

A citer dans Nathalie Frogneux (dir.), *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, Argenteuil, Le Cercle herméneutique, 2012, pp. 133-157.

L'apparaître, le sens et le possible

La question de la liberté dans la phénoménologie asubjective de Patočka

Que ce soit dans ses réflexions sur l'apparaître, dans ses écrits consacrés au platonisme négatif ou encore dans ses recherches sur le champ des possibles, Patočka n'a cessé de mettre le problème de la liberté au cœur de son entreprise phénoménologique¹. La liberté est indissociable d'une certaine forme d'expérience de l'apparaître, d'une certaine forme d'expérience du sens et d'une certaine forme d'expérience du possible. C'est pourquoi une réflexion complète sur le devenir et la conquête de la liberté² implique nécessairement une articulation complexe entre ces trois dimensions fondamentales de l'expérience. La question de la liberté dans l'œuvre de Patočka est bien entendu susceptible d'être l'objet de toute une série d'études centrées de façon plus thématique sur les différents mouvements de l'existence³, sur la question du soin de l'âme⁴ ou encore sur la question de l'histoire⁵. Nous avons quant à nous choisi ici de montrer de quelle façon les dimensions de l'apparaître, du sens et du possible telles qu'elles sont interrogées dans la phénoménologie asubjective de Patočka renvoient chacune à leur façon à cette liberté qui fait l'humanité même de l'être humain. Bien évidemment, tout en étant relativement autonomes, ces différents plans d'interrogation se recoupent. C'est ainsi que la question du possible est inséparable de la question de l'apparaître : « Les possibilités originaires (le monde) ne sont rien d'autre que le *champ* dans lequel le vivant existe et qui en est co-originaire ; le déterminer comme *champ d'apparition*, c'est une définition qui n'est peut-être pas exhaustive, mais qui n'est pas non plus erronée »⁶. De la même façon, il y a un rapport entre la question de l'Idée et la question du possible : « [...] il s'ensuit que le monde des Idées doit être compris comme *monde* au sens de l'ajointement (*Gefüge*) des possibilités » (PP, 126). Il y a enfin un rapport entre la question de l'Idée et celle de l'apparaître puisque le *chorismos* introduit « une séparation entre ce qui est et ce dont l'être n'est qu'une simple apparence » (LS, 31). Comme nous allons le voir, l'apparaître, le sens et le possible constituent ainsi trois entrées spécifiques qui sont tout aussi nécessaires les unes que les autres à l'élucidation du processus d'auto-réalisation de la liberté dans le monde. Si la théorie de la liberté est indissociable chez Patočka d'une théorie du monde compris comme totalité préalable, cette totalité préalable doit tout autant être comprise comme celle de l'apparaître, comme celle du sens et comme celle du possible. L'enjeu fondamental d'une telle interrogation est ainsi de montrer de quelle façon l'expérience de la liberté implique l'articulation complexe d'une série de dimensions qui sont

¹ Voir B. Bouckaert, « De l'autre côté du miroir : les motifs phénoménologiques de la réduction chez Husserl, Fink et Patočka », in *Recherches husserliennes*, (17) 2002, pp. 87-116.

² Voir J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, trad. E. Abrams, Grenoble, Millon, 1990, p. 79. (Dorénavant LS)

³ Voir N. Frogneux, « La fragilité problématique de l'humain. Une lecture du troisième mouvement de l'existence de Jan Patočka », in R. Barbaras (dir.), *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, Milan Mimesis, 2007, pp. 165-179 ; L. Tengelyi, « La phénoménologie asubjective et la théorie des trois mouvements de l'existence chez Patočka », in *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, op. cit., pp. 137-150.

⁴ Voir P. Merlier, « La pneumatophénoménologie de Jan Patočka », in *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, op. cit., pp. 89-104.

⁵ Voir M. Crépon, « Postface. Histoire, éthique et politique : la question de l'Europe », in *J. Patočka. L'Europe après l'Europe*, Lagrasse, Verdier, 2007, pp. 277-295 ; A. Laignel-Lavastine, *L'esprit de la dissidence*, Paris, Michalon, 1998, pp. 103-120.

⁶ J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, trad. E. Abrams, Grenoble, Millon, 1995, p. 124. (Dorénavant PP)

tout à la fois distinctes et reliées les unes aux autres. C'est pour cette raison précisément que nous perdons chaque fois l'expérience vivante de la liberté lorsque nous la réduisons à l'une ou l'autre de ces dimensions. De façon plus générale, il apparaîtra au terme de cette recherche que la conquête de la liberté est une expérience paradoxale, au moins en ce sens qu'elle implique l'articulation de dimensions qui ne se situent pas sur le même plan. Si la liberté est indissociable d'un engagement dans la problématique de l'expérience, elle ne peut manquer elle aussi d'apparaître comme une expérience fondamentalement problématique : il fait partie de son essence de n'être jamais assurée ni de sa possibilité, ni de son propre sens.

1. La liberté et la question de l'apparaître

S'il y a un rapport essentiel dans l'œuvre de Patočka entre la liberté et l'expérience de l'apparaître⁷, c'est dans la mesure où les êtres libres sont ceux « qui se rapportent à eux-mêmes et au monde sur le fondement de leur apparition » (PP, 125). Cette dernière thèse signifie que les étants ne se donnent aux êtres libres, ne leur apparaissent, que dans ce mouvement même par lequel ces derniers les dépassent sans cesse vers d'autres apparitions possibles. Pour l'animal, « l'objet concret est tout ; le monde des objets n'est pas un "domaine", [...] n'implique aucun "style" autonome, aucun moment d'indétermination, aucun "et ainsi de suite", aucune potentialité pure » (LS, 84). En sens inverse, l'être humain fait l'expérience d'une insatisfaction vis-à-vis du donné concret qui chaque fois se donne à lui (LS, 79). Pour l'être humain, l'apparaître de la chose, tout en donnant la chose en original, ne la donne jamais complètement, mais l'inscrit au contraire dans un champ dont l'unité n'est autre que celle de son incessant renouvellement : « L'identité d'une chose n'est pas une condition suffisante pour l'apparition de cette identité. Que la chose apparaisse en original, cela ne signifie pas pour autant qu'elle apparait nécessairement *en elle-même* » (PP, 123). Le pouvoir de manifestation de l'étant ne s'épuise pas dans la donation particulière de tel ou tel étant. L'être humain est ainsi ce vivant qui est amené à faire l'expérience de l'apparaître en tant que tel, de sa structure originairement perspectiviste : le non-donné est désormais constitutif du donné. C'est précisément parce que nous sommes capables de voir plus dans le donné que ce qui nous apparaît que nous sommes amenés à faire l'expérience de l'apparaître lui-même et non pas seulement de ce qui est susceptible de se donner en lui (LS, 88). Le monde compris comme monde de l'apparaître se donne et se voile en même temps dans la donation de chaque apparaissant : « Les horizons phénoménalisent, mais ils ne sont pas eux-mêmes phénomène. Les horizons – possibilités qui excèdent la réalité : le monde est toujours dans des possibilités, en cela l'être n'est jamais égal à la réalité, à ce qui est » (PP, 116).

Selon que l'être humain accepte ou refuse de vivre dans l'appel de cette liberté qui est identiquement l'appel du monde lui-même, cette expérience de l'apparaître est bien entendu susceptible de se modifier, voire même de se retourner contre elle-même. C'est bien ce qui se passe dans la surcivilisation rationnelle où l'apparaître de l'étant subjectif ou objectif est mis au service de sa pure et simple maîtrise technique. En ce sens, l'excès de l'apparaître sur l'apparaissant rend possible une objectivation de l'expérience, laquelle objectivation tend en retour à étouffer cette vie même de la phénoménalité qui la rend pourtant possible (LS, 57). Cette instrumentalisation de l'expérience de l'apparaître occulte ainsi ce que Patočka définit comme le plan de la profondeur. L'expérience spécifique que l'être libre fait de l'apparaître des choses ne garantit donc pas le fait que cette expérience ne se retournera pas contre la liberté même qu'elle implique pourtant. C'est précisément pour cette raison que le rapport de la liberté à l'apparaître implique une autre dimension pour se conquérir véritablement, pour s'accomplir, à savoir précisément la dimension de la profondeur, la dimension du sens

⁷ Pour l'évolution de la question de l'apparaître dans l'œuvre de Patočka, voir P. Rodrigo, « L'émergence du thème de l'asubjectivité chez Jan Patočka », *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, op. cit., pp. 29-45.

intérieur de l'expérience, la dimension de sa vérité, de son authenticité : « Antérieurement et dans un sens plus profond, la vérité est le combat intérieur de l'homme pour sa liberté essentielle, pour la liberté intérieure que l'homme en tant qu'homme possède dans son fond, indépendamment de ce qu'il en est sur le plan des faits » (LS, 160).

Mais avant d'interroger plus spécifiquement ce rapport nécessaire de la liberté au sens intérieur de l'expérience, il importe de saisir avec davantage de précision la façon dont la liberté est amenée à s'éprouver dans l'expérience même de l'apparaître. Ce que les recherches menées par Patočka mettent particulièrement en évidence, c'est le fait que la structure de l'apparaître implique pour l'être libre l'exercice d'une double attitude. L'apparaître est en effet ce qui nous met en situation, mais il est, *dans le même mouvement*, et de par sa structure même, ce qui nous appelle à dépasser cette situation. Dans l'apparaître, une situation nous est donnée en original, mais de façon telle que s'y inscrit sur un mode plus ou moins implicite et interpellant un autrement possible. Ces deux dimensions constitutives de l'expérience de l'apparaître sont corrélatives et il ne peut en ce sens être question de subordonner l'une à l'autre. Il n'y a de présent que toujours déjà travaillé par l'appel de l'avenir. Mais, inversement, il n'y a de véritable expérience de l'avenir que pour celui qui s'enracine dans le présent et s'attache à le comprendre tel qu'il se donne. C'est pour cette raison que Patočka refuse d'identifier le plan de la compréhension des possibles et le plan de la projection des possibles (PP, 125)⁸. Il y a en effet une certaine façon d'affirmer que les choses ne nous sont connues que par rapport aux possibilités dont nous faisons le projet qui revient à subordonner l'expérience de la facticité à celle de son incessant dépassement. Il importe évidemment de reconnaître que l'être humain ne « réaliserait jamais rien s'il ne *vivait en avant* de lui-même, si dans le présent il n'existait déjà sur le mode de l'avenir, dans des possibilités qui ne demeurent rien de plus que des possibilités. [...] Le donné découle de ce qui n'est pas donné. Le non-donné est la condition de possibilité du donné » (LS, 228). Mais il est tout aussi juste d'affirmer que le donné est la condition du non-donné, non pas seulement au sens où il est un point de départ toujours déjà à dépasser, mais au sens où il est de l'intérieur travaillé par des possibles non encore réalisés. Celui qui ne vit pas dans l'appel de l'avenir ne peut saisir ce qui, dans sa situation présente, peut le conduire vers cet avenir. En sens inverse, celui qui ne vit pas dans le présent, qui n'est pas capable de s'ajuster à ce que celui-ci est en train de lui donner, ne peut entendre l'appel réel de l'avenir. Ce n'est en effet qu'en allant à la rencontre effective de la situation présente telle qu'elle se donne à nous que s'ouvre en même temps la possibilité effective de l'avenir : « Cela même qui rend possible cet attachement qui nous rive au monde inclut également une possibilité de dépassement »⁹. Le mouvement patočkien de la compréhension implique cette double attitude de consentement et de refus, d'enracinement et de dépassement : « C'est cela qui fait que le se-rapporter est à la fois un s'enraciner. Celui qui se rapporte, dans son action de se rapporter, n'est pas centré de l'intérieur de lui-même ; il ne se définit que par son vis-à-vis. Le se-rapporter se définit par l'interpellation, et l'interpellation est à la fois enracinement. Je ne suis quelque chose que par le fait que je suis interpellé » (LS, 265). Au cœur même de ce double mouvement de l'existence humaine se trouve l'existentialité du corps avec ses possibles spécifiques¹⁰. Ces possibles que nous ne choisissons pas sont précisément au fondement même de ce double pouvoir d'enracinement et de dépassement qu'est la liberté (MNMEH, 94). Dans l'expérience de la liberté, l'être humain ne s'éprouve pas seulement comme celui qui a à dépasser la situation dans laquelle il se

⁸ Voir K. Novotný, « L'ouverture du monde phénoménologique : donation ou compréhension ? Sur le problème de l'apparaître comme tel chez Jan Patočka », in *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, op. cit., pp. 9-25.

⁹ J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1988, p. 263. (Dorénavant MNMEH)

¹⁰ Voir R. Barbaras, *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003, pp. 94-99.

trouve. Il s'éprouve tout autant comme celui qui a à s'enraciner, à se faire exister avec les autres mais aussi par les autres comme un être-en-situation. Autrement dit, l'être humain n'est pas en situation comme peut l'être l'animal. Parce qu'il est constitutivement habité d'un pouvoir de dépassement du donné, son inscription effective dans la situation présente ne va jamais de soi. S'enraciner et pouvoir ainsi s'approprier progressivement les possibles d'une situation donnée relève en ce sens tout autant du mouvement originaire de l'existence humaine que le mouvement de dépassement de cette situation.

C'est pour cette raison précisément que le corps se trouve chez Patočka tout à la fois du côté de la facticité de l'expérience et du côté de sa créativité constitutive : « La conception de l'existence en tant que mouvement implique que l'existence est *essentiellement corporelle*. La corporéité de l'existence ne ressortit pas seulement à son *être-en-situation*, à la situation dans laquelle nous nous trouvons toujours ; notre activité également est intégralement corporelle, ainsi que notre créativité, notre sensibilité et notre comportement » (MNMEH, 105). Du point de vue de son rapport à la question de l'apparaître, la liberté se laisse ainsi décrire comme ce mouvement paradoxal qui consiste à s'enraciner dans l'expérience et qui consiste en même temps à l'élargir, à participer à son incessant accroissement : « Dès lors que le monde s'est emparé de nous et nous a interpellés de façon générale [...], il en découle la possibilité et la nécessité de prendre position à l'égard des singularités, des *concreta*, des étants de ce domaine. L'ancrage en eux est alors notre propre œuvre ; la spontanéité prend ici la relève du moment réceptif » (PP, 70). C'est pour cette raison précisément qu'il ne peut être question d'opposer l'un à l'autre le pouvoir que l'être libre a de s'engager dans la situation qu'il rencontre et le pouvoir qu'il a en même temps de s'en dégager. Nous perdons à chaque fois l'expérience vivante de la liberté lorsque nous occultons l'une ou l'autre de ces deux dimensions. Être libre, c'est trouver la force de se mettre en présence de ce qui est, de l'assumer comme tel, de le laisser se donner comme ce qu'il est. Mais c'est en même temps trouver la force de l'ouvrir à partir de lui-même à un au-delà de lui-même. Ces deux dimensions de la liberté sont indissociables l'une de l'autre.

On trouve dans l'œuvre de Patočka une autre façon encore de mettre en évidence cette tension interne à l'expérience humaine de l'apparaître. Patočka définit l'être humain comme ce vivant qui, à la différence de l'animal, est capable de dissocier le donné particulier de la totalité dans laquelle ce dernier est enchâssé (MNMEH, 175). Mais l'être humain, cet animal capable de se subjectiver en ne cédant pas à la pression de la totalité (MNMEH, 175), est tout autant celui qui est en rapport explicite avec la totalité et qui ne cesse ainsi de dépasser l'incomplétude du particulier. La liberté humaine, dans un même mouvement, se comprend comme un pouvoir de dissociation et comme un pouvoir d'unification. Elle implique une capacité à faire droit à la particularité de ce qui se donne et une capacité à dépasser la particularité du donné vers le champ omni-englobant des apparitions possibles. À chaque fois que la liberté se replie sur l'une ou l'autre de ces deux dimensions, elle perd son mouvement propre : « [...] liberté par rapport à l'intégration dans la totalité, mais aussi par rapport à la particularité, à l'incomplétude ; liberté par rapport à la dissimulation, mais aussi par rapport à l'étant au sens de l'objectivité pure et simple ; liberté par rapport à l'assaut de la totalité, mais aussi liberté pour la totalité » (MNMEH, 176). La théorie de l'apparaître que développe Patočka permet ainsi de montrer de quelle façon c'est dans son rapport de consentement à l'expérience particulière telle qu'elle se donne que l'individu se rend en même temps capable d'y entendre l'appel de l'avenir : « Je m'accepte dans ma situation concrète, dans tout ce que j'ai de contingent, mais en intégrant cette contingence à une tâche que j'ai comprise en m'en saisissant et en la faisant mienne. Ainsi le forçat saisit la possibilité de sauver la femme qui lui a été confiée par le hasard, ainsi Muichkine saisit la possibilité de rendre Nastasie Philippovna et, dans et par elle, tous les autres qui font partie de son entourage, à l'amour et à la vie... Ce n'est pas par la voie des raisonnements que l'existence parvient à la clarté sur

elle-même, mais bien parce qu'à *l'instant* d'entrevoir ce que la situation requiert, elle *dégage* la possibilité qu'elle est déjà, face à ce qui *advient* inéluctablement et à quoi elle s'abandonne nécessairement » (MNMEH, 252). Cette dernière thèse de Patočka renvoie à cette expérience de l'apparaître qui, tout à la fois, me met en situation, me constitue en centre de possibilités (PP, 128) et me donne en même temps la responsabilité de me rejoindre de façon risquée au-delà de ce qui m'est présentement donné. La liberté n'entend l'appel de l'avenir qu'en le saisissant dans l'épaisseur du présent.

Mais il importe d'aller encore plus loin dans cette élucidation du rapport entre l'épreuve de la liberté et la vie même de l'apparaître. Les considérations que nous venons ici de faire pourraient en effet laisser penser que Patočka fait de la liberté un absolu tel que le monde lui-même doive lui être finalement intégralement soumis. Nous avons montré que l'expérience effective de la liberté implique une transformation en profondeur du regard que nous sommes amenés à porter sur ce qui se donne à nous. Si la possibilité de la liberté concerne l'homme en général (LS, 81), l'expérience effective de la liberté génère chez l'être humain une attention spécifique à l'inépuissabilité de la vie même de l'apparaître, à la présence du monde qui tout à la fois se donne et se cache au cœur même de toute apparition. L'être libre est celui qui apprend à saisir dans l'opacité même du réel des possibilités d'élargissement et d'accomplissement de la vie humaine. Mais cette dernière thèse est toutefois loin d'être suffisante dans la mesure où elle pourrait laisser penser que c'est la transcendance de la liberté humaine qui est le fondement de l'inépuissabilité de l'apparaître, ce qui fait du monde un tout n'étant rien d'autre alors que le mouvement global de la transcendance (PP, 125). Or, pour Patočka, la conquête que l'être humain fait de sa liberté est indissociable de l'épreuve qu'il fait de partager avec l'ensemble des étants un pouvoir d'apparaître dont la structure précisément ne relève ni du subjectif ni de l'objectif (PP, 129). Il est évident qu'il n'y a d'apparaître que si se trouve là une subjectivité à qui de l'apparaissant peut se donner. Mais si nous radicalisons cette dimension de l'expérience, la seule chose qui compte vraiment ne peut être alors que le destinataire de l'apparition. Or, le propre de la structure de l'apparaître consiste précisément pour Patočka dans le fait que ces deux dimensions fondamentales de l'apparaître, le fait donc que l'apparaître est d'une part apparaître de quelque chose et d'autre part apparaître à quelqu'un, sont strictement sur le même pied, sont solidaires l'un de l'autre. L'expérience de l'apparaître ne peut pas avoir son fondement dans l'étant apparaissant pas plus que dans la subjectivité elle-même. Lorsque l'on ramène l'apparaître à un fondement uniquement subjectif, on est en effet inmanquablement conduit à faire comme si la seule chose qui comptait vraiment dans l'expérience de l'apparaître était sa seule subjectivité. Pour Patočka, au contraire, le rapport à soi de la liberté est indissociable de ce mouvement même par lequel celle-ci se met en même temps au service d'autre chose qu'elle-même, répond autrement dit à l'appel du monde : « L'homme devient dès lors que le monde le captive et s'ouvre à lui » (PP, 116). En ce sens, c'est bien parce que la subjectivité et l'ensemble des autres réalités intramondaines partagent un même champ d'apparaître, lequel opère la médiation réciproque de l'un et de l'autre (PP, 119), qu'ils peuvent non seulement se rencontrer, mais qu'ils importent autant l'un que l'autre. Que cela apparaisse est par conséquent aussi essentiel que le fait que cela m'apparaisse.

C'est pour dépasser cette dialectique abstraite qui fait s'opposer une soumission du sujet à l'objet et une soumission de l'objet au sujet que Patočka fait dépendre et la donation de l'objet et la donation du sujet d'un *tiers*, c'est-à-dire de cette totalité préalable qui est le champ de l'apparaître (PP, 127). Mais c'est dire alors que la liberté ne peut se conquérir elle-même qu'en se mettant en même temps au service de l'incessant dévoilement du monde. Ces deux dimensions sont solidaires l'une de l'autre. La conquête de moi-même passe par mon engagement dans le mouvement indéfini de la manifestation du monde. En sens inverse, mon engagement dans la vie du monde passe par la recherche que j'y fais de moi-même, par le

mouvement même de ma réalisation. Toute la question est précisément alors de mieux comprendre comment cette tension interne à la vie même de l'apparaître peut être maintenue de sorte que l'une de ces deux polarités de l'expérience ne finisse pas par l'emporter sur l'autre. C'est précisément ce qui se passe lorsque le mouvement d'exploration du monde finit par se retourner contre la liberté des individus. C'est ce qui se passe encore lorsque les individus ne se comprennent plus comme appelés à témoigner d'une vérité qui est toujours plus grande que chacun d'entre eux (LS, 235). La liberté s'identifie dans ce cas à l'expression arbitraire des intérêts¹¹. Elle ne s'éprouve plus que dans l'effectuation de rapports de force, que dans la maîtrise et l'accroissement de sa puissance constitutive. Tout se passe alors comme si le mouvement incessant d'élargissement de l'expérience ne pouvait conduire qu'à son éclatement, qu'à son éparpillement. C'est pour cette raison que le rapport de la liberté à l'apparaître implique une autre dimension pour s'accomplir, celle de l'Idée, celle du sens intérieur de l'expérience.

2. La liberté et la question du sens

Si l'expérience de la liberté ne peut être décrite à partir du seul plan de l'apparaître, si l'unité même du monde comme totalité préalable n'est pas seulement celle du champ des apparitions possibles, c'est dans la mesure où la liberté de l'homme « réside avant tout dans la possibilité d'être ou de ne pas être plus que ce qu'il *paraît* » (LS, 31). Il ne suffit pas en effet, pour se réaliser comme être libre, de savoir tenir une position et de participer en même temps au processus d'élargissement de l'expérience. Encore faut-il que cet enracinement dans l'expérience et cet élargissement de l'expérience soient habités d'une intériorité, d'une direction profonde, c'est-à-dire, pour Patočka, de l'épreuve d'un sens. L'acte libre place l'individu « devant la possibilité de la totalité de la vie et de la vie dans sa totalité » (EH, 53). L'individu n'est que ce qu'il paraît, ne dépasse pas le plan des apparences, lorsqu'il tente d'annuler l'intrigue fondamentale de son existence par les actions mêmes qu'il est en train de réaliser. C'est pour cette raison que le sacrifice que l'individu peut faire de lui-même au nom d'une cause donnée ne peut que l'éloigner plus encore de lui-même s'il cherche à y annuler cette béance originaire qui empêche toute expérience, aussi sublime puisse-t-elle être, de posséder absolument son propre sens. Aucune action, même radicale, ne peut épuiser la question du sens de la liberté, lui donner « un contenu positif » (LS, 83). Le véritable engagement libre est celui qui répond, dans le dévouement, à un appel qui vaut en tant que tel (LS, 272). Mais il est également celui qui fait l'épreuve de son énigme fondamentale. L'acte libre est cet acte qui, tout en s'effectuant, habite le mystère même de sa survenue. Plus l'individu s'engage dans le monde, agit avec courage, tente de réaliser son être profond, plus il fait en même temps l'expérience de son irréductibilité à toute action mondaine particulière. Si l'individu a à s'engager dans le monde, ce n'est donc pas pour s'extérioriser et donner à sa liberté un contenu positif en lequel celle-ci prendrait enfin absolument possession d'elle-même. La liberté est en ce sens habitée d'un double mouvement qui la fait s'engager dans le monde, se donner une forme d'existence, et qui la fait en même temps faire l'épreuve de son incommensurabilité à toute forme de manifestation d'elle-même. C'est au cœur même du monde que je fais l'épreuve à la fois de mon appartenance à l'ordre des réalités effectives et à un au-delà de cet ordre : « Le sacrifice assume ainsi une figure singulièrement radicale et paradoxale. Ce n'est pas un sacrifice pour quelque chose ou quelqu'un, tout en étant, en un sens, un sacrifice pour tout et pour tous. Dans un sens essentiel, c'est un sacrifice pour rien, si

¹¹ Selon la terminologie de Nathalie Frogneux, l'épreuve de la finitude relève avant tout ici de la dimension de la faiblesse, laquelle diffère de la vulnérabilité qui est caractéristique du premier mouvement de l'existence et de la fragilité qui est caractéristique quant à elle du troisième mouvement de l'existence (voir N. Frogneux, « La fragilité problématique de l'humain. Une lecture du troisième mouvement de l'existence de Jan Patočka », *op. cit.*, pp. 166-171).

l'on entend, par le « rien », ce qui n'est pas un étant » (LS, 275)¹². Ce qui fait que la liberté est amenée à se réaliser dans la visée d'un quelque chose qui vaut en soi et pour tous est identiquement ce qui l'amène à consentir à ce qui est au cœur de sa finitude et au cœur de sa créativité, à savoir l'impossible clôture de la vie du sens.

Loin que le manque dont il est ici question conduise l'individu qui y consent dans un cynisme où tout se vaudrait, où rien donc n'aurait plus de sens, il doit bien plutôt être compris comme l'épreuve de cette dynamique sans fin du sens. Seul celui qui s'engage véritablement dans la recherche d'une vie sensée peut véritablement faire l'épreuve de l'abîme du sens : « Dans la vie spirituelle il est donc possible de trouver une unité *sans sol ferme*, possible de surmonter sans dogmatisme la négativité absolue, le nihilisme, le scepticisme négatif » (LS, 253). Le scepticisme négatif ne peut ainsi se comprendre que comme un refus de s'engager dans l'aventure toujours risquée du sens, de répondre à cette amplitude de la vie où se nouent l'un à l'autre et la donation du sens et son absence de fondement. La liberté chez Patočka se comprend comme engagement pour la totalité, mais cette totalité ne peut être véritablement appréhendée que dans le mouvement incessant de son renouvellement. C'est dire encore que c'est le mouvement en tant que tel qui constitue la totalité¹³. Cette dernière ne peut plus ici être seulement comprise comme totalité de l'apparaître. Elle doit encore être comprise comme totalité du sens, comme monde des Idées. Ce sens de l'expérience ne constitue pas un « second domaine d'objet » (LS, 87). Il est tout à la fois transcendant et immanent à l'expérience et c'est pour cette raison précisément que le sens est essentiellement compris par Patočka à partir du mouvement. L'expérience de la nullité de l'étant n'implique aucun désinvestissement du monde. L'épreuve du monde doit en ce sens être tout autant comprise comme celle de son incessante ouverture dans l'apparaître et comme celle de son incessante intériorisation dans le sens. Dans cette dernière perspective, aucune situation ne peut être considérée comme secondaire, comme inessentielle, comme ne mettant pas en jeu dans son effectivité même le sens de la vie en général. Mais il est tout aussi juste d'affirmer qu'aucune expérience ne peut comme telle épuiser la vie du sens. Le sens de l'expérience se donne dans l'expérience, mais en y introduisant une béance fondamentale, l'aiguillon originaire du désir¹⁴. Ce qui fait que rien n'est anodin au regard du sens de la vie de chacun et du sens de la vie en général est tout autant ce qui fait que rien ne peut venir apaiser notre désir, que nous sommes toujours amenés plus loin. Si la sortie hors du registre de l'apparence est si importante chez Patočka, ce n'est donc pas au sens où il faudrait pour s'accomplir atteindre une réalité nécessaire qui se tiendrait ainsi hors de l'expérience. Se tenir dans l'apparence, ici, c'est tenter en fait de se tenir hors du mouvement originaire du sens. La question de l'apparence est en effet essentiellement liée à la question de la liberté comme pouvoir incessant d'intériorisation de sa propre vie. Il est hors de question par conséquent de comprendre l'expérience de l'apparence, la désillusion profonde que nous pouvons avoir par rapport aux réalités mondaines, autrement qu'à partir d'un appel à la liberté intérieure, d'un appel à la profondeur, à la gravité de la vie (LS, 234). Loin qu'un tel refus de donner à quelque étant que ce soit la clé de notre être profond nous conduise au-delà du monde, il nous conduit bien au contraire au cœur même de la dynamique de sens qui oriente notre relation au monde (LS, 91). Pour Patočka, l'unité du monde est tout autant celle de l'apparaître des choses que celle de l'intériorité même de l'expérience qui en est faite. Ce qui fait précisément que l'ouverture incessante de l'expérience ne se transforme pas en un pur et simple éparpillement, c'est

¹² Voir F. Dastur, *La phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude*, Paris, Vrin, 2004, pp. 215-227.

¹³ Voir R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence. Étude sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Chatou, Les Éditions de la transparence, 2007, pp. 29-43.

¹⁴ Voir R. Barbaras, *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, op. cit., pp. 157-167.

l'intériorité du sens, c'est la saisie intérieure d'une direction constitutive de notre rapport au monde. Le sens est l'intériorité sans cesse à instaurer de l'expérience : « [...] l'idée s'affirme toujours comme manifestation de l'intériorité, de la liberté intérieure » (LS, 48).

À l'opposé de l'idéologie qui ne donne un sens à l'expérience que de l'extérieur (LS, 41), l'expérience vivante du sens pour Patočka réside dans le fait que l'individu y trouve de quoi s'approprier la dynamique intérieure de sa propre vie : « L'idée en revanche est tout autre chose [que l'idéologie] : l'idée doit être incarnée, et cette incarnation dans la vie concerne notre intériorité, notre fond le plus propre, et ne peut demeurer indifférente vis-à-vis de lui. L'idée en appelle à nous, non pour que nous "nous mettions à son service", mais pour que nous soyons en elle, pour que nous existions en son sein » (LS, 41-42). C'est précisément pour cette raison que la théorie patočkienne de l'apparaître est indissociable d'une critique fondamentale des systèmes de l'apparence ou encore des idéologies qui consistent à chaque fois à annuler l'intériorité de notre engagement dans le sens. Si le *chorismos* est « identique à l'expérience de la liberté » (LS, 87), c'est précisément parce que la liberté ne se comprend pas seulement comme mouvement de participation à la manifestation du monde, mais comme intériorisation du monde, c'est-à-dire comme recherche du sens. Il ne s'agit donc plus seulement dans cette perspective de se vouer à l'exploration des indéfinies possibilités de l'expérience. Cette ouverture de l'expérience, pour ne pas être aveugle, doit encore en effet être ressaisie sur le plan de l'authenticité, de l'expérience intérieure que nous ne cessons de faire de la vie : « La logique de l'idée connaît la différence entre ce qui est permis et ce qui ne l'est pas, la logique objective ne reconnaît que la distinction du faisable et de l'infaisable » (LS, 47). Si l'authenticité de notre vie intérieure se mesure à notre inscription effective dans le mouvement de l'expérience, l'extériorité de notre agir est mesurée en retour par l'intériorité de la liberté (LS, 49). La phénoménologie patočkienne de la liberté s'oppose ainsi à toute méthode dialectique « qui fait de la liberté humaine quelque chose d'extra-humain qui se réalise en quelque sorte en dehors de l'homme par un processus auquel l'homme ne s'identifie plus, mais au terme duquel il se tient comme un but futur » (LS, 48). L'expérience du sens se déploie ainsi à la jointure de la singularité radicale de ma vie et de son inscription en même temps dans une totalité qui la dépasse. À nouveau, il ne peut être question ici d'opposer l'une à l'autre ces deux dimensions fondamentales de l'expérience du sens. C'est bien en effet en faisant droit à l'extrême singularité de ma vie, de cette vie que nul ne peut et n'a à vivre à ma place, que je peux en même temps me sentir libre pour la totalité.

C'est dans cette perspective que l'expérience de l'aliénation apparaît chez Patočka comme étant tout à la fois un mouvement de division de soi-même avec soi-même et un mouvement de division de soi-même avec les autres. On ne peut œuvrer à l'unification de soi-même sans œuvrer à l'unification de son rapport aux autres. L'attention à la singularité radicale de sa vie profonde passe par une attention aux conditions collectives du vivre-ensemble. Inversement, il n'y a pas de véritable engagement dans la vie collective qui puisse se faire au prix de sa propre liberté. Lorsqu'il est aliéné, l'être humain s'adonne ainsi à toute une série d'expériences singulières qui perdent tout lien de sens les unes avec les autres (LS, 164). La vie s'éparpille et les individus sont atomisés. Dans cette perspective, l'expérience de la liberté ne peut se comprendre que comme ce mouvement d'unification, de totalisation de l'expérience dans un sens en incessante élaboration : « L'expérience de la liberté est ce qui fait de notre vécu des objets un vécu de la totalité : la somme effective de tout l'étant fini nous étant de fait inaccessible, notre vécu ne forme à nos yeux un tout que parce que nous sommes *au-delà* de tout ce qui est objet, parce qu'aucun ensemble d'objets ne nous suffit » (LS, 84). Tout à la fois, la liberté doit ainsi être saisie comme un pouvoir fondamental d'élargissement de l'expérience, de multiplication des possibles, et comme un pouvoir de totalisation des possibles dans la dynamique intérieure d'un sens (LS, 80). Ces deux plans de l'expérience sont solidaires l'un de l'autre. Toute la question est alors de savoir comment la puissance

d'engagement de la liberté dans la phénoménalité même du monde peut être organisée de manière à permettre à cet autre plan de la vie humaine, au plan du sens, de se faire valoir comme tel (LS, 167).

Mais pour poser correctement cette question, il importe à nouveau de ne pas céder à cette illusion subjectiviste qui fait de la question du sens une question entièrement subordonnée au mouvement d'auto-réalisation de la liberté. De la même façon en effet que l'apparaître ne peut être réduit à son fondement subjectif, à l'apparaître-pour-moi, le sens ne peut être réduit à sa seule subjectivité. S'il est vrai qu'il n'y a d'expérience du sens que pour une subjectivité, en retour le sens ne peut précisément venir médiatiser la rencontre en profondeur de la liberté et des réalités intramondaines que parce qu'il échappe en sa structure même autant à l'un qu'à l'autre (LS, 90). Dans cette perspective, qu'il y ait du sens importe tout autant que le fait que ce sens soit reconnu et approprié par la liberté. C'est précisément parce que le sens de l'expérience transcende l'expérience que j'en fais qu'il m'appelle en même temps à le rejoindre créativement. Le sens ne s'impose pas purement et simplement à moi de l'extérieur, mais il n'est pas non plus ce que je me donne purement et simplement à moi-même. La transcendance du sens est corrélée à l'immanence de ma dynamique subjective. Ma vie ne devient véritablement sensée que parce que je m'éprouve être en mouvement vers le sens. Ce sens, pour devenir effectivement mien, implique un effort, un engagement risqué de mon existence (LS, 79). La liberté implique ainsi de façon constitutive l'épreuve d'un sens qui n'est pas comme tel un étant autonome, mais qui échappe en même temps à toute réduction tant à l'ordre de la subjectivité qu'à l'ordre de l'objectivité. Si les étants ne peuvent être la clé de mon être, cela ne veut donc pas dire pour autant que je me suffise à moi-même pour conquérir le sens de ma vie : « Il est vrai que l'expérience de la liberté se déroule dans l'homme, que l'homme en est le "site" – mais cela ne signifie pas pour autant qu'il se suffise à lui-même dans cette expérience » (LS, 90). Mais prenons garde alors, en voulant nous déprendre de toute illusion subjectiviste, de ne pas tomber dans l'illusion corrélatrice qui ferait de l'être humain le témoin passif d'un sens sur lequel il n'aurait aucune prise véritable. Cette transcendance du sens, en effet, loin de faire de l'être libre celui qui n'aurait plus qu'à recueillir le sens tel qu'il se donne, est au contraire ce qui l'enjoint à s'approprier activement cette vie du sens, à la faire sienne (LS, 167). L'expérience du sens implique autrement dit le consentement des humains à la finitude radicale de la vie, mais cette finitude n'est que l'envers de la créativité fondamentale de la liberté, de son pouvoir de faire sens (LS, 238). L'espace du sens, en lequel l'ouverture indéfinie de l'apparaître s'intériorise et forme ainsi un monde, n'est lui-même sensé que parce qu'il s'articule à l'expérience de l'action subjective, c'est-à-dire encore au mouvement originaire comme processus de réalisation de possibilités : « L'espace de l'irréel devient *significatif* en devenant l'espace (des possibilités), le champ au travers duquel je me rapporte à moi-même en agissant sur les choses » (PP, 121). Au cœur de cette thèse fondamentale de Patočka se trouve l'idée que le possible ne peut être au service de la liberté que dans la mesure où la liberté se met elle-même au service de possibles qui l'interpellent : « Ce n'est pas moi qui projette le monde des possibilités ; mais comme je suis un être "du" possible, je suis interpellé par la possibilité, par le champ de possibilités du monde » (PP, 123-124). C'est cette irréductibilité du possible à la conscience que j'en ai qui fait que ce possible ne peut devenir effectivement mien que dans et par l'action que je réalise : « Que les possibilités me parlent, qu'elles m'invitent à les réaliser ou qu'elles me repoussent, elles sont en tout état de cause *là-devant moi*, dans le monde, et non pas "en moi" ; elles ne deviennent miennes qu'en se m'appropriant au même titre que je me les approprie – dans la réalisation » (PP, 118).

3. La liberté et la question du possible

Une des implications les plus fondamentales de la thèse de Patočka sur l'asubjectivité du sens est que le sens n'est véritablement mien, qu'il n'y a donc effectivement du sens pour moi, que par l'acte par lequel je m'engage de façon risquée à répondre à son appel (LS, 79). C'est dans cette perspective que Patočka affirme que la liberté humaine « n'est pas dans *le projet des possibilités*, mais dans la *responsabilité pour l'action* » (PP, 117). Dans l'œuvre de Patočka, c'est l'action qui en définitive alimente la croyance des individus en leur pouvoir d'exister véritablement comme des êtres libres. Seul celui qui agit et tente de répondre à l'appel de la liberté peut croire dans la possibilité réelle de la liberté. Loin ici que ce soit la représentation d'un autrement possible de leur situation qui nourrisse la croyance des individus dans le pouvoir qu'ils ont de transformer celle-ci, c'est bien plutôt l'action qui, lorsqu'elle est réalisée de façon courageuse, vient éveiller de nouveaux possibles et alimente la croyance des individus en un autrement possible de la vie. C'est à l'action qu'il revient originairement d'ouvrir le champ des possibles. Une telle thèse ne revient pas à dénier l'importance fondamentale de cette capacité que nous avons de réfléchir notre situation et d'y découvrir par le travail de l'imagination de nouveaux horizons. Il reste toutefois que cette croyance fondamentale que nous pouvons avoir dans le fait qu'il y a toujours, en toute situation, des alternatives réelles, effectives, cette croyance se nourrit du courage de l'action. Notre croyance dans le pouvoir de l'imaginaire, dans sa capacité à nous faire rejoindre le monde et non à nous en protéger, est corrélative de notre capacité à nous engager courageusement dans les situations que nous rencontrons. Je peux très bien dans une situation donnée ne pas du tout voir ce qu'il y a lieu de faire pour tenter de rendre cette situation plus sensée, mais il est tout aussi vrai que je sais la plupart du temps ce qui rend cette situation insensée, ce que je devrais refuser. Il est vrai que le refus d'une situation d'aliénation donnée n'implique pas pour autant que l'on sache exactement où l'on va et comment. Mais ce qu'il importe seulement ici de bien saisir, c'est le fait que l'ouverture des possibles d'une situation donnée repose sur le courage, parfois très modeste et très local, de refuser la situation telle qu'elle se donne. C'est précisément pour cette raison que Patočka refuse de fonder l'être du possible sur le projet. Chez Patočka, c'est l'action qui est chargée du pouvoir de dévoilement des possibles réels de la situation dans laquelle nous nous trouvons.

Il y a bien chez Patočka un excès du « je peux » sur le « je fais », cet excès étant le corrélat de l'excès du champ des possibles sur le processus de sélection et de réalisation des possibles. Mais ce « je peux », dont la source est la liberté elle-même (PP, 274), ne peut précisément se saisir en son excès même que dans l'acte par lequel il s'engage courageusement dans des actions. Le moindre acte de liberté, le plus humble, est à même de réveiller dans une situation donnée des possibles inattendus et pourtant déjà là, des possibles qui n'attendaient précisément que cet acte de liberté pour pouvoir se dévoiler d'eux-mêmes. C'est en agissant que je peux ainsi me découvrir porteur de possibles inattendus : « Je n'ouvre pas mes possibilités, mais *ma situation* à la lumière des possibilités qui *se déclosent* » (PP, 122). C'est pour cette raison qu'il importe à Patočka de se défaire de toute forme d'illusion subjectiviste ou objectiviste portant sur le statut du possible. Dans un mouvement de pensée similaire à celui effectué tant dans le cadre de ses réflexions sur l'apparaître que dans le cadre de ses réflexions sur le sens, Patočka montre que la structure du possible ne repose ni sur un fondement subjectif, ni sur un fondement objectif. Si l'on fait reposer l'expérience du possible sur la seule subjectivité, on est inmanquablement conduit à identifier le possible à la représentation du possible ou encore à son ouverture intentionnelle. Ce qui compterait avant tout dans l'expérience du possible serait l'épreuve que nous y faisons de notre appartenance à un autre registre ontologique que celui des pures et simples réalités mondaines. C'est mon être-possible qui ferait alors qu'il y a du possible (PP, 121). En sens inverse, si l'on fait reposer le possible sur la seule objectivité des étants, on est inmanquablement conduit à

identifier ce dernier avec les seules conditions mondaines de sa réalisation. Dans cette dernière perspective, le possible est ce qui est objectivement réalisable, ce qui appartient à la sphère de la réalité en tant qu'elle peut effectivement devenir autre qu'elle n'est actuellement. Il est évident que l'on doit distinguer le possible en tant que l'on se le représente ou le projette et le possible que l'on réalise. Le projet n'est pas la réalisation du projet et dans cet espace entre le projet et son effectuation se trouve précisément la liberté en tant qu'elle prend possession d'elle-même. Il y a une certaine façon de comprendre le possible à partir du projet qui ne peut nous conduire qu'à faire de l'effectuation du possible un moment dégradé par rapport à l'ouverture du possible en tant que tel (PP, 78). En sens inverse, il y a une façon d'identifier le possible avec le faisable qui annule ce qui fait précisément la spécificité de l'expérience humaine du possible, le fait précisément que le possible est toujours plus grand, plus surprenant que ce que l'on peut prévoir. Nul ne sait ce dont l'agir humain est capable. En ce sens, il y a bien une dimension d'inattendu qui est au cœur de l'expérience que l'être libre fait du possible. Le possible au sens fort du terme est habité d'une dimension qui le fait échapper à l'ordre du calculable, du prévisible. C'est pour cette raison précisément que nous sommes ici au plus loin de toute forme d'idéologie qui articule l'expérience du possible au volontarisme de l'action. Une telle façon de thématiser la question du rapport entre l'agir et l'épreuve du possible oblitère complètement le fait que le possible qui ouvre le chemin du « plus-haut » se donne *de lui-même*, avec notre concours certes, mais en échappant en même temps à toute prise volontaire. Ce volontarisme forcené de l'action occulte encore le fait que ce qui est profondément en jeu dans le rapport des individus aux possibles n'est pas seulement l'élargissement, l'accroissement de l'expérience, mais la capacité que les individus ont d'inscrire cette expérience des possibles dans la profondeur du sens, dans l'intériorité d'une histoire.

C'est pour cette raison précisément que l'on trouve dans l'œuvre de Patočka une théorie de l'action qui se déploie simultanément sur deux plans distincts. Le premier plan d'interrogation consiste à montrer de quelle façon les possibles de l'action sont tout à la fois des possibles subjectifs et des possibles objectifs : « Le monde – champ ouvert de possibilités ; ouvert par qui ou par quoi ? Il n'y a aucun phénomène qui montre comment les possibilités (de l'étant selon le mode d'être de la tournure (*Bewandtnis*)) découlent de mes *seules* possibilités. Certes, il y a le phénomène du "je peux", mais ce n'est pas là un phénomène autonome, qui puisse être séparé des caractères référentiels – possibilités d'usage, traits, caractères aversifs – qui se montrent sur l'étant dans le mode de la tournure » (PP, 120-121). Au regard de l'interrogation que nous développons ici, cette thèse fondamentale nous permet de dépasser toute dialectique abstraite nous faisant opposer la liberté du « je peux » au déterminisme ontique des réalités intramondaines. C'est dans le mouvement même de réalisation de l'action que se nouent l'une à l'autre l'épreuve de notre liberté et l'épreuve de notre inscription dans un monde travaillé par de la nécessité. Loin que ces deux déterminations soient condamnées à entrer dans un rapport d'opposition abstraite, la phénoménologie patočkienne de l'action permet au contraire de montrer de quelle façon elles sont nécessaires l'une à l'autre. Il n'y a aucun sens ici à jouer la liberté contre le déterminisme ou le déterminisme contre la liberté dans la mesure où l'épreuve de ce déterminisme est intrinsèquement liée à l'épreuve que je fais de mon pouvoir d'agir. Les déterminations du corps acquièrent à nouveau ici une statut tout à fait spécifique dans la mesure où elles sont des nécessités qui s'imposent absolument à moi, mais qui me permettent en même temps d'agir librement dans le monde. C'est en consentant à ma finitude corporelle que je fais en même temps l'épreuve de ma liberté. Dans l'épreuve de l'agir, l'individu apprend tout à la fois à consentir aux nécessités du monde et à répondre à cet appel à la liberté qui est constitutif de la donation même des choses : « Il est bien évident que c'est uniquement parce que *je peux* que les choses se découvrent à moi dans le contexte de ce "pouvoir", comme ce qui en rend le jeu, la réalisation, possible ou

impossible ; mais, de même, si le *moi* qui peut se montrer dans son “pouvoir”, c’est uniquement parce que les *choses* comportent des appels à la réalisation » (PP, 120).

Une des conséquences les plus importantes de cette dernière thèse est que les possibles que je suis en train de réaliser, dans la mesure précisément où ils sont tout à la fois subjectifs et objectifs, sont tout autant mes possibles que ceux des autres. Il est évident que tout n’est pas possible pour tous et de la même façon, cette limitation de l’accès aux possibles étant aussi bien liée à des facteurs contextuels qu’à des facteurs relatifs au choix de vie des individus, à leur façon de se tenir dans le mouvement de l’existence. Si nous partageons un même monde, nous ne partageons pas pour autant un même rapport aux possibilités de ce monde. L’expérience de la percée peut en ce sens être comprise comme une expérience en laquelle s’ouvre pour l’individu qui l’accepte un nouveau rapport aux possibles, un rapport précisément qui permet à des possibles inouïs de survenir. Il n’est pas juste pour autant de faire comme si les possibles que tel ou tel individu est en train de faire siens n’étaient pas toujours déjà les possibles de tous. C’est précisément parce que les possibles que je réalise sont autant les miens que ceux du monde lui-même que la réalisation de ces possibles concerne l’ensemble des individus. Là où un nouveau possible s’offre à quelqu’un, c’est à tous en même temps qu’il se dévoile. C’est l’asubjectivité du possible qui fait de celui-ci un possible intrinsèquement partageable. Lorsque je vais à la rencontre d’un possible et tente de le faire mien dans l’action, la double appropriation réciproque de ce possible et de ma propre vie ne me concerne donc pas seulement mais concerne la vie de tous (MNMEH, 251). C’est en tentant ici et maintenant d’être le plus fidèle à son être profond que l’individu s’éprouve en même temps en prise réelle avec une destinée humaine qui le dépasse (MNMEH, 249-250). Ce qu’il est en train de conquérir pour sa propre vie est comme tel habité d’une fonction de témoignage et d’interpellation pour les autres. Là où des individus s’approprient tel possible, se rendent par exemple capables de prendre un risque, de rompre avec ce conformisme généralisé qui nous fait croire que telle action courageuse est au fond impossible au commun des mortels, ce possible ne peut manquer de venir interpellier profondément l’ensemble des autres individus. Je ferai peut-être tout pour me convaincre qu’au fond ce possible exceptionnel n’est pas à ma portée, qu’il y a des individus destinés à de plus grandes choses que moi, que la vie est ainsi faite. Ce que je suis censé pouvoir vivre ou ne pas pouvoir vivre est alors comme fixé à l’avance, garantit de façon pour ainsi dire substantielle. Mais ce n’est là qu’une façon de me protéger, de suivre les conseils de cette peur qui fixe à l’avance les possibles des uns et des autres.

Il y a ainsi une façon de diviser les êtres humains en fonction de leurs possibilités plus ou moins exceptionnelles qui revient au fond à dénier le pouvoir que la plus petite action courageuse a de dévoiler aux individus de nouvelles possibilités d’existence. Il est évident qu’il y a des formes d’existence qui sont fondamentalement étrangères les unes aux autres. Sur un certain plan, les individus appartiennent bien à un même monde. Ils y appartiennent d’ailleurs si bien que l’un peut devenir le tortionnaire de l’autre. Mais sur un autre plan, celui précisément du sens, du rapport en profondeur aux possibles de l’existence, ces individus n’activent pas nécessairement un même rapport au monde, le sens de la vie de l’un étant hétérogène au sens de la vie de l’autre, ce qui interpelle effectivement l’un n’interpellant pas effectivement l’autre. Mais une telle divergence entre les êtres humains, loin d’impliquer une division ontologique entre ceux-ci, ne fait que mettre en évidence le fait que les possibles de l’existence sont toujours le fruit d’une conquête, d’un choix, d’un chemin. C’est pour cette raison que les possibilités d’existence des uns et des autres ne peuvent être l’objet d’une introspection : « L’expérience de la liberté est dépourvue de tout substrat si l’on entend par “substrat” un contenu fini et positif, un sujet, un, prédicat ou un ensemble de prédicats » (LS, 83). Il y a ainsi une façon de s’accepter soi-même « comme l’on est » qui relève d’une conception substantialiste de la liberté, d’une conception qui consiste donc à faire des

possibles de l'humain ce que l'on peut saisir par objectivation. Cette approche de la liberté ne peut manquer de pousser les êtres humains à démissionner de leur liberté, de cette liberté qui n'est pas une possession paisible, mais le fruit d'un travail au quotidien : « C'est ce qui explique non seulement qu'il puisse y avoir des hommes qui n'aient aucune expérience propre de la liberté, mais que de tels hommes représentent la majorité et la norme. Comme il y en a aussi qui interprètent l'expérience de la liberté en fonction de l'expérience passive des sens, comme si la liberté était un fait ou une donnée, fût-elle "subjective" – comme s'il était possible de s'en assurer "introspectivement", en plongeant le regard dans les profondeurs de la personnalité, en réfléchissant sur les déroulements de la conscience propre, etc. » (LS, 79). Une telle approche consistant à faire de l'action le lieu de réalisation et de dévoilement des possibles ne revient pas pour autant à définir la liberté comme ce pouvoir de se donner absolument à soi-même ses propres possibles. Nous sommes au plus loin ici de la position d'un certain Sartre qui, selon Patočka, continuerait à défendre une approche mentaliste du possible, qui réduirait donc le possible à la représentation du possible : « L'existence chez Sartre n'est donc pas une existence initialement déchue qui aurait à se reconquérir. Elle est primordialement libre et ne se lie que par ses projets. La libération – la vérité – consiste à percer à jour les embûches de ces projets. L'identification sartrienne de l'existence et de la conscience prive l'existence de l'opacité originelle dont relève, comme complément, la compréhension de soi dans le projet des possibilités » (LS, 259).

L'être libre chez Patočka est capable d'accepter les limitations de sa propre vie, ces limitations étant dues autant à des facteurs internes qu'externes. Il y a une volonté d'absolue authenticité qui, loin de permettre un chemin vers cette authenticité, finit par se retourner contre ce désir même. Mais l'être libre est en même temps capable de ne pas se réduire à ses limitations, de s'ouvrir à la possibilité d'un autrement, lequel se donne de lui-même au travers de ces petites actions courageuses quotidiennes : « L'homme qui se rend en vérité ce qu'il est en vérité s'accepte tel qu'il est dans sa contingence et sa finitude, accepte la "pesanteur" et le "malaise" qui déterminent sa vie, mais trouve à la fois dans cette acceptation la possibilité que la vie soit autre chose qu'une vaine passion et un attachement futile au monde et à ses objets » (MNMEH, 263). Ces possibilités qui ne sont pas encore miennes vont peut-être s'offrir à moi par la vertu performative de ces actions au quotidien par lesquelles je tente de me dépasser. Ces possibilités de dépassement de moi-même relèvent autant en ce sens de moi-même que de la situation dans laquelle je me trouve. Ces possibilités inattendues s'offrent à moi, je ne me les donne pas comme telles, mais elles ont néanmoins besoin pour ainsi s'offrir de mon engagement dans l'action, d'un engagement sans garantie de résultat. C'est l'agir courageux au quotidien qui me constituera à un moment ou l'autre en porteur de nouvelles possibilités, en témoin d'un autrement de la vie. Si « être » ne signifie pas « être donné », mais se choisir, se créer en vérité (MNMEH, 263), ce choix se conquiert lui-même dans ces actions courageuses au quotidien qui éveillent tout à coup de nouveaux possibles : « Notre soi, notre ipséité propre, n'est pas quelque chose que nous puissions recevoir passivement, renvoyer comme un reflet ; mais nous ne pouvons pas non plus le *créer*, nous ne sommes pas absolus. La *clarté sur soi* requiert notre concours et notre engagement » (MNMEH, 249). C'est pour cette raison précisément que ces appels qui poussent l'existence humaine vers le « plus-haut » sont tout à la fois des appels qui s'offrent à tous et des appels qui ne peuvent être effectivement entendus que par ceux qui ont déjà commencé d'y répondre au quotidien. Ce qui importe ici, c'est le mouvement, celui-ci recevant sa dynamique profonde de ce qu'il fait advenir en s'effectuant¹⁵. C'est en allant à la rencontre des possibles de l'existence humaine tels qu'ils peuvent se dévoiler dans ma situation particulière que je peux en même temps me sentir uni à l'ensemble des humains. Il n'est donc pas question ici de sortir du particulier pour

¹⁵ Voir R. Barbaras, *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, op. cit., pp. 81-92.

atteindre l'universel. L'épreuve de ma solidarité avec l'ensemble des humains passe par ma capacité à affronter avec vérité la situation particulière dans laquelle je me trouve. En sens inverse, toute action collective qui se construit au détriment de ce que les individus singuliers sont amenés à y vivre, qui subordonne l'objectif à la façon dont cet objectif est réalisé, ne peut qu'inhiber le pouvoir d'engagement des individus dans cette action, tarir leur désir.

Mais il importe d'aller plus loin encore dans cette réflexion sur le rapport de la liberté aux possibles. La multiplication des possibles de l'expérience peut en effet tout autant aboutir à un accroissement du sens de l'expérience qu'à sa perte. Il y a des possibilités qui s'offrent à l'être humain et qui, si elles sont réalisées, provoquent une perte de sens, une fragmentation de l'expérience. C'est pour cette raison précisément que la théorie patočkienne de l'action ne se déploie pas seulement selon ce premier niveau d'interrogation qui porte sur l'ouverture incessante des possibles. Le rapport de la liberté aux possibles, lorsqu'il se déploie dans le plan de la profondeur, doit encore être compris comme impliquant un choix et une résistance. Ces possibles inattendus qui ouvrent de nouveaux espaces de sens ne s'offrent en effet à nous que lorsque nous nous refusons en même temps à certains autres possibles. L'expérience du possible implique nécessairement une sélection entre des possibles « dont la réalisation n'exige rien si ce n'est qu'on se "jette dans l'une d'elles" » (PP, 121). L'être de la possibilité comporte à la fois une dimension de pluralité et une dimension de choix, d'exclusivité (PP, 121). Ce processus de sélection des possibles est porteur d'un enjeu qui concerne le sens même de l'existence. Il y a ainsi une retenue qui est nécessaire à l'exercice authentique de notre puissance d'agir. Sans cette retenue, la totalité du monde comme totalité sensée ne peut manquer de s'effondrer. C'est cette retenue qui permet précisément aux individus d'entretenir les uns avec les autres un rapport où se dévoilent des possibilités d'existence inattendues, des possibilités qui donnent à la vie une direction intérieure. L'action libre est une action qui, en s'auto-limitant, permet à de nouvelles possibilités de se dévoiler. À nouveau, c'est bien le consentement à notre finitude qui permet à notre relation au monde de gagner en richesse, en plénitude. La finitude de la vie et sa créativité sont l'envers et l'endroit l'une de l'autre. C'est pour cette raison précisément que l'action libre est cette action qui, en s'engageant pour et avec les autres, permet à l'individu de faire à la fois l'épreuve de sa finitude et l'épreuve de son appartenance à une vie dont le pouvoir de créativité est sans fin. Dans l'action véritablement libre, je me reçois comme un centre de possibilités parmi d'autres centres de possibilités (MNMEH, 270), mais j'ai en même temps accès au cœur même du monde, à son unité originaire.

Lorsque je pose un acte avec courage, que je ne me laisse pas aller au conformisme généralisé, lorsque je surmonte cette peur qui m'empêche de refuser, de combattre l'abus de pouvoir, je fais plus que jamais l'épreuve de ma vulnérabilité, de ma faiblesse et de ma fragilité, je mets mon corps en danger, que ce soit en prenant un risque directement physique ou un risque social, m'exposant par exemple à un licenciement ou encore à du harcèlement moral. C'est dire que le risque de l'existence libre conduit nécessairement d'une façon ou d'une autre à une mise en danger de mon corps. Ce risque me rend en même temps attentif à la finitude des autres. Mais cette mise en danger du corps, cette sortie hors de la vie nue, est en même temps ce qui libère les possibilités déjà là et pourtant inattendues de la vie. En mettant en danger son corps, en refusant autrement dit tous ces stratagèmes qui ont comme fonction d'occulter sa finitude radicale, l'individu libre fait en même temps l'épreuve d'une libération de ses horizons. S'éprouvant dans la finitude même de son corps mis en danger, il s'éprouve en même temps porteur d'une amplitude qui le met en contact avec la créativité originaire de la vie. En refusant de céder aux impératifs de la vie nue, l'individu se recueille, ne cherche plus à se posséder dans le regard des autres. Il s'intériorise. Mais il fait en même temps l'épreuve de son appartenance à l'être sans fin du monde. On assiste donc ici à un double mouvement simultané d'intériorisation et d'ouverture. Au sens le plus fort du terme,

entrer en soi est identiquement sortir de soi. Le mouvement de l'entrée en soi se fait à partir de l'ouverture au monde et l'ouverture au monde se fait à partir de ce mouvement d'entrée en soi. L'expérience du temps ne peut manquer ainsi de changer radicalement de nature selon que l'on accepte ou non d'effectuer cette percée hors de la vie nue. Le temps de la liberté implique tout à la fois l'épreuve d'une finitude radicale et l'épreuve d'une créativité radicale : « Le temps est donc foncièrement et structurellement distinct du simple écoulement, de la localisation dans une dimension linéaire : il est un rassemblement toujours paradoxal du toujours nouveau, qui se refuse à nous, et du toujours identique, qui nous a à jamais échappé » (LS, 237). En échappant à ces « contingences secondaires » (LS, 234) qui emprisonnent sa vie dans le cercle du prolongement de soi, l'individu libre éprouve intensément sa vie comme une vie sienne. Il est d'autant plus en contact avec sa singularité radicale qu'il s'engage dans la pensée et l'action pour une cause qui le dépasse (LS, 234). Inversement, cet engagement n'est lui-même sensé que parce qu'il permet à l'individu d'y prendre possession de la singularité radicale de sa propre vie. C'est l'interaction avec les autres qui rend possible une telle jonction entre le souci de soi et le souci de la totalité¹⁶.

Que l'expérience du sens concerne à la fois la singularité radicale de chacun et la totalité dans laquelle tous sont engagés implique en effet qu'elle ne peut se conquérir véritablement que dans l'épreuve d'un débat incessant avec l'autre. Dans ce débat ouvert, chacun s'éprouve partager avec les autres l'extériorité d'une même manifestation du monde et l'intériorité d'une même recherche du sens. La rencontre avec l'autre ne s'accomplit chez Patočka qu'à la jointure de cette double dimension de l'expérience¹⁷. Mais, à nouveau, c'est bien l'engagement dans l'action qui permet à ces deux dimensions de se nouer véritablement l'une à l'autre. Dans l'agir libre se nouent ainsi l'extériorité et l'intériorité. Cette thèse que nous avons essentiellement construite ici à partir des certains écrits phénoménologiques de Patočka devrait encore être complexifiée à partir d'une lecture de ses écrits consacrés à la politique et à l'histoire. Il apparaîtrait alors que le projet d'une phénoménologie asubjective de la liberté permet d'interroger d'une autre façon le processus de constitution d'un agir collectif attentif tout à la fois à la totalité et à la singularité de chacun.

4. Conclusion

De l'ensemble de cette recherche, il ressort que la croyance que les individus peuvent avoir dans leur pouvoir d'exister comme des êtres libres implique une certaine forme d'agir au sein duquel se noue la radicale singularité du soi et son appartenance à une destinée qui le dépasse. Dans l'œuvre de Patočka, l'agir libre n'est ni un agir solitaire soumis au seul impératif de la réalisation de son soi le plus propre ni un agir soumis au seul mouvement d'auto-réalisation de l'humanité. C'est cette opposition abstraite qu'il s'agit précisément pour Patočka de dépasser dans l'expérience même de la problématicité du sens. Cette expérience est bien entendu dépendante du choix profond de chaque individu, mais elle dépend également de la situation concrète dans laquelle il se trouve, particulièrement de la façon dont il est engagé avec les autres dans la construction d'une action partagée. Au lieu de faire comme si le pouvoir d'engagement des individus dans cette lutte pour une vie plus juste et plus ample devait être considéré comme allant de soi, les recherches que nous avons ici réalisées permettent de montrer que la façon dont les individus sont amenés concrètement à interagir les uns avec les autres est essentiel au processus d'accroissement de leur pouvoir d'engagement. C'est en apprenant ensemble à se risquer hors de ce conformisme généralisé qui distribue les possibles et fixe le sens de l'expérience que les individus accroissent au jour

¹⁶ Voir I. Srubar, « Phénoménologie asubjective, monde de la vie et humanisme », in E. Tassin & M. Richir (dir.), *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, Grenoble, Millon, 1992, pp. 95-99.

¹⁷ Voir P. Kouba, « Le problème du troisième mouvement. En marge de la conception patočkienne ne de l'existence », in *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, op. cit., pp. 195-197.

le jour leur pouvoir même d'exister comme des êtres libres. C'est dire qu'une attention à la façon dont la liberté de chacun se déploie est indissociable d'une attention aux conditions collectives d'accroissement de cette liberté, à la façon donc dont la liberté de chacun et de tous se fortifie dans l'action partagée au quotidien. On trouve dans l'œuvre de Patočka une réflexion fondamentale sur la place de la peur dans le processus de régulation des interactions entre individus. C'est cette peur qui immobilise les individus dans les différents systèmes d'apparence qu'offre l'idéologie du conformisme généralisé. C'est encore cette peur qui empêche les individus de se mettre en mouvement vers les possibilités de transformation de leur situation, qui les rend aveugles à celles-ci. Mais ce qu'il importe plus encore ici de bien saisir, c'est que c'est à l'action courageuse au quotidien, aussi humble et locale soit-elle, qu'est donné le pouvoir originaire de dévoiler de nouvelles possibilité d'existence. C'est pour cette raison précisément qu'il nous faut apprendre à combattre ensemble cette peur qui nous immobilise. Il nous faut trouver des formes d'interactions qui ouvrent la possibilité toujours relative d'un dépassement de cette peur de soi et des autres. Un certain volontarisme forcé de l'action ne peut apparaître en ce sens que comme une idéologie qui, en sa brutalité même, ne fait que renforcer la peur en la déniait. C'est en s'acceptant en effet dans ses limitations et dans ses peurs que l'être libre se rend en même temps capable d'ouvrir patiemment un chemin de transformation de soi au quotidien. Les grandes actions individuelles et collectives se construisent dans le quotidien des luttes les plus humbles. Il suffit parfois d'un petit acte de courage réalisé à la fois pour soi et pour les autres pour que l'espace des interactions au sein d'un groupe donné se transforme tout à coup. Dans cet acte de courage, nos vies s'ouvrent et s'intériorisent tout à la fois. De la même façon que les autres sont là et ont à être là pour accueillir chacun dans l'existence et rendre ainsi possible l'émergence de son ipséité, nous avons à nous aider les uns les autres à poser au quotidien ces actes qui libèrent du poids de la peur. Une transformation globale du système des interactions sociales ne peut faire l'économie de cet apprentissage de la liberté au plus quotidien de notre vie. Si la peur isole, c'est en construisant ensemble les conditions d'un dépassement de cette peur au plus quotidien de nos différentes interactions sociales que nous retrouverons à la fois le chemin qui nous mène à l'intériorité de notre vie et le chemin qui nous mène vers les autres.

Raphaël Gély (FNRS/UCL)