d'une nouvelle communauté qui est inclus dans la politique à contresens est déterminé par la liberté qui définit la politique, il l'est de même en tant que communauté plus juste soutenue par le soin de l'âme. La distanciation entre dans la détermination de la forme de la communauté politique dans un sens devenu problématique. Il s'agit alors de faire de la capacité de distanciation présente dans le *chorismos* et l'*epochè* une caractéristique de l'État en ne l'autorisant pas à prendre part à la formulation du sens. L'État aurait ainsi le rôle d'encadrer la possibilité de liberté des membres de la communauté, il aurait ici comme principale mission de garantir la liberté des citoyens et d'afficher une neutralité quant au sens.

La politique a-t-elle une fonction morale ou éthique chez Patočka? Dans l'affirmative, la politique viserait le bien ou la bonne action. La question de la moralité et du rôle éthique de la politique survient avec la possibilité de tout faire et de tout connaître avec la perte de la foi et le sens en crise. Le nihilisme redéfinit les limites de la liberté en abolissant toutes contraintes. Rien n'indique toutefois que le nihilisme se dirige nécessairement dans une subjectivité radicale qui n'a d'intérêt que pour elle-même ou encore qu'il se transforme en titanisme sans limites. Peut-être que l'existence dans le non-sens est possible tout en concevant de manière autonome ses propres limites. Ce choix demeure une illusion pour Patočka, car il constitue le choix de vivre dans un sens relatif qui reste en dernière ligne l'affirmation du non-sens comme vérité. La moralité de la politique peut être envisagée en regard de ce qu'il est permis de faire. Dans le monde avant la problématique, la question ne se pose pas ainsi, le bien étant posé d'avance dans le sens donné et naïvement accepté. Le bien est de cette façon défini dans les limites de ce que la communauté et ses traditions considèrent comme étant bon. Le bien est attaché à la communauté et se distingue de ce qui est étranger et lointain. Il peut aussi se rapporter aux puissances divines, à la division entre le jour et la nuit. Dans l'existence non problématique, le bien demeure quelque chose d'hétéronome, l'homme n'est pas libre vis-à-vis de ce qu'il lui est permis de faire. La remise en question du sens donné et sa problématisation sont liées à l'émergence de la politique, elle met fin aux limites de ce qu'il était permis de faire sous le sens non questionné. En ce sens, la politique est une certaine ouverture des limites de ce qu'il est possible de faire, elle participe à l'émergence de la liberté. La liberté qui est au cœur de la problématisation du sens est issue de la capacité de la distanciation face au monde naturel ou à la satisfaction des besoins vitaux. La politique est en partie l'ouverture de l'existence qui se différencie de l'existence enfermée dans ce qui est vital. Qu'est-il possible de faire hors des limites de l'existence qui est consacrée à la vie pour la vie?

Dans la civilisation antique, l'affirmation que tout est possible n'a pas la même portée que dans la civilisation moderne où la science et la technique ouvrent le champ des possibles à un espace beaucoup plus vaste. La liberté chez Patočka a certaines limites, elle n'autorise

pas tout. Ses limites se retrouvent dans le monde fermé de la maisonnée et de la nécessité qu'elle tente de dépasser. La liberté repose sur une expérience négative, mais elle n'oublie pas les conditions de possibilité qui l'ont permise. Dans ce sens, faire de la différence ontologique, de la capacité de s'étonner de l'existence du monde, ce qui permet la liberté n'est pas s'installer dans la transcendance. La conception de la liberté de Patočka repose sur la possibilité de transcendance, toutefois la distanciation de la nécessité n'est pas son oubli, mais ce qui permet justement sa reconnaissance. C'est en prenant distance du monde de la vie que l'on reconnaît sa fermeture sur lui-même, mais c'est aussi dans cette distance que l'on découvre aussi sa nécessité. La liberté de Patočka n'autorise pas de tout faire, elle demande la sauvegarde de ce qui la rend possible. Elle apparaît de la sorte comme n'étant pas quelque chose de strictement individuel, elle se rapporte au contraire à la communauté. L'homme n'est pas ici quelqu'un de complètement autonome, la communauté est ce qui le constitue. La liberté a donc un caractère collectif, elle autorise une distanciation quant au collectif, mais demande sa défense en tant que ce qui lui permet d'exister. L'individualisme ou plutôt l'égoïsme n'a pas sa place dans cette version de la liberté, qui est liberté avec l'autre et demande par cela la reconnaissance d'une égalité dans la liberté. La liberté n'est pas celle de tout faire, elle exige la sauvegarde du monde de la vie, elle reconnaît que la vie dans la liberté ne peut avoir lieu sans prendre appui sur le monde de la vie.

Demander ce qu'il est possible de faire avec le sens devenu problématique est également chercher à savoir ce que sont les limites de la liberté dans ce nouveau rapport avec le sens. La question demande aussi ce qui motive cette liberté, ou dans un autre sens, quel est le sens de la liberté et pourquoi nous sommes libres? La liberté comme distanciation peut mener à la politique, à la possibilité de vivre hors de la nécessité vitale. Autrement dit, la possibilité de faire autre chose que de travailler afin de survivre. La capacité de distanciation ne mène donc pas nécessairement à la politique. La politique par et pour la liberté serait une activité qui se consacre à la liberté, c'est-à-dire qu'elle viserait la capacité de distanciation pour elle-même. Ce qui pourrait signaler que la politique a pour fin la liberté dans le sens devenu problématique.

Nous croyons que la liberté chez Patočka peut être interprétée de plusieurs façons. Elle peut d'abord être conçue comme dissidence, ce qui pourrait signifier une possibilité de séparation qui est attachée à la distanciation du monde de la vie non problématique. Mais de même, la liberté comme séparation peut signaler le choix de faire bande à part ou de prendre une voie différente. La liberté peut aussi être comprise en tant qu'émancipation. Ainsi, elle se rapporte à la volonté de ne plus être dominée, de ne plus être sous l'emprise du monde de la vie et de la nécessité. La politique serait liée à la capacité de s'émanciper du sens imposé dans le monde de la vie et d'en choisir un autre.

Le sens qui a cours dans la préhistoire ou ce qui constitue le monde naturel est non problématique, il se rapporte à la vie comme fin. Comment comprendre la politique dans la crise du sens, c'est-à-dire d'un certain point de vue? Comment comprendre ce qu'il en est de la liberté devant le nihilisme? Nous ne croyons pas que Patočka fait de la liberté l'équivalent du nihilisme, il ne fait pas de la liberté une autonomie radicale ou le choix du non-sens. La liberté chez Patočka n'est pas synonyme de possibilité de tout faire et de tout connaître. La conception de la liberté de Patočka s'approche pourtant du nihilisme avec la sortie hors du déterminisme dans l'expérience de la rupture du sens, qui prend dans les deux cas valeur de vérité. Le nihilisme est tout aussi dogmatique que le sens donné en tenant le non-sens pour vrai. L'expérience de la rupture du sens ou la négativité est aussi tenue pour vérité dans la conception de la liberté de Patočka, mais cette expérience ne résulte pas dans le non-sens. La vérité qui ressort de cette expérience négative n'est rien d'autre que la problématique en tant que telle.

La problématique se rencontre également dans le sens considéré en tant que ce qui permet la compréhension. Le sens se voit vidé de tout caractère téléologique en tant qu'il n'est pas tel sens ou tel sens particulier, mais la possibilité de compréhension. Le sens demeure ouvert et non définitif, il est quelque chose d'incertain et de problématique. Patočka fait de la crise du sens une crise de la compréhension, montrant que l'homme moderne de la

civilisation occidentale n'est plus capable de se comprendre et de comprendre le monde dans lequel il vit. L'existence peut même lui paraître absurde et sans aucun sens. Ainsi, il n'est plus en mesure de comprendre sa situation dans le monde. Patočka montre que la crise qui affecte le sens est relative à la valeur téléologique que nous accordons au sens ou à notre conception du sens en tant but. La crise du sens comme celle de sa compréhension est également la mise à jour du caractère problématique du sens.

Le caractère problématique du sens se retrouve dans la crise qui secoue l'Europe moderne, il se situe aussi dans la Grèce antique au moment de l'émergence de la philosophie et de la politique, dans ce qui allait constituer le soin de l'âme ou l'esprit de l'Europe. La place de la politique dans la crise du sens relève en partie du projet politique de fonder une communauté juste qui se trouve dans le soin de l'âme. Mais aussi, elle relève de la nature de la crise du sens qui serait celle de la rupture de la téléologie. La politique pourrait être située dans le *chorismos* et l'*epochè*, comme possibilité de vivre dans la liberté, c'est-à-dire dans une capacité de distanciation et de remise en question. La politique serait aussi la conversion au sens devenu problématique et le choix de faire de l'expérience de la négativité un mode de vie.

La capacité de distanciation du *chorismos* et de l'*epoché* se retrouve dans une partie de la réflexion de Patočka que nous n'avons pas abordée. Patočka s'est intéressé à l'art, dans lequel il voyait à l'œuvre cette même faculté de distanciation qui est présente dans le *chorismos* et l'*epochè*. En parlant de la crise du sens, il tentait de dresser un portrait de la situation dans laquelle il se trouvait et plus généralement celle de son époque. Patočka croyait que l'art permettait de saisir la situation actuelle. Il aurait été pertinent de voir s'il y a des liens entre l'art et la politique, et de comprendre ce qui les unit à la crise du sens. On peut toutefois envisager que la capacité de distanciation de l'art trouve son origine, comme la politique, dans la liberté. L'art comporterait un aspect critique, dérivant de sa possibilité de remettre en question le sens qui trouve son origine dans la liberté.

L'aspect critique de la pensée de Jan Patočka, de sa mise en œuvre du doute ou de la remise en question comme méthode philosophique peut-il nous aider à comprendre la situation contemporaine et même d'être considéré comme une théorie critique de la modernité ou même de la postmodernité? Ou encore, sa conception de l'existence comme mouvement peut-elle servir à comprendre la modernité? Peter Sloterdijk fait le portrait de la modernité comme mouvement dans la *Mobilité infinie*, en est-il de même pour Patočka? Celui-ci critique la modernité par sa rationalité excessive, pourtant il l'associe au deuxième mouvement de l'existence qui est centré temporellement dans le présent. Le mouvement de la modernité ne donne pas vers le futur, il n'est qu'une succession de présent sans fin. La critique de la modernité faite par Patočka semble toujours valable. Avec sa description de la surcivilisation, il ouvre la porte vers une autre manière de penser la fin de la modernité et ainsi ce que représente la postmodernité. Patočka pense la fin de l'Europe non seulement en fonction de la fin de la modernité, mais plutôt en fonction du soin de l'âme. Il serait intéressant de savoir si le soin de l'âme ne représente pas une autre manière de montrer ce qu'est la modernité. L'après-Europe est tout aussi pertinent pour désigner la fin des grands récits ou même la fin du rôle prédominant de la civilisation occidentale dans le monde. Ces deux concepts pourraient servir de point de départ d'une interrogation sur le devenir de la politique dans la modernité et la postmodernité. Tout comme la possibilité de réfléchir sur la fin de la modernité comme celle de l'Europe.

La conception de la politique de Patočka pourrait aussi nous aider à porter un regard critique sur la science politique. C'est-à-dire comment nous pouvons établir une science de la politique en considérant que la liberté est ce qui la constitue. Patočka fait usage de la politique dans un sens non courant, c'est-à-dire qu'il fait de la politique ce qui ne participe pas de la domination et la définit comme la liberté en acte. On pourrait inverser la question et demander comment la politique devient-elle une science? Patočka fait retour à une conception de la politique grandement influencée par celle de *La République* de Platon et de la Grèce antique qui demande une forte participation des citoyens ou membres de la communauté politique. Cette question ramène à la mission ou fin de la politique comme

activité publique et comme science. Est-il question de la même politique pour le militant que pour celui qui fait de la politique un objet d'étude? Patočka pose la question d'une autre manière, il cherche à connaître à qui s'adresse cette science et dans quelle mesure elle sert la politique dans son usage courant, c'est-à-dire comme domination.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Jan Patočka

- Patočka, Jan. *Le monde naturel comme problème philosophique*. The Hague: M. Nijhoff, 1976, 184 p.
- _____. *Platon et l'Europe : séminaire privé du semestre d'été 1973*. Lagrasse: Verdier, 1983, 316 p.
- _____. *La crise du sens*, t. 1, « Comte, Masaryk, Husserl », Bruxelles: Ousia, 1985, 216 p.
- _____. *La crise du sens*, t. 2, « Masaryk et l'action », Bruxelles: Ousia, 1986, 262 p.
- _____. *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*. Dordrecht, Pays-Bas: Kluwer Academic, c1988, 276 p.
- _____. *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Grenoble: J. Millon, 1988, 325 p.
- _____. *L'art et le temps*. Paris: P.O.L., 1990, 374 p.
- _____. *L'écrivain, son « objet »*. Paris: P.O.L., 1990, 288 p.
- _____. *Liberté et sacrifice : écrits politiques*. Grenoble: J. Millon, 1990, 388 p.
- _____. *L'idée de l'Europe en Bohême*. Grenoble: J. Millon, 1991, 224 p.
- _____. *Introduction à la phénoménologie de Husserl*. Grenoble: J. Millon, 1992, 270 p.
- _____. *Papiers phénoménologiques*. Grenoble: J. Millon, 1995, 298 p.
- _____. *Body, Community, Language, World*. Chicago: Open Court, 1998, 234 p.
- _____. *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Lagrasse: Verdier, 1999, 204 p.

_____. *Conférences de Louvain sur la contribution de la Bohême à l'idéal de la science moderne*. Bruxelles: Ousia, 2001, 140 p.

_____. *L'Europe après l'Europe*. Prague: Verdier, 2007, 310 p.

Bibliographie générale

Agamben, Giorgio. *Moyens sans fins : notes sur la politique*. Paris: Éditions Payot & Rivages 2002, 382 p.

Anders, Günther. *L'obsolescence de l'homme, sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*. Paris: Éditions de l'Encyclopédie des nuisances : Ivrea, 2002, 360 p.

Arendt, Hannah. *Qu'est-ce que la politique? 1906-1975*, Paris: Éditions du Seuil, 1995, 216 p.

_____. *La politique a-t-elle encore un sens?* Paris: L'Herne, 2007, 102 p.

_____. *La philosophie de l'existence et autres essais*. Paris: Payot : Rivages, 248 p.

_____. *Condition de l'homme moderne, premier chapitre, La condition humaine*. Paris: Paris: Pocket, 2008, 406 p.

_____. *La crise de la culture : huit exercices de pensée politique*. Paris: Gallimard, 2009, 1972, 380 p.

Aristote. *Les politiques*. Paris: Flammarion, 2008, 518 p.

Barbaras, Renaud. *Le mouvement de l'existence : études sur la phénoménologie de Jan Patočka*. Chatou: Éditions de la Transparence, 2007, 140 p.

Bataille, Georges. *La part maudite ; précédé de La notion de dépense*. Paris: Éditions de Minuit, 1980, 231 p.

- _____. *Théorie de la religion*. Paris: Gallimard, 2006, 159 p.
- _____. *La part maudite ; précédé de La notion de dépense*. Paris: Éditions de Minuit, 2011, 188 p.
- Bise, Pierre. *La politique d'Héraclite d'Ephèse*. Paris: Alcan, 1925, 281 p.
- Blanchot, Maurice. *La part du feu*. Paris: Gallimard, 1980, 331 p.
- _____. *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1986, 640 p.
- _____. *Écrits politiques*. Paris: Gallimard, 2008, 685 p.
- _____. *L'espace littéraire*. Paris: Gallimard, 2009, 376 p.
- Belhaj Kacem, Mehdi. *L'esprit du nihilisme : une ontologique de l'histoire*. Paris: Fayard, 2009, 641 p.
- Biemel, Walter. *Jan Patočka : le soin de l'âme*. Lille: Les cahiers de philosophie, 1991, 11-12, hiver 1990/1991, 268 p.
- Bollack, Jean. *Héraclite, ou La séparation*. Paris: Éditions de Minuit, 1972.
- Bonardel, Françoise. *Des héritiers sans passé : essai sur la crise de l'identité culturelle européenne*. Chatou: Éditions de la Transparence, 2010, 266 p.
- Bouchart d'Orval, Jean. *Héraclite : la lumière de l'obscur*. Gordes: Le Relié, 2007, 235 p.
- Boutot, Alain. *Heidegger et Platon : le problème du nihilisme*. Paris: Presses universitaires de France, 1987, 350 p.
- Camus, Albert. *L'Homme révolté*. Paris: Gallimard, c1951, 382 p.
- _____. *Le mythe de Sisyphe : essai sur l'absurde*. Paris: Gallimard, 2002, 187 p.
- Chevrier, Marc. *Le temps de l'homme fini : essais*. Montréal: Boréal, 2005, 242 p.

Ciocan, Cristian, et Ivan Chvatik. *Jan Patočka and the European Heritage*. Romanian Society for Phenomenology & Humanitas, *Studia Phaenomenologica*, vol. VII/2007, 568 p.

Crépon, Marc. *Nietzsche, l'art et la politique de l'avenir*. Paris: Presses universitaires de France, 2003, 187 p.

_____. *Altérités de l'Europe*. Paris: Galilée, 2006, 204 p.

Declève, Henri (sous la direction de). *Profils de Jan Patočka*. Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis, 1992, 197 p.

Deleuze, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Éditions de Minuit, 1969, 392 p.

_____. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses universitaires de France, 2010, 232 p.

_____. *Nietzsche*. Paris: Presses universitaires de France, 2010, 110 p.

Derrida, Jacques. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: Presses universitaires de France, 1990, 292 p.

_____. *Donner la mort*. Paris: A. M. Métailié : Transition, 1992, 285 p.

Dostoïevski, Fedor Mikhaïlovitch. *Les frères Karamazov*. Arles: Actes sud; Montréal: Leméac, 792 p.

_____. *Les démons : (les possédés)*. Paris: Le Livre de poche, 2011, 892 p.

Faye, Jean-Pierre. *L'histoire cachée du nihilisme : Jacobi, Dostoïevski, Heidegger, Nietzsche*. Paris: La Fabrique, 2008, 310 p.

Findlay, Edward F. *Caring for the soul in a postmodern age: politics and phenomenology in the thought of Jan Patočka*. Albany: State University of New York Press, 2002, 259 p.

_____. *Nous autres, modernes : quatre leçons*. Paris: Gallimard, 2008, 238 p.

- Finkielkraut, Alain. *Philosophie et modernité*. Palaiseau: Éditions de l'École polytechnique, 2009, 128 p.
- Foucault, Michel. *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 2005, 400 p.
- _____. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 2008, 268 p.
- Freitag, Michel. *L'oubli de la société : pour une théorie critique de la postmodernité*. Sainte-Foy: Presses de l'Université Laval ; Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2002, 433 p.
- Gadamer, Hans-Georg. *Interroger les Grecs : études sur les présocratiques, Platon et Aristote*. Montréal: Fides, 2006, 380 p.
- Gauchet, Marcel. *L'avènement de la démocratie*. Vol. 1, 2 et 3. Paris: Gallimard, 2007.
- _____. *La démocratie d'une crise à l'autre*. Nantes: C. Defaut, 2007, 53 p.
- Heidegger Martin. *Nietzsche*. Vol. 1. Paris: Gallimard, 1971.
- _____. *Héraclite. Séminaire du semestre d'hiver, 1966-1967*. Paris: Gallimard, 1973.
- _____. *Hegel*. Paris: Gallimard, 2007, 174 p.
- _____. *Le principe de raison*. Paris: Gallimard, 2008, c1962, 270 p.
- _____. *Qu'est-ce que la métaphysique?* Paris: Nathan, 2009, c1998, 143 p.
- Hottois, Gilbert. *La science entre valeurs modernes et postmodernité : conférence au Collège de France*. Paris: J. Vrin, 2005, 124 p.
- Husserl, Edmund. *L'idée de la phénoménologie : cinq leçons*. Paris: Presses universitaires de France, 1993, c1970, 136 p.

- _____. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Paris: Gallimard, 1976, 589 p.
- _____. *De la réduction phénoménologique : textes posthumes, 1926-1935*. Grenoble: Millon, c2007, 433 p.
- Jaccard, Roland. *La tentation nihiliste*. Paris: Le Livre de poche, 2006, c1989, 118 p.
- Jünger, Ernst. *Passage de la ligne*. Paris: C. Bourgois, c1997, 103 p.
- _____. *Les prochains titans*. Paris: Grasset, 1998. 152 p.
- _____. *La guerre comme expérience intérieure*. Paris: C. Bourgois, 2008, c1997, 163 p.
- Kohak, Erazim. *Jan Patočka: philosophy and selected writings*. Chicago: University of Chicago Press, 1989, 386 p.
- Lacroix, Jean. *Crise de la démocratie, crise de la civilisation*. Lyon: Chronique sociale de France, 1965, 131 p.
- Laignel-Lavastine, Alexandra. *Jan Patočka : l'esprit de la dissidence*. Paris: Michalon, 1998, 123 p.
- _____. *Esprits d'Europe : autour de Czeslaw Milosz, Jan Patočka, István Bibó*. Paris: Calmann-Lévy, 2005, 353 p.
- Lacombe, Roger-Etienne. *La crise de la démocratie*. Paris: Presses universitaires, 1948, 154 p.
- Lefebvre, Henri. *Introduction à la modernité : préludes*. Paris: Éditions de Minuit, 1962, 373 p.
- Lefort, Claude. *L'invention démocratique : les limites de la domination totalitaire*. Paris: Fayard, 1981, 331 p.

- _____. *Essais sur le politique, XIX^e-XX^e siècles*. Paris: Éditions du Seuil, 2001, 364 p.
- Lessard, Jean-François. *La question du politique dans la modernité : comprendre le malaise contemporain*. Montréal: Liber, 2008, 219 p.
- Lipovetsky, Gilles. *Les temps hypermodernes*. Paris: Bernard Grasset, 2004, 186 p.
- _____. *L'ère du vide : essais sur l'individualisme contemporain*. Paris: Gallimard, 2009, 327 p.
- Lom, Petr. *East meets West: Richard Rorty and Jan Patocka on freedom*. Italie: European University Institute Badia Fiesolana, 1997, 23 p.
- Lyotard, Jean-François. *Moralités postmodernes*. Paris: Galilée, 1993, 211 p.
- Maffesoli, Michel. *La part du diable : précis de subversion postmoderne*. Paris: Flammarion, 2004, 251 p.
- _____. *Le temps revient : formes élémentaires de la postmodernité*. Paris: Desclée de Brouwer, 2010, 187 p.
- _____. *La crise est dans nos têtes!* Paris: Jacob-Duvernet, 2011, 141 p.
- Manent, Pierre. *La cité de l'homme*. Paris: Flammarion, 1997, 295 p.
- _____. *Les libéraux*. Paris: Gallimard, 2001, 891 p.
- _____. *Enquête sur la démocratie : études de philosophie politique*. Paris: Gallimard, 2007, 472 p.
- _____. *Les métamorphoses de la cité : essai sur la dynamique de l'Occident*. Paris: Flammarion, 2010, 424 p.
- Masaryk, T. G. (Tomas Garrigue). *Les problèmes de la démocratie : essais politiques et sociaux*. Paris: Rivière, 1924.

_____. *La résurrection d'un État : Souvenirs et réflexions, 1914-1918*. Paris: Plon, 1930.

Mattei, Jean-François. *La crise du sens*. Nantes: C. Defaut, 2006, 123 p.

_____. *Le sens de la démesure : Hubris et Dikè*. Cabris: Sulliver, 2009, 202 p.

_____. *Le regard vide : essai sur l'épuisement de la culture européenne*. Paris: Flammarion, 2009, 302 p.

_____. *Le procès de l'Europe : grandeur et misère de la culture européenne*. Paris: Presses universitaires de France, 2010, 247 p.

Meier, Christian, *La naissance du politique*. Paris: Gallimard, 1995, 444 p.

Merleau-Ponty, Maurice. *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 1996.

Merlini, Fabio. *L'époque de la performance insignifiante : réflexions sur la vie désorientée*. Paris: Éditions du Cerf, 2011, 208 p.

Meyronnis, François. *L'axe du néant*. Paris: Gallimard, 2003, 609 p.

Musil, Robert. *L'homme sans qualités*. Vol. 1 et 2. Paris: Éditions du Seuil, 1995.

Nassif, Philippe. *La lutte initiale : quitter l'empire du nihilisme*. Paris: Denoël, 2011.

Ricœur, Paul. *Lectures volume 2, La contrée des philosophes*. Paris: Éditions du Seuil, 1991, 500 p.

_____. *Lectures volume 1, Autour du politique*, Paris: Éditions du Seuil, 1991, 407 p.

Nietzsche, Friedrich. *Le nihilisme européen*. Paris: Éditions Kimé, 1997.

Olivier, Lawrence. *Michel Foucault : penser au temps du nihilisme*. Montréal: Liber, 1995, 245 p.

- _____. *Contre l'espoir comme tâche politique ; suivi de Critique radicale : essai d'impolitique*. Montréal: Liber, 2004, 247 p.
- _____. *Détruire : la logique de l'existence*. Montréal: Liber, 2008, 120 p.
- Petit, Jean-François. *Penser après les postmodernes*. Paris: Buchet-Chastel, 2005, 136 p.
- Platon. *La république*, Paris: Gallimard, 2010, 551 p.
- Rauschning, Hermann. *La révolution du nihilisme*. Paris: Gallimard, 1940, 323 p.
- Richir, Marc. *La crise du sens et la phénoménologie autour de la Krisis de Husserl*. Grenoble: J. Millon 1990, 363 p.
- Ricœur, Paul. *Lectures volume 2, La contrée des philosophes*, Paris: Éditions du Seuil, 1991, 500 p.
- _____. *Lectures volume 1, Autour du politique*, Paris: Éditions du Seuil, 1991, 407 p.
- _____. *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*. Paris: Éditions du Seuil, 2011, 344 p.
- Rosanvallon, Pierre. *Pour une nouvelle culture politique*. Paris: Éditions du Seuil, 1977, 154 p.
- _____. *La contre-démocratie : la politique à l'âge de la défiance*. Paris: Éditions du Seuil, 2006, 345 p.
- _____. *La légitimité démocratique : impartialité, réflexivité, proximité*. Paris: Éditions du Seuil, 2008, 367 p.
- Sloterdijk, Peter. *Le penseur sur scène : le matérialisme de Nietzsche*. Paris: C. Bourgois, c1990, 200 p.

- _____. *La domestication de l'être : pour un éclaircissement de la clairière*. Paris: Mille et une nuits, 2000, 111 p.
- _____. *La mobilisation infinie : vers une critique de la cinétique politique*. Paris: Seuil, 2003, 328 p.
- _____. *Si l'Europe s'éveille : réflexions sur le programme d'une puissance mondiale à la fin de l'ère de son absence politique*. Paris: Mille et une nuits, 2003, 93 p.
- _____. *Essai d'intoxication volontaire : [conversation avec Carlos Oliveira] ; suivi de L'heure du crime et le temps de l'œuvre d'art*. Paris: Hachette, 2009, 348 p.
- Strauss, Leo. *Nihilisme et politique*. Paris: Payot : Rivages, c2000, 141 p.
- Taguieff, Pierre-André. *L'effacement de l'avenir*. Paris: Galilée, 2000, 483 p.
- _____. *Du progrès : biographie d'une utopie moderne*. Paris: Libro, c2001, 186 p.
- _____. *Le sens du progrès : une approche historique et philosophique*. Paris: Flammarion, 2004, 437 p.
- _____. *La bioéthique, ou, Le juste milieu : une quête de sens à l'âge du nihilisme technicien*. Paris: Fayard, 2007, 363 p.
- Tassin, Étienne, et Marc Richir (sous la direction de). *Jan Patočka – philosophie, phénoménologie, politique*. Grenoble: J. Millon, collection « Krisis », 1992, 254 p.
- Taylor, Charles. *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*. Montréal: Boréal, 2003, 712 p.
- _____. *Grandeur et misère de la modernité*. Saint-Laurent: Bellarmin, 2007, 149 p.
- _____. *Le malaise de la modernité*. Paris : Éditions du Cerf, 2008, 125 p.
- _____. *L'âge séculier*. Paris: Éditions du Seuil, 2011, 1336 p.

Vattimo, Gianni. *La fin de la modernité : nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*. Paris: Éditions du Seuil, c1987, 184 p.

Wanegffelen, Thierry. *Le roseau pensant : ruse de la modernité occidentale*. Paris: Payot, 2010, 301 p.

Wolff, Francis. *Aristote et la politique*. Paris: Presses universitaires de France, 2008, 125 p.

Wunenburger, Jean-Jacques. « *Le combat est père de toutes choses* », *Héraclite*. Nantes: Pleins feux, 2005, 44 p.

Zizek, Slavoj. *Vivre la fin des temps*. Paris: Flammarion, 2011, 577 p.

_____. *De la croyance*. Arle: J. Chambon, 2011, 317 p.