
Note de lecture
Jan Patočka, *Eternité et historicité*, préf. et trad. E. Abrams,
Lagrasse, Verdier, 2011, 158 pages

OVIDIU STANCIU

Jan Patočka a écrit en 1947 un petit livre, un des rares à avoir été conçus comme tel et achevés par le philosophe tchèque, qu'il laissera pourtant, comme il le dit dans une lettre à Robert Campbell, « se reposer dans un tiroir » (Patočka, « Lettres » 39). La première publication de ce texte devra attendre les années 1980, quand les disciples de Patočka l'incluront dans l'édition samizdat de ses *Œuvres complètes*. Pour en restituer le sens et la saisir dans toute son ampleur, il est nécessaire d'indiquer la pluralité des contextes dans lesquels cette œuvre peut être inscrite. Elle propose d'abord une interrogation sur la tradition de l'humanisme tchèque, et notamment sur un de ses avatars récents. En effet, en dépit de sa parution retardée, il s'agit d'un livre conçu comme une intervention dans l'actualité, plus précisément dans un débat qui agissait les milieux philosophiques et littéraires de la Tchécoslovaquie de l'après-guerre et qui était occasionné par la publication du livre posthume d'Emmanuel Rádl, *La consolation de la philosophie*. Au-delà des détails de cette controverse, de ses enjeux non seulement philosophiques mais également politiques — le livre de Rádl subit de nombreuses attaques de la part des cercles marxisants tchèques en quête de légitimité publique —, la question principale que ce débat soulève et que Patočka tente de soumettre à une réflexion conséquente concerne le rapport entre métaphysique et humanisme : tout humanisme doit-il nécessairement s'appuyer sur

une métaphysique, ou bien est-on en droit de concevoir un humanisme non métaphysique, à même de se déployer sans faire appel à des instances extérieures à l'être humain?

Le cadre initial du débat, centré sur le livre de Rádl, s'avérera au cours de l'exposition trop étroit pour les réflexions que Patočka y développe. Il en prolongera donc les lignes jusqu'à prendre position dans une discussion plus large sur le concept d'humanisme, déroulée cette fois à l'échelle européenne. Si l'intention initiale de son entreprise était de montrer les limites de la position de Rádl, Patočka sera amené au cours de son exposé, et suivant sa logique interne, à confronter sa propre position à celle de Sartre, à faire apparaître les « conséquences décevantes » de la philosophie husserlienne ou encore à infléchir de façon remarquable des thèmes d'origine heideggérienne. Comme le signale la traductrice Erika Abrams dans sa préface, le livre de Patočka serait donc à rapprocher des tentatives contemporaines pour penser l'humanisme, en premier lieu de celles de Sartre, de Heidegger ou de Lukács, textes qui, comme la correspondance l'atteste — et notamment les lettres échangées avec Robert Campbell —, nourrissaient la réflexion de Patočka à cette époque.

Enfin, si le débat tchèque s'avère un tremplin pour exprimer une position à l'intérieur d'une controverse qui hantait l'Europe d'après-guerre, il apparaît également comme une occasion pour Patočka de définir l'orientation générale de sa pensée, de faire apparaître la direction qu'il assume au sein du courant phénoménologique, en mettant en lumière les points qui le séparent de chacun de ses « maîtres fribourgeois », mais également de Sartre, qui à cette époque est une de ses références de prédilection. En tant qu'il donne un aperçu sur la situation philosophique propre à Patočka, le texte peut donc être lu comme un document important pour son chemin de pensée, et il invite par conséquent à une mise en rapport avec ses tentatives précédentes ou successives. Ainsi, l'insistance sur le caractère non objectivable de la subjectivité

n'est pas sans rappeler une thématique déjà présente dans les manuscrits de Strahov (rédigés au début des années 1940), alors que l'interprétation de la figure de Socrate et de son questionnement comme radicalement inassimilable à la « réponse » platonicienne sera reprise dans le projet du *Platonisme négatif* du début des années 1950.

Si, pour rendre compte de la teneur propre à la position de Patočka, il nous faut saisir son déploiement sur ces trois plans, son entreprise trouve néanmoins son point de départ dans une confrontation avec la manière dont Rádl entend le rapport entre métaphysique et humanisme. À la question concernant la nécessité de fournir ou non un appui métaphysique à l'humanisme, la réponse de Rádl, inspirée par la tradition humaniste et platonicienne, se résume dans l'affirmation d'« un monde moral que l'homme ne crée pas, mais reconnaît simplement et qui donne sens à sa vie » (Patočka, *Éternité* 23). L'humanisme tire donc sa légitimité du pouvoir qu'a l'être humain de se soumettre et d'assumer un ordre qui le dépasse. Il y a donc bien comme une objectivité ou une positivité des valeurs qui les rend indépendantes du caprice humains et des contingences historiques, et qui peut fonctionner comme une source de résistance contre toute situation donnée. Coupable et condamné par le tribunal des Athéniens, Socrate est innocenté par le tribunal des Idées et des Valeurs. L'humanisme a bien sa vérité, mais elle se situe dans un registre qui n'est plus proprement humain.

Si Patočka est tout à fait sensible au ton pathétique (voire même tragique) d'une telle réponse, au cri moral qu'elle enveloppe, s'il n'ignore rien des circonstances dans lesquelles cette position a été formulée — Rádl écrit son « testament philosophique » sous l'occupation nazie —, il ne peut adhérer à son principe ni accepter de voir dans l'humanisme la conséquence d'une métaphysique des valeurs. Les réserves qu'il formule à l'égard de la position de Rádl concernent donc moins son intention centrale, celle de montrer que l'humanisme renvoie nécessairement à

une morale, que la voie suivie pour établir cette thèse, le moyen terme que Rádl pose entre l'humanisme et la morale, à savoir la métaphysique (des valeurs).

Patočka engage une confrontation avec les thèses défendues par Rádl par le biais d'une critique de l'interprétation que Socrate reçoit dans la *Consolation de la philosophie*, et notamment de son inclusion dans la tradition métaphysique. En effet, afin de « ramener le problème de l'humanisme à son expression de principe, fondamentale » (23), Rádl opère une remontée vers ses sources anciennes, au premier rang desquelles se trouve la démarche socratique. Celle-ci semble réunir un pathos questionnant à la position des Idées surplombant le réel et assurant son armature normative, et elle apparaît comme le meilleur remède contre le relativisme et le subjectivisme moral des temps modernes. Plus qu'un allié, Socrate est pour Rádl une figure salubre, car il est « celui qui nous enseigne véritablement la métaphysique, et il sera un jour le salut du monde noyé dans la sophistique » (21). Se démarquer de la version métaphysique de l'humanisme passe donc pour Patočka par une réinterprétation de la figure de Socrate, par une tentative de restituer un « Socrate socratique », à l'encontre du Socrate platonisant et déjà métaphysique que propose Rádl. Faire apparaître la possibilité d'un humanisme non métaphysique revient alors à montrer les raisons pour lesquelles « Socrate lui-même ne s'est pas engagé dans la voie qu'il a ouverte à Platon », à mettre au jour « la possibilité qu'il laisse ouverte » (26) et que la métaphysique n'a pas su recueillir. Cela consiste donc à indiquer qu'il y a une antériorité de droit et une irréductibilité fondamentale de la question socratique par rapport à la réponse de Platon.

Si Platon est envisagé ici comme le cas paradigmatique de l'humanisme métaphysique, c'est uniquement dans la mesure où Patočka vise une certaine version (voire une certaine compréhension) du platonisme, celle qu'il appellera quelques années plus tard le « platonisme

positif », qui pose le monde des Idées comme une réalité stable et indépendante de l'homme, que celui-ci peut reconnaître mais non pas constituer. Le geste par lequel un tel platonisme infléchit le sens de la démarche socratique jusqu'à la rendre méconnaissable réside dans la mise en avant de « sa propre positivité idéale à l'encontre de la négativité de Socrate » (27). En revanche, ce qui assure à Socrate sa stature propre, l'impossibilité de le réduire à un chapitre du platonisme, c'est que son œuvre tout entière réside dans un incessant questionnement, que le pouvoir qu'elle met en jeu est celui du négatif. Loin d'être un défaut, le refus de combler la béance que la question ouvre par une réponse quelconque manifeste précisément son ouverture radicale. Comment pourtant une telle entreprise interrogative, qui n'aboutit pas au sol stable des Idées, peut-elle devenir une force à même de mouvoir l'homme et de lui fournir une orientation dans la vie? Patočka sera amené dans ce contexte à insister sur la dimension d'agir que revêt le questionnement : « même si la question socratique ne reçoit pas de réponse positive, universelle et concrète, la question elle-même, pour peu qu'on s'y installe, réalise donc en l'homme, en tant qu'activité sans relâche, ce dont elle se met en quête » (30). Irréductible à une marque de négativité, la question est avant tout l'indice d'une activité : incessamment reprise, assumée comme une tâche vitale, elle devient le signe d'« un effort qui tend à l'unité interne », d'« une concentration sans analogue dans la vie » (30). Patočka interprète ici le questionnement socratique comme un projet existentiel qui s'accomplit comme lutte contre la dispersion propre à la vie dans son immédiateté et qui cherche une cohésion d'ordre supérieur, recherche qui revêt la figure du « souci de l'âme ». C'est précisément ce travail sur soi qui constitue pour Patočka le sens dernier de la démarche de Socrate : « la philosophie comme souci de l'âme est la réponse de Socrate à la question socratique » (30). On assiste ainsi à la première apparition d'une thématique qui deviendra dominante dans les interprétations que Patočka proposera, dans les

années 1970, de la philosophie antique et de la pensée européenne en général, qui seront lues comme des suites données à l'injonction socratique du « souci de l'âme ». En 1947, ce thème constitue un préambule pour une pensée de l'historicité. Car le souci est au premier lieu l'attestation d'une mobilité fondamentale de la vie, de l'impossibilité pour elle de rester cloisonnée dans le registre des réponses déjà faites, de la distance qu'elle assume par rapport à tout sens figé. Or, la mobilité que le souci de soi met en jeu est précisément le lieu où surgit la dimension de l'historicité. En effet, le « souci de soi » fait apparaître « l'être humain comme initialement incomplet, mais remis entre ses mains, afin qu'il comprenne sa volonté essentielle et donne sens à sa vie. Pour un tel être le devenir de la vie se charge nécessairement de signification; or, l'être pour qui le devenir est signifiant est un être historique. Socrate est le découvreur de l'historicité humaine » (35). L'humanisme non métaphysique serait donc une manière de résister à la tentation de résorber l'historicité dans un plan éternitaire.

C'est cette même préoccupation pour montrer l'autonomie et l'irréductibilité du champ historique que Patočka célèbre comme un point remis à l'honneur par les philosophies de l'existence, qui « recommence[nt] au même point d'où était parti l'essor de la métaphysique ancienne [...]; elle[s] recommence[nt] auprès de Socrate » (118 sq.). Mais si le philosophe tchèque apprécie les promesses de l'existentialisme, c'est uniquement pour dénoncer par la suite les écarts qui interviennent entre ce projet initial et son déploiement effectif. Examinant la doctrine de Sartre, qui se recommande à la fois par sa radicalité et par sa notoriété comme recelant l'orientation générale du courant, Patočka met en lumière sa dépendance par rapport à une position ontologique classique. Ce qui empêche Sartre de développer une pensée véritable de l'historicité et, partant, de saisir l'être humain d'une façon adéquate, c'est son adhésion à un « éléatisme sans issue » (Patočka, « Lettres » 34) qui réside dans le monopole que l'étant objectif

a sur l'être, et en vertu duquel le subjectif doit apparaître comme un néant. Faire d'avance, c'est-à-dire antérieurement à tout questionnement sur l'être, de l'étant identique à soi, « disponible, chosique, objectif » (Patočka, *Éternité* 122) le dépositaire privilégié du sens de l'être, c'est s'interdire par là même de penser le « pour-soi », qui s'excepte de cette loi de la constance et de la massivité ontologique, autrement qu'un « non-être ». Dans la mesure où « le pur objet identique "en soi" » représente plus que la mesure de l'être, mais en constitue également « l'idéal de l'étant », il devient « ce que l'étant subjectif "pour soi", écartelé et désespérément contradictoire, vise sans jamais pouvoir l'atteindre, à moins de renoncer à soi-même » (121). Si Sartre demeure prisonnier dans « la sphère de l'ontologie classique » (121), ce n'est pas tellement pour n'avoir pas proposé une pensée du négatif, mais plutôt pour avoir référé constamment ce négatif à un positif qui le précède et qui en constitue la mesure. Ce que Patočka réclame, c'est de donner un statut positif à la négativité, de penser le « pour soi » pour soi-même, et non pas comme voué à disparition dans l'être massif. Le négatif ne sera plus ce qui par soi-même tente de s'annihiler, mais il deviendra une force structurante pour l'espace de l'histoire.

Une même décision ontologique préalable est aux yeux de Patočka responsable de la caractérisation de l'humain comme un être pour qui « l'existence précède l'essence ». Une telle formule a pour présupposé la détermination de l'essence comme « quelque chose de donné, de positif, déjà achevé » (37), qui est imputable à un « éternisme métaphysique » et qui interdit en même temps de mettre en évidence les structures invariantes que possède une entité historique, sans annuler par ce même geste précisément sa dimension historique. Or, si Patočka peut affirmer que « le fait humain possède une structure d'essence en même temps que l'existence » (34), c'est uniquement dans la mesure où il forge un autre concept d'essence, dont le noyau n'est pas un contenu déterminable de façon positive, mais bien un mouvement de dessaisissement

continuel par rapport à toute positivité. Ainsi, « l'essence historique n'est pas un contenu positif, intégralement supratemporel ou omnitemporel, au contraire, son moment universel, au-dessus du temps, de tous les temps, c'est le moment négatif d'insatisfaction, d'absence dans le donné, et l'appel à une réalisation dans le temps » (37). Il y a donc bien une essence de l'être humain — autrement, la continuité de l'histoire serait périlée —, mais elle n'est rien d'autre qu'un mouvement, voire le mouvement par lequel toute « essence » positive, figée et particulière est dépassée.

Plus que sur la négativité, qui demeure une abstraction, Patočka construit sa description de l'essence de l'être humain autour des figures plus pleines de l'« insatisfaction devant le donné » ou de la « protestation contre l'objectivité ». À travers ces concepts, Patočka se rapproche de Heidegger qui, davantage que Husserl auquel il reproche « sa trop grande dépendance à l'égard des partages traditionnels, et notamment celui du sujet et de l'objet » (84), est dans ce texte la référence la plus importante. Le mérite de Heidegger ne réside pas seulement dans le nouvel élan qu'il a su donner aux enquêtes d'ordre ontologique, dans l'effort qu'il a engagé pour poser à nouveaux frais la question de l'être, qui est « la vraie question imprescriptible de la philosophie » (86). Il consiste avant tout dans le geste de mettre en relation questionnement ontologique et élucidation de la subjectivité humaine. En effet, comme l'être n'est rien d'étant, comme son attestation exige un dépassement de l'horizon de l'étant, il devient indissociable de l'effectuation par laquelle un tel dépassement s'opère. Or, le questionnement est l'acte insigne à travers lequel s'accomplit un recul par rapport au tout de l'étant. L'être est donc inséparable de l'interrogation dans laquelle il se manifeste : il n'y a de l'être que pour autant qu'on questionne en sa direction.

Ce mouvement doit être pensé non pas comme un accomplissement contingent de la subjectivité, mais comme ce qui la constitue en profondeur, car « elle est la fulguration qui met un terme au règne de l'étant en général, qui fait apparaître l'étant comme pouvant être dépassé » (97). La subjectivité n'existe comme telle, c'est-à-dire, selon un mode d'être différent de celui de l'étant objectif et massif, que dans la mesure où elle dépasse, transcende le donné. Ce mouvement de transcendance ne débouche pas sur une autre positivité, il fait seulement apparaître la dimension dans laquelle la subjectivité est à même de se déployer comme telle, à savoir l'historicité. En effet, « l'historicité contient une transcendance explicite, un dépassement explicite de tout ce qui est simplement donné et présent, vers un absent, susceptible de répétition et qui concentre » (107). La transcendance apparaît donc comme le terme qui ouvre simultanément l'horizon de l'historicité et celui de la recherche ontologique. C'est précisément la solidarité de ces deux registres qui constitue aux yeux de Patočka l'un des apports décisifs de la philosophie de Heidegger, à la fois dans la perspective de l'ontologie qu'en ce qui a trait à la détermination du propre de l'humanité. Une enquête radicale sur l'essence de l'être humain devra faire de la transcendance (envisagée comme acte, comme « transcender ») son phénomène central et trouvera son emplacement propre dans l'horizon d'une ontologie. C'est ce que Patočka affirme en insistant sur le caractère fini de l'humain : « la philosophie en tant qu'ontologie s'appuie sur la finitude en tant que fondement : l'analytique de l'existence humaine conduit à l'ontologie fondamentale » (97).

Mais le philosophe tchèque ne se contente pas de prolonger la réflexion heideggérienne, et même quand il y puise des motifs, il leur fait subir des inflexions décisives. Sans doute, une des manières pour Patočka de marquer son orientation propre est de privilégier, dans le corpus heideggérien, un certain nombre de textes et de thématiques. Ainsi, l'insistance sur les thèmes de

la transcendance, de la finitude et de l'historicité — les deux premiers quasiment absents comme tels dans *Sein und Zeit*, et qui perdront de leur importance après la *Kehre* — manifeste la préférence qu'il accorde aux textes heideggériens qui suivent immédiatement *Etre et temps*, et les distances qu'il prend par rapport au Heidegger de la *Lettre sur l'humanisme* (texte que, comme la correspondance l'atteste, Patočka avait lu à cette époque), qui semble briser la solidarité auparavant affirmée entre une recherche ontologique et une analytique de la finitude. Or, si pour Patočka, ce qui fait le propre de l'être humain ne peut être explicité que dans le cadre d'une enquête ontologique, cette démarche n'a pas pour effet d'annuler la question concernant l'humain ni de réduire ce dernier à la figure « translucide » d'un « berger de l'être ». L'être humain et non pas le *Dasein* est le thème des réflexions de Patočka, et le geste qui le définit en propre n'est pas une « écoute », mais bien une « protestation » qui trouve dans l'histoire son champ de prédilection.

La même référence aux textes de la fin des années 1920 — où Heidegger développe le projet d'une « métaphysique du Dasein » en conférant un sens positif au terme « métaphysique » — peut éclairer les raisons pour lesquelles, après avoir critiqué le caractère métaphysique de l'humanisme chez Rádl, Patočka en vient à proposer un nouveau sens, cette fois positif, de la métaphysique, dont la signification propre semble résider dans un rejet de l'objectivité comme unique plan de l'être : « pour la conception métaphysique, l'étant ne se déploie jamais sur un plan unique, tandis qu'aux yeux du non métaphysicien le plan objectif est tout, il n'y a rien hormis les choses, les objets, l'“avenu”, les faits. Le premier pas de la métaphysique devra donc être une tentative pour réfuter la certitude de soi de l'objectivité close sur soi, en circuit fermé » (124).

Si l'intention majeure de Patočka est de fournir une légitimation aux concepts d'histoire et d'existence historique, contre les doctrines qui l'annulent (comme celle de Rádl) ou qui ratent sa dimension propre (comme celle de Sartre), la pointe de sa position consiste dans la tentative de fournir une légitimation au mouvement de transcendance. Même si on établit le caractère central de ce mouvement, à la fois pour une recherche ontologique et pour une analytique de la finitude, il reste à savoir quel est le sens qu'il véhicule. La réponse patočkienne est concentrée dans les formules d'« insatisfaction devant l'étant » et de « protestation contre le règne de l'objectivité ». En effet, « dès que l'objet singulier qu'est le sujet — l'esprit, la conscience — émerge au sein du reste du réel, il ne peut faire autrement que de protester là-contre, voire il n'est, matériellement, en tant qu'objet, rien de plus qu'une protestation contre l'étant objectif. Cette protestation est d'une riche structure : elle est une protestation contre l'exclusivité de l'étant objectif » (129). Pourtant, la protestation qu'est la conscience recèle une double affirmation : celle de la différence qui la sépare du domaine de l'objectivité, mais également du projet existentiel qu'elle doit mettre en œuvre pour éviter qu'elle soit engloutie par celui-ci. L'orientation de ce projet existentiel ne peut être fondée que sur un « savoir négatif » qui exige de rejeter toute retombée dans le registre de la positivité. En cela, la traversée de la phénoménologie ramène Patočka à sa première inspiration socratique, car non seulement « la transcendance est apparentée à la question socratique », mais qui plus est, une réflexion qui envisage l'homme dans l'optique de la transcendance doit reconnaître en Socrate « son premier philosophe » (143).

Textes cités

RÁDL, Emmanuel, *Consolation from Philosophy*, trad. E. Kohák, Boston, Boston University Press, 1980.

—, *Utěcha z filosofie [La consolation de la philosophie]*, Prague, Čin, 1946; 7^e éd. (facsimilé de la 1^{ère}), Olomouc, Votobia, 2000.

PATOČKA, Jan, *Eternité et historicité*, préf. et trad. E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 2009.

—, « Lettres à Robert Campbell (1946-1950) », *Les temps modernes*, vol. 48, n° 554, 1992, p. 1-77.