

LE MONDE NATUREL COMME MONDE ETHIQUE ET PROBLEMATIQUE : Jan PATOCKA CONTRE HUSSERL ET HEIDEGGER

Guillaume de Stexhe

Université Saint Louis, Bruxelles

Une première version de ce texte a paru sous le titre
Accéder au monde naturel en son ébranlement: la pensée du sens problématique
selon J.Patocka,

in *Cahiers de l'école des sciences philosophiques et religieuses*, 10,
Bruxelles, 1991, pp. 145-206.

Trois décennies déjà - mais aussi un monde! nous séparent de ces jours de mars 1977 où un philosophe tchèque succombait à de longs harcèlements policiers. Jan Patocka était la conscience et le porte-parole du mouvement de la charte 77, qui prépara la "révolution de velours". Il avait été l'un des derniers disciples de Husserl: c'est à son invitation que celui-ci prononça à Prague les conférences dont est issue l'oeuvre ultime du fondateur de la phénoménologie, cette *Krisis* qui impose encore à notre aujourd'hui la tâche de penser l'énigme du «monde naturel», de la *Lebenswelt*, oblitéré par les constructions scientifico-métaphysiques et, plus profondément, par la disjonction moderne de l'objectivité et de la subjectivité, par l'antinomie de la nature et de la liberté. En 1936, Patocka consacra sa thèse, *Le monde naturel comme problème philosophique*, à cette dernière avancée de la phénoménologie husserlienne. Ensuite, il a tâché de poursuivre son oeuvre d'homme et de philosophe: il a mené cet effort en affrontant et en sondant d'abord les forces de la nuit, sous les menaces successives de la barbarie nazie et du totalitarisme communiste, puis celles, tout aussi lucidement

appréhendées, du nihilisme technique. Je voudrais, dans les pages qui suivent, m'instruire auprès de celui en qui Paul Ricoeur voit «un universitaire de la stature de Merleau-Ponty»¹.

L'interrogation qui me conduit à Patocka est celle qui cherche à saisir la façon dont notre expérience en vient à se saisir comme *sensée*. Sur quel mode le sens s'offre-t-il à nous ? Et, en particulier, comment situer la dimension éthique dans l'architecture fondamentale du sens ? Ce qui nourrit cette interrogation, c'est en particulier la question décisive du rapport entre le jugement et la vérité. Lorsque nous nous orientons dans le monde, pouvons-nous *faire fond* sur une *vérité* de cette orientation ? Cette question semble mener à un dilemme – qui a par exemple opposé Platon d'un côté, Aristote de l'autre. Car si la vérité peut nous guider, que reste-t-il de cet effort permanent de décision qui est l'âme même de ce qui est proprement *l'action*, la *praxis*, et qui semble constituer notre responsabilité propre ? Mais, en sens inverse, si les décisions qui tissent nos vies ne se développent que sur fond d'interrogations sans réponse (vraie) possible, ne sommes-nous pas voués au règne de l'arbitraire et, finalement, d'un horizon ultime de hasard, qui rend dérisoire le prétendu sérieux de nos actes ? Cette vieille question travaille de façon brûlante la figure de modernité que nous expérimentons. L'interrogation *critique*, qui se distancie structurellement de toute prétention (dogmatique, au sens kantien comme au sens ordinaire) à la vérité, en tous cas en matière pratique, ne conduit-elle pas à une crise généralisée et de plus en plus radicale du sens ? Hors de la vérité pleine, y a-t-il une échappatoire au relativisme sceptique ? Hors du scepticisme, y a-t-il un autre destin possible que le dogmatisme ? Ce défi traverse la planète globalisée comme une ligne de fracture, et bientôt une ligne de front, séparant les deux logiques antagonistes de la distance critique et de l'affirmation forte.

C'est précisément ce défi que le travail de Patocka peut nous aider à affronter. Deux idées directrices détermineront la forme et l'allure de l'écoute qui va en être proposée. D'une part, il m'a semblé que tout le chemin de pensée de Patocka le conduit à élaborer une pensée du sens à la fois *problématique* et (*par là*) *absolu*. Ce thème forme, de façon évidente, le fil conducteur de son dernier ouvrage, et le mieux connu, les *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, parus en 1976, et dont l'édition française a été magnifiquement préfacée par Paul Ricoeur. Mais, et d'autre part, il m'a semblé nécessaire de comprendre comment ce thème ne se fait jour qu'au prix d'une distance – d'une hérésie – par laquelle Patocka s'est éloigné progressivement de ses deux maîtres en phénoménologie que furent Husserl et Heidegger. Le débat serré qu'il entretient avec eux nourrit en effet bon nombre de ses textes et présente un intérêt qui n'est pas seulement d'érudition: il met en lumière, me semble-t-il, certaines des

¹ Une partie importante de son oeuvre est à présent accessible en français : nous le devons surtout à l'amitié et au travail inlassable du professeur Henri Declève qui, depuis 1976, a réussi à faire traduire et éditer les travaux majeurs de Patocka. Il a aussi consacré à l'oeuvre de son ami plusieurs études importantes et anime, au sein des Facultés universitaires Saint-Louis, un centre de recherche qui lui est consacré (CEJAP - Centre Jan Patocka) dont les travaux commencent à porter leurs fruits. C'est dans le cadre de ce centre que la présente étude a été élaborée et discutée.

ressources aussi bien que des apories centrales de ces deux pensées quant à notre propre effort de penser.

J'énoncerai dès ici l'essentiel de ce que je me propose de montrer. Dans son effort final de ressaisissement du «monde de la vie», Husserl plaçait l'expérience sous la consigne d'une *apodicticité*, d'une évidence qui serait le mode de vérité selon laquelle ce monde se donnerait à nous en sa vérité; cette évidence permettrait à la philosophie de se faire *Strenge Wissenschaft*, science rigoureuse. C'est contre cet idéal d'apodicticité que Patocka a dû conquérir l'idée selon laquelle le milieu originaire de l'expérience -le "monde naturel"- se donne, en son amplitude, comme essentiellement *problématique*. Et, sur ce point, le concept heideggérien de la différence ontologique, c'est-à-dire d'une vérité qui est à la fois éclaircie du monde et retrait, a constitué pour Patocka un précieux appui. Mais, en même temps, il lui a fallu frayer un autre chemin que celui qui conduit Heidegger à *Das andere Denken*, à une méditation obstinée de l'obscurité où se retire l'Etre, et qui frappe d'insignifiance, voire d'interdit -dans tous les sens du terme- cette expérience, quotidienne sans être banale, qu'il nous revient d'accueillir, et qui est celle d'un sens dont la densité – le caractère *absolu*, dira Patocka - est finalement d'ordre éthique.

Au prix de ce double appui et de cette double distanciation s'offre donc une élucidation forte et originale du milieu de notre expérience, selon laquelle l'éclair de la Vérité *ébranle* le monde de la vie, non pour le porter à la transparence, ni davantage pour en dénoncer l'inéluctable déchéance, mais pour en ouvrir le *séjour* et, à la fois, l'étrange profondeur qui éveille et maintient notre responsabilité. Une telle profondeur offre aux «ébranlés», qu'évoque le saisissant dernier chapitre des *Essais*, le lieu d'une solidarité silencieuse dont le héros de 1977 n'ignorait pas qu'elle affrontait aussi résolument les consignes de mobilisation technico-consommatoires que l'imposture totalitaire.

Le chemin par lequel je tâcherai d'accéder au concept de «sens problématique» se développera en cinq étapes. Je commencerai par analyser la distance prise par Patocka vis-à-vis de Husserl; puis, et à titre de transition, je tâcherai d'éclairer l'idée de problématicité, qui émerge ainsi, en faisant appel à deux autres types de pensée: l'herméneutique de Ricoeur et la dialectique d'Eric Weil. Je présenterai alors la façon dont Patocka décrit le caractère problématique de la phénoménalité originaire, en tant que toute donation positive est doublée et transie de négatif. Cela nous conduira, en une quatrième étape, à un débat serré avec Heidegger; l'enjeu de ce débat est la possibilité de revenir, de l'être comme non-étant, au sens. Enfin, j'esquisserai quelques dimensions de la pensée qui aura ainsi trouvé son assise : la phénoménologie des «trois mouvements» de l'existence - c'est-à-dire du monde de la vie; son contenu essentiellement éthique; sa dramatisation extrême dans la pensée du sacrifice comme ultime affirmation du sens.

Avant d'entamer ce chemin, on me permettra de prendre trois précautions. La première consiste à avouer que ce travail conduit essentiellement à une élucidation formelle du concept de sens problématique, et s'arrête au seuil des descriptions proprement phénoménologiques

qu'en a données Patocka; de la même façon, je laisserai presque totalement en friche la lecture de l'histoire occidentale qu'offrent les *Essais hérétiques*.

Ma deuxième précaution avouera que, dans les pages qui suivent, je passe volontairement sous silence le débat que Patocka entretenait aussi avec une tradition philosophique tchèque illustrée à titre premier par Comenius et, de façon très proche, par Thomas Masaryk ³, qui fut le premier président de la république tchèque d'entre les deux guerres. Mais aussi, et plus gravement, je n'étudierai pas la façon dont Patocka a reçu le mot même de problématicité (*Fraglichkeit*) et certaines articulations maîtresses du concept de sens problématique du philosophe allemand Wilhelm Weischedel ; la forte pensée de ce dernier n'a encore, hélas, trouvé quasiment aucun écho en milieu francophone .

La troisième précaution concerne la chose même. Il semble évident que l'idée de problématicité consiste à faire droit à la *finitude*. Or le thème de la finitude est devenu banalité ressassée, voire idéologisée jusqu'au *leitmotiv* quasi-hypnotique (en cela, il partage le destin inéluctable de toutes les pensées essentielles). Mais, de plus, ce thème constitue en soi, si l'on ose dire, une trivialité. En traiter consiste donc à encourir le risque d'une telle trivialité : elle n'entendrait, sous l'idée de problématicité, que la perplexité indépassable qui affecterait l'expérience humaine, pensante et agissante, et l'assignerait à modestie - c'est-à-dire à un nihilisme honteux. Mais précisément , Patocka nous permet de penser notre essentielle problématicité comme la marque d'une paradoxale absoluité qui transit notre expérience et l'arrache, lorsqu'elle est assumée, à tout nihilisme. Que seule la problématicité du sens nous ouvre à son absoluité, et nous donne de séjourner au monde sans nous y perdre, telle est, me semble-t-il, l'idée fondamentale qui sert de fil à l'oeuvre de Patocka.

Ouverture

Pour appuyer cette thèse, et à titre d'anticipation, je citerai quelques lignes qui proviennent de deux textes très éloignés l'un de l'autre dans la trajectoire du philosophe de Prague: elles constitueront la cellule mélodique de l'élaboration progressive que je vais tenter. Le premier texte est intitulé *Equilibre et amplitude dans la vie*, et date de 1939. «L'homme, y est-il dit, se manifeste par excellence en tant qu'homme et dans sa plus haute fonction humaine là où il brise la forme en apparence invariable de la vie, renouvelant les éléments problématiques, labiles et extrêmes qui se dissimulent sous la surface de l'existence normale ... (qui) s'en tient à la fade lumière du jour le jour, opposant sa «vision diurne» à l'expérimentation «nocturne» du point de vue opposé» . Et, un peu plus loin : «l'homme entre dans l'amplitude en subissant la fascination des limites qui enserrent sa vie. Il est contraint d'affronter ces limites pour autant qu'il aspire à la vérité» ⁶, qu'il affronte donc le chôrismos, le partage entre «les deux orientations générales de l'humanité» et accède à la vie de cet esprit qui est «un rapport au monde, vivant à partir de la compréhension du tout du monde que donne la vie dans l'amplitude. Il (l'esprit) est un éclaircissement universel dont la lumière s'allume, non pas dans l'intellect, mais dans le choc existentiel qui nous fait nous heurter contre l'écueil inébranlable de

nos limites» 8. Il est assez remarquable que toutes les notes constitutives du concept de sens problématique soient déjà présentes en 1939. J'en souligne la séquence centrale : ébranlement de la quotidienneté tranquille, affrontement conjoint à la pluralité, à l'extrême et à la totalité, saisissement par la vérité, exposition à une option existentielle décisive. Ces quatre moments liés structurent ce qui, dès alors, n'est pas un simple pathos, mais bel et bien un concept.

En contrepoint, et à l'autre bout de l'itinéraire, relisons ces lignes des *Essais hérétiques* de 1976 : «Traverser l'expérience de la perte du sens signifie que le sens auquel nous reviendrons peut-être ne sera plus pour nous un simple fait donné dans son intégrité immédiate, mais qu'il sera un sens réfléchi, à la recherche d'une preuve dont il devra répondre. (...) Le sens ne pourra être découvert que dans l'activité qui procède de son absence et de sa quête comme point de fuite de la problématicité, comme épiphanie indirecte. (...) L'ébranlement continu de l'intuition naïve du sensé est une nouvelle modalité du sens, la découverte de sa connexion avec l'énigme de l'être et de l'étant dans sa totalité» . L'ébranlement arrache donc le sens à sa factualité - celle des fantasmes positivistes, mais aussi celle de l'apodicticité husserlienne; il consiste à entrevoir l'étant sur le fond du non-donné qu'est l'être ou la totalité. Mais, pour autant, il s'agit de revenir de ce fond énigmatique; à cette condition, «l'ébranlement du sens naïf ouvre ainsi une perspective sur un sens absolu qui n'est pourtant aucunement excentrique par rapport à l'homme, à la condition que celui-ci soit prêt à renoncer au caractère immédiatement donné du sens et à se l'approprier comme cheminement» 10• C'est un tel cheminement qui fait de l'existence un mouvement dans le double milieu du monde et de la vérité, qui ne s'identifient ni ne s'excluent, mais se donnent l'un par l'autre. Leur exclusion réciproque, ce sera la tentation de Heidegger; leur identification, celle de Husserl.

I. Husserl et Patocka: apodicticité et problématicité

Commençons donc par Husserl. Selon un schème fondamental dans l'histoire de la philosophie, Patocka se situe face à son maître comme un disciple hérétique. Et l'hérésie consiste à relire le discours du maître autrement que ne le fait le maître lui-même, à le comprendre donc mieux qu'il ne se comprenait lui-même. S'il y a rupture, elle se justifie alors comme fidélité à ce qui s'est fait jour dans le travail husserlien et que Husserl lui-même a méconnu ou repoussé. L'enjeu de ce débat, quant à lui, peut s'aborder de deux façons - qui sont étroitement liées : il concerne de toutes façons le cartésianisme rémanent du fondateur de la phénoménologie, dans ces deux traits corrélatifs qui en font une pensée de la subjectivité et une quête réflexive de l'évidence théorique. La critique qui s'attaque au premier trait est bien connue: j'aborderai donc plutôt Patocka par le biais de son affrontement au second.

Un bref rappel, pour commencer: la thèse de 1936 semblait bien assumer sans réserves importantes l'essentiel des leçons husserliennes, et singulièrement le programme d'une «doctrine de la constitution» (11) dont le principe serait la subjectivité. Or, ces deux retractations que publie Patocka en 1971 et 1976 signalent clairement la distance prise à l'égard de cette perspective. La *Postface* de 1976 affirme la nécessité de «reprenre la

phénoménologie par le fond» 12, pour plusieurs raisons convergentes dont la première (largement développée dans l'autre texte auquel nous faisons allusion) nous servira d'ouverture. «Notre scepticisme, précise Patocka, n'allait pas jusqu'à postuler une phénoménologie purement noématique, mais il s'attaquait au caractère prétendument apodictique du donné réflexif» 13 • Dans la mesure où ce donné est la subjectivité constituante s'annonce l'effort d'une phénoménologie a-subjective (noématique). Mais je propose de réfléchir ici l'indication qui fait porter le doute sur l'apodicticité de ce donné - ce qui nous met de plain-pied avec l'idée de problématicité. Il s'agit pour nous de comprendre comment, selon Patocka, le chemin suivi par Husserl conduit en réalité à autre chose que l'apodicticité si tenacement poursuivie par l'auteur des *Ideen* et de la *Krisis*. En lisant Patocka, et en m'inspirant parallèlement d'une brillante analyse de la *Krisis* par Ricoeur 14, je suggérerai de voir que Husserl, lorsqu'il tente de faire retour à la *Lebenswelt*, et dans la mesure où il reste dominé par l'idée d'une subjectivité percevante qui est à la fois le sujet et l'objet d'une saisie apodictique, «transforme tout, jusqu'à la subjectivité elle-même, en objet de l'intuition» 15, et se heurte par là à des difficultés majeures qui constituent autant de paradoxes internes à sa pensée.

La première de ces difficultés se montre si, avec l'idée de *Lebenswelt*, il est question de l'originnaire, c'est-à-dire du terme ultime de la réduction qui régresse en deçà des constructions idéalisantes. Car, en ce cas, le concept désigne seulement l'horizon vers lequel chemine la déconstruction, ou, plus justement, dans lequel elle trouve à se déployer. Si, avec Husserl, on appréhende ainsi le monde naturel comme «horizon des horizons», il faut le penser autrement que ne le fait Husserl, car une telle réalité ne peut trouver place dans le cadre du couple intentionalité/objet, visée à vide/remplissement: l'horizon n'est ni l'une, ni l'autre. C'est-à-dire que la *Lebenswelt* ne peut à aucun titre être objet de la réflexion descriptive, au sens que Husserl reçoit de Descartes: comme saisie théorique, et dans la clarté univoque de l'évidence, de l'essence d'un objet qui n'est autre que la conscience constituante elle-même. Ce qui égare Husserl sur ce point est sa foi (non phénoménologique) dans la puissance de la réflexion 16 à saisir absolument cette réalité fondatrice. La révocation par Patocka de la réflexion à laquelle en appelle à Husserl s'appuie ainsi sur la nature propre de ce qui, selon les termes mêmes de ce dernier, est à penser - soit, ici, l'originnaire comme horizon. Celui-ci ne peut être - nous allons le voir - ni un objet déterminé, ni une subjectivité susceptible d'une description neutralisante.

Cette première difficulté s'approfondit donc et se justifie si l'on envisage la *Lebenswelt*, non plus comme horizon originnaire, mais dans son contenu, déterminé comme monde vécu. De ce point de vue, Husserl la caractérise comme *Sinnenwelt* - monde perçu - toujours dans la mouvance du primat théorétique. Or, lui-même remarque que la perception relève d'une *praxis*, et qu'elle est à ce titre toujours-déjà interprétation. Le sol perceptif de toute idéalisation seconde est de l'ordre de la *Leistung* agissante - il faudrait même dire : de l'ordre d'interprétations plurielles, car il y a des mondes ambiants différents, quand bien même ils seraient convergents. Cette double remarque révoque en tous cas l'idée d'univocité qu'on serait

tenté de lier à celle de l'apodicticité qui reste le point de mire de l'analyse. Mais Patocka va plus loin dans l'appréhension de cette praxis où se donne originairement l'expérience; et, du coup, il exige une réinterprétation du regard par lequel elle se ressaisirait: car «ce flux de vécus ... est-il en effet l'essence de mon être? Une telle conception ne représente -t-elle pas une incompréhension foncière de l'être du soi propre? Tout le caractère essentiel de la vie propre n'est-il pas «pratique»? Le dévoilement de soi-même, de l'existence propre dans son fonds, n'est-il pas quelque chose qui diffère essentiellement de ce qui peut être constaté par la pure et simple contemplation ? La reconversion de la question de l'essence du soi propre à la question de ses vécus n'est-elle pas une manière d'éluder sa nature propre ?» 17

Ces lignes appellent deux remarques. La première consiste à relever que, bien évidemment, Heidegger est passé par ici, à la fois pour enraciner tout sens «vécu» dans son caractère originairement pratique et pour reconnaître à cette pratique une «mienneté» essentielle -les deux traits convergeant vers la caractérisation de la subjectivité comme mode d'être de l'être qui est intéressé à lui-même 18• Et c'est bien en ce sens que Patocka signale que l'objet vers lequel se dirige la réflexion est l'existence d'un tel être en tant qu'elle est mise en jeu de soi, et à ce titre «incertitude foncière quant à elle-même et à ses possibilités» 19 C'est donc l'objet même de la réflexion qui la déjoue dans ses prétentions à une saisie dans la clarté. «Cet être n'est pas essentiellement présent-donné, ni en son entier, ni aspectuellement. Il ne peut pas du tout être donné, mais seulement acquis, conquis, trouvé, -dans une lutte contre quelque chose qui originellement, le voile, l'occulte, le fausse» 20

On le voit, c'est alors le sens de ce que Husserl présente comme réflexion, et pas seulement la possibilité de son achèvement dans l'évidence intuitive, qui se voit remis en question. Loin d'être le fait du «spectateur désintéressé» qu'évoquait la *Krisis* 21, le geste théorique lui-même demande à être interprété comme un acte décisif à l'intérieur même de ce rapport d'intéressement à soi qui constitue la subjectivité. Autrement dit, la réflexion est un acte de responsabilité, et, davantage encore, une prise de position : elle est «une réaction contre la tendance automatique de la vie à ne pas se voir telle qu'elle est» 22

De la sorte - et c'est la seconde remarque annoncée - Patocka reprend bien à son compte, mais au prix d'un déplacement qui le réinterprète en profondeur, le *leitmotiv* husserlien qui gouverne toute la *Krisis* et qui fait de la pensée théorique - de la volonté de vérité - un acte de *responsabilité* essentiel. Là est la filiation husserlienne maintenue: «toute l'entreprise husserlienne est fondée sur l'idée de l'auto-responsabilité du savoir. (...) Le savoir de l'intuition, au sens du regard dans ce qui est, prend sa source dans une «action intérieure», qui veut réaliser la responsabilité propre» 23. Mais, de la sorte, Patocka débarrasse l'intuition réflexive du positivisme théorisant qu'elle conservait chez Husserl, en tant qu'elle était interprétée comme regard neutre sur «cette objectivité subjective» 24 de la conscience transcendante. A présent, la non-neutralité de l'«objet» en question rejaillit sur le regard par lequel celui-ci se ressaisit lui-même et se reprend sur sa déchéance toujours menaçante, voire toujours déjà advenue: «la réflexion est le moment de réaction nécessaire contre cette tendance, la contre-offensive que nous devons nécessairement déployer si nous ne voulons pas en devenir

les victimes impuissantes» 25 et donc «l'intuition n'est pas un quelque chose qui surgit là-devant l'oeil de l'esprit, mais cela même qui éclaire l'oeil dans son vouloir-voir comme tel» 26

Au

total, la prise en compte du caractère essentiellement pratique de la *Lebenswelt* exclut toute saisie objectivante de cette couche fondamentale de l'expérience. Alors que Husserl pensait atteindre «cette ultime authenticité d'origine qui, une fois aperçue, contraint apodictiquement le vouloir» 27, Patocka montre que ce projet ne peut qu'être déçu - mais d'une bienheureuse déception. Ce qu'atteint le regard est l'essentielle ambiguïté d'un être déchiré entre ses possibilités foncièrement antagonistes; et un tel regard en reçoit statut fondamental, non de monstration, mais plus profondément de décision. Si l'on tient à lui conserver une teneur d'apodicticité, il s'agit, nous semble-t-il, de reconnaître que celle-ci relève de la raison *pratique*, qu'elle doit donc être appréhendée comme *autorité éthique*, et non, comme vérité d'une factualité (fût-elle essentielle) douée d'une puissance *nécessitante*. On retrouve par là le thème kantien de *l'intérêt de la raison*, cet intérêt ultimement *pratique*, et à ce titre, unique ouverture sur l'inconditionnel.

Pour

éviter tout malentendu, il convient ici de préciser qu'il ne s'agira pas ici de passer derechef à une philosophie assez banalement "existentialiste". C'est bien le thème phénoménologique de la *vérité* qui demeure l'index de la recherche; mais si le milieu de la vérité est l'intéressement à soi comme *praxis* fondamentale, alors c'est comme *sens* qu'il conviendra d'en poursuivre l'événement et la structure.

Venons-en à présent à la troisième des difficultés annoncées, et qui est sans doute la racine des précédentes. Elle surgit lorsqu'il apparaît que la *Lebenswelt*, alors même qu'elle est pensée comme la présupposition ultime et fondatrice, ne peut pourtant se soustraire à la mise en question. Husserl lui-même le reconnaît lorsqu'il évoque, et non sans perplexité, le doute cartésien². Mais, comme le relève Patocka, dans ce cadre c'est alors bien la signification de l'*epochè* elle-même qui fait problème, en tant que celle-ci constitue "la plus éclatante manifestation " d'un "détachement" ³ à l'égard de cui est présenté comme l'irréductible et l'apodictique auquel cette *epochè* devait reconduire.

Prena

nt alors le *fait* même de l'*epochè* plus au sérieux que ne le fait Husserl, Patocka considère qu'il faut la comprendre, avec Heidegger, comme l'esquisse du "pas en arrière devant l'étant dans son ensemble", et transgresser donc la limite que lui assignait Husserl, et qui arrétait l'*epochè* devant "le subjectif pris dans sa pureté comme donnée absolue d'un être absolu"⁴. Ce qui est dire que la réflexion husserlienne, excessive dans ses prétentions à un achèvement tendanciellement hégélien, est en réalité trop courte, et reste prise dans ce qu'elle révèle.

² *Krisis*, § 17 : *Récession jusqu'à l' »Ego cogito »*.

³ MNPP, p. 171

Cette prise en compte radicalisante de l'*epochè* souligne davantage encore la nécessité de s'affranchir du couple noèse/noème, intentionnalité/remplissement. D'un côté, elle oriente ainsi la pensée vers la prise en compte d'une "subjectivité non intentionnelle", en deçà de tout *cogito*; de l'autre, elle demande d'envisager l'ordination de cette "ouverture" originaire à un horizon qui, à la différence du sujet, n'est rien d'étant. Ainsi, la pensée heideggérienne vient prendre le relai des schèmes husserliens, sous la double enseigne d'une phénoménologie a-subjective – l'analytique du *Dasein* – et d'une relance du questionnement proprement ontologique.

Il convient pourtant de relever que, dans la *Postface* que nous suivons ici, Patocka signale immédiatement que, si la question du sens de l'Etre doit en venir à réassumer en la dépassant celle du "monde naturel", c'est, chez Heidegger, au risque de négliger ce dernier, et même, plus profondément, de manquer le sens de ce qui y est en cause. La *Lebenswelt* sera alors réduite à la quotidienneté déchuée et nivelée dans l'anonymat, sur laquelle le soi a à se reconquérir "dans la solitude de l'angoisse où le monde a perdu sa fonction signifiante"⁵. Faut-il donc, pour gagner l'Etre, perdre le monde? Nous reviendrons plus loin sur ce débat avec Heidegger, qui se concentrera sur la pseudo-antinomie de l'Etre et de la vie, ou, plus justement, de l'Etre et du sens.

Pour l'instant, il faut rassembler l'acquis de la triple aporie que nous avons analysée. Au fond, par trois fois, ce qui a été contesté en opposant Husserl à lui-même, c'est la possibilité d'un repos de la pensée et de l'expérience, de leur coïncidence avec un fondement univoque et positif, se donnant de façon apodictique, et saisi sans reste par la réflexion. Il s'agit alors, pour assumer la tâche qu'impose la critique de cette illusion, de corrélérer de façon originaire cette positivité à une autre dimension, tout aussi constitutive de l'expérience; je proposerais d'approcher cette autre dimension comme celle d'une négativité qui transite originairement l'expérience humaine. Ce négatif se fait valoir, pour adopter ici l'orientation privilégiée des analyses de Patocka et son lexique (inspiré par Jaspers autant que par Heidegger), aux *limites* ou aux *extrêmes* de l'expérience; et donc comme la puissance *nocturne* qui à la fois borde, double et supporte sa clarté; ou comme l'abîme sur quoi s'enlève toute donation, comme l'absence en laquelle s'origine toute présence. Tout au long de son oeuvre, Patocka ne cesse de méditer et de thématiser sur un double registre le paradoxe, la dialectique sans synthèse du positif et du négatif. Le premier registre est celui de tonalité plus existentielle de l'ébranlement et renvoie à l'exercice du négatif qu'est la liberté : il prolonge le thème de la constitution pratique de l'expérience. Mais il s'articule, de façon à la fois étroite et difficile, à l'autre registre, plus immédiatement phénoménologique. Ici, la donation ou l'apparition de l'étant sont envisagées sur le fond en retrait de l'apparaître comme tel, c'est-à-dire de l'Etre comme «phénomène du phénomène».

⁴ *Ibidem*

⁵ MNPP, p. 173

II. Transition : figures de la dualité originaire

Ainsi, je proposerais la thèse suivante, qui me semble bien être celle de Patocka, et qui expose la structure formelle du concept de problémativité. Il s'agit d'envisager le phénomène, ou, mieux, la phénoménalité originaire, comme structurée selon une dualité essentielle. De cette dualité, la pensée husserlienne ne retient finalement qu'un côté, celui de la donation, de la spontanéité, de l'étant - alors que tout cela n'advient que sur le fond au moins co-originaire de la totalité en retrait, du négatif, de l'Etre. L'apodictivité poursuivie par Husserl n'est pensable qu'au prix de cette abstraction unilatéralisante à laquelle il faut renoncer, au nom même des analyses husserliennes.

Il s'agit donc à présent de s'acheminer vers cette dualité pour en préciser les contours et la signification. On me permettra un détour, et, pour engager les choses, d'envisager deux figures de pensée, l'une herméneutique, avec Paul Ricoeur, l'autre dialectique, avec Eric Weil, qui me semblent bien aptes à jeter quelque lumière sur ce qui est ici en cause.

Appartenance et distanciation chez Paul Ricoeur

Je commencerai par suivre les suggestions de Ricoeur dans son analyse de la *Krisis* 32. La dualité que nous interrogeons s'y voit approchée par le biais de la différenciation de deux registres mal distingués par Husserl - dans l'interrogation tournée vers l'originaire; deux registres, c'est-à-dire deux significations hétérogènes de l'idée de fondement qui gouverne la pensée de la *Lebenswelt*. Sur le premier plan, le concept de *Lebenswelt* a une portée ontologique et sa fonction est de ruiner les prétentions de la conscience à s'ériger comme origine, productrice et donc maîtresse du sens. Cette fonction, on le sait, s'exerce dans la reconduction des idéalizations scientifiques au monde donné qui les précède et qui est la référence ultime de toute élaboration seconde. En ce sens, et positivement, c'est le monde naturel qui est origine, et non l'activité de conscience. Mais, conjointement à cette dimension ontologique, l'idée de fondement a chez Husserl une signification épistémique, et concerne alors la validité ou la légitimité de tout ce qui peut s'élever, et ne peut manquer de s'élever, sur le fond préalable (et seulement préalable, puisque toujours-déjà quitté) de la donation originaire. Il importe de voir que cette question de la validité est hétérogène à celle de la référence ultime et, à cette fin, de réfléchir, en une réflexion redoublée, la réflexion première qui se met en quête du monde naturel en vue de le reconnaître et de le valider comme référence et mesure de toute signification. Ce qui se montre à cette réflexion redoublée - et, pour le coup, de façon apodictique ! - c'est la différence, voire la contradiction, entre la spontanéité originaire dont on est en quête, et le geste même de cette quête. Il y a ici au moins une tension paradoxale entre l'énoncé et l'énonciation, entre l'objet de la réflexion, lorsqu'il est posé comme vie immédiate, et le geste discursif qui l'envisage et l'interroge quant à sa validité - fût-ce pour la reconnaître. C'est dire qu'il ne peut être question de la *Lebenswelt* qu'à l'intérieur d'une distanciation par rapport à elle. Ou encore, et davantage même, que la question de la validation, qui est bien celle de Husserl, et qui est elle-même phénomène, ne peut évidemment

en rien procéder du seul monde de la vie en tant que vécu - vécu dans la spontanéité qui serait le corrélat intentionnel de l'apodicticité constamment alléguée.

Disons-le encore autrement il y a au moins paradoxe à mettre en oeuvre la réduction de «l'attitude naturelle» en vue de reconduire au monde «naturel» 33. Le paradoxe n'échappe à la contradiction qu'à distinguer un double statut de l'objet recherché: il est à la fois reçu et posé, institué. Cette dualité des fonctions assignées par Husserl au concept de *Lebenswelt* en tant que fondement, à la fois épistémologique et ontologique, me paraît d'une grande portée.

D'abord, elle montre que de fait, nous, qui philosophons, avons historiquement quitté la *Lebenswelt*, et n'en parlons que dans cet exil : «nous l'avons quitté pour toujours, non seulement au bénéfice des mathématiques et de la physique, mais sous la pression d'une question qui se retourne aussi contre lui: la question de la fondation ultime. Cette question, en effet, n'appartient pas elle-même au monde de la vie. Elle a été posée par ce que Husserl appelle «la nouvelle humanité» c'est-à-dire les grecs. La question grecque du fondement ultime n'appartient plus au monde de la vie comme tel si celui-ci doit signifier la vie immédiate au niveau d'une praxis radicalement pré-scientifique» 35. Pour le dire autrement: lorsqu'il réclame une science du monde de la vie, Husserl avoue à son corps défendant l'abîme désormais infranchissable qui l'en sépare, car «l'idée de science, en tant que source de toute légitimation, ne procède pas du monde de la vie» 36, mais bien à l'inverse de ce qui nous en sépare - disons déjà, avec Patocka : de son ébranlement, et, ici, de la façon dont cet ébranlement a été assumé par le geste grec à l'intérieur duquel nous nous tenons.

De la sorte, il apparaît que les difficultés rencontrées par Husserl s'enracinent dans la confusion entre ce qui doit valoir comme source (ontologique) de l'expérience, d'une part, comme point de départ (épistémologique) de la philosophie (ou de la science) en tant qu'entreprise de validation d'autre part. Cette confusion peut conduire à vouloir identifier source et point de départ, ce qui est la prétention d'une réflexion absolue qui récupérerait en elle son origine. Pour parer à cette dérive, il nous faut alors prolonger la réflexion historique précédente, et asseoir celle-ci sur son fondement (anthropologique ou ontologique, comme on voudra).

Je proposerai d'accéder à ce plan en interrogeant (selon la réflexion redoublée que j'évoquais plus haut) la volonté de science et, plus largement, toute exigence de validité, quant à sa condition de possibilité. Il se montre alors que ces mouvements s'originent, non pas dans la positivité originaire vers laquelle fait signe l'idée de *Lebenswelt* comme spontanéité, mais aussi et en même temps dans la distance essentielle qui nous sépare et, par là seulement, nous y ouvre. Qu'on aborde cette distance comme négativité ou comme transcendance est ici sans importance. L'essentiel est de voir alors que le monde naturel ne se donne comme originant que dans l'ajointement à une autre origine qui lui est strictement coextensive.

C'est bien ce que relève Ricoeur dans la conclusion de son analyse. Il y réfléchit la dualité du fondement comme manifestation d'un rapport paradoxal de préséance réciproque: «nous vivons dans un monde qui précède toute question de validité. Mais la question de validité précède tous nos efforts pour donner sens aux situations dans lesquelles nous nous trouvons.

(...) Nous nous mouvons dans deux mondes: le monde prédonné, qui est la limite et le sol de l'autre, et un monde de symboles et de règles, dans la grille duquel le monde a déjà été interprété quand nous commençons à penser» 3'. En admettant qu'il n'est d'expérience humaine que toujours-déjà pensante, c'est-à-dire compréhensive, il faut alors conjoindre, et donc dans la phénoménalité originaire elle-même, une dualité coextensive de donation et d'interprétation. Dès lors, s'il y a bien pré-donation, le pré-donné ne peut être en aucune façon retrouvé ou donné à nouveau tel qu'en lui-même - parce qu'il n'a jamais été tel: «en ce sens, le *Lebenswelt* est hors de notre atteinte. C'est la présupposition ultime qui, en tant que telle, ne peut jamais être transposée dans une nouvelle vie paradisiaque» 38 à laquelle donnerait accès la réflexion achevée. De ce point de vue, l'apodictique husserlien n'est que le mirage d'une impossible spontanéité pure, ou (de façon symétrique) l'alibi frauduleux d'une normativité cryptopositiviste, censée exprimer la puissance nécessitante d'une factualité sans failles ni distances.

La dialectique du positif et du négatif originaires chez Eric Weil

Qu'il suffise d'avoir seulement évoqué, avec Ricoeur, ce chemin qui articule de façon non husserlienne, mais à partir de ce qui se montre dans la *Krisis*, *phusis* et *nomos* ou *logos* : c'est la voie d'une greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie, dont le fruit majeur me semble être la pensée d'une subjectivité *décentrée* et l'aporie, peut-être, celle d'une pensée de la *nature*. Je voudrais à présent signaler la consonance de cette façon de penser la dualité qui nous préoccupe avec une autre tradition philosophique, celle de la dialectique. Le «kantien post-hégélien» que se voulait Eric Weil 39 nous servira ici d'exemple. On sait que Weil, dans la grande oeuvre méconnue qu'est sa *Logique de la philosophie* 40, propose sans timidité un système des catégories de la raison. Cette entreprise peut se lier à l'herméneutique élaborée par Ricoeur en ce que les catégories en question sont les formes principielles de l'interprétation de l'expérience. Or, le début de ce système est, pour la question qui nous occupe, fort instructif. Qu'on me permette de simplifier un mouvement et des enjeux complexes. Ce début du système (qui sera, comme de règle, re-posé comme son achèvement) se présente sous la forme de deux catégories qui reçoivent respectivement nom de vérité et de non-sens. Avec la vérité se donne à penser, sous mode purement formel, la condition originaire de toute raison et, plus fondamentalement, de tout langage et de toute expérience, comme «une totalité quelle qu'elle soit, transmise à l'individu et ainsi préconçue pour lui» 41, une totalité qui serait le lieu ou, mieux, la donation même de la «présence» et, par là, possibilité du «contentement». La vérité ici en question n'est pas le monde, mais, dans son extrême formalité, elle est «le domaine» 42 de toute question, tel que pourra ultérieurement s'y présenter (toujours formellement) le monde. Elle s'évoque, métaphoriquement, comme «la lumière qui n'éclaire rien, lumière invisible parce qu'elle n'est que lumière. Elle est l'état de veille qui n'est précédé d'aucun rêve. Elle est ce qui précède le début. Elle est l'instant éternel, plus vieux et plus jeune que le temps» 43.

La catégorie weilienne de *vérité* consonne donc, dans sa signification de principe radicalement originaire de toute manifestation, à la fois avec ce que Husserl vise comme *Urwelt* et avec *l'alètheia* heideggérienne ou avec ce que Patocka appelle «phénomène du phénomène», «apparaître comme tel». Il importe alors d'en relever, avec Weil, deux traits essentiels. D'une part, cette vérité n'est «constatée que par celui qui cherche la vérité et s'en sait donc séparé» 44 : elle est ce que vise la réflexion comme ce en quoi et à distance de quoi elle se tient: donation préalable et toujours- déjà absente comme telle. «L'homme est toujours dans la vérité, et la vérité lui est par conséquent inaccessible, comme la base sur laquelle il se tient» 45. Et donc, cette vérité ne pourrait se donner comme telle, se vivre en son intégrité, que dans le silence absolu qui précède tout langage - et auquel le discours réfléchi peut reconduire lorsqu'il reflue en son fondement. Ainsi, «la vérité est donnée où il n'y a pas de question, où langage et condition coïncident» 46 - dans le silence, réfléchi ou naïf, d'une vie immédiate à elle-même. Une telle vie, faut-il le dire, excéderait, par le haut ou par le bas, la condition humaine, en ce que celle-ci, transie de négativité, c'est-à-dire à la fois de transcendance et de finitude, ne peut en aucune façon coïncider avec elle-même.

C'est pourquoi la seconde catégorie du système, celle de la négativité la plus formelle, est inséparable de la première dans le cadre d'une élucidation des conditions de l'expérience humaine, ou des formes du langage. Très significativement, cette seconde catégorie reçoit l'appellation de *non-sens*. Pour le dire rapidement, le non-sens est la façon dont la vérité absolue se montre et ce qu'elle signifie pour l'être de langage - qui en tant que tel, est constitutivement être de «décision» ou encore «prend position» 48, toujours et nécessairement, c'est-à-dire se rapporte à toute donation possible. Un tel se-rapporter exclut l'impossible immédiateté de la Vérité que nous évoquions il y a un instant. Celle-ci ne peut se présenter que comme non-sens, comme la négation même du langage ou de la liberté.

Tâchons rapidement d'appréhender ce qui est en cause ici. Le couple vérité/non-sens évoque bien évidemment le début de la Logique de Hegel (être/non-être, ou encore dans la *Phénoménologie de l'esprit*, le couple en soi/pour soi). Mais Weil déplace ce jeu d'opposition et le situe sur un autre plan que celui d'une science de l'être ; il le déploie dans le cadre d'une élucidation systématique et réflexive des formes du langage c'est-à-dire de l'expérience humaine. Et, sur ce plan, le couple vérité/non-sens montre la dualité principielle de l'expérience en sa structure originaire: dualité de donation et de distanciation, de présence et d'absence, où la réalité ne se donne jamais que dans l'écart qui la voue à l'interprétation. Ainsi, le non-sens est la première interprétation de la vérité et le sens qu'elle présente pour l'homme dans sa pure et impossible absoluité non médiatisée. (La médiatisation sera précisément l'oeuvre du négatif - langage et praxis).

Les enseignements qu'on peut tirer de ce passage par la *Logique* de Weil sont les suivants. D'abord, l'horizon qu'est la donation originante ne se donne, et donc n'apparaît, qu'à être reçu et, dans cette réception, il se donne nécessairement comme ... tel ou tel (ici, comme non-sens). Le véritable originaire est donc bien, pour reprendre les termes de Ricoeur, la «préséance réciproque» de deux plans coextensifs: celui de la totalité de donation, celui du sens comme

réception/interprétation. Je n'hésiterais donc pas à dire que le rapport dialectique ici présenté n'est rien d'autre que la forme même du cercle herméneutique, dans sa pertinence non seulement épistémologique mais anthropologique et ontologique. Que la vérité (ou le monde) ne se donne que sur le plan du sens, et que celui-ci ne soit que manifestation de celle-là, c'est bien ce qu'exprimait pour sa part Merleau-Ponty dans cette formule enchanteresse: «l'Etre est ce qui exige de nous attend création pour que nous en ayons expérience».

En conséquence, et à moins de glisser soit vers le positivisme d'une science (objectivante) de la vérité, ou de l'être, ou des significations, soit vers le subjectivisme d'une pure création du sens, il faut affirmer le caractère indépassable de cette dualité qui, comme le dit Weil: «se concilie toujours mais n'est jamais conciliée» 49 - marquant par là son refus de résorber, comme Hegel peut-être l'a voulu, le sens dans la vérité, c'est-à-dire d'égaliser le sens que nous exerçons concrètement à la totalité achevée de ses possibilités. A ce titre, si la vérité est bien l'index d'un élément de totalité en lequel nous recevons d'agir et de parler, le sens, lui, est «l'infini de la philosophie» 50 et de l'existence, en tant que forme de notre inépuisable rapport intérieur à cette totalité englobante. Il est l'exercice d'une finitude «immédiate à l'infini» 51, dans une dialectique sans synthèse.

Afin d'opérer une transition qui nous ramène à Patocka, je rappellerai enfin les deux traits suivants, qui nous dirigent vers l'idée du *négatif* que je nouerai au thème de l'ébranlement. D'un côté, ce qui interdit l'accès à une positivité concrètement vécue dans l'immédiateté (et donc dans la pure intuition), c'est la constitution langagière et pratique de l'existence - c'est-à-dire sa négativité intrinsèque ou sa finitude. De l'autre côté, qui est le corrélatif du précédent, la prétention d'une expérience quelconque (de la vérité, du monde, de la vie) à valoir en et par soi comme immédiatement positive ne peut avoir d'autre signification que celle du non-sens. A ce double titre, la reconnaissance du négatif est l'accès au sens par ébranlement d'une positivité mortifère. Ce qui signifie qu'il n'y a de sens que problématique.

III. Ebranlement et vérité

Revenons-en donc à Patocka. L'essentiel de sa méditation, me semble-t-il, porte sur cette co-appartenance - non résoluble en une synthèse achevée - du positif et du négatif. Cette formule constituerait une assez bonne définition, quoique très formelle, de ce qu'il convient d'entendre par problématicité. Je l'appuierai au texte que je citais au début de cette étude, et qui me servira à présent de point d'appui : «L'ébranlement continu de l'intuition naïve du sensé est une nouvelle modalité du sens, la découverte de sa connexion avec l'énigme de l'être et de l'étant dans sa totalité» 52 Le moment essentiel de cette formulation est l'idée de connexion, selon laquelle le négatif, qui brise la massivité du positif, ouvre par là au sens comme rapport à la totalité non donnée («énigme») ; par choc en retour, le positif d'origine apparaît, dans la clôture qui le ferait coïncider avec lui-même, comme le piège où s'aboliraient tant le mouvement de la liberté que l'événement de la vérité. C'est en ce sens que la

problématicité est l'ouverture même sur l'absolu, «à condition que (l'homme) soit prêt à renoncer au caractère immédiatement donné du sens et à se l'approprier comme cheminement» 53.

L'ébranlement: négatif et transcendance

Il convient, pour assurer cette anticipation, de commencer par l'idée d'ébranlement. On a remarqué qu'elle était présente dès 1939; elle n'a fait que s'affirmer au fil de l'oeuvre, jusqu'à prendre dans les *Essais hérétiques*, avec la thématique du sacrifice et du *polemos*, cette tonalité tragique qui la mène aux frontières du pathos. Pour l'approcher, je citerai un texte plus ancien qui définit «l'homme spirituel» comme celui qui «possède un savoir sur les expériences négatives qu'il ne perd jamais de vue» et qui donc «vit expressément dans le négatif» 54. Or, le négatif est ici appréhendé de façon très modeste : «nous voyons que les personnes avec qui nous vivons et agissons, nos compagnons de travail, de pensée et d'études, sont inconséquents, et que nous-mêmes ne le sommes pas moins. Tous - nous-mêmes comme les autres - sont déchirés, frappés de contradictions. Tous se trahissent, voient leurs projets de vie échouer, répudient ce à quoi ils avaient cru. Et il y a des expériences plus rudes, plus bouleversantes encore - la mort subite, l'effondrement de toute une société» 55. Le négatif, remarquons le bien, est ici intérieur à la vie, à la quotidienneté. Il est l'impossibilité pour elle de former un tout unifié, de se donner ainsi comme positivité univoque et dans l'évidence de ce qui ne renvoie et n'en appelle à rien d'autre qu'à sa propre positivité. On rejoint ainsi l'expérience fondatrice de toute entreprise philosophique: l'impossibilité pour l'expérience de se clore sur elle-même dans une identité d'homogénéité.

Là-dessus, quelques remarques généalogiques s'imposent. Certes, toute la tradition philosophique est ici convoquée, et le texte que nous citons évoque Socrate. Mais, de façon plus proche, Husserl et Heidegger (comme Jaspers, cité un peu plus loin) sont à l'arrière-plan. Husserl, d'abord, et toujours en son appréhension essentielle de la philosophie comme science, comme vouloir de la vérité. De façon exemplaire, la célèbre conférence de Vienne qui répercute les thèmes de la *Krisis* résume la généalogie de cette attitude théorique qu'il s'agit de restaurer. Deux moments de cette généalogie sont, pour notre propos, décisifs. D'une part, celui qui signale la naissance de la curiosité - c'est-à-dire de l'interrogation théorique -comme rupture avec la vie pragmatique et le monde quotidien des intérêts vitaux immédiats 56 Et d'autre part, l'assomption immédiate comme son problème, par cette curiosité, de la pluralité des mondes ambients. Le départ de la volonté de vérité se trouve alors dans «l'opposition étonnante» 57 qui traverse les moments de l'expérience vécue. La «question nouvelle de la vérité» 58 émerge donc bien comme rupture avec la quotidienneté pragmatique, et se justifie comme refus de la laisser à sa contradiction interne. Patocka ne fera pas d'autre analyse: l'élan vers la vérité est arrachement à la vie «au jour le jour» sous l'effet du négatif qui la traverse.

Mais, après Husserl, il faut évoquer Heidegger. Comme nous l'avons dit plus haut, la rupture husserlienne d'avec l'attitude naturelle se radicalise ici, parce qu'elle fait valoir un néantir plus fondamental que l'époché. L'angoisse prend alors le relais de l'interrogation, et

rompt avec l'ordination à l'étant dans sa totalité, et ouvre sur l'Etre; elle précipite toute quotidienneté dans l'inconsistance de la déchéance et de l'inauthenticité. Patocka suivra cette radicalisation, mais en tâchant d'échapper à sa disqualification de la quotidienneté.

Voyons donc comment les choses se présentent chez lui. Le négatif y dévoile sa signification de façon progressive. Il se présente d'abord, nous l'avons vu, comme fracture interne de toute prétendue positivité. Il se montre, en un second temps, comme puissance signifiante (au sens fort) qui réfère le positif à «son autre», opère le renvoi à autre chose que lui-même. L'ébranlement donne ainsi le départ d'un mouvement: assumer le négatif, c'est d'abord accéder à une brèche où se fait jour la possibilité comme mode d'être. Par rapport à la factualité rassise, il s'agit de «vivre dans le déracinement»: «en ce sens, l'homme spirituel est celui qui est en chemin» 59. La vie problématique a la forme d'une quête, et non d'une saisie. Signalons rapidement, à ce point, que cette forme est l'élément même de l'historicité assumée, et, corrélativement, que l'idée grecque d'âme comme principe de mouvement ne dit rien d'autre que cette essentielle mise en chemin 60. Le thème aristotélicien du mouvement, comme nous le verrons, approfondit cette thématique.

Mais la signification du négatif ne s'arrête pas ici. Sa puissance mobilisante met au jour une essentielle dualité de possibilités fondamentales : celle qu'il révèle lorsqu'il la laisse derrière lui, celle qu'il ouvre. Avec Heidegger, Patocka les caractérise le plus souvent comme celles de l'authenticité et de l'inauthenticité. Mais plus décisive me semble ici la thématique platonicienne du *chôrismos*, de la frontière, de la différence absolue selon laquelle se partage l'expérience, ainsi marquée par «le conflit de deux modes de vie» 61 qui est le véritable sens du dualisme platonicien en tant qu'il thématise «la découverte des deux possibilités fondamentales de l'âme, la découverte de la double contrée où l'âme se meut» 62. Ainsi le négatif se montre à la fois comme le lieu et, lorsqu'il est assumé, comme l'opérateur d'une transcendance intérieure à l'expérience, et qui la partage en deux régions. Celle, d'une part, de la vie enchaînée à elle-même, avec le donné comme horizon clos où elle se fait vie chosique; celle d'autre part, de l'élan qui assume l'indication donnée par le négatif et se porte au-delà du donné, accédant par là à la responsabilité de soi en se laissant requérir par ce que nous allons reconnaître comme totalité, vérité, Etre. Ainsi, le *chôrismos* est ce qui ajointe en les opposant deux polarités, deux éléments: celui de l'étantité, qui dans sa clôture vaut à la fois comme positivisme et comme chosification existentielle ; celui, à l'autre extrême, de l'ouvert qui est d'un seul coup responsabilité et saisissement par la totalité non donnée.

Il convient ici de redire les choses autrement, du côté de l'*objet* de l'expérience, si l'on peut dire, et non plus de l'existence. La problématicité est alors le fait que l'étant se donne, non seulement en une pluralité de profils, comme l'avait souligné Husserl, mais en une différenciation interne plus fondamentale, et qu'a mieux vue Heidegger. «Le phénomène est équivoque parce qu'il me donne, non seulement le présent, mais aussi davantage. Le phénomène me donne la chose, et la chose ne rentre pas dans le présent, la chose est quelque chose de plus» 63 : «l'étant se montre comme ce qu'il est et aussi comme ce qu'il n'est pas, d'où la possibilité du problème de la vérité» 64 - c'est-à-dire le fait de la vérité comme

problématique à titre constitutif. La pluralité des guises du phénomène, souvent avancée par Patocka comme définition de la problématicité, est bien cette co-présence, à même le phénomène, du positif et du négatif, du donné et du toujours-manqué, cette dualité originaire qui ne peut se résoudre en unité donnée. «La problématicité réside entièrement en ceci que, s'il est vrai que le monde se montre et qu'il se montre en totalité, il ne se montre pas en même guise. Il se montre de telle manière qu'à côté de ce qui se montre à nous comme contraignant, proche et éminemment plein, il y a un incommensurable, indubitablement présent et en corrélation constante avec ce qui se manifeste immédiatement, dans sa plénitude. Et ce qui se montre à nous dans la plénitude de la donation immédiate n'est pas la totalité, ce sont justement les singularités, les détails changeants, interchangeable dans la diversité des perspectives qu'implique notre mouvement. Je peux revenir au même, mais non sans que la perspective que je porte toujours avec moi change. Pourtant, la totalité demeure identique. Cette grande totalité à l'intérieur de laquelle seule tout le reste est ce qu'il est, est ce qui dure. Et c'est cela qui demeure en retrait»⁶⁵ Les résonances de ces lignes sont évidemment à la fois husserliennes et heideggériennes; mais le propre de Patocka est l'interprétation originale de la phénoménalité ainsi décrite. Cette pluralité des guises, ce fond originaire d'une totalité non-donnée sur laquelle elles s'enlèvent, sont comprises comme la problématicité même en tant que présence du négatif qui différencie de l'intérieur toute expérience et la renvoie à ce qui est sa ressource permanente - mais seulement si, cette totalité de ressource qui est nommée «absolu», l'existence décide de «se l'approprier comme cheminement»⁶⁶

Ainsi, le thème du négatif, en passant par celui de la transcendance, trouve son aboutissement dans la pensée de la *différence*. D'abord saisie comme labilité interne de l'existence et comme pluralité constitutive de la phénoménalisation, cette différence est interprétée, avec Heidegger, comme différence ontologique: présence en retrait de l'être dans la compréhension de l'étant. Afin d'aborder la façon dont Patocka s'approprie ce foyer de la pensée heideggérienne, on me permettra de citer deux extraits un peu longs, mais singulièrement éclairants en ce qu'ils nouent étroitement la dimension ontologique de la différence à son effectivité existentielle.

Le premier texte réfléchit sur ce qui apparaît dans le risque du sacrifice encouru par «des hommes comme les russes Soljenitsyne et Sacharov. (...) Le sens dernier de ce qu'ils font est, à mon avis du moins, le suivant: montrer in concreto que la liberté est quelque chose de négatif, montrer la positivité de cette quantité négative. C'est seulement si l'homme est à même d'entrevoir cela, et non seulement d'y porter le regard, mais de le réaliser jusqu'au bout, qu'il pourra devenir patent qu'il existe dans le monde et dans la vie quelque chose comme la différence. La différence absolue que nous nous efforçons de saisir entre les étants et ce qui n'est pas un étant et qui domine les étants. C'est ce non, plus puissant qu'un oui direct, que ces hommes réalisent in concreto, sous une forme dépourvue d'éclat et de pathos, mais dans une intention parfaitement claire et réfléchie. A cette condition seulement, il peut apparaître qu'il existe une différence, une hiérarchie, une ligne de partage fondamentale. Sans cela, toutes les

prétendues valeurs sont subjectives et relatives : non pas la différence de l'étant et de l'être. C'est une différence qui est, qui se manifeste dans les deux modes d'être fondamentaux, c'est-à-dire dans le mode d'être des choses, indifférentes au fait qu'elles soient, et dans celui de l'homme dont ce n'est pas le cas. L'humain a bien sûr tendance à se niveler au chosique, et c'est seulement dans des cas isolés et exceptionnels qu'il se meut en direction de cette différence fondamentale qui n'est pas un simple fait, mais une exigence infinie vis-à-vis de l'homme» 67

Bornons-nous à de brèves remarques sur ce texte remarquable. La signification du négatif y apparaît bien comme cette puissance de renvoi transcendant qui conduit au-delà du chosique, et du coup installe une différence au coeur de la réalité. Quant à cette différence, il est décisif qu'elle soit du même coup, et solidairement, différence anthropologique (entre l'homme et les choses), différence ontologique (entre l'étant et le non-étant) et différence éthique (entre la responsabilité et la fuite).

Le second texte, extrait du même séminaire, nous aidera à mieux articuler les deux significations, ontologique et anthropologico-éthique, de la même différence, ici formulée comme «dichotomie intérieure de l'être», à laquelle conduit le chemin qui prend son départ dans l'ébranlement. «Qu'est-ce à dire, aller jusqu'au bout, jusqu'au dépassement du lien qui nous enchaîne à la vie? Que signifie cette forme ultime de la dichotomie intérieure de l'être ? C'est dire que l'être fait apparaître que la vie est la vie, que nous ne sommes pas simplement là, présents-donnés, à la manière des pierres, mais que le monde se manifeste à nous, que nous nous apparaissions à nous-mêmes dans le monde - voilà ce que «vivre» signifie. Or, il y a dans notre vie un conflit entre ce qui apparaît et ce qui fait apparaître: du fait que les choses apparaissent, ce qui les fait apparaître se dissimule dans le retrait. Le retrait n'est pas un simple écran, un paravent, mais bien un conflit, une lutte qui se déroule au sein même de ce qui fait apparaître. Un conflit qui consiste en ce que la vie, qui est vie dans la clarté, se métamorphose en les choses éclaircies, que la transcendance s'éclipse au profit de ce qui est transcendé, que la vie se nie donc dans le fait même de se vivre. Ce qui se manifeste alors comme péril, mais contient aussi davantage - toute l'inhumanité, la dureté et la cruauté de la vie à l'égard de la vie» 68•

Quelques soulignements, à nouveau. D'une part, la différence est appréhendée à présent dans sa forme tragique, comme conflit - le *chôrismos* est ici recouvert par *polemos*. La différence est non seulement dialectique sans synthèse, soit paradoxe, mais lutte et drame. En second lieu, c'est la différence ontologique qui se montre comme la condition de possibilité de la différence anthropologico-éthique. La puissance de l'apparaître, dans ce qui le distingue de tout apparu, est ce qui ménage à la vie la distanciation qui lui permet de se ressaisir elle-même.

L'horizon originaire: l'être comme plan phénoménal

Ainsi, le négatif et la transcendance auquel il donne lieu trouvent leur condition de possibilité dans la vertu émancipante d'un horizon qui transcende tout donné, et qui est à reconnaître comme la transcendance même en tant qu'originante du mouvement, du cheminement dans le possible qu'est l'expérience. A présent, le problème qui doit nous retenir

consiste, d'une part, à comprendre en quoi consiste cet horizon et, d'autre part, à élucider les façons dont il se fait valoir, c'est-à-dire les formes et les significations du mouvement qu'il rend possible. Il est évident que les deux questions sont très étroitement liées, et ne peuvent être traitées que simultanément, tant il est vrai que la vérité, que vise notre première interrogation, et la liberté, qui est le thème de la seconde, s'entr'appartiennent.

De cette entr'appartenance, Husserl, nous l'avons déjà signalé, fournit une certaine approche. En effet, l'émancipation par rapport au pragmatisme des attitudes «naturelle» ou technoscientifique, encloses dans le cercle des intérêts vitaux, se met en oeuvre, selon la *Krisis*, comme attitude théorique pure. En ce sens, la vérité objective - non pas objectiviste, mais «inconditionnelle» 69 - «enferme une infinité qui donne à toute mise en sécurité et à toute vérité factuelle le caractère d'une simple relativité, d'une simple approximation, reliée précisément à l'horizon infini dans lequel la vérité en soi vaut pour ainsi dire comme un point infiniment éloigné» 70 Un tel horizon d'idéalité donne carrière à «l'humanité des tâches infinies» 71 qui entre «dans le mouvement d'une réélaboration perpétuelle» 72 -c'est-à-dire accède à la liberté et à l'histoire. Mais, comme nous l'avons dit avec Patocka, le théorétisme récurrent de Husserl rabat finalement cet horizon sur le plan de l'étant donné à la réflexion, et l'objective comme subjectivité transcendantale. Le jugement de Patocka est alors incisif: telle qu'elle s'élabore chez Husserl, «la problématique du monde de la vie appelle la même critique que Husserl adresse pour sa part au «monde vrai» des sciences de la nature, auquel il reproche d'avoir oublié ce qui le fonde» 73. L'égarement de Husserl est donc dénoncé comme abandon de la teneur proprement phénoménologique de l'interrogation quant au fondement de l'expérience. En cherchant ce fondement dans l'immanence pure de l'étant subjectif, comme principe de l'expérience en sa totalité, cette dernière - soit le monde - s'en voit réduite à une «prestation de l'esprit» 74. En réalité, note Patocka, «on confond ici deux concepts de la totalité: le concept de totalité comme ensemble de l'étant (ce qui est irréalisable) et le concept d'un tout comme phénomène sans lequel l'apparaître comme tel serait impossible, qui est la condition de l'apparaître. Ce tout est l'ouvert de l'apparaître» 75, l'Etre comme plan de phénoménalisation du monde, et qui «se retire en nous renvoyant aux choses» 76

Avec Husserl, il faut donc reconnaître que le regard porté audacieusement dans ce qui est, au-delà du monde ambiant, pour le ressaisir à partir de la totalité, est le principe même de la vie responsable - du «soin de l'âme» - qui constitue le projet philosophique en son geste originaire: «la philosophie grecque crée un rapport à la totalité qui n'est pas habituel, elle veut pénétrer au-delà de l'erreur courante, au-delà de l'absence de clarté et de l'inconscience au sein desquelles nous nous mouvons habituellement, au-delà de ce qui nous fait nous détourner de cet être- à-découvert» 77. Mais ce qui saisit et oriente un tel regard, ce n'est pas le manifesté - toujours partiel - c'est la totalité comme manifestation. Elle seule opère la déclôture qui nous met à découvert - c'est-à-dire d'un coup à la vérité et à la responsabilité libre, et l'une par l'autre.

Il s'agit ainsi de sauver le projet husserlien de l'élaboration que lui donne Husserl, en déjouant la tentation d'objectiver cette totalité: et c'est ici que l'apport heideggérien permet un

nouveau départ. De façon exemplaire, la description heideggérienne de l'angoisse suit jusqu'au bout l'élan du négatif qui «fait glisser» l'étant en sa totalité ; alors s'impose cette autre totalité, mais d'absence originante, ce que Weil appelait *Vérité* et que Heidegger nomme *Etre*: pur horizon englobant et vide, dimension formelle de la manifesteté en tant que telle. C'est bien la radicalisation de *l'époche* qui fait émerger *l'a priori* radical qu'est le *plan* phénoménal, arraché à sa confusion d'avec tout apparu possible: avec la pensée de la différence ontologique, le projet phénoménologique trouve sa véritable assise.

Mais la façon dont Patocka assume cet apport heideggérien, qui relaie et relance l'élan husserlien, est extrêmement remarquable, en ce qu'il résiste dès l'abord à ce qui, chez Heidegger, tendra à hypostasier cet être derechef (malgré toutes les biffures dont le surchargera Heidegger). Pour le suggérer en passant, cette tentation prend chez Heidegger une tournure *religieuse*, qui contraste avec l'idéal husserlien d'une pensée scientifique. Mais, quel que soit son soubassement, c'est bien une telle tentation hypostasiant qui anime cette pensée lorsque, dans son travail, elle tend à absoudre l'être, d'une part, de l'étant à quoi il donne de se présentifier - c'est-à-dire du monde vécu -, d'autre part, et plus fondamentalement, de ce qui advient à cet autre type d'étant qui, saisi par l'être, en reçoit le mouvement d'une ouverture agissante à ce monde et à soi-même en tant qu'il est comme ce mouvement. Patocka, pour sa part, se refusera toujours à ce glissement qui fait virer la différence ontologique en pure et simple étrangeté, à laquelle conduit l'exacerbation emphatique du retrait de l'être. Cette résistance désigne le site propre d'une pensée à égale distance de l'apodicticité husserlienne et du retrait heideggérien, d'une philosophie qui ne se veut ni «*strenge Wissenschaft*», ni «*andres Denken*». Ce site est, très précisément, celui d'une *phénoménologie du sens pragmatique*.

Il apparaît donc que l'idée de problématicité rencontre, avec la pensée heideggérienne, à la fois un appui décisif et un péril extrême. L'appui consiste en ce que la pensée de la différence ontologique ajointe toute donation à un retrait, adosse toute clarté à une obscurité qui est sa ressource. Ici, au contraire de l'apodicticité husserlienne, «l'apparition n'est pas pure lumière» 78, mais solidairement manifestation et retrait, positivité transie de négativité. Aucun présent n'épuise la présence, ni donc n'absorbe en soi la transcendance qui donne à notre expérience son milieu de possibilité.

Mais le péril consiste précisément en cette puissance du négatif. Elle peut fasciner, jusqu'à vider de toute consistance ce qu'en un premier moment elle portait à la lumière. L'être alors convainc d'insignifiance l'étant et le rapport à l'étant. Certes, reconnaît Patocka, la différence est en réalité un conflit, *polemos*, «conflit entre ce qui apparaît et ce qui fait apparaître» 79 - mais le lieu de ce conflit et son contenu sont anthropologiques, ou éthiques: c'est l'antinomie des possibilités fondamentales de la vie, entre vie absorbée dans sa facticité ou assumant son être-à-découvert. Et, certes, l'issue «normale» de ce conflit est «l'effacement de la transcendance au profit de ce qui est transcendé» 80. Mais, dans sa volonté de parer à cet affaïssement, la pensée qui réveille et maintient l'attention à l'être en vient à interpréter ce conflit comme antinomie, et surtout, me semble-t-il, à le déplacer. Alors qu'il est conflit entre

sens (problématique, ouvert) et non-sens, à l'intérieur de la possibilité ouverte par l'être, Heidegger en vient à le situer comme antinomie de l'être et du sens. Le risque encouru par la pensée qui se met en chemin avec Heidegger, c'est de ne pouvoir revenir du lieu où l'angoisse doit la conduire et de s'halluciner sur ce qui n'apparaît qu'au prix du néantir de tout étant et de tout sens. Dès lors, privée de son terrain propre qui est celui du sens, la problématique vire en pure et simple énigme abyssale et paralysante.

De l'être au sens

Nous allons baliser à présent le débat par lequel Patocka, comme il l'a fait pour Husserl, se distancie de Heidegger; et, à nouveau, l'hérésie consistera à opposer le maître à lui-même pour assumer mieux que lui l'élan qu'il permet. L'hérésie, annonçons-la d'emblée, est ici refus obstiné de considérer l'être autrement que comme ouverture d'un champ qui donne l'existence à elle-même et au monde. Ce qui se donne à penser, dès lors, c'est le mouvement qui reçoit à se déployer à la fois en ce champ et à partir de la prise en vue de ce qui, en l'excédant, l'ouvre. De la sorte, l'être est maintenu dans sa puissance de donation, au lieu d'aspirer l'existence et de l'exténuer dans une ordination directe, immédiate, au pur transcendant «tel qu'en lui-même». L'être est bien, alors, ce qui, ouvrant l'existence à son mouvement, lui donne de séjourner en ce mouvement - et donc au monde -, au lieu de la précipiter dans l'abîme; sa vérité, qui déclôt l'étant, au lieu de simplement l'effacer en tant que tel, l'offre comme sensé.

Rejoignons donc Patocka à ce moment où il quitte Husserl sur les pas de Heidegger, et rappelons le double appui de cette rupture. Tout d'abord, le refus d'oblitération du caractère praxique de toute *Leistung* : «tout le caractère essentiel de la vie propre n'est-il pas pratique ?» 81; l'ipséité a le caractère d'un intérêt à soi plus originaire que le regard neutre. Ensuite, la réflexion qui assume sans restriction le geste phénoménologique : «l'époché menée à sa conclusion de manière conséquente ne conduit pas à un étant infini, mais à un a priori qui ne peut en aucune façon être considéré comme étant, dont la fonction se déploie en ceci qu'il rend possible le rapport à soi, structure ontologique sans laquelle aucun apparaître ne serait possible» 82 Ces lignes sont particulièrement remarquables, en ce qu'elles n'envisagent l'a priori qu'est l'être que comme la condition du rapport à soi qui, à son tour, est la condition de l'effectuation de l'apparaître. Appuyons cet extrait à d'autres, qui témoignent de la constance de Patocka sur ce point : " en admettant que le trait fondamental de l'apparition en tant qu'apparition soit, non pas une réalité effective, (...alors), thématiser l'apparition en tant que telle ce n'est pas dire qu'on s'abstient de poser la thèse des choses apparaissantes, mais simplement qu'on vise la chose apparaissante eu égard aux caractères, sinon athématiques, qui la mettent en rapport avec celui à qui elle apparaît» 83 Et ajoutons ces lignes où résonne le point de départ de *Sein und Zeit* : «c'est dans une certaine espèce d'intéressement qu'est ancrée l'origine de toute clarté. La clarté n'est possible que parce qu'il existe un être qui doit accomplir son être comme quelque chose qui lui est imposé, qui n'est pas simplement là, si bien que pour cet être, il y va nécessairement de la manière dont il est» 84

L'originalité de Patocka consistera, me semble-t-il, à penser, de façon plus conséquente que Heidegger, la solidarité essentielle entre ces deux motifs de la distance prise par rapport à Husserl: la reconnaissance du caractère praxique de la compréhension, d'une part, et de son a priori originant qu'est l'être d'autre part. C'est bien l'être, en et comme son retrait, qui donne le mouvement existentiel à lui-même et lui ouvre le monde - mais il n'est que cela, que cette fonction, si l'on ose dire. Citons un extrait où s'expriment sobrement aussi bien cette hérésie que cette fidélité: «le monde, c'est-à-dire les possibilités de notre propre être comme être essentiellement «ekstatique», ne nous est pas ouvert par notre liberté propre. Cette liberté même est ouverte par la compréhension de l'être, avec tout le reste de la teneur phénoménale du monde. Ce n'est pas nous, ou notre Dasein, qui, dans un projet sur le monde, nous donne à entendre à quel étant nous pouvons nous rapporter et de quelle manière, mais c'est à la compréhension de l'être, au phénomène comme tel, que nous sommes redevables de cette entente, et il n'est ni nécessaire ni possible de pousser plus loin. La transcendance du Dasein n'est pas un «projet», si l'on entend par ce mot l'acte de sortir et de projeter hors de soi. Elle est à la fois une ek-stase et un recueillement, aussi essentiels l'un que l'autre» 85

Commentons rapidement ce texte important, qui conclut une des études cruciales par lesquelles Patocka tente de ressaisir l'histoire de la tentative phénoménologique. Ce qu'il accorde à Heidegger est évident, comme ce qu'il refuse au subjectivisme husserlien. Mais en filigrane se marque la limite dans l'accord avec Heidegger: il n'est «ni possible ni nécessaire» de pousser la pensée de l'être au-delà de cette reconnaissance de sa fonction originante. Il importe dès lors de ne pas exacerber la dimension ekstatique dans laquelle l'être nous place, ni surtout de lui assigner comme «objet» cet être lui-même : l'ekstase est, et n'est que, la possibilité de recueillement, c'est-à-dire de l'accueil par l'existence de ses possibilités propres - c'est-à-dire du monde et du mouvement en lui.

Il faut souligner le fait que ces thèses ne constituent pas ce qu'on pourrait appeler un choix en faveur du premier Heidegger et contre le second. Un tel choix risquerait, en réalité, de reconduire à une forme de subjectivisme. C'est afin d'y parer qu'il convient d'affirmer sans concession la différence ontologique et d'inscrire toute forme d'expérience sur fond d'être. Mais cette inscription n'est en rien oubli de la différence anthropologique au profit de son fondement, comme en témoignent les lignes qui suivent - et qui concluent l'autre grande étude de Patocka sur la phénoménologie asubjective, où se trouve affirmée l'essentielle continuité entre Husserl et Heidegger:

«En partant du *sum*, en le mettant en relief ontologiquement, par opposition à l'étant qui n'est pas sur le mode du Dasein, il devient possible d'accéder, au-delà de l'ego, à des structures plus fondamentales, fondatrices de l'expérience. Cette percée au sens propre ne se produit que chez le second Heidegger, celui de la «*Kehre*», qui fait apparaître, dans son accomplissement phénoménalisant, l'être qui, dans le *sum*, entre en mouvement et dans la lumière de l'*énergeia*. Elle forme cependant, avec le projet «anthropologique» de *Sein und Zeit*, une unité dans le

cadre de laquelle il serait, nous semble-t-il, possible de faire droit à tous les problèmes phénoménologiques» 86,

Ce texte nous intéresse à un double titre. D'abord, il affirme fortement la liaison intrinsèque des problématiques anthropologique et ontologique (de l'ipséité et de la vérité). Cette dernière ne consiste pas à perdre de vue le *sum*, mais bien à y accéder par-delà la méprise subjectiviste - à le retrouver comme *Dasein* en deçà du *cogito*. Mais ce qui s'ouvre alors, et qui nous conduit à notre prochain terrain d'investigation, c'est l'essence de ce *sum* comme *mouvement*. Et l'audace de Patocka consiste ici à ne comprendre l'être qu'en tant que milieu et fondement possibilisant de ce mouvement, fondement qui est à la fois «lumière et énergeia», principe d'apparaître et d'action, solidairement.

Signalons donc les ressources et l'enjeu du chemin qui s'ouvre ici. Quant aux ressources, il nous semble qu'elles sont à chercher dans la pensée grecque. Nous avons déjà croisé la thématique de l'âme - cette âme «auto-kinétique», selon une formule assez cocasse - telle que Patocka la trouve au coeur de la pensée platonicienne, dont le dualisme esquisse le thème de la différence. Mais le terme *d'énergeia* montre bien que c'est à Aristote qu'il est ici fait appel - et à ce titre les pages de 1964 consacrées à La conception aristotélicienne du mouvement 87 sont très instructives. Dans le mouvement, Aristote pense l'affirmation et la négation «dans leur corrélation interne» 88: il échappe ainsi, précisément, à la dérive dualisante de Platon, de façon analogue à l'échappée que cherche Patocka par rapport à l'exacerbation heideggérienne de la différence. Et c'est bien alors la structure formelle de la problématique comme mode d'être qui s'annonce. Mais plus encore, la signification du mouvement aristotélicien est, selon Patocka, d'opérer un dévoilement où «l'être tout entier entre dans le phénomène» 89 - ce qui est à nouveau la forme même de la donation du sens comme problématique.

Quant à l'enjeu du renvoi réciproque, du véritable cercle entre la thématique de la *praxis* et celle de l'être - entre intéressement et vérité -, il n'est rien d'autre, à mon avis, que le maintien, voire la réouverture, du plan du sens, que risque d'oblitérer une interprétation abstraite de la problématique ontologique, où l'être-vérité se verrait délié de son lieu anthropologique d'effectuation. De même que, chez Weil, la pure vérité ne peut être que non-sens dans l'abstraction qui la délie de l'être parlant et agissant à qui elle se donne en le donnant à lui-même, de même l'être-vérité heideggérien ne peut, si l'on tente de le penser au-delà de la fonction qu'il est, que se donner dans l'antinomie de l'être et du sens. Il faudra, pour résister à cette dérive, voir que, si l'être est de fait le plus fondamental, plus essentiel est au vrai le sens qu'il rend possible.

L'antinomie de l'être et du sens

Or, une telle antinomie semble bien incontournable, comme en témoigne l'expérience fondamentale de l'angoisse : «nous n'acquérons un rapport explicite à l'être que de telle sorte que les choses perdent leur signification pour nous, qu'elles perdent leur «sens». L'être n'entrerait en scène que là où le sens prend fin, il serait essentiellement étranger au sens» 90. On approche

là d'un certain destin qui emporte au moins la postérité heideggérienne, et qu'A.-M. Roviello a récemment magnifiquement analysé 91: le mépris, voire le dégoût du sens, sous l'alibi de l'attention au «plus haut», au pseudo-sublime - ici l'Être. Nous ajouterions qu'il s'agit là, à nos yeux, d'une figure neuve du vieux gnosticisme, jouant toujours à nouveau l'absolu contre le monde. La façon dont Patocka résiste à cette pente pourrait s'interpréter en faisant appel à un couple conceptuel naguère utilisé à propos d'Aristote, qui distingue le fondamental et l'essentiel - soit, ici, l'être et le sens, et qui permettrait d'articuler l'une à l'autre la différence ontologique et la différence anthropologico-éthique. C'est à quoi nous allons nous appliquer.

Certes, ce n'est pas directement à Heidegger, mais d'abord à Nietzsche que se réfère Patocka dans les *Essais hérétiques* au moment d'affronter l'antinomie de l'être et du sens qui en vient à conduire à l'impasse la quête humaine du sens par-delà le nonsens: «l'antinomie (la double antinomie superposée, faudrait-il préciser - OS) du sens et du non-sens, du sens et de l'être semble ainsi indiquer que la vie n'est possible que grâce à l'illusion d'un sens total, illusion qui dans certaines expériences apparaît précisément comme telle. Et en même temps, la vérité apparaîtrait comme foncièrement hostile à la vie, en opposition irréconciliable et en lutte avec elle» 92 «Certaines expériences»: c'est bien l'angoisse heideggérienne qui est comprise ici comme relais de l'antinomie nietzschéenne entre vie et vérité.

L'analyse au prix de laquelle Patocka surmonte cet abîme nous semble en tous points remarquable; tout le troisième chapitre des *Essais hérétiques* s'achemine vers un concept de sens susceptible de résister à son effondrement face à l'énigme de l'être-vérité. Il commence par élucider avec finesse l'articulation du concept de sens et de ceux de signification, de finalité, de valeur, d'être enfin. L'idée fondamentale, sur ce dernier point, me paraît bien être de mesurer l'ambiguïté du négatif. A partir du déracinement qu'il opère par rapport au sens établi, assuré, quotidien, le négatif conduit à une double possibilité: «dans l'analyse heideggérienne de la disposition fondamentale qu'est l'angoisse, nous apprenons que celle-ci ouvre la possibilité et aussi - ne serait-ce que pour un instant - la tenue effective en présence du rien. Pourquoi pour un instant seulement? Parce que l'angoisse ne signifie pas autre chose que l'instant de crise d'où il nous faut, soit retourner dans le monde - et cela veut dire retourner au sens et à la signifiance - soit s'en aller dans la «terrible immobilité» de l'absolu ennui profond, du «taedium vitae» dont il n'y a plus de retour. Or, revenir ne signifie pas revenir aux choses telles qu'elles étaient. Elles ne seront plus jamais ces choses non problématiques, non brisées, qu'elles paraissaient être auparavant» 9.

S'en aller sans retour ou revenir: je me permets de souligner le fait que cette dualité de possibilités n'est pas identique à cette autre dualité, maintes fois évoquée comme celle de l'authentique et de l'inauthentique. Elle la complexifie plutôt, et selon une extrême lucidité qui fait précisément défaut chez Heidegger. L'accès à la déclôture par prise en vue de l'être-vérité dans son retrait se montre ici en effet comme équivoque: «comme l'ébranlement du sens donné va de pair avec l'expérience de l'être comme ce qui ne peut être considéré comme aucun étant, l'on aurait tendance à définir le nihilisme comme antinomie de l'être et du sens: l'expérience de l'être qui se déclôt serait en même temps expérience du non-sens absolu de

l'étant 9. Certes, aucun texte de Heidegger n'affirme positivement cette antinomie, ni n'exclut le «retour» à l'étant et au sens. Mais il est de fait que Heidegger n'élabore aucun chemin de retour de la contrée de l'être au monde de la vie. C'était déjà la raison de la distance prise par Ricoeur à l'égard de son devancier quant à la transformation de la phénoménologie en herméneutique: «avec la manière radicale d'interroger de Heidegger, les problèmes qu'il a mis en mouvement notre recherche non seulement restent non résolus, mais sont perdus de vue. (...) Cette herméneutique (heideggérienne) est destinée à les dissoudre» 95; contre elle, il s'agit alors de résister «à la tentation de séparer la vérité propre à la compréhension (ontologique) de la méthode mise en oeuvre par les disciplines issues de l'exégèse» 96. Sur un plan qui n'est pas seulement celui du langage et de l'interprétation des textes, c'est le même diagnostic et le même propos qui animent Patocka: il faut retrouver la vie enrichie de sa profondeur ontologique, et non abîmée en elle, - revenir, comme le prisonnier libéré de Platon, à la caverne.

Ce chemin outrepassa quelque *Holzweg* que ce soit - tous se perdent dans la forêt. Car enfin -qu'on me permette ces questions rapides et brutales - que pourrait bien être la vie dans la lumière obscure de l'être? La résolution (*Entschlossenheit*)? Mais - outre les formes aberrantes qu'il a été possible, dans les années 30, d'en imaginer - est-elle autre chose que la pureté exsangue d'une ordination au rien, dépourvue de toute autre effectivité que celle d'un pur regard - répétant le théorétisme husserlien - mais perdu dans l'abîme? En ce sens, le *Sein-zum-Tode* n'est-il pas la figure ultime du néantir dans lequel, non seulement se tient, mais s'enclôt le Dasein authentique? Et les avertissements hautains de la *Lettre sur l'humanisme* quant à la difficulté de penser l'action ne laissent-ils pas entendre que, dans la lumière de l'être, toute action est impossible et insensée? Et si le seul agir authentique est le penser - soit «un faire qui surpasse d'emblée toute praxis ... par l'insignifiance de son accomplir qui est sans résultat» " - celui-ci ne s'épuise-t-il dans le «recueillement» d'une piété aussi vide qu'intense? Le langage, alors, ne glisse-t-il pas dans un «dire poétique» qui, lorsqu'il revendique avec hauteur sa pauvreté, avoue en réalité son impossibilité et indique le mutisme comme sa seule forme adéquate? Ces questions me semblent souligner combien Heidegger se laisse fasciner par un ab-solu qui se pose finalement en extériorité par rapport à toute finitude, la convainc d'inanité et n'entretient avec elle, en bonne logique gnostique, qu'une relation de rivalité: ou l'être, ou l'étant. Dans sa tonalité existentielle, une telle pensée est bien une pensée de l'échec: échec de l'action, échec du langage, échec de la pensée : l'échec seul dissout l'illusion qui s'en tiendrait à l'étant et maintient l'ordination au rien qu'est l'être. Certes, il faut différencier la présence de tout présent; mais, au bout du chemin, et comme le dit fortement Weil dans son analyse de la pensée heideggérienne, «il n'y a pas de présence» 98.

Tel nous semble bien le gouffre où s'abîment l'existence et la pensée qui, de l'ouverture à et par l'être, ne recevraient pas la possibilité d'un retour au monde et à elles-mêmes, et se piègeraient à l'antinomie de l'être et du sens sur le fond du conflit radical entre l'être et l'étant. Lorsque la différence ontologique en reste à ce qu'opère l'angoisse, «un tel ébranlement du régime du sensé ne peut qu'entraîner la stagnation de la vie» 9. C'est alors que Patocka dessine

avec prudence et fermeté une autre possibilité, celle précisément, sur fond d'être, d'un retour à l'étant et à un rapport à lui qui constitue un nouveau régime du sens. Certes, nous l'avons assez souligné, toute forme de ce rapport qu'est le sens n'a jamais été possible qu'à partir d'une distanciation interne de l'expérience - ce qui est la vertu même et l'événement de l'être. Mais lorsqu'à présent l'être est expressément pris en vue, lorsque s'éveille la hardiesse du regard résolument dirigé vers la totalité et l'extrême qu'est la vérité, alors cette distanciation se réfléchit comme telle et peut s'assumer comme vie à découvert. C'est ici que s'ouvre le plan du sens problématique, dans sa dualité constitutive: à la fois «une distanciation permanente à l'égard des choses étantes et la possibilité, dans et sur la base de cet écart, de nous rapporter à elles» 10().

La problématique: l'absoluité contre le nihilisme

A ce moment décisif, il s'impose de bien préciser ce qui est en cause, et qui est le frayage prudent d'un chemin affronté sur deux côtés au nihilisme - le nihilisme passif et le nihilisme actif de Nietzsche, interprétés ici comme celui, d'un côté, de la relativisation du sens, de l'autre, de sa dissolution dans l'être-vérité. Si l'on veut comprendre la pensée de Patocka sur ce point, il faut voir qu'elle articule un schéma quadripartite dont les pôles sont respectivement le «sens modeste» des sociétés préhistoriques, le nihilisme inavoué du sens relatif des modernes, le non-sens du nihilisme avoué et de la pensée de l'être, le sens problématique enfin.

Ce schéma, les *Essais hérétiques* le déploient sous mode d'une interprétation de l'histoire. Rappelons-en les moments essentiels. Comme Husserl le fait (en particulier dans la conférence de Vienne sur *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, éditée en annexe à la traduction française de la *Krisis*), Patocka montre comment le geste grec qui s'assigne la vérité comme horizon, et la vie dans la vérité comme exigence, rompt avec l'attitude naturelle. Cette dernière, Husserl la caractérise pour sa part - en une caricature étonnante d'ethnocentrisme - comme essentiellement pratique, voire pragmatique et, alors même que le mythe y prend en vue thématiquement le monde comme totalité, comme exclusivement soucieuse «de servir l'homme dans ses buts humains, de faire que sa vie mondaine prenne la forme la plus heureuse possible» 01. C'est avec cette attitude naturelle que rompent alors, toujours selon Husserl, le geste théorique grec et le dévouement désintéressé à la pure *Theôria*. Patocka, quant à lui, propose une perspective à la fois semblable et très différente. Semblable quant à ce que représente la décision à la vérité-theôria et son élan vers la totalité comme déclôture de l'existence. Mais différente en raison de la rupture avec le théorétisme husserlien, qui, dans son combat contre le positivisme, en appelle à un monde «naturel» en tant que pré-scientifique à la fois pour reconduire les sciences à leur sol et y enraciner une nouvelle science rigoureuse - la philosophie; celle-ci demeurerait fidèle à l'intention théorétique sans dériver dans l'objectivisme ni réduire la théorie à la production de résultats limités n'ayant sens que «au bénéfice de la praxis de la vie naturelle» 102. Quittant ce plan de la théorie de l'étant pour celui du sens, au nom d'une reconduction de toute compréhension à sa dimension

fondamentalement praxique, Patocka considère le monde «naturel», non comme pré-scientifique ou pré-théorique, mais comme pré-problématique. Ce qui le caractérise à ce titre n'est donc pas le pragmatisme qu'imagine Husserl : «le monde d'avant la problématicité est ... le monde du sens donné, modeste, mais sûr» 103. Ces trois notes -«donné, modeste, sûr» - sont à chaque fois ce que l'élan vers la vérité à découvert soumettra à ébranlement. Laissant de côté tout ce que ceci demanderait d'approfondissement, disons simplement que dans un tel monde, l'homme reçoit sa place et la forme de son rapport à la réalité, et s'en tient à ce qui lui est assigné par-là, dans l'assurance qu'il ne s'expose ainsi à aucune catastrophe radicale.

Ce serait ouvrir une immense question que de soumettre à critique l'attribution par Patocka d'un tel régime de sens aux «cultures traditionnelles» dont les peuples, selon lui, acceptent là où nous demeurons incertains, (et) semblent connaître les réponses avant même que les questions ne soient posées. Comme si le fait que leur vie soit quelque chose de compréhensible et qui vaille la peine d'être vécue, allait de soi» 104. Pour notre propos, il convient de se limiter à la mise en relief de la structure du sens dont vivent ces cultures dans l'articulation fondamentale qu'elles ne cessent d'alléguer, et qui insère le monde des hommes à l'intérieur d'une totalité englobante et supérieure - le monde des origines, des puissances divines, de l'obscurité qui borne et supporte, de toute part notre séjour. L'existence y «est sous-tendue par la possibilité cachée de la problématicité qui peut éclater à tout moment mais que ces peuples ne réalisent pas, qu'ils n'ont pas l'intention de réaliser. La problématicité est donc là, en retrait dans une sorte de refoulement, mais ce n'est pas une privation» 105 Le point essentiel est qu'une telle référence au fond non-humain du sens signifie qu'ici «l'homme n'est pas au centre du monde» 106; le sens accessible renvoie dès ici à une donation autre, la clarté ne s'enlève que sur fond de nuit, le monde humain se borde d'une immensité soustraite à l'investigation. Avec une heureuse prudence, Patocka précise: dans ce régime du sens modeste, la vie humaine est douée d'un sens qu'il s'agit de tenir «pour simplement excentrique par rapport à ce qui en décide» 107 Cette ex-centricité acceptée est liée au «refoulement» de la problématicité que nous évoquions il y a un instant: car la problématicité, quant à elle, est le fruit de l'élan par lequel l'humanité porte le regard précisément sur cette «totalité» de vérité qui est aussi la région du fondement et du principiel, aux fins, sinon de se l'approprier, du moins de s'y accorder dans une résolution lucide qui diffère profondément de l'acceptation sans questions.

Dans une perspective historique, la question de la vérité, telle qu'elle est assumée en Grèce, fait brèche dans cette clôture qui définit le sens modeste; elle outrepassa la limite où se tient le regard pré-problématique et ose prendre en vue le fond de totalité d'où procède toute donation. En ce sens, l'humanité nouvelle est celle qui, dans le cadre général du mouvement qui constitue l'existence, ose se porter dans la région de l'extrême - celle qui, pour les cultures traditionnelles, relève du sacré. Alors s'ouvre le destin de la raison critique - c'est-à-dire de la philosophie, en même temps que celui de la politique et de l'histoire.

De ce destin, nous ne mettrons en relief que deux avatars. Le premier est celui, finalement, de la métaphysique; le regard audacieux qui voulait envisager l'apparaître comme

tel, le fond d'où procède toute clarté, tend à saisir cette donation comme un nouveau donné; de réflexion sur la donation originaire et irrécupérable, la philosophie se fait alors science. Platon, tel que le lit Patocka 108 rejoint ici Husserl : leur pensée «devient une science de l'être absolu; la science que nous nommons la métaphysique, une science à la fois de l'apparition et de l'étant» 109, risquant de réduire le premier au second, et reconduisant ainsi l'illusion positiviste sur un plan «supérieur». Le rappel de la différence ontologique parera à cette dérive. Mais l'élan théorique donne aussi naissance à la science moderne et conduit alors à un péril différent de celui que représente le positivisme : reprenant à nouveau les analyses de la Krisis et les réinterprétant, Patocka montre que cette science, emportée par sa dynamique constructiviste, voit se dissoudre dans son formalisme «toute intuitivité concrète. (...) La science de la nature devient nihilisme de la nature dès lors qu'elle se transforme en une discipline purement factologique portant sur des faits aisément manipulables mais qui n'en demeurent pas moins incompréhensibles. Une telle science est incapable de se justifier elle-même comme activité sensée. Son sens, elle le reçoit nécessairement d'ailleurs, de la «demande sociale» dont la teneur-de-sens peut être, comme on sait, douteuse» 110. Précisons ce dernier point: lorsqu'elle vire en auxiliaire de la technique, la science moderne ne connaît plus d'autre sens de l'étant qu'opératoire - c'est-à-dire un sens strictement relatif à l'homme. Alors, «le sens relatif des choses de notre entourage est humainement centré, il est relatif à la vie humaine» 111, comme système de besoins et de désirs - pure et simple «vie». Alors se profile le nihilisme, mais en un autre sens que celui évoqué précisément: il est à présent la relativisation de tout sens par sa réduction au rapport qu'entretient avec l'étant une vie qui n'est ordonnée qu'à son propre déploiement. Et ce serait Nietzsche alors qui, réfléchissant cette relativité subjectiviste du sens, oserait la revendiquer et avouer ainsi le nihilisme : il s'agirait de «proclamer le monde dépourvu de sens au nom de la vie qui est créatrice et, par conséquent, à même d'organiser une partie de l'étant de manière à ce qu'elle acquière un sens relatif» 112. Or, un tel sens relatif, objecte Patocka - «repose sur le nonsens, (et) il est toujours entraîné dans le non-sens de ce sur quoi il repose» 113 - c'est-à-dire ici de la simple vie. C'est à cette forme relativiste du nihilisme que Husserl voulait faire front en revenant à l'ambition théorique par delà sa dénaturation positiviste et technicienne; mais, nous l'avons vu, la question de la vérité qu'il réveille et relance ne trouve à se maintenir qu'avec la pensée de la différence ontologique. Ce qui apparaît à présent, c'est la signification de cette pensée pour une problématique du sens telle que la maintient Patocka: la prise en vue de l'être, comme totalité de donation qui échappe à nos prises tout en ouvrant l'espace et la dynamique de toute compréhension et de toute pratique, est ici convoquée comme susceptible de faire brèche dans le cercle fermé du relativisme où la vie et l'étant renvoient indéfiniment l'un à l'autre.

La structure formelle du sens problématique doit, par contre, s'analyser comme co-appartenance de trois polarités renvoyant explicitement l'une à l'autre en une circulation infinie 114 ; il s'agit là, non plus du mauvais infini qui ferait du monde le simple support d'une projection indéfinie de la «créativité» vitale par elle-même, mais de cet authentique

infini qui reçoit chez Patocka nom d'absolu. Il n'est évidemment pas question ici, sous ce vocable, d'un quelconque principe subsistant - que celui-ci soit la vie, ou l'être, ou quoi que ce soit - mais de la forme du mouvement qui trouve à se déployer dans l'espace tripolaire que nous venons d'évoquer. Les pôles, ou plus exactement les dimensions, en sont, d'une part, l'étant compréhensif-agissant que nous sommes, l'étant d'autre part, qui s'offre au premier comme sensé en soi-même - c'est-à-dire le monde -, l'être enfin comme fonction de distanciation interne à chacun d'eux, qui permet toujours à nouveau leur rapport. L'essentiel est qu'à présent l'être - vérité - ou la totalité non-donnée - n'est plus oublié ou tenu hors de vue. La visée de totalité anime explicitement le rapport à l'étant, non comme visée d'une positivité quelconque (objective ou subjective), ni non plus comme abîme où se précipiter, mais comme «point de fuite» 115 à partir duquel s'ouvre l'espace d'un mouvement infini: «le sens ne pourra être découvert que dans l'activité qui procède de son absence» 116 Et comme de juste, une forme de liberté et une forme de vérité sont ici réciproques - sans être pour autant symétriques. Certes, l'être-vérité est ce qui ouvre à l'existence la possibilité de son mouvement, et à l'étant celui de son apparition. Mais ce mouvement résiste à la nostalgie d'un absolu saisi qui le précipiterait vers et dans ce non-donné. Le principe de cette résistance est une liberté résolue, mais d'un autre ordre que celle à laquelle convie Heidegger: il s'agit d'une décision qui assume l'infini dans la finitude, et renonce à la clarté (ou à l'obscurité) totale et vide au profit de l'«épiphanie indirecte» 117, infiniment médiatisée, du sens absolu. Tout tient alors, nous semble-t-il, à ceci, où se décide la pensée propre de Patocka: que l'homme «soit prêt à renoncer au immédiatement donné du sens et à se l'approprier comme cheminement» 118. Un tel *cheminement*, et lui seul, échappe au rouet des deux nihilismes, celui du relativisme subjectif et celui de la dissolution - de la "sublimation" - de l'existence et du monde face à ce qui serait l'extériorité radicale de l'être hypostasié Notons-le au passage : dans ces deux tentations, et sous leurs multiples variantes, il s'agirait toujours pour l'existence de prétendre fusionner avec le principe même de son expérience. Dans la pensée de l'existence comme mouvement, par contre, elle n'est son propre centre, ni supprimée dans un excentrement radical: elle est donnée à elle-même comme décentrée. Le double refus opposé par Patocka au relativisme anthropocentrique comme à l'absorption de tout sens vécu par un Etre hypostasié rencontre exactement, nous semble-t-il, le long effort de Ricoeur penser le décentrement comme l'être même de la subjectivité. Que cet effort se soit récemment prolongé dans la mise en lumière «l'être-enjoint» comme structure essentielle de l'ipséité⁶ confirme cette parenté, dans la mesure où, nous allons le montrer, Patocka de son côté soulignera la dimension éthique de ce «sens absolu et pourtant accessible à l'humanité, car problématique» 119 qui est la forme même de notre expérience.

Tâchons à présent de conclure cette avancée jusqu'au cœur du concept qui nous occupe. Nous le ferons en demandant à nouveau: en quoi la pensée que nous avons schématisée résiste-t-elle à Heidegger? Finalement, me semble-t-il, dans le geste qui «revient» de l'être au sens, et

⁶ Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1989: X^e Etude, §3.

qui se justifie en affirmant la subordination du premier au second - ce qui constitue, en milieu heideggerien, plus qu'une hérésie: un impardonnable sacrilège. Or, Patocka revendique explicitement ce sacrilège: «le problème de la manifestation est en réalité plus fondamental et plus profond que le problème de l'être» 120• Cette thèse n'est compréhensible qu'à condition de différencier l'un de l'autre les concepts de manifestation et d'être - ce que nous n'avons pas fait jusqu'à présent. Or, il faut s'y résoudre, et pour cette raison que la manifestation est toujours celle d'un sens, et n'est possible que pour et par un être intéressé à lui-même - c'est-à-dire agissant - au sens le plus fort. Dans ce cas, le problème de l'être doit être appréhendé, ainsi que le fait Patocka, comme «un simple moment de la manifestation» 121, intérieur à elle, qui est elle-même intérieure à la responsabilité de soi comme mode d'être de l'existence. En effet, qu'est-ce que cette manifestation? «Pour qu'une chose se montre à nous dans sa nature intérieure, nous devons avoir le sens de ce qui se montre. Dire que nous n'avons le sens de quelque chose, c'est dire que cela ne nous laisse pas indifférents» 122, et cela n'est possible que parce que nous ne sommes pas indifférents à nous-mêmes. Le blasphème que nous avons signalé se justifie donc comme fidélité maintenue à thèse de *Sein und Zeit* (9) qui ne déliait pas l'événement de pour l'être et l'advenir de l'existence à sa responsabilité agissante: «le Dasein est caractérisé dans son être par le fait qu'il se rapporte à de son être et à l'être des choses à travers son être qui est compréhension. Cela signifie que nous réalisons notre être, que nous portons notre être, que celui-ci ne nous est pas passivement donné» 123. «Plus profond et plus fondamental» - plus essentiel, préférons-nous dire - que l'être est donc le sens qu'il rend possible comme milieu et enjeu de l'existence humaine. Le mot «être» ne désigne plus alors que la condition formelle de possibilité de ce sens, l'événement - non produit par l'homme, certes, mais exercé par lui, qu'est l'ouverture sur le non-donné, grâce à laquelle il advient à lui-même comme au monde sensé.

L'enjeu de la différence ontologique s'épuise donc, contre toute hypostasie de l'être, dans la différence anthropologique, qui n'est rien d'autre que le déploiement du champ du sens. Alors s'ouvre à nouveau ce qui finalement se perdait chez Heidegger: le double chemin d'une phénoménologie du monde vécu comme monde sensé, d'une part, et d'une phénoménologie de l'existence, d'autre part, qui met en exergue la différence *éthique* comme enjeu ultime des deux précédentes.

IV. Dimensions du sens problématique: mouvement et sacrifice

Le sens problématique se montre donc comme la forme d'une expérience intrinsèquement *fracturée*, c'est-à-dire aussi bien *ouverte*. La dualité interne qui la constitue est, d'un seul coup, ce qui la donne à elle-même et lui interdit de se clore. Ainsi, une telle expérience est, du côté de celui à qui elle advient, toujours et à nouveau exposée à l'interrogation, à la remise en mouvement, et renonce à se figer dans aucune appréhension clôturante de ce qui s'offre à elle. La problématique lui advient à la fois comme milieu et

comme exigence ; à relever celle-ci, l'existence s'arrache à la factualité qui est son déclin toujours menaçant et se laisse lucidement requérir par ce qui ne cesse de lui advenir d'une totalité toujours en excès sur l'accueil qu'elle en déploie. Corrélativement, la réalité à laquelle s'ouvre une telle existence extérieure se donne elle aussi, non sous mode factuel, mais dans l'incessant renvoi qui ouvre le donné au-delà de ce qu'il présente de lui-même dans l'instant, l'aspect et le saisissable.

Monde sensé et problématicité : les trois mouvements de l'existence

Nous l'annonçons en commençant: cette élucidation formelle du concept de sens problématique nous laisse au seuil de sa description concrète - c'est-à-dire de la phénoménologie proprement dite de Patocka. De cette dernière, il convient pourtant d'indiquer l'allure. Et il y a de bonnes raisons d'affirmer qu'elle se concentre dans la théorie des «trois mouvements de l'existence», qu'à de multiples reprises Patocka présente comme ce qu'il a réussi à conquérir au prix de son débat avec Husserl et Heidegger.

Je me limiterai ici à souligner la façon dont Patocka présente sa propre pensée par rapport à l'analytique existentielle de ce dernier, en m'appuyant à nouveau sur le texte de la *Postface* de 1976 dont, au début de ce travail, nous étions partis pour contester l'apodicticité et le subjectivisme husserliens. Passant alors de Husserl à Heidegger, Patocka rappelle, certes, l'accord de fond avec ce dernier: «pour surmonter la quotidienneté, il faut donc un changement ou une restructuration de ce *hou énéka* (de la perspective selon laquelle nous appréhendons et menons notre expérience en sa totalité) «ce qui ne saurait se produire qu'aux limites du monde, aux limites de cette vie de l'être humain que fuit et évite le quotidien» 124 Et certes, la résolution heideggérienne est un tel mouvement vers la limite, «pour accomplir le saut instantané dans la situation active» ; elle conduit «à une action historique résolue, capable de modeler le visage des masses humaines pour une durée plus ou moins longue» 125. C'est, probablement, au *Discours de rectorat* que Patocka pense ici, comme, plus largement, à l'entreprise de salut que se veut, dans son ensemble, l'éveil à *das andere Denken*. Mais, dans cette ligne, le monde devient simple «facteur de l'action historique», qui s'en saisit de l'extérieur. Il y a bien, dans ce moment de la pensée heideggérienne, une forme de «retour» à l'étant - mais très équivoque. Car, de la sorte, la vie dans le monde est évacuée au profit de la résolution héroïque, et la pensée perd de vue les «structures maîtresses» 126 de ce monde vécu qui pourtant, en tant que tel, est sensé en lui-même.

Alors se précise la critique adressée à Heidegger. Déjà, dans sa première *retractatio*, Patocka signalait que «Heidegger ne prend jamais en considération le fait que la praxis originelle doit être par principe l'activité d'un sujet corporel, que la corporéité doit donc avoir un statut ontologique» 127; à présent, Patocka précise son attaque et la porte au coeur même de la pensée heideggérienne: outre la résolution à l'avenir dans l'instant, «la temporalité permet aussi un tout autre mouvement, de sens opposé en quelque sorte, et qui sans sortir du monde se dirige vers les limites déterminant en ce monde la situation de l'homme» 128• C'est bien de la problématicité qu'il est question avec ce mouvement qui se porte vers l'extrême et se dégage

ainsi de la factualité; mais un tel mouvement n'excède pas le monde ni ne perd de vue «la situation de l'homme». Ce que Patocka veut ainsi mettre en lumière est un mouvement qui n'est pas de «propulsion vers l'action dans l'instant» 129 ni, à l'inverse, d'«établissement» 130 comme le serait, nous semble-t-il, la *Gelassenheit* heideggérienne qu'évoquent peut-être les exemples proposés par Patocka : «le philosophe dans l'étonnement, l'artiste dans l'admiration» 131. Ni “propulsion”, ni établissement, la temporalité propre à l'existence et selon laquelle se donne ce monde est ici dite de «séjour» 132 Dans ce séjour que légitime et décrit Patocka, nous lisons en quelque sorte le refrènement pour employer un terme hégélien - qui résiste à la puissance du négatif dans son élan vers le non-étant; refrènement qui est aussi bien retour au monde sensé à partir de ce qui excède l'étant, et mouvement en ce monde.

Nous avons déjà noté l'appui que Patocka trouve dans la pensée aristotélicienne de la *kinèsis* quand il en vient à appréhender ce *mouvement* qui est la forme même de l'expérience et la dynamique de la problématicité qui ouvre à l'absolu du sens «comme cheminement» 133• On pourrait souligner le caractère non fortuit de cette référence aristotélicienne en proposant l'idée suivante : au fond, Patocka se trouve, face à la pensée de la différence ontologique, dans une situation analogue à celle d'Aristote face au chôrismos platonicien. Dans les deux cas, l'enjeu est d'échapper au durcissement de la différence en un dualisme d'extériorité - de l'intelligible et du sensible, de l'être et de l'étant. Et le concept de mouvement permet de parer à ce risque: chez Aristote comme corrélation dynamique de l'être et du phénomène, chez Patocka comme séjour au monde dans l'horizon de l'extrême - vérité ou être .

L'idée de mouvement sert alors, chez Patocka, de soubassement à une phénoménologie du monde vécu qui en déploie la teneur de sens dans la triple dimension de la corporéité, de la temporalité et de l'intersubjectivité, chacune d'entre elles présentant une signification particulière selon qu'elle structure l'un ou l'autre des trois moments de l'unique mouvement qui nous met au monde et à nous-mêmes. Patocka a donné de ce triple mouvement des formulations assez différentes. Les *Essais hérétiques*, en leur deuxième chapitre, en donnent une description assez large et, en les référant à la trilogie de la *vita activa* selon Hannah Arendt («travail», «oeuvre», «action»), les nomme comme mouvements d'acceptation, de défense et de vérité. La *Postface* elle, nomme l'accueil, le travail et l'exposition à l'extrême (vérité/totalité).

Signalons rapidement la direction de pensée qui s'affirme ici. «Il y a d'abord un mouvement dont le temps d'arrêt se situe à cette limite que sont les débuts, et le caractère premier en est tout personnel» 135 : la facticité se montre ici comme «être-jeté en la présence d'autres ou plutôt en la co-présence de certains autres» 136; elle nous jette immédiatement, non à un côtoiement mécanique d'étants indifférents à eux-mêmes et à leur relation, mais à une rencontre dont l'injustice potentielle «requiert la justice» 137, l'accueil réciproque au prix duquel le monde se donne à nous comme «ce foyer chaud et accueillant auquel l'on pense en parlant de l'entretien du feu vital» 138.

Le second mouvement reprend et prolonge le premier; il est fait «du processus de l'aliénation et de son dépassement» (139) dont le travail est la forme paradigmatique. En lui se manifeste le poids qu'est à elle-même une existence non-indifférente à soi, en même temps que

sa prise en charge et les multiples possibilités de son allègement. Sur ce point, Patocka creuse, sous les analyses hégélienne, marxienne et heideggérienne de l'aliénation, du travail et du souci, pour mettre en lumière le caractère fondamentalement ouvert du travail. Car l'«abdication de soi» qui le marque est, d'une part, dévouement aux besoins d'autrui comme aux nôtres, d'autre part, dépassement de cette aliénation première et ainsi conquête par l'homme d'«une place propre dans la nature tant humaine qu'ultra-humaine» 140 Le travail, ainsi considéré, ressaisit la nécessité dans une dynamique de transcendance, déjà ouverte à la vérité qui éclaire la nature pour en faire un monde.

Cette transcendance devient enfin thématique dans le troisième mouvement, que Patocka appréhende très significativement comme visée de *vérité*, selon la double modalité de *l'initiative* et du *dévouement* qui constituent la *vie à découvert*. Ici à nouveau, il s'agit de s'appuyer sur Heidegger pour aller plus loin que lui ou ailleurs: «l'étonnement philosophique est donc proche parent de cette avance aux extrémités ultimes du possible qui caractérise la naissance du soi. Lui aussi s'accomplit sur un fond d'angoisse : il n'y est cependant pas enclos, car il ne suffit pas, pour s'étonner en philosophe, d'une compréhension ni d'un dessillement du regard: il y faut un prolongement en ce que la Lettre VII de Platon a nommé «la fréquentation et le frottement répété avec la chose même», qui est bien le retour et le séjour au monde à partir de l'audace du regard porté dans la profondeur non-donnée.

Faute de pouvoir déployer les analyses de la corporéité, de la temporalité et de l'intersubjectivité qui sous-tendent cette description, limitons-nous à deux brèves remarques. La première, reprise à H. Declève, souligne l'enjeu de cette pensée du «séjour en mouvement» : «le temps n'y est plus pensé comme succession ni même comme co-appartenance du passé, du présent et du futur. Chaque «extase» est comprise comme un événement singulier, qui est aussi l'avènement d'une possibilité de sens dans et pour le monde. L'enracinement de l'enfance, l'insertion laborieuse dans les oppositions et les fragmentations de la production économique, la «réclamation» enfin de notre mort et de notre finitude propre dans le sacrifice sont les événements dans lesquels le monde advient; il n'offre pas ainsi à notre ingéniosité une occasion d'arracher à la nature des secrets qu'elle défendrait; il est la possibilité de nous fier à un mystère de lutte et d'amour dont nous sommes co-partageants» 142.

Notre seconde remarque consistera à reprendre le sens que Patocka lui-même donne à sa théorie des trois mouvements. Dans leur articulation, ce qui se donne à penser est toujours la même «ultime fondation» 143 qui est la temporalité même dans la dualité originaire de ces «deux possibilités de temporalisation que sont le projet de soi parmi les choses et le recueillement aux limites mêmes de l'humain» 144• Soit la problématique même, comme dialectique sans synthèse, réflexion infinie et réciproque du fini dans l'infini, du fait dans la vérité, de l'étant dans l'être, de la quête cheminante dans l'originaire et l'ultime, du sens dans la vérité.

La différence éthique

Le fruit de la pensée du sens problématique est donc, à titre premier, cette compréhension neuve du monde vécu, dans la différenciation et la corrélation des formes de sa donation et de son accueil. Mais c'est aussi, dans une dramatisation du troisième mouvement, celui du «dévouement» à la vérité et à l'extrême, la reconnaissance du caractère tragique qui affecte la différenciation interne de l'expérience. Nous l'avons déjà relevé : la différence, si elle est ajointement, est aussi *chôrismos*, partage, et même *polemos*, conflit. S'il y a une évolution notable dans la pensée de Patocka, c'est celle qui le voit passer d'une appréhension paisible de la différence à son évocation tourmentée. Pour bien comprendre ce qui se joue dans ce changement d'accent, il convient, me semble-t-il, de distinguer deux aspects de ce qui est à penser.

En premier lieu, il faut rappeler que la différence ou la problématicité constituent ce qu'on pourrait appeler un existentiel - une structure constitutive de toute expérience. Mais cet existentiel possède un caractère essentiellement réflexif : en tant qu'il est ce qui nous fait passer de la factualité à la possibilité, il affecte ce passage lui-même - qui ne nous advient donc pas comme une structure simplement établie, mais lui-même comme simple possibilité offerte soit à la méconnaissance et au refoulement, soit à la reconnaissance et à la résolution. Par là, il se montre que la différence anthropologique ne se donne que comme différence éthique : elle tranche, non seulement entre l'étant humain et le non humain, mais entre la vie responsable et la vie qui se fuit elle-même. Et, précisons-le, cette différence-là n'est pas nécessairement à entendre de façon subjectiviste, comme s'il s'agissait pour un sujet de se porter par soi-même à une qualité qui serait, finalement, auto-affection de soi par soi: «il se peut, note Patocka, qu'apparaisse, dans des circonstances déterminées, quelque chose comme un *moi* plus haut qui n'est pas à acquérir» 145. Jusqu'ici, semble-t-il, Patocka répète Heidegger; car malgré ses limites, la pensée de l'existence provoquée à l'authenticité ou à l'inauthenticité par la différence ontologique a sans doute cette vertu d'ouvrir, à partir d'une pensée qui ne confond plus ipséité et subjectivité, à une éthique non subjectiviste, c'est-à-dire à une éthique décentrée. Et on peut comprendre, dans une certaine mesure, les réticences de Heidegger à reconnaître la portée proprement éthique de cette perspective, s'il est vrai que le propos éthique échappe difficilement à une interprétation subjectiviste. Mais, à partir de ces premières considérations, il faut pousser plus loin l'attention à ce qui est en cause. Et il semble que l'essentiel à présent consiste à outrepasser le caractère abstraitement formel d'une appréhension de la différence éthique en termes d'authenticité ou d'inauthenticité. Car ce dont il est question, dans cette inévitable auto-détermination de l'existence, c'est l'accueil ou le refoulement de la requête selon laquelle nous sommes convoqués, non seulement à l'écoute de l'être au-delà du souci de l'étant, non seulement à la problématicité du sens comme refus du nihilisme, mais finalement au bien comme tel dans son opposition au mal. Il me semble que Patocka a reconnu cette signification ultime et seule vraiment essentielle de la différence, mais qu'il a parfois hésité à la thématiser de façon explicite - tant était forte, sur ce point, l'emprise du formalisme heideggérien.

Pourtant, c'est dans sa signification proprement éthique, et là seulement, que la différence cesse vraiment de se présenter comme un fait, une positivité neutre - et Patocka l'a bien vu: «cette différence fondamentale n'est pas un fait, simple fait, mais une exigence infinie vis-à-vis de l'homme» 146, elle est donc hiérarchie 147: différence non pas horizontale, mais verticale, entre le bien et le mal. Nous citerons, à l'appui de cette lecture, un texte tout-à-fait remarquable dans la justesse et la résolution d'une rupture déclarée avec le formalisme abstrait de l'authenticité et ce que nous avons constamment évoqué comme fascination par l'être hypostasié. «Aux yeux de Heidegger, le déclin est simplement le mouvement qui se détourne de l'être dévoilant vers les étants dévoilés. Ce qu'il ne dit pas, c'est que ce mouvement peut correspondre à des motivations vraies, authentiques, telle précisément la clairvoyance vis-à-vis de la souffrance du prochain. En ce sens, le matérialisme 148 peut être une manière de taire l'essentiel, un silence qui en serait la seule expression adéquate» 149. Ces lignes sont proprement admirables, dans leur double mouvement de fidélité et de rupture vis-à-vis de Heidegger; elles disent très précisément que la différence ontologique est en réalité méconnue lorsqu'elle fascine au point d'oblitérer la différence éthique où, pourtant, elle trouve sa vérité. La véritable écoute de l'être, nous dit ici Patocka, se joue dans un retour à l'étant et à l'appel qu'il nous adresse : elle est respect, non seulement de l'énigme de la non-étantité, mais respect de soi et d'autrui comme chair douloureuse, histoire brisée, parole bâillonnée, responsabilité étouffée.

Il me semble qu'une telle détermination *éthique* de la différence ne s'impose à la pensée qu'à partir de ce que la phénoménologie du monde vécu, exposée dans la théorie des trois mouvements, a mis en lumière par-delà le formalisme expressément reproché à l'analytique existentielle 150. Il fallait, de l'être, revenir au sens charnel, temporel, personnel qui est l'événement même du monde, pour discerner la façon dont se joue réellement l'ouverture à l'au-delà de l'étant. Cette façon est éthique. Et c'est à ce titre que se présente ce qui peut véritablement s'appeler le monde naturel. On nous permettra de citer ici un assez long extrait qui, outre la netteté de la mise au point qu'il effectue, a l'avantage de bien nouer les trois thématiques convergentes de la totalité, de l'extrême et du monde. Le passage que nous allons citer conclut un exposé de la phénoménologie husserlienne de la *Lebenswelt* par des suggestions critiques, dont l'appui est cherché, une fois de plus, dans le caractère praxique, et non intuitif, de notre rapport à ce monde: «l'en vue de est toujours un *hou énékai* ("en vue de", GS) qui constitue ma présence à cet ensemble de pragmata ordonnées en vue de la tâche que j'ai présentement à accomplir. (...) Chaque action a son thème, une tâche naturelle qui m'incombe, mais tout thème se transcende de fait, sans qu'il soit besoin d'y «penser» ou de se le «représenter», vers cette totalité non thématique, réunissant un *hou énéka* et des *pragmata* ("choses à faire", GS) qui lui servent de point d'appui ou d'entraves. Or, c'est précisément dans cette totalité non thématique vers laquelle toute pratique se transcende que nous vivons véritablement, c'est elle qui est donc le «lieu» de la vie concrète, à laquelle nous pensons lorsque nous parlons d'«être-au-monde» comme équivalent de «vivre», elle que nous quittons lorsque nous disparaissions du nombre des vivants. (...) Ainsi l'action se transcende vers la

totalité dont notre o_ù $V \in KCE$ forme la clef, et c'est donc cette totalité qui mérite le titre de monde, de monde naturel de la vie. Ou plutôt, en termes philosophiques, ce n'est pas l'entourage concret auquel notre vie confère sa structuration qui mérite ce nom, mais bien plutôt ce qui, dans les fondations mêmes de notre vie concrète, rend une telle structuration possible: la mondanéité du monde vers laquelle l'être humain se transcende.

Cela dit, un tel monde naturel n'est pas avant tout un monde où l'expérience est possible au sens d'une intuition, sensible ou autre, mais un monde du bien (et du mal). Car le bien est une autre façon de parler de ce «en vue de quoi», du *hou énéka* qui, par-delà les objets, tâches, programmes et manipulations, en guide la structuration. L'exigence husserlienne d'une originalité primordiale ... nous conduit donc d'un monde corrélatif de l'intuition qui donne les choses mêmes ... vers un monde qui est avant tout celui du bien et du mal et qui, à ce titre, mérite d'être appelé monde de l'existence humaine concrète. (...) Le monde de la vie est le monde du bien et du mal, et la subjectivité est celle du drame du bien et du mal; du bien et du mal d'un être essentiellement fini qui ne saurait vivre qu'en projetant de façon non thématique un bien devant lui, et en «sachant», non moins athématiquement, que ce projet s'accompagne de l'ombre d'une possibilité extrême de ne rien projeter du tout» 151 •

Sacrifice et différence

Le chemin de pensée qui scrute ainsi la différence ontologique jusqu'à en discerner l'effectivité comme différence éthique constitutive du monde vécu constitue bien, nous l'annoncions, une dramatisation, phénoménalement fondée, du thème de la différence ou de la problématicité. Mais cette forme de dramatisation va de pair, dans l'évolution de Patocka, avec une évaluation de plus en plus pessimiste de la menace du nihilisme; ce pessimisme s'alimente, d'une part, au constat de l'emprise croissante d'une technique insensée, d'autre part, évidemment, à l'expérience de la violence totalitaire. Des deux côtés semble se présenter un destin inexorable qui transforme profondément l'enjeu et l'allure de l'ouverture au sens. Nous l'avons dit, celui-ci ne se donne que dans le milieu d'un partage, d'une dualité qui fracture de l'intérieur toute positivité; une telle dualité n'a d'abord que la signification d'une ouverture. Par la suite, elle prend le sens, non seulement d'une exigence, mais d'un défi quasiment insoutenable. Car sous la différence de l'être et de l'étant se déchiffre progressivement le conflit radical par lequel la vie se déchire et se mutile elle-même - c'est la dramatisation éthique du thème heideggérien de l'oubli consubstantiel à la donation; et, ultimement, l'étantité se révèle, non simplement comme positivité potentiellement clôturante, mais comme règne de la force en son essentielle sauvagerie ; la modernité technicienne révèle alors sa vérité comme guerre. De ce point de vue, que développent les derniers chapitres des *Essais hérétiques*, la figure dernière de la pensée de Patocka me semble bien rejoindre de très près celle de Lévinas - telle qu'elle s'exprime par exemple dans l'extraordinaire *préface* de *Totalité et infini*. Dans les deux oeuvres, ce qui s'impose comme urgence, et à la limite de l'impossible, est de surmonter l'interprétation régnante de l'être de l'étant comme totalité de force - soit comme *guerre* -et de se soustraire à la

mobilisation par laquelle cette force abolit le mouvement, l'ouverture et la responsabilité qui sont l'existence même. Dans ce contexte, la déclôture qu'est la problématicité assumée ne semble plus offrir, aux yeux de Patocka, qu'une figure à peine distincte du désespoir: celle du sacrifice, où résiderait l'ultime possibilité d'affirmation et d'exercice de ce qui, dans l'expérience, ne se réduit pas à la positivité mobilisante de la force.

Pour nouer ce thème à nos considérations précédentes, citons ces lignes qui démarquent un tel sacrifice de toute résolution héroïque à l'authenticité formelle : «le sacrifice pur est un rapport au bien, il est ce qui fonde ce rapport, ce qui fonde un sol qui pourra ensuite devenir celui de la justice» 152. Mais ces lignes risquent de donner à comprendre le sacrifice comme relevant encore du régime des moyens par lesquels un effort pourrait atteindre sa réussite et le saisir comme un résultat. Or, c'est précisément de cette façon que les mesures mobilisatrices justifient leur emprise et le «sacrifice» - au profit d'objectifs «positifs» - de ceux qu'elles plongent dans la frénésie productrice, consommatrice, politique ou militaire. Un tel sacrifice n'est alors que la forme exacerbée de l'attachement de la vie à elle-même, et, en vérité, la féroce ironie, la «cruauté» qui retourne cet attachement en suppression du vivant au nom de la vie elle-même.

En son ultime méditation, Patocka semble bien ne percevoir d'autre espoir, face à cette ruse triomphante du nihilisme, que celui de voir cette ironie, en s'exacerbant, trahir son imposture. Alors pourrait s'opérer, chez les hommes dégrisés de la fascination du «positif», la subversion du sacrifice lui-même. Au lieu de viser un objectif, le sacrifice se montre chez ces «héros de notre temps» que sont les «ébranlés» comme «la présence persistante de ce qui n'apparaît pas dans les calculs du monde technique» 153 - le «dévouement» à un essentiel qui n'est rien d'étant. D'attachement auto-destructeur à la vie, le sacrifice vire alors en affirmation nue de ce qui surpasse tout objectif, en réaffirmation de la liberté et de l'ouverture sous la forme minimale et extrême de la négation: «comme cet acte implique la rature de soi, il franchit la limite où le non-objectif surgit nécessairement» 154 ; «dans cet ultime sacrifice de soi, l'existant manifeste la souveraineté et la suprématie du non étant» 155 et se libère ainsi de l'asservissement à toute positivité close sur elle-même, présente ou à venir, subjective ou objective, mondaine ou supra-mondaine. D'une façon qui se rattache explicitement aux pensées de la sécularisation - et, en particulier, à leurs formes proprement théologiques - Patocka 156 signale ici, comme exemple adéquat d'un tel sacrifice, la mort du Christ : «Pourquoi m'as-tu abandonné? La réponse est dans la question. Qu'est-ce qui serait arrivé si tu ne m'avais pas abandonné? Rien. Il ne peut arriver quelque chose que si tu m'abandonnes. Celui qui se sacrifie doit aller jusqu'au bout. Il est «abandonné» précisément pour qu'il n'y ait rien là, aucune chose à quoi il puisse encore s'accrocher. Aucune chose - mais ce n'est pas dire que ce rien ne contienne pas le tout, *das All*, selon la parole du poète» 157•

Il apparaît alors que le sacrifice, loin d'être l'accès à une positivité reposant en elle-même, constitue tout à l'inverse l'expérience paradoxale de la problématicité, sous une forme à la fois exténuée et triomphante. Il maintient et retrouve la brèche qui nous arrache au sens relatif et à

son nihilisme dissimulé. «Il faut percer à jour la négativité, porter le regard jusqu'à la dimension où elle se remplit d'une teneur positive» 158 «les conséquences, c'est l'instauration, dans la vie, d'une tout autre hiérarchie, quand apparaît la différence de ce qui est sans commune mesure avec le reste» 159. Tel est bien l'enjeu de la problématique : le maintien d'un mouvement toujours menacé de se piéger au positif - ontique ou ontologique, voire théologique - et rendu à lui-même par la puissance du négatif. Il n'est d'autre donation du sens, en son absoluité, que son ébranlement.

Conclusion

La pensée du sens problématique, c'est, en un premier aspect, la déconstruction de toute forme d'expérience prétendument univoque et, par suite, d'affirmation dogmatique, que ce soit celle du sens ou du non-sens. Mais cette dynamique négative a une teneur éminemment - absolument - positive. Elle ouvre à l'existence la possibilité du mouvement infini qui est sa vérité et son bien propres; elle fait voir l'enracinement d'un tel mouvement dans l'ouverture d'une totalité formelle de vérité qui n'est pas présomptive, mais toujours antécédante et donatrice; et, par là, elle nous donne le monde sensé à la fois comme séjour et comme lieu d'une quête qui, pour être sans fin assignable, n'en est pas pour autant frappée de vanité. C'est d'ailleurs de cette façon que Patocka comprenait l'élan phénoménologique: «rien d'autre que l'aspiration à opposer (à la naïveté du substantialisme cartésien) la voie d'une quête» 160. Jusque dans la tonalité tourmentée de ses derniers textes, Patocka nous permet ainsi de reconnaître qu'est bien fondée la résolution - le dévouement - qu'il réitérait quelques jours avant sa mort: «ce qu'il faut, c'est dire la vérité» 161. Car, dans l'interrogation que nous en menons, et seulement ainsi, «la vérité vaincra», selon la devise que Masaryk avait choisie pour la présidence de la république, et qu'aujourd'hui on ne peut voir sans émotion brodée sur le drapeau qui flotte sur le *Hradschin* de Prague. Pour qui se laisse par elle mettre en mouvement, elle ne manquera pas - pas plus que ne nous manque le monde qui nous accueille, où nous cherchons notre place, et dont elle est, en son insondable ailleurs, la clarté et la crise intérieures.

Notes

1. PAUL RICOEUR, *Préface à Jan Patocka, Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, éd. Verdier, Lagrasse 1981, p. 7 (Désormais cité EH).
2. Outre les *Essais hérétiques*,
 - *Le monde naturel comme problème philosophique*, La Haye, éd. Nijhoff, coll. "Phaenomenologica" n° 68, 1976, avec une *Préface* d'H. DECLEVE et une *Postface* de l'auteur (Cité MNPP) ;
 - *Platon et l'Europe*, éd. Verdier, Lagrasse, 1983 (cité PE)
 - *La crise du sens*, t. 1: *Comte, Masaryk, Husserl*, éd. Ousia, Bruxelles, 1985; t. 2: *Masaryk et l'action*, avec une *postface* de H. DECLEVE et une bibliographie de JAN PATOCKA, éd. Ousia, Bruxelles, 1986;

- *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Doordrecht, éd. Kluwer, coll. "Phaenomenologica" n° 110, 1988 (cité MNMEH) ;
- *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble, éd. J. Millon, 1990, avec une préface de M. RICHIR (cité QP) ;
- *L'art et le temps*, Paris, P.O.L., 1990;
- *Liberté et sacrifice (Ecrits politiques)*, Grenoble, éd. J. Millon, 1990, avec une préface d' E. ABRAMS et une postface d'A.-M. ROVIELLO (cité LS).
- 3. Sur ce point, on se reportera à l'importante étude d'H. DECLEVE, *De Masaryk à Patocka: une distante proximité*, in J. PATOCKA, *La crise du sens*, t. 2, Bruxelles, Ousia, 1986, p. 73-195.
- 4. Les *Essais hérétiques* citent (p. 70 et sv.) H. GOLLWITZER et W. WEISCHEDEL, *Denken und Glauben. Ein Streitgespräch*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1965; on se reportera aussi aux ouvrages de W. WEISCHEDEL: *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983 (1971.19721) et *Wirklichkeit und Wirklichkeiten, Aufsätze und Vorträge*, Berlin, de Gruyter 1960. Pour une remarquable présentation de la pensée de W. Weischedel, voir l'article d'H. DECLEVE, *L'ombre de Dieu et le retrait de l'être*, in *Revue philosophique de Louvain*, 1988, II, p. 161-179.
- 5. *Équilibre et amplitude dans la vie*, in *Liberté et sacrifice* (désormais cité LS), p. 28
- 6. Ibid., p. 36.
- 7. Ibid., p. 37.
- 8. Ibid.
- 9. EH, p.72.
- 10. EH, p. 88.
- 11. *Le Monde naturel comme problème philosophique, Postface*, p. 166 (désormais citée P).
- 12. Ibid., p. 170.
- 13. Ibid.
- 14. *L'originnaire et la question-en-retour dans la "Krisis" de Husserl*, in P. RICOEUR, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.
- 15. *Qu'est-ce que l'existence ?*, in *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, (désormais cité MNMEH), p. 2.
- 16. Cf. *Méditation sur "Le Monde naturel comme problème philosophique"*, in MNMEH, p. 50 sqq.
- 17. Ibid., p. 54.
- 18. Cf. *Sein und Zeit*, § 9.
- 19. MNMEH, ibid.
- 20. Ibid., p.57.
- 21. E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 365 (désormais cité Krisis).
- 22. MNMEH, p. 54.
- 23. *Réflexion sur l'Europe*, LS, p. 188.
- 24. MNPP, Postface, p. 170.
- 25. MNMEH, p. 55.
- 26. LS, p. 189.
- 27. *Krisis*, p. 16; tr., p. 24.
- 32. P. RICOEUR, *L'originnaire et la question-en-retour dans la "Krisis" de Husserl*, in *A l'école de la phénoménologie*, Vrin 1986, p. 285-295.
- 33. Je reprends ici une suggestion de M. THOMAS.
- 34. *Krisis*, § 33.
- 35. P. RICOEUR, op.cit., p. 292.
- 36. Ibid.
- 37. Op.cit., p. 295.
- 38. Op.cit., p.291.
- 39. Rappelons que Patocka estimait que Husserl aurait trouvé un appui moins égarant dans la tradition kantienne que dans la référence cartésienne.
- 40. E. WEIL, *Logique de la philosophie*, Vrin 1950 - désormais cité LP.
- 41. LP, p.89.
- 42. Ibid.
- 43. LP, p.91.
- 44. LP, p. 92.
- 45. Ibid.

46. LP, p. 91.
47. LP, p.95.
48. LP, p.100.
- 49.LP, p.441.
50. LP, p.427.
51. E. WEIL, *Problèmes kantians*, Vrin 1964, p. 72.
52. EH, p. 72.
53. EH, p. 38.
54. *L'homme spirituel et l'intellectuel*, in LS, p. 247.
55. Ibid., p. 245-246.
56. Notons la stupéfiante caricature qui fait attribuer aux cultures non européennes un tel pragmatisme. Il y a peu d'exemples d'ethnocentrisme aussi outranciers.
57. *Krisis*, p.. 367.
58. Ibid.
59. LS, p. 248.
60. Cfr. *Platon et l'Europe*, et désormais particulièrement la conférence sur *L'âme chez Platon*, p.281 sv. (désormais cité PE).
- 61.PE, p.105.
62. PE, p. 108.
63. PE, p. 172.
64. PE, p. 178-179.
65. PE, p.83.
66. EH, p. 108.
67. *Séminaire sur l'ère technique*, in LS, p. 315.
68. LS, p. 285-286.
69. *Krisis*, p. 357.
- 70.Ibid.
71. Ibid.
72. *Krisis*, p. 356.
73. *Réflexion sur l'Europe*, in LS, p. 212.
74. *Krisis*, p. 381.
75. *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, in *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, (désormais citée QP) p. 294.
76. Ibid., p. 296.
77. PE, p.59.
78. PE, p. 184.
79. *Séminaire sur l'ère technique*, in LS, p. 286.
80. Ibid.
81. MNMEH, p. 54.
82. *Epochè et réduction*, in QP, p. 259.
83. *Réflexion sur l'Europe*, in LS, p. 192.
84. MNMEH, p. 54.
85. *Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective*, in QP, p. 248.
86. Ib idem, p. 214.
- 87.MNMEH, p.127-139.
88. Ibid., p. 127.
89. Ibid., p. 131.
90. EH, p. 70.
91. A.-M. ROVIELLO, *La désaffection du sens chez les post-modernes, ou les mésaventures du sublime kantien*, in G. Hottois éd., *L'affect en philosophie*, Bruxelles, 1991, p. 135-146.
92. Ibid.
- 93.Ibid. p. 71-72.
94. EH, p.87.
95. P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, p. 15.
96. Ibid., p. 14-15.
97. M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, Paris 1964, p. 165
98. *Logique de la philosophie*, p. 384.
99. EH, p.87.
100. EH, p.72.

101. Krisis, p. 365.
102. Krisis, p. 363.
103. EH, p.27.
104. On trouvera une remarquable esquisse de cette critique dans le travail d'H. DECLEVE, *Le mythe de l'homme-Dieu*, à paraître.
105. EH, p.28.
106. EH, p.27.
107. EH, p.73.
108. Cf. PE, passim; par ex., p. 114.
109. PE, p.114.
110. EH, p.82.
1. EH, p.87.
112. EH, p.71.
113. Ibid.114. Le passage d'une structure bipolaire à une structure tripolaire signifie bien sûr la différence entre le régime *imaginaire* du sens et son régime *symbolique*.
115. EH, p.72.
116. Ibid.
117. EH, p.72.
118. EH, p.88.
119. EH, p.86.
120. PE, p. 143.
121. PE, p. 143.
122. Ibid., p. 142.
123. PE, p. 179.
124. MNPP, p. 175.
125. Ibid., p. 173-174.
126. Ibid., p. 172.
127. MNMEH, p.93.
128. MNPP, p. 175.
129. Ibid.
130. Ibid.
131. Ibid.
132. Ibid.
133. EH, p.88.
134. Le platonisme souterrain de Heidegger a notamment été bien montré récemment par J. TAMINIAUX, notamment in *Heidegger et la "praxis"*, CESPR, 6, 1989, p. 29-54.
135. MNPP, p. 176.
136. MNPP, p. 176.
137. EH, p.44.
138. Ibid.
139. MNPP, p. 177.
140. MNPP, p. 178.
141. MNPP, p. 177
142. MNMEH, Préface, p. XIV.
143. MNPP, p. 178.
144. Ibid.145. *Réponses et questions ...*, in LS, p. 363.
146. *Séminaire sur l'ère technique*, in LS, p. 315.
147. Ibid., p.320.
148. Patocka pense ici au marxisme envisagé comme praxis révolutionnaire, institution de justice.
149. *La surcivilisation et son conflit interne*, in LS, p. 170.
150. Ainsi MNMEH, p. 93.
151. *La philosophie de la crise des sciences d'après Edmund Husserl et sa conception d'une phénoménologie du "monde de la vie"*, in MNMEJ-I, p. 239-240.
152. *Séminaire sur l'ère chrétienne*, in LS, p. 320.
153. *La technique selon Husserl et Heidegger*, in LS, p. 278.
154. *Séminaire sur l'ère technique*, in LS, p. 310.
155. Ibid., p.299.
156. qui n'éprouvait par ailleurs guère de sympathie pour la foi chrétienne.
157. Ibid., p.310-311.

158. Ibid., p.299.

159. Ibid., p.313.

160. *Qu'est-ce que la phénoménologie ?* , in QP, p. 302.

161. Déclaration du 8 mars 1977, citée par R. JAKOBSON, *Le curriculum vitae d'un philosophe tchèque*, texte publié en annexe aux *Essais hérétiques*, p. 169.