

Jean-Louis Poirier

PATOČKA ET LES GRECS
ou
Philosopher au fond de la caverne?

Jan Patočka a consacré une grande part de son énergie à étudier la philosophie grecque et en général l'antiquité grecque. Travail d'universitaire qui manifeste une attention aux textes, une vigilance, une acuité de lecture remarquables, une immense érudition aussi. Mais on peut être érudit et philosophe: il y a là un travail de pensée sans précédent. Si la Grèce transparaît constamment dans l'œuvre de Patočka, et marque sa pensée, sa pensée aussi se manifeste constamment dans son approche de la Grèce. Même si l'exigence de rigueur n'est jamais abandonnée, la lecture que Patočka propose est - il le dit souvent, comme pour s'en excuser - peu orthodoxe. Elle est par là nouvelle et hautement stimulante. Mais il y a beaucoup plus. Nous croyons que cette façon d'aborder la Grèce et la philosophie, loin de relever d'une originalité arbitraire, exprime une exigence philosophique fondamentale et propose, pour qui veut philosopher aujourd'hui, une singulière leçon.

On peut observer une nostalgie de l'hellénisme chez de nombreux philosophes, comme chez les poètes. Nous savons bien qu'il ne faut pas voir là une passion contingente, ou une affaire d'idiosyncrasie. Avec la vivacité propre à un esprit qui écoute la vie et y exerce sa lucidité, Patočka sait que toute nostalgie témoigne d'une blessure, et porte de ce fait quelque chose d'essentiel. Ainsi, rappelle-t-il, «Les nostalgies qui toujours à nouveau surgissent dans la vie européenne avec un caractère d'urgence, les Renaissances et les Romantismes, se rattachent tous à un même sentiment, comme s'il y avait dans cette civilisation abstraite

quelque chose qui n'est pas dans l'ordre, comme si elle recelait quelque "plaie" cachée» (1).

Hegel voyait dans la Cité grecque l'exemplaire réalisation, quoiqu'éphémère, de la substance éthique, une communauté réussie, une belle œuvre d'art vivante. Surtout, la Grèce justifie la nostalgie, elle justifie qu'on se retourne sur elle et qu'on y retourne parce qu'elle est la terre de la beauté, le lieu de cette clarté où l'esprit se reconnaît lui-même: elle est donc la patrie, la terre natale de la vérité, et n'est perdue que dans la mesure où la religion de l'art est dépassée. Cette figure, en sa perfection comme en sa disparition, soutient toute sa réflexion non seulement sur le drame de la politique moderne, mais aussi sur le sens de la philosophie même, puisque ce que nous enseigne la Grèce est le sens même de la vérité. Husserl remontait à la Grèce antique, explicitement, pour y trouver la naissance exemplaire de l'attitude théorique, et y comprendre déjà les racines du malentendu qui devait précipiter les sciences européennes dans la crise et dans le conflit de l'objectivisme et du subjectivisme. Mais surtout, et de manière indépassable, Husserl a su voir dans la Grèce le lieu vivant de l'origine, cette terre de laquelle surgissent les premiers fondateurs. Heidegger, avec Hölderlin, a su écouter la parole neuve des Présocratiques et entendre des choses inouïes dans le langage de ce peuple. Il a su y chercher le commencement, et tenter d'y inscrire la possibilité d'un autre commencement. Ne parlons pas de Nietzsche, qui a, avec sa pénétration coutumière, décelé le mouvement de retour de la métaphysique finissante vers sa source grecque (2). Tous allaient chercher en Grèce une vie ou un langage, toujours quelque chose d'originaire et de principiel. Toujours, sous des aspects sans cesse renouvelés, la Grèce fascine par un invincible pouvoir de séduction, engendre une nostalgie, visible chez les post-kantiens et présente même chez Kant (3). Pour Patočka, qui la redouble en l'éprouvant lui-même et en la réfléchissant chez les autres philosophes, cette nostalgie est entièrement philosophique. Partant de l'inquiétude husserlienne et la portant à son extrémité, la Grèce, pareillement, est un point d'aboutissement obligé (4), mais Patočka y trouvera un champ où vérifier, comme en un miroir, la pertinence de ses analyses du monde contemporain et de la crise de

l'Europe. Il faudrait montrer comment le cheminement de sa pensée reprend exactement l'itinéraire husserlien de la *Krisis* et son regard en arrière, qui est en fait son fil conducteur, mais aussi comment ce retravail, en cela sans doute qu'il va lui aussi aux choses-mêmes, ne répète pas à proprement parler la recherche husserlienne, mais en approfondit le sens, l'interroge et l'enrichit étonnamment, fraye, en fait, une nouvelle voie. Avec Patočka, la crise de l'humanité européenne prend une signification centrale, encore plus large et dramatique, où se prolongent en une vaste réflexion d'ensemble les mémorables conférences de Vienne et de Prague qui furent au point de départ de la *Krisis*, mais ce n'est pas seulement une amplification de leur importance: ce mouvement donne aussi, discrètement, des directions nouvelles à ce qu'il faut continuer de nommer, obstinément, philosophie.

On pourrait croire que la problématique de Patočka prend appui sur une certaine partialité à l'égard de Husserl et de Heidegger à propos desquels toutes les précautions ne semblent pas toujours prises pour les laver, le premier, du soupçon d'intellectualisme, le second, du soupçon d'esthétisme, au moment où est proposée une voie donnée comme plus large. Ainsi, la voie patockienne apparaîtrait mieux marquée, par rapport à Husserl et à Heidegger, quoique non sans schématisation, ce schématisation faisant ressortir l'originalité de Patočka. Le malheur, nous semble-t-il, est que ce schématisation est sommaire et abusif: si la Grèce de Husserl ne se ramène pas uniquement à la géométrie ou à un certain sens de la rationalité, ni celle de Heidegger à quelques fragments des Présocratiques, la Grèce de Patočka ne se ramène pas plus à la fable des Labdacides. Ce qui éloigne Patočka de Husserl et de Heidegger, ce qui le fait diverger et trouver sa propre voie (chose qui, pour un vrai philosophe, ne relève jamais d'un choix extérieur ou d'un souci d'originalité) est autrement plus profond que le refus de leur supposé intellectualisme ou esthétisme. Même si Patočka présente quelquefois les choses ainsi, il nous semble que c'est la problématique qui est différente et située, en tout cas, à un tout autre niveau. L'essentiel est ailleurs et se situe sur le chemin même de ces philosophes, non dans ce qui les sépare: ils proposent des voies et des styles de radicalité différents, qui se traduisent dans des approches différentes de la même

crise. Par rapport au lieu commun d'après lequel Heidegger serait allé plus loin que Husserl, nous ne voudrions surtout pas laisser croire un seul instant que Patočka devrait être situé à mi-chemin! Comme chacun, c'est lui qui va le plus loin, *dans son sens* !

Ainsi, pour Patočka, la crise dont souffre l'humanité européenne n'est pas simplement une crise des sciences européennes, et si on ne doit pas s'enfermer dans des présupposés intellectualistes ou idéalistes qui envisageraient le drame moderne comme relevant d'abord d'un problème théorique, c'est, plus profondément, parce que l'incapacité des sciences objectives à comprendre la subjectivité, qui fait le noyau de la crise, doit être recomprise en faisant l'économie de la subjectivité. La crise que Patočka examine est une crise de la vie, qui affecte ce monde de la vie, dont Husserl a établi l'importance primordiale, mais qu'il n'a pas réussi à dégager en toute sa concrétude (5), peut-être faute d'avoir assez élucidé la subjectivité. En effet, le monde de la vie, qui est le monde de l'attitude naturelle, est pensé par la phénoménologie husserlienne à partir d'une suspension de l'attitude naturelle, ce qui renvoie à une subjectivité transcendantale, qui demeure plus radicale encore (6). C'est sur ce point précis, croyons-nous, que Patočka s'explique avec Husserl (7). Si donc Patočka se tourne vers la Grèce, ce n'est pas parce que cette terre est le lieu de naissance de la rationalité et des méthodes qui en assureront le déploiement, mais, plus largement et plus radicalement, c'est pour aller plus loin que Husserl, selon un sens qui ne coïncide pas entièrement avec l'activité de la conscience, parce que ce sol a vu apparaître la clarté même dans laquelle nous vivons et questionnons, clarté qui ne saurait se limiter à son déploiement subjectif. L'enjeu, ici, n'est pas tellement de récuser une réduction du monde de la vie à la clarté théorique, réduction qui ne se trouve en rien chez Husserl, mais de voir que ce que Patočka oppose à Husserl, dans cette région d'apparition de la clarté, c'est sa conjonction avec la détresse, indice de l'existence. Ce que révèle un questionnement radical, c'est la source de la crise, comment sont présents, au cœur de la clarté et de l'apparition, l'errance et la détresse. La Grèce est alors comprise comme «un projet de vie» (8). Et s'il faut à nouveau se tourner vers elle, c'est parce que cette vie, la nôtre, nous plonge dans la détresse, parce que nous éprouvons que nous ne sommes

pas pleinement chez nous dans la clarté. Cette clarté n'est pas la nôtre dans la mesure où ce n'est pas celle de la conscience.

Si l'on s'aventure assez loin, ce n'est pas non plus exactement, comme Heidegger, pour écouter chez les poètes un langage qui se tient plus près de l'apparition et de l'être, et chercher peut-être d'autres chemins à la pensée. Pour Patočka, il s'agit toujours de philosophie, il s'agit de remonter encore plus loin, pour assister à la naissance même de la clarté, et surtout, par une inlassable curiosité qui nous semble caractériser son effort de pensée, pour *comprendre* ce qui n'y va pas. Comprendre que le drame est aussi vieux que la lumière: voilà jusqu'où il faut aller. En quoi la recherche de Patočka donne une autre tournure à la phénoménologie, elle prend ses distances à l'égard de la subjectivité husserlienne, mais elle réinterprète aussi, et peut-être éclaire, de façon décisive, l'ontologie de Heidegger: il ne s'agit plus ni de vécu, ni d'être, mais, de façon non moins phénoménologique, de l'apparition elle-même, autour de laquelle tout se noue.

Ce que Patočka trouve chez les Grecs, et qui l'arrête, c'est donc d'abord la mythologie, la tragédie, et, sûrement, la philosophie, qui font l'objet d'une analyse insistante et hautement instructive. Mais répétons-le: il ne s'agit pas d'opposer une philosophie du drame, à un intellectualisme ou à un esthétisme, d'autant moins bien qualifiés que nous verrons toutes ces régions accueillir les mêmes significations, il s'agit, pour Patočka, de penser, sans céder au pathos, l'articulation du drame et de la clarté, à son niveau le plus radical. Là se met en place une problématique originale, et croyons nous irréductible, d'attention véritable à la détresse, dans le vaste chantier de fouilles que la question de l'Europe a creusé dans le sol grec.

1. Le mythe et la philosophie

Le mythe est d'abord ce qui doit être opposé à la philosophie. Non pas, certes, en ceci que la philosophie accomplirait une rationalité toujours contrariée dans le mythe. Plus profondément, et lumineusement, Patočka retient et réactive la caractérisation platonicienne et aristotélicienne de la philosophie, dévouée à *l'étonnement*. C'est cela qui

distingue d'abord, et paradoxalement, le mythe et la philosophie: on ne s'étonne de rien dans les mythes, qui sont étrangers à toute problématique, alors que la philosophie se reconnaît en premier lieu par le fait, qui est son commencement, qu'elle ne comprend pas ce qui va de soi. Nous touchons ici ce qui est fondamental, la rationalité, la clarté, sont, au fond, plutôt liées à l'errance et au malheur qu'à la paix. Conflit est père de toutes choses, il faudra souvent le rappeler (9).

Fondamentalement, le mythe est vrai. En un sens qui doit être précisé : «Le mythe tel que je l'entends est une chose sans laquelle l'homme pourrait difficilement vivre. Non pas en raison de besoins extérieurs, comme dans le cas de l'idéologie, où l'homme pose en quelque sorte des exigences vis-à-vis de la réalité. L'homme ne peut vivre sans le mythe parce que *le mythe est vrai*» (10). Certes, c'est en un sens tout à fait remarquable que le mythe est vrai. D'abord, il est vrai au sens où - contrairement au sens retenu par l'usage courant -, il ne relève en rien de la mystification, comme certains mythes de Platon ou les mythes dits nationaux ou fondateurs. C'est là une «acception dégradée et déchue» (11). Au contraire, le mythe exprime le premier contact avec le monde, antérieur à son approche par le travail et l'ustensilité, au gré des besoins de la vie et de leur satisfaction. Le mythe, dans la mesure où il jaillit du rite, dévoile «le monde du contact sacré» (12). Rapport primordial à la totalité, le mythe est donc vrai en cela qu'il énonce une vérité qui échappe aux hommes et les révèle fondamentalement. C'est le mythe d'Antigone, par exemple, tel que le raconte Sophocle, qui a permis à Hegel, en le prenant au sérieux, en y voyant non une fantasmagorie, mais bel et bien le mouvement d'une figure de l'esprit, de comprendre «la profonde vérité des rapports fondamentaux des hommes en général, la vérité sur la force et la faiblesse du monde et de l'humanité antiques, la vérité du rapport de l'homme à tout ce qui est surhumain, à la terre et au ciel.» (13). Ce n'est pas comme fable que le mythe est vrai, mais en tant qu'il porte en lui un monde, «la figure originelle de la réflexion de l'homme sur son rapport global au monde» (14). C'est pourquoi, d'une part, le mythe exclut tout étonnement, ne sait pas poser de questions, ne cherche pas à justifier. Le mythe «sait tout d'avance» (15), et pour lui tout est déjà là. Remarquable saisie du monde

primordial, précisément sans problèmes. Patočka insiste constamment: le mythe se caractérise non par son obscurité, mais par sa clarté totale, par le fait que rien n'y surprend. Mais c'est justement par là, d'autre part, que le mythe a un contenu étrangement révélateur : les mythes sont toujours traversés par le partage des hommes et des dieux. Ils répètent que «la clarté est le domaine des dieux» et que l'homme s'y trouve fourvoyé. «Notre manière d'être dans la clarté est précisément cette errance dans le cadre d'une clarté en totalité qui n'est pas la nôtre mais à laquelle nous ne pouvons nous soustraire et qui détermine le chemin de notre errance d'une manière qui n'est pas d'abord transparente pour nous et ne le devient qu'en tant qu'excès» (16). Le contenu du mythe dans lequel se manifeste, à son niveau le plus radical, contemporain de l'apparition même, le conflit qui traverse la vie tient à ce partage des hommes et des dieux: nous disposons d'une lumière et d'une puissance qui ne sont pas les nôtres, et, c'est pourquoi nous sommes constamment menacés par ὕβρις, qui est toujours présent au fond du conflit tragique. Le mythe exprime, dans sa narrativité, cette culpabilité fondamentale selon laquelle la vie nous est dispensée, mais nous est aussi rendue douloureuse, par laquelle nous sentons que nous ne sommes pas chez nous dans le monde. Lorsqu'il triomphe, Œdipe, use d'une clarté qui n'est pas la sienne, et cela le conduit à sa perte. En accomplissant le savoir de l'oracle: «L'homme participe au monde où les dieux savent, où ils possèdent la clarté concernant les choses, mais il y participe en tant qu'errant, en tant que dévoyé; il entre dans ce monde en s'égarant et ne cesse d'errer» (17).

Œdipe, répète Sophocle, n'aurait pas dû naître. Ce destin explique celui de la philosophie, étonnement qui, lui aussi, n'aurait pas dû naître, et qui, du reste, est loin d'être apparu chez tous les peuples: «une possibilité entièrement nouvelle de l'esprit humain, une possibilité qui aurait pu ne pas se réaliser et que la plupart des humanités, même hautement civilisées, ne connaissent pas, c'est la philosophie» (18). La philosophie, en cette singularité qui la rend irréductible à aucune formation culturelle, exprime le fait que la clarté ne peut plus se raconter, que le monde et la présence des choses sont devenus un problème. Le monde manifeste est là, en totalité, et pourtant nous n'en

avons pas l'expérience à la manière des choses présentes dans le monde et auxquelles nous avons affaire, sans jamais soulever les questions radicales, dans le travail et les activités de la vie. En termes kantien, on dira que ce qui rend possible l'expérience n'est donné dans aucune expérience, et c'est bien là le statut du monde. «L'errance de l'homme dans la sphère de la clarté se fait questionnement» (19), et questionnement originaire, qui concerne non les réalités, mais leur donation même. Ainsi surgit la philosophie: phénomène exceptionnel, savoir absolument inutile, pensée incomparable, dont on ne surestimera jamais assez la spécificité. Il faut débanaliser le thème de l'étonnement, proprement étonnant.

Si tel est bien le sens de l'existence de la philosophie, il doit être possible de tirer, de ce rapport du mythe et de la philosophie, quelques lumières sur la naissance effective de la philosophie, en Grèce. Les Présocratiques, que Patočka a longuement médités, redisent résolument, dès le commencement de la philosophie, cette identité de l'errance et de la clarté, ce fait si étrange et si constamment oublié que le donné se dérobe dans sa donation, ne nous est jamais simplement donné.

2. L'apparition et le retrait

Anaximandre affirme que l'illimité est principe de toutes choses: «ἀρχὴν τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον» (20). Patočka montre comment, à travers cet ἄπειρον, tenu pour un principe (selon une terminologie vraisemblablement ultérieure), est saisi le mode même de manifestation des choses, en tant qu'il nous échappe. Le monde est un entourage illimité qui s'étend indéfiniment, il n'y a que des contours délimités par des contours, «chaque limite renvoie toujours plus loin» (21). La totalité se montre ainsi comme *illimité*, et est présente en chaque chose individuelle, en ce que «chacune se découvre, parce qu'une autre se voile et se retire» (22). Les choses se manifestent sur le mode d'une alternance de la présence et de l'absence, de la proximité et de l'éloignement, et «se paient les unes aux autres châtement et expiation.» (23)

C'est le même partage entre les dieux et les hommes, la même conjonction de la manifestation et du retrait que traduit Héraclite lorsqu'il s'approprie, dans «une prose extrêmement raffinée», la fonction oraculaire du dieu de Delphes, c'est-à-dire «la fonction de la manifesteté en totalité». Il sait parfaitement qu'en cette lumière l'homme ne se trouve pas chez soi, ce qu'exprime la célèbre équivocité de son discours. L'obscurité d'Héraclite est la traduction d'un drame, le drame même de l'accès à une clarté qui n'est pas la nôtre.

Mais nous atteignons ici un point particulièrement important: si telles sont les conditions du surgissement de la philosophie, en Grèce, à travers cette déchirure du mythe qui fait de l'apparition même un problème, alors on peut penser que l'apparition comme telle est le thème même de la philosophie naissante, et cela doit pouvoir se vérifier. Tout repose sur le problème de l'apparition et c'est à partir de ce problème, dont on relèvera la formulation dans la philosophie grecque, que s'organise aussi la vie qui résulte de ce « projet », la vie européenne, et ses drames. L'histoire européenne est une histoire de la vérité, dont les grandes directions se trouvent dans la philosophie grecque, et notamment dans la *République* qui articule une théorie de l'apparition, la théorie d'une communauté vraie, et la théorie d'un salut intérieur de l'âme. C'est aux Grecs que nous devons l'exigence de vivre dans la vérité, exigence qui fait notre drame en ceci que nous en avons perdu le sens, si nous l'avons jamais eu. Le mal de notre vie, radical, est sans doute congénital.

D'une manière tout à fait conforme à la tradition phénoménologique, Patočka consacre tout son attention au problème de l'apparition. Au début de *Platon et l'Europe* (24), il analyse, d'après le § 31 des *Ideen I*, la notion de phénomène et la réduction phénoménologique. Il en vient à rappeler comment la nécessité d'une phénoménologie tient au fait que, précisément, la manifestation ne se manifeste pas. Ce qui nous intéresse ordinairement, explique-t-il, «c'est ce qui se manifeste» (25). Ainsi, «ce sur le fondement de quoi les choses sont pour nous ce qu'elles sont, demeure en retrait» (26). La phénoménologie est une science absolument nouvelle en ceci qu'elle a affaire à l'apparaître comme tel, non aux choses qui se montrent. Cette analyse ne fait qu'exposer, de

façon limpide, l'essentiel de ce qu'ont dit, à ce sujet, Husserl et Heidegger, même si Patočka évite de faire intervenir une subjectivité fondatrice et parle d'apparition ou de manifestation plutôt que d'être. Mais il va plus loin, il accentue quelques traits qui vont devenir fondamentaux. L'apparaître, dit-il, est cela qui seul rend possibles «la vérité et l'erreur», «le bien et le mal». Ainsi, la détermination la plus profonde de l'homme, sa capacité à errer, à se fourvoyer entre la vérité et l'erreur, entre le bien et le mal, s'articule à sa place dans l'apparition et ne peut être connue par les sciences traditionnelles. Mais ce que montre, avec une puissance entière, Patočka, ce qui fera l'unité de toute sa pensée, c'est que «l'essence même de l'homme, toute la question de sa spécificité et de ses possibilités, est liée au problème de l'apparition.» (27)

Sans doute, la vérité est ici dévoilement, sens même de l'apparition, mais Patočka lui donne, à travers son sens phénoménologique strict, toute son ampleur. La vérité est liée essentiellement à l'homme dans la mesure où c'est à lui et par lui, qui a une entente de l'être, que l'être se manifeste. C'est cela la vérité, qui n'est pas premièrement dans le jugement. Mais ce lien qui imbrique l'homme et la manifestation se déploie selon de multiples horizons et se retrouve au cœur de la vie humaine, dramatiquement. Plus, vivre selon la vérité exige de retrouver le sens entier de l'idée philosophique de l'Europe: «L'on sait que des hommes sont morts pour la vérité, qu'ils se sont imposés la tâche de vivre dans la vérité, de régler leur vie entière par la vérité.» (28). D'où un retournement de la perspective qui définit, selon nous le fil conducteur de la phénoménologie de Patočka: tout ramener au problème de l'apparition, mener ainsi à son terme la réflexion en retour de la *Krisis*, c'est penser radicalement l'élargissement du problème fondamental de la phénoménologie, qui commande, dès le début, ce qui se donnera ensuite, abstraitement en leur illusoire autonomie, la politique et l'éthique. «Si la vérité est le mode sur lequel les choses apparaissent telles qu'elles sont, sur lequel apparaît *la nature même des choses*, cette hauteur à laquelle l'homme se tient, cette possibilité fondamentale de l'homme, ne peut être sans rapport avec le problème de l'apparition.» (29)

3. La vérité

L'approfondissement de ce thème conduit Patočka au problème qui accompagne constamment sa recherche, celui de l'âme, dont la notion naît, en effet, en Grèce, dans le contexte de l'apparition. Pour la philosophie grecque la plus ancienne, l'âme, à propos de laquelle on ne saurait parler de substance ou de chose pensante, est «précisément ce qui en l'homme est *capable de vérité*» (30), ce qui s'interroge sur l'étant en totalité ou sur l'apparition: c'est pourquoi l'âme est au fond, pour une part essentielle, ce qui pose les questions philosophiques, ce qui réfléchit le sens de l'apparaître et le destin de l'homme, au coeur de l'apparition. L'âme est puissance d'interrogation. On le sait depuis longtemps. Mais la radicalité de Patočka, la force de sa philosophie, est d'interroger le pouvoir même d'interroger. Ce qu'on pourrait appeler la psychologie phénoménologique, ou, si l'on préfère, la problématique de l'âme, se fonde toujours déjà sur une philosophie phénoménologique.

Avant même Platon, et dans une tradition entièrement différente, c'est Démocrite qui a dégagé ce concept de l'âme. Chez Démocrite, l'apparition s'exprime dans une doctrine de la connaissance: les choses se manifestent à nous sur un mode faussé, et il faut rectifier notre façon courante de les comprendre, tâche qui revient à l'âme, ainsi donc chargée d'une fonction de vigilance à l'égard de l'apparition, en rupture avec la clarté mythique qui va de soi. Le matérialisme de Démocrite n'enlève rien au fait que l'âme est active et que nous avons à nous soucier d'elle. Pour Patočka, le précepte démocritéen de s'en tenir au présent est avant tout un précepte de vigilance et de vérité, une morale, qui implique une discipline de l'âme, qui doit se rendre capable d'une *γνησίη γνώμη* (31).

Le souci de l'âme tire radicalement son origine et sa possibilité de ce fait que l'apparaître se produit avec l'homme, ce qui nous reconduit au drame qui s'y joue, et au mythe, au fait que l'homme n'est pas chez lui dans la clarté. Mais la philosophie grecque saura problématiser cela et s'efforcera de convertir en grandeur la malédiction attachée à la clarté. Avec Platon et Aristote, se dessinent les lignes de force de ce projet de vie.

La philosophie grecque prend la suite du mythe en ce qu'elle part de cette situation équivoque de l'homme, dans une clarté qui n'est pas la sienne. Mais elle va plus loin, elle s'aventure au delà de l'errance commune: elle «accède là où se trouve Œdipe après sa terrible expérience», car, «par la force de sa pensée, le philosophe pénètre de l'autre côté» (32), et tient ensemble les deux côtés de l'équivoque, à la fois le savoir humain, celui qui permet à Œdipe de triompher du Sphinx, et le conduit à la puissance, et le savoir de ce savoir, qui dévoile la malédiction inscrite en lui. Le philosophe est celui qui «maintient l'unité des deux côtés.» (33) Il habite Kolône, un lieu à l'écart, une terre d'exil. C'est donc une étrange région que celle de cette philosophie post-œdipienne. Rigoureusement, Patočka y voit l'étendue qui se contemple depuis l'altitude du drame et de la détresse, étendue baignée de cette lumière qui borde le monde et en fait voir les ombres.

a) Les Idées

La géométrie

La clarification de l'apparition concerne d'abord la question de l'espace, et donc, si on veut, la géométrie. Alors que l'espace mythique règle l'apparition, «dissimule et dévoile l'infini» porte la «tension qui oppose cosmos et chaos» (34), assure, en général, la domination de l'illimité sur tout ce qui reçoit des limites, l'effort de la philosophie consiste à le maîtriser, à le réduire ou à le dépasser. Parménide y voit «le non-être par excellence», proprement insaisissable, qui menace et affaiblit tout ce qui tombe en lui. Génialement, Démocrite a triomphé de la représentation mythique en introduisant la notion, proprement extraordinaire d'un espace infini et vide (35). Les paradoxes de Zénon, qui dévoilent, au cœur de l'espace, comme dans le mouvement, une insolite puissance de contradiction, impropre à toute domestication, ont bien cette signification de traduire une incursion de la «périphérie du monde», «des puissances mythiques», dans le domaine de «l'étant conçu en mode philosophique» (36), ce à cause de quoi le fini, «en dernière analyse», se révèle inintelligible.

C'est ici que la philosophie rencontre la géométrie. Mais il faut bien considérer l'essentiel, qui concerne au plus haut point le problème de l'apparition: plus que l'ordre des raisons démonstratives, la géométrie exprime la maîtrise de l'espace et donc de l'apparition qui s'y produit, elle construit un espace qui récuse l'espace mythique. On peut voir, en suivant Démocrite et Platon, comment la géométrie traite l'espace comme un non-être, qui ne peut être comme tel objet de connaissance. Le sens de l'espace est d'être dépassé et de faire accéder à autre chose. Ainsi s'éclaire, phénoménologiquement, le partage du sensible et de l'intelligible, du visible et de l'invisible, partage qui sera au centre de la métaphysique. La géométrie se construit contre le sensible, elle est ce qui permet d'atteindre l'invisible à travers la figure dessinée sur le sable (37). L'espace de la géométrie est un espace intelligible, qui rejette hors de lui tout ce qui est chaotique, illimité, mouvant, irrationnel. Il conduit au delà du visible en faisant apparaître au regard de l'âme, les vraies proportions et les vraies figures. Comme le rappelle, très clairement, le livre VI de la *République* (38), la géométrie est avant tout un moyen d'ascension de l'âme, un tremplin à travers lequel, exemplairement, nous remontons du visible à ce qui détermine et produit la visibilité même.

La beauté

Il n'y a pas que la géométrie qui, au cœur du visible fasse apparaître l'invisible et conduise aux Idées. On sait que, de toutes les Idées, celle du Beau possède le privilège d'être visible (39). Ce qu'on appelle l'esthétique intéresse donc aussi, au plus haut point, la problématique de l'apparition et de la vérité. Patočka y a consacré beaucoup de cours et d'études pénétrantes.

Associer beauté et vérité paraît aller de soi dans la problématique platonicienne qui accorde une importance primordiale à l'ascension que permet la beauté, qui, depuis le sensible, conduit l'âme au vrai et au bien. Mais Patočka, en fait, ne recueille cette signification que pour lui donner un tout autre relief, pour montrer combien ce chemin est beaucoup plus audacieux qu'il ne semble.

D'abord, il faut renoncer à une incertitude du vocabulaire. Ce qui, chez Platon, se rapporte à ce que nous appelons le beau, ne recouvre pas

exactement le champ de ce qui, en Grèce, relève de l'esthétique: il faut rappeler que le terme de καλόν, toujours associé à celui d' ἀγαθόν, laisse de côté toute une région esthétique où la beauté est définie par l'ordonnancement et l'harmonie (τὸ ἀρμόττον) (40), et s'y oppose comme une thématization proprement philosophique, pour laquelle le beau est ce qui unit notre pensée aux Idées, si bien que la problématique platonicienne de la beauté n' a pas rigoureusement une signification esthétique, mais a bel et bien affaire, au bout du compte, à la question «qu'est-ce que l'étant?» (41)

Aussi, la problématique socratique-platonicienne du beau est-elle tout-à-fait spécifique: d'une part, elle accorde une importance essentielle à l'âme, rendue immortelle par sa capacité à se mouvoir elle-même, mais surtout caractérisée, selon le mouvement de la beauté, par la possession d'ailes. Cette capacité à s'élever au-dessus de l'étendue terrestre fait de la transcendance le sens de son mouvement primordial: dans l'expérience de la beauté, elle spiritualise les choses de ce monde. C'est là, certes, une lecture tout-à-fait classique de l'esthétique de Platon, mais Patočka montre que cette signification ontologique est fondamentale, que le phénomène de la beauté est, incontestablement, pensé par Platon dans les termes du dévoilement de l'être. D'où les analyses exceptionnelles qui portent l'attention sur le resplendissement qui accompagne la beauté, et qui est, dans les choses terrestres, la coloration même du bien, splendeur qui ranime les souvenirs de l'âme (42), et qui n'est rien d'autre que l'apparition même, recueillie comme telle par l'âme enthousiasmée. Du même coup, cet enthousiasme est recompris : on peut certes le définir comme une possession de l'homme par les dieux, mais on peut se contenter d'y voir le dépassement propre au mouvement de la transcendance. Dans l'expérience de l'amour et de la beauté, l'âme renonce au pragmatisme vulgaire qui l'enchaîne aux choses et à l'utilité, et accède à une expérience de l'être qui la rapproche des dieux. Dans cette expérience, l'homme jouit, le temps qu'elle dure, de la clarté réservée aux dieux. Le *Phèdre* (43) le raconte admirablement: c'est un voyage dans le domaine des dieux, une expérience de la clarté totale (44).

Le réalisme des essences

La clarté est ce qui permet de saisir l'étant véritable, le mouvement qui fait venir à l'apparition (45). Il y a là un apprentissage du regard explicité de façon systématique dans la *Lettre VII* (46). Patočka comprend les éléments successifs qui y sont examinés comme relevant non d'une définition des degrés de l'être, mais comme fournissant les modes de la manifestation. On y voit comment se produit, par étapes, le remplissement du regard, le passage de ce qui est simplement visé à la présence de la chose-même. L'esprit est d'abord simplement dirigé vers la chose par le nom, puis par la définition qui s'exprime dans le λόγος, l'image fournit «la première intuition remplissante», et le mouvement s'arrête lorsque la chose-même est là. L'ἐπιστήμη est «vue consistante de la chose-même» (47). Il faut essayer de comprendre en quoi, ici, nous avons et n'avons pas affaire à de la phénoménologie, ce qui nous aidera à comprendre exactement ce que nous devons aux Grecs. «Ce passage de la *Lettre VII*, c'est de la phénoménologie pour tout de bon» (48), dit Patočka. En effet, incontestablement, les trois termes mentionnés renvoient aux étapes de l'apparition, saisie comme un mouvement, celui du surgissement de la chose. On ne peut mieux caractériser l'apparition comme telle du vrai. Mais cela reste pourtant inaperçu de Platon qui, au lieu de suivre le déroulement d'un processus, la délivrance même du phénomène, fixe chacune de ces étapes comme des réalités autonomes, si bien que τὸ ὄνομα, le λόγος, τὸ εἶδωλον, le πρᾶγμα αὐτό sont caractérisés comme des étants. Par suite, on n'y voit plus des modes de l'apparition, et celle-ci se résorbe en un étant qui apparaît, le mode de donation est à chaque fois le même et le même esprit a affaire à des choses différentes, alors que, phénoménologiquement, il s'agit d'une même chose «qui apparaît en *différentes* guises» (49).

L'idéalisme de Platon, son réalisme des essences, est donc la conséquence d'une méconnaissance de l'intentionnalité. L'esprit et la chose demeurent face-à-face. C'est aussi ce qui arrive avec les Idées, qui traduisent comme un étant d'ordre supérieur ce qui pourtant contient les conditions et les modes d'apparition de l'étant, puisque l'invisible fonde

le visible. On sait comment, dans la *République*, les genres ou degrés de la connaissance sont ramenés à des étants (50).

Le platonisme négatif

Mais revenons à la *Lettre VII*, et à ses aspects problématiques, les plus instructifs. Même si Platon ne voit pas dans les divers modes de l'apparition autre chose que divers étants de divers degrés, il reste que la chose même, le $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$ αὐτό, fait problème. Selon Patočka, dans ce nouvel étant, Platon prend en vue l'ensemble du mouvement de l'apparition en tant qu'étant suprême, si bien que tout à la fois c'est bien le mouvement de l'apparition de la chose que nous saisissons alors même que nous y voyons encore une chose. «La distinction de l'être et de l'étant est présente, mais l'être est tenu pour une forme plus intense, plus profonde, plus élevée de l'étant» (51). Il y a donc bien chez Platon une ambiguïté par laquelle l'apparition échappe au moment même où il en est question.

Les enjeux sont extrêmement importants, et Patočka fournit une analyse particulièrement subtile. Nous sommes au cœur du problème. D'une part, cette équivoque est un point d'histoire de la philosophie et la philosophie de Platon ne peut admettre une interprétation unitaire. Sous cet aspect, la question, qui rencontre celle de la lecture heideggerienne (52) de Platon et la question de l'histoire de la métaphysique, est celle de savoir si Platon a découvert la phénoménologie. Question récurrente et sans intérêt, même si Platon n'a pas été inattentif à certains problèmes. Mais d'autre part l'enjeu apparaît : Patočka met à profit de l'ambiguïté des textes de Platon non pour les solliciter, mais pour faire valoir une autre interprétation non pas contre, mais à côté de la précédente, ce dont la conséquence est le sens même de l'Europe: voir comment se dessine à côté de la naissance de la métaphysique qui conduit l'Europe à sa perte dans la voie de l'objectivation et de la puissance, de la réduction de tout à l'objectivité, une voie de protestation et de salut qui anime le projet platonicien. La notion du *soin de l'âme* est incompatible avec la métaphysique objectiviste, mais prend son essor et son sens également en Grèce.

L'essai de 1950 intitulé *Le platonisme négatif*, qui porte comme sous titre *Réflexion sur les origines, la problématique et la fin de la métaphysique, ainsi que la question de savoir si la philosophie peut y survivre* (53) nous paraît, ici, tout à fait essentiel.

Examiner l'histoire de la genèse de la métaphysique, histoire qui reste à faire, devrait permettre, pour Patočka, non pas d'en fixer le sens, mais, au contraire de voir comment elle se déploie, à l'origine, comme une forme possible de la philosophie, parmi d'autres: le retour à l'origine fait apparaître aussi les voies qui ont été laissées de côté, mais qui produisent cependant peut-être encore des effets, même si elles sont recouvertes. Le problème propre de la philosophie à ses commencements est déjà «la vérité fondamentale, l'être-à-découvert, τὴ ἀλήθεια (54). Mais nous l'avons déjà vu, la philosophie se caractérise plutôt comme questionnement que comme savoir et l'œuvre des penseurs présocratiques ne doit pas être tenue pour un essai de science maladroit ou primitif. C'est plus tard que la science se constitue, sous une forme systématique. Ainsi, chez Platon, le personnage de Socrate, détenteur d'un «proto-savoir philosophique», représente en fait le «sol pré-métaphysique» de sa recherche. Socrate ne doit pas se comprendre à partir des dialogues comme la figure de «l'irréfutabilité logique» ou de «l'art de bien définir», ni non plus comme un «philosophe moral». Certes, il est tout cela, mais il l'est, originairement, en tant que *philosophe*, au sens strict de ce terme. Son savoir, savoir du non-savoir, est fondamentalement question.

Il faut refaire, à contre-courant, l'histoire de la métaphysique, la déconstruire, si l'on peut dire. Sans relâche, Patočka fait apparaître ce qu'il appelle «la souveraineté de Socrate», c'est-à-dire son audace infinie, le fait qu'il n'est lié à rien, à aucune tradition, à aucune opinion, à aucune nature. Socrate est entièrement libre, tant à l'égard des biens matériels qu'à l'égard des pensées qui font recette. D'où cette conclusion paradoxale: situé au cœur de la quotidienneté, reprenant dans son discours les schémas de la praxis journalière, de l'utilité, des moyens et des fins, il s'installe pourtant dans une sphère qui en est totalement séparée. Il n'est donc pas d'abord philosophe moral, mais s'il est cela, c'est d'abord parce que il cesse absolument de penser dans le monde de

l'utilité et des besoins, dans l'ordre de l'objectivité (55). Socrate est philosophe en ceci qu'il rappelle constamment à l'origine de l'apparition: «La totalité universelle doit être transcendée» (56).

C'est à partir de cela que naît la métaphysique, «œuvre de Platon, Aristote et Démocrite» (57). Et il faudra se montrer attentif à l'ambiguïté qu'elle recèle. La métaphysique, d'un côté, assume son sens philosophique en ouvrant la direction de la transcendance absolue et en se libérant de toutes les choses finies, mais, d'un autre côté, elle ne conçoit pas cette orientation autrement que sur le modèle de l'étant mondain, si bien qu'elle pose la transcendance comme un autre monde, où l'on cherche l'explication de celui-ci. Tout le problème de la métaphysique, toute l'équivoque du platonisme, tiennent dans cette position réaliste de la transcendance, qui demeure dans le monde au moment même où elle croit en sortir: l'appel au dépassement ne conduit qu'à répéter au delà ce qui doit être dépassé, le ciel platonicien n'est qu'un double de ce monde. Le malentendu fondamental de la métaphysique n'est donc pas en son effort de transcendance, mais en son insuccès à transcender vraiment. L'Idée porte alors l'ambiguïté de son origine: la fonction unifiante et transcendante du λόγος se détermine comme logique, mais elle garde aussi un élément de socratisme et une fonction directrice, qui se retrouvent dans le rôle qu'elle joue pour la physique et à l'égard de la nature.

De là ce style de la métaphysique qui réifie la transcendance et fait de cette force vive un monde figé dans une figure réaliste et mondaine, qui ramène l'être, le mouvement de l'apparition, à un étant supérieur: «l'historicité du combat socratique contre la décadence de la vie fait place à une imitation du monde éternel des Idées» (58). La suite de cela se trouve dans la *République*: le sens directeur de l'Idée, sa vérité, c'est qu'elle dirige et fonde la vie. C'est un Etat parfait, réalisé, qui a pour tâche de conduire les hommes et de les faire vivre selon la vérité, vérité qui existe dans la communauté «sous une figure positive, objective, saisissable» (59). Aristote portera la métaphysique à sa forme achevée en faisant de la transcendance une réalité transcendante, une divinité posée comme un étant supérieur.

Mais il faut revenir à Platon, dont la problématique est plus riche que les conséquences qui en ont été tirées. Classiquement, et selon la tradition métaphysique, les modernes ont fait de l'Idée un «instrument d'explication de l'expérience» (60), en quoi ils négligent la subordination des choses aux Idées, le sens même de l'Idée. En formulant l'hypothèse d'un platonisme négatif, Patočka entreprend la déconstruction de la tradition métaphysique et en retrouve le sens originaire. Si la théorie platonicienne des Idées est équivoque, il convient de relever aussi son autre versant, presque toujours oublié, son versant d'ouverture à la vérité et à la transcendance, il faut donc se souvenir que, à chaque fois que l'on est conduit vers des interprétations objectivistes ou mondaines, le questionnement demeure, coïncidant avec une visée absolue de la transcendance. Patočka rappelle que Platon affirme des réalités du monde idéal qu'elles sont indicibles, «ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν», que le Bien est «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας», et, d'une manière générale que les Idées sont *séparées*, caractérisées par un «χωρισμός» essentiel. C'est cela que le platonisme négatif s'attache à rétablir, et qui montre, à la source de la tradition métaphysique, la possibilité d'une autre direction.

Selon sa définition, qui déploie la même envergure que celle de la vérité, directement ordonnée à l'apparition comme telle, la liberté, ou plutôt l'expérience de la liberté est celle d'une «insatisfaction vis-à-vis du donné et du sensible qui, s'intensifiant, aboutit à la compréhension que ce qui est donné aux sens n'est ni le tout, ni ce qui décide de l'étant» (61). La liberté est transcendance, mais justement en un sens qui exclut toute position d'un étant transcendant (62). Expérience presque toujours présente dans les vécus négatifs, qui révèlent la caducité ou la nullité de quelque chose. Suspendre la croyance à l'expérience sensible, mettre entre parenthèses un domaine sensoriel donné et «le laisser au dessous de soi comme simple objet d'observation ou d'étude» (63), c'est une expérience plus significative que l'expérience qui le reçoit passivement, et c'est une expérience qui lui «donne sens». C'est très exactement l'ἐποχή husserlienne que décrit ici Patočka, avec son caractère d'ouverture à l'apparition comme telle. Et c'est aussi très exactement cela qui fait comprendre la transcendance de l'Idée, dont la séparation à

l'égard du sensible doit être comprise comme une ἐποχή, précisément dans la mesure où l'Idée n'est pas un étant séparé, mais dirige vers l'invisible apparition du visible, porte en elle à la fois la libération de l'enclos du sensible et l'ouverture à la vérité. C'est donc en un sens tout à fait phénoménologique que l'Idée est une expérience de la transcendance, non seulement par rapport au sensible, mais assurément aussi par rapport au monde des besoins et de l'utilité dévoilé dans le travail et l'activité vitale, dans la détresse et les soucis matériels.

Mais l'expérience de la liberté, du même coup, n'étant plus dirigée vers un étant, ne peut donner lieu à une science ou à une récupération objective, elle définit la voie authentique de la métaphysique, qui n'a pas à se donner comme science, au risque de perdre son sens. Elle est simplement le caractère négatif du dépassement de toute objectivité, ce recul qui justement fait apparaître l'objectivité comme telle. Mais, si l'expérience de la liberté ne donne pas lieu, comme le champ de l'objectivité, au développement méthodique d'un savoir et d'une efficacité sûrs d'eux-mêmes, c'est cependant une force de recul «qui donne à voir» (64) remarquablement: elle donne à voir, dans ce qui est donné, plus que ce qui est donné, ce que Patočka désigne comme un sens «spirituel» (65) du voir. Voir plus que ce que nous voyons, c'est distinguer, dans ce qui est présent, ce qui est perdu et ce qui est à venir, c'est être historique, car l'être historique «prend appui sur ce qui n'est plus, élargit l'horizon de la donation de manière à englober aussi le passé à l'aide duquel il surmonte le donné et le présent» (66).

Il faut ajouter maintenant que cette notion de l'Idée, comme «symbole de la liberté», économise toute interprétation subjectiviste de la liberté, qui n'apparaît jamais comme la détermination d'une subjectivité absolue, ou de l'homme. Nous n'y rencontrons jamais aucun étant, et, s'il est vrai que l'homme est le site de cette expérience, cela ne veut pas dire «qu'il se suffise à lui-même dans cette expérience» (67). Nous atteignons ici le plus important: l'interprétation négative du platonisme n'aboutit-elle pas, contradictoirement, à hypostasier un néant? Mais ce serait justement encore chercher à objectiver la liberté: elle se donne à voir comme un non-étant dans la mesure même où nous prenons l'étant pour seul «étalon» de l'être. Mais tout cela: *flatus vocis*,

néant, êtres imaginaires, êtres de raison, pour évoquer les catégories kantienne du rien, tout cela prend en fait sa source dans «l'appel de l'Idée», mais en tant que nous ne savons pas le réaliser de manière adéquate, en tant que nous nous détournons de l'Idée. Nous tenons ses représentations pour des *flatus vocis* ou des imaginations vides tant que nous n'avons pas effectivement compris la nullité de ce que l'Idée nous enjoint de dépasser, tant que nous ne l'avons pas dépassé et que ce dépassement nous paraît, en effet, illusoire. Les *entia imaginaria* sont des « traces de l'action de l'Idée dans notre expérience finie » (68), ils ne la représentent pas. La phénoménologie se retourne ici en quelque sorte et présente l'inversion de ce qui la constitue: de même que les catégories du rien sont le complément des catégories kantienne de l'objectivité, de même ces représentations sont ici *critiquées* en tant que, en elles, on doit repérer non pas le néant qui se manifesterait, mais la manifestation de la non-manifestation. Trace est marque d'absence.

b) La communauté juste

A côté du développement de la métaphysique, qui déploie donc l'apparition vers une impossible science de l'être absolu, tout en traduisant, de façon recevable, le mouvement de la vérité comme un dépassement, la seconde orientation du soin de l'âme concerne «la vie du philosophe dans la cité» (69), la politique en tant qu'elle est réglée selon la vérité. La même problématique de la mise entre parenthèses et du dépassement de l'ordre quotidien anime l'attitude socratique au sujet de la justice. L'opinion courante au sujet de la justice y voit une affaire de conventions déterminées par les exigences de la vie: égard pour autrui ou utilité sociale, telle est la justice apparente, justice extérieure qui vaut et est recherchée pour ses effets. La conception philosophique de la justice est en rupture totale avec cette problématique, et elle s'exprime dans l'idée selon laquelle la justice, la vraie, vaut pour elle-même: cette justice n'est pas soumise aux règles du monde. La vraie justice est donc, nécessairement un élément perturbateur de la cité, qui y trouble les évidences de la quotidienneté. Cette opposition, très clairement perçue par Platon, comme par toute la tradition philosophique qui, d'Augustin à

Pascal, oppose la vraie justice et la justice des hommes, est recomprise par Patočka d'une façon entièrement nouvelle: d'une part, il ne s'agit plus du rapport, posé en termes d'étants, de la réalité et de son reflet, mais d'une rupture totale qui relève de la liberté au sens qu'on a défini précédemment, rupture entre l'ordre des étants et la transcendance qui le précède. La référence à la justice, l'idée d'une vie juste et selon la vérité met en question le sens même de la vie tel qu'il se donne à la cité consacrée laborieusement à la satisfaction de ses besoins et à la maîtrise des choses. D'autre part, et ceci va loin, la vérité qui dirige l'histoire humaine et lui donne son sens est d'un autre ordre, plus large et plus fondamental, que la vérité théorique ou rationnelle. En tout cas, l'organisation de la cité selon cette justice est en rupture avec la version proposée par la *République* de Platon, si on comprend celle-ci comme traduisant des exigences d'ordre uniquement théorique. Le sens de la justice est radicalement différent.

Qu'est-ce qui caractérise la justice de Socrate, par opposition à celle des Athéniens? Les discussions des livres I et II de la *République* font parfaitement voir qu'il ne s'agit pas à proprement parler de la définition ou du contenu de la justice, puisqu'au fond, cette justice à laquelle croient les Athéniens a sa vérité dans une problématique de l'hypocrisie, qui résume, selon Patočka, l'idéal de la démocratie athénienne: la justice est tenue pour une convention qu'il faut respecter extérieurement afin que la cité puisse se maintenir, mais chacun pense, au fond de lui-même, qu'il faut chercher son avantage. Il faut paraître juste, mais il ne faut pas l'être: tel est, constamment, selon le monde, la règle que se donnent les hommes, et l'idéal démocratique, ici, recouvre en fait une mentalité tyrannique. Mais Socrate fait intervenir autre chose, qui est exactement inintelligible: l'idée que c'est pour soi-même qu'il faut être juste, que le sens de la justice n'est pas de préserver l'ordre de la cité ou les rapports entre les hommes, mais qu'elle concerne autre chose qu'aucun de ses interlocuteurs, en effet, ne peut comprendre, ni même soupçonner, à savoir ceci que Patočka - et Socrate - appelle l'âme. Et, par là, nous comprenons sans doute mieux, pour notre part, ce qu'elle désigne: avant d'être une substance, l'âme est ce par rapport à quoi ce dépassement du monde et de l'utilité, qu'est la vraie justice, peut être atteint. La justice

est donc «un rapport intérieur à l'homme lui-même» (70), rapport entre les moments qui constituent son âme, ce dans quoi s'élève le souci de l'âme.

On comprendra alors que, comme cela a lieu dans la *République*, l'organisation de la communauté soit déduite de l'organisation de l'âme et en exprime les rapports essentiels. Mais il ne faudra pas oublier, non plus, qu'il s'agit d'une communauté juste, suspendue à la vérité, c'est-à-dire subversive à l'égard de la cité. Ainsi la communauté vraie comporte trois classes: «une classe qui comprend, à laquelle se montre ce qui est vrai, une classe qui est l'auxiliaire de celle-ci, et enfin une classe qui pourvoit aux besoins du corps et à tous les autres» (71). Mais ceci est la formule d'un problème terriblement difficile: la justice, art de la médiété, consiste à articuler des éléments entre lesquels la proportion est loin d'être évidente, s'il y en a une. Elle a affaire au rapport du spirituel et du corporel, de la vérité et des besoins de la vie. La classe moyenne hérite d'une tâche particulièrement délicate, appelée à «comprendre ce qui est juste», mais aussi à pourvoir à tout ce qui relève du corporel. Patočka dresse un portrait étonnant de cette classe, dont on méprise, ordinairement, les mérites et l'héroïsme. Ces gardiens ont non seulement reçu «l'éducation la plus haute», ils réunissent en eux, admirablement, «la compréhension de ce qui est» et le renoncement total, toujours prêts au sacrifice de leur vie, toujours au combat. Ils rendent possible l'Etat juste, parce qu'ils vivent pour la communauté, selon le sacrifice: «pour ceux-là, il n'existe rien hormis la communauté». Ils sont les véritables hommes politiques. Ceux-ci ont une importance capitale et ne sont en rien des modèles idéaux ou abstraits. La notion du sacrifice est, au contraire, ce qui permet de concevoir la politique de justice autrement que comme un idéal. Le sacrifice surgit au cœur de l'histoire et la question du pouvoir spirituel est hautement concrète. Ces hommes politiques existent ou peuvent exister, sont des hommes *existants*. Ce n'est pas dans l'œuvre de Platon que Patočka les trouve, mais c'est dans la vie concrète et dans l'histoire, y compris l'histoire contemporaine, qu'il faut rechercher des exemples de cette figure exigeante (72). La philosophie n'est pas sans cette tension, qui traverse ce qu'il y a de plus réel. Le sacrifice appartient à la vie.

c) Le souci de l'âme

C'est ce sacrifice qui fait le *souci de l'âme*, motif central qu'il convient d'examiner maintenant pour lui-même. Bien sûr, c'est à travers l'Etat de la *République*, d'abord, que nous voyons une image de l'âme: hiérarchisation qui met chaque chose à sa place et se substitue au jeu aveugle des échanges. Dans l'individu, le soin de l'âme, dit Patočka, est «ce que fait Socrate» (73). Il faut entendre par là cette transformation intérieure qui résulte de la mise en question incessante de ce que nous sommes: se soucier de l'âme, c'est cesser de vivre en s'alimentant à ce qui se fait dans la société, de penser en écoutant ce qui se dit, et renverser le rapport que nous avons avec le monde, c'est ne se reconnaître que dans ce qui «résiste à l'examen». L'âme dont on prend soin connaît une amplification de son être, orienté par l'examen de ce qui est bon. Il faut préciser ce que signifie, pour l'âme, cette amplification de son être (74) : en quel sens l'âme qui prend soin d'elle-même est-elle plus que l'âme qui se livre à l'illimité? En ceci qu'elle se concentre par son aspiration à l'unité. L'âme est ce qui découvre, dans l'Idée, le sens du dépassement de ce qui est, mais ne nous apprend rien sur l'être. Son royaume est celui «des raisons et des principes originels». Platon résume ce mouvement en disant que le mouvement de l'âme tend vers l'éternité, son domaine est celui de la stabilité et de la solidité, par opposition à ce qui s'écoule et disparaît. Ainsi, pour essayer de le dire plus clairement, le soin de l'âme est un mouvement, par lequel elle se détourne des étants sensibles et en devenir, et qui lui découvre leur origine et leur principe. Le soin de l'âme fait voir ce que sans cela nous ne voyons jamais: qu'il y a une profondeur de l'être, plus stable que notre rapport aux choses et à l'objectivité. Prendre soin de son âme est donc «nager à contre-courant du penchant général de notre pensée et de toute notre constitution instinctive» (75).

La question du soin de l'âme culmine donc dans la question de l'immortalité de l'âme, que Platon cesse de concevoir dans les termes mythiques. Dans la mythologie grecque, et même dans les antiques religions à mystères, l'âme est toujours représentée comme un double

sans vie. C'est une image à laquelle manque entièrement l'intériorité: si l'on admet parfaitement une survie de l'âme, celle-ci n'est que la survie d'une ombre, vain prolongement de la vie finie, quête du mauvais infini. Avec Platon, au contraire apparaît un concept radicalement autre (76) de l'immortalité de l'âme, qui est «quelque chose qui vit de l'intérieur» (77), précisément de son propre mouvement, «autodétermination» d'elle-même «par son propre questionnement», elle est immortelle exactement en ceci qu'elle *se donne* l'immortalité, c'est-à-dire se rend consistante en pratiquant la justice, autre nom du soin qu'elle accorde à elle-même. L'immortalité de l'âme n'est pas une propriété de l'âme, mais ce à quoi elle parvient en prenant soin d'elle-même. Le *Phédon* et les mythes platoniciens qui traitent de la destinée de l'âme attestent que Platon ouvre la dimension de la religion: la croyance en l'immortalité de l'âme est un acte de foi, nullement l'allégeance à un mythe. Historiquement, si l'on peut dire, cette formule – ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς (78) - est celle de Socrate devant ses juges, elle justifie son choix de renoncer à sauver sa vie: c'est au moment où il va mourir que Socrate évoque le soin de l'âme immortelle. La mort prochaine ne fournit pas l'occasion d'un effet littéraire en servant de contexte à un discours sur l'immortalité de l'âme. La croyance en l'immortalité de l'âme signifie tout simplement le fait de ne pas craindre la mort, elle résume le courage d'abandonner les satisfactions de la vie (79).

Il faut s'attarder quelques instants à cette admirable explication de Platon, aussi lumineuse que nouvelle. On a vu que tout, aussi bien le soin de l'âme comme découverte des Idées, que comme idée d'une communauté parfaite, que comme ouverture de l'intériorité et amplification de la vie, reposait sur l'expérience de la liberté. En peu de mots, de même que Kant comprenait les Idées de Platon, et les sauvait, en les éclairant à partir de leur fonction pratique, Patočka éclaire toute la métaphysique de Platon par l'expérience de la liberté, au sens qui a été défini d'ouverture à la transcendance. La métaphysique repose sur une expérience authentique, mais dans son effort malheureux pour objectiver cette expérience, elle n'en rend pas correctement compte: «l'interprétation de l'expérience humaine est cependant tout autre chose que la métaphysique» (80). Ce n'est pas un autre monde, mais celui-ci

qu'il s'agit d'éclairer, le monde même de la vie, et «son drame interne». Mais la métaphysique, en ce qu'elle a d'authentique, aide à la véritable interprétation de l'expérience humaine, précisément en ce qu'elle a pour base «le drame interne de la liberté». Même si elle en fait des objets séjournant dans un autre monde, elle saisit et dévoile assurément les *phénomènes* dont il est question dans l'expérience de la transcendance. Ainsi contre les positivismes qui récusent la métaphysique pour son échec, il faut faire valoir «le moment de sa légitimité interne»: c'est sans doute la métaphysique elle-même qui demande à être jugée à l'étalon des sciences objectives, mais c'est un jugement devant lequel elle ne peut que perdre, même si un tel jugement passe à côté de ce qui fait son sens profond.

Il reste qu'ainsi comprise, négativement, la métaphysique cesse d'être envisagée comme l'a sans doute déployée son histoire. Il est vrai que la métaphysique platonicienne porte en germe le développement des sciences objectives, la technique et la domination de l'étant. Il est encore plus vrai que la métaphysique moderne «avec son naturalisme, son constructivisme (technicisme) et sa volonté de puissance, représente le plein développement de la tendance fondée en germe chez Platon» (81), mais il demeure que, contre tout cela, l'Idée n'est pas une puissance d'objectivation. Le platonisme négatif, au contraire, conçoit le platonisme comme ce qui atteste qu'il y a «un plus-haut à quoi l'existence de l'homme est indissolublement liée et sans quoi le courant essentiel de notre vie historique se tarit» (82). C'est pourquoi la philosophie du platonisme négatif est tout à la fois riche et pauvre. Pauvre, parce qu'elle ne revendique aucun des acquis de la métaphysique, aucune scientificité, aucune domination sur les sciences. Patočka reprend les expressions de Kant pour évoquer sa situation critique, sans attaches ni dans le ciel, ni sur la terre. Mais riche, parce qu'elle «conserve à l'homme l'une des ses possibilités essentielles: la philosophie, épurée de ses prétentions métaphysiques». En quoi Patočka s'écarte, semble-t-il, de l'interprétation heideggerienne de l'histoire de la métaphysique (83) : s'il la retravaille assurément, il n'en reprend pas toutes les conclusions. La philosophie ne se confond pas avec la métaphysique telle qu'elle s'est définie historiquement, et le platonisme

négalif est justement l'interprétation qui dévoile, au cœur du platonisme, en Socrate, le *phénomène* de la philosophie.

Tentative pour ne rien perdre, pour réconcilier ce qui s'est toujours méconnu, le platonisme négatif «montre ce qu'il y a de vrai dans la lutte métaphysique que l'homme soutient et reprend toujours à nouveau à travers les âges, dans ce combat pour un plus haut, élevé au-dessus de la nature et de la tradition, pour l'éternité et le supratemporel, contre le relativisme des valeurs et des normes - cela tout en reconnaissant l'historicité fondamentale de l'être humain et la relativité de son orientation au sein du monde ambiant, la relativité de sa science et de sa praxis, des images qu'il se fait de la vie et du monde» (84). La *philosophie* de Patočka apparaît ici dans son expression la plus pure: il ne s'agit pas, scolairement, de faire jouer Husserl contre Heidegger, ou le contraire, il s'agit, *hic et nunc*, dans le monde moderne et ici-bas, sans sortir de la caverne, de penser la signification du socratisme, qui est, d'un même mouvement, présence à l'histoire et questionnement qui oriente vers des valeurs transcendantes. Le refus du relativisme et l'aversion à l'égard des scepticismes de toutes sortes exprime à coup sûr une profonde fidélité à l'universalisme de Husserl et à son exigence éthique (85). Mais la problématique est différente, et cela tient surtout à une compréhension différente de l'antiquité: pour Husserl – s'il est permis de réduire à une formule une problématique autrement plus complexe –, l'Idée platonicienne fondait son sens d'universalité sur le fait qu'elle organisait une rationalité et un champ théorique consistant, l'universalité, même éthique, est conçue sur le modèle de la rationalité, et l'ouverture à la transcendance, en effet ordonnée à l'Idée, n'est pas foncièrement négative. Pour Patočka, l'Idée donne le sens de l'universel par sa puissance de refus et sa transcendance. Au delà de Thalès, c'est Socrate, un Socrate très kierkegaardien, qui s'oppose aux relativismes, en leur opposant une universalité qui coïncide strictement avec le questionnement, un appel à des valeurs transcendantes qui ne se réduit pas au monde historique dans lequel, pourtant, il est enraciné.

4. La tragédie

Avant de conclure, il faut examiner une objection possible : si la vie grecque semble se résumer dans l'oeuvre de Platon, expressément organisée autour du socratique soin de l'âme, la philosophie d'Aristote ne risque-t-elle pas d'imposer une autre approche? Patočka est trop attaché à ce qui fait la continuité d'une tradition philosophique pour admettre une rupture véritable entre Aristote et Platon. Aristote, en fait, poursuit la même réflexion: c'est un philosophe qui se soucie de «la vie bonne» (86), et qui pense, tout particulièrement, l'*action* (87) de l'homme en tentant d'y saisir ce qui lui est spécifique par opposition au mouvement des autres êtres de la nature, autrement dit la liberté. Certes, dans cette action, qui concerne la réalisation de quelque chose qui n'est pas encore, l'Idée platonicienne n'est d'aucun secours, «le but vers lequel l'homme tend, n'est pas une Idée nécessaire et éternelle qui serait déjà là, mais bien quelque chose qui est dispersé entre des conceptions dissemblables de ce qu'est le bonheur» (88). A travers une élaboration entièrement différente, c'est cependant le même propos, le même soin de l'âme, dont se préoccupe Aristote, en éthique et en politique. Ce qui caractérise la philosophie d'Aristote, en général, c'est le retour dans la caverne: il appartient au philosophe de «prendre soin de la communauté» et de l'orienter selon la vérité. En cela il est profondément platonicien, et c'est bien en tant qu'il met au centre le soin de l'âme qu'Aristote occupera une si grande place, en particulier au moyen-âge, dans l'histoire européenne. Mais Patočka insiste sur la différence, Aristote n'est pas platonicien en ceci que le retour du philosophe dans la caverne n'est pas un retour forcé: «c'est en tant que philosophe, non pas en tant que citoyen, qu'il doit retourner dans la caverne» (89). Cette observation n'a rien de descriptif, elle est essentielle : ce qui fait la différence entre Aristote et Platon ne porte pas sur le soin de l'âme, mais sur le statut du sensible et sur l'historicité de la vie humaine, en quoi cette différence rapproche Aristote de Patočka (90), et donne un sens encore plus prégnant à la notion du soin de l'âme, à l'articulation de la vérité et de l'historicité. En d'autres termes, et selon l'interprétation du platonisme négatif, la pensée aristotélicienne du soin de l'âme se situe pleinement dans la tradition de

Platon. Si Aristote critique l'Idée du Bien, et si le choix libre n'est pas orienté par cette Idée, l'Idée joue cependant son vrai rôle: ce choix «est conditionné par le mouvement qui tend vers l'Idée, non par l'Idée» (91). L'action est un mode de la vérité, dans lequel s'opère un dévoilement de ce que je suis, qui ne peut s'opérer autrement et qui est ma tâche la plus propre.

La manière dont Patočka lit Aristote et qui l'autorise à mettre en avant cette interprétation et l'importance du soin de l'âme, tient au fond à son rapport même à la philosophie antique qui est constamment comprise en ce qu'elle a de vivant, rapportée à son surgissement comme philosophie «dans le mouvement de l'existence» (92). Les philosophes de l'antiquité se caractérisent profondément pour nous par le fait qu'ils ne sont pas des professeurs, mais des «hommes pris à la gorge par la question πῶς βιοτεύον, par la nécessité vitale de s'expliquer avec la détresse fondamentale de la vie, alors que nous devons agir et que nous ne savons comment le faire, que personne ne nous dégagera de cette responsabilité, et qu'il ne nous est pas licite de nous en dégager nous-mêmes.» (93). Tel est, nous semble-t-il, le fondement, la vérité d'une lecture de ces philosophes, que Patočka qualifie lui-même de peu «orthodoxe», mais qui est exactement philosophique. Le thème du soin de l'âme, qui sert de fil conducteur à Patočka, n'apparaît donc pas de façon contingente, comme un motif obsessionnel, mais traduit, dans la philosophie antique, ce qu'elle a d'irréductiblement philosophique, et c'est cela qui la désigne pour donner cette mission à ce qui deviendra l'histoire européenne, qui n'est vraiment une histoire que par là.

L'histoire est justement ce qui retient l'attention d'Aristote, dans la mesure où elle est le lieu de l'action humaine. C'est la tragédie qui accomplit la fonction d'en faire apparaître le sens, dégagé de la contingence de la chronique. Aristote rappelle comment la poésie est plus vraie et plus philosophique que l'histoire (94). Elle révèle l'essentiel de la vie humaine: le bonheur et le malheur, mais surtout la logique de la tragédie qui rapporte ces événements à «une faute dont l'homme, emporté par son élan naïf, n'a pas conscience» (95). Les deux sentiments fondamentaux du tragique se rapportent au malheur : le φόβος, face au

malheur qui nous menace, l'ἔλεος face au malheur qui menace autrui, lorsque nous nous mettons à sa place, en quoi nous partageons avec l'autre le «destin de la finitude» et prenons part à son expérience. La crainte et la pitié. Sentiments qui s'emparent de nous lorsque nous comprenons que les événements qui les suscitent tiennent à quelque chose de nécessaire, ne sont pas des catastrophes contingentes: nous comprenons qu'il y va de quelque chose d'essentiel où se joue le sens de la vie. Surtout, on retiendra que l'ἔλεος tragique contient la célèbre «solidarité des ébranlés» (96), par quoi le destin de la finitude, au cœur de la vie tragique, ouvre déjà, quoique dramatiquement, l'horizon d'une communauté entre les hommes.

Le problème est de savoir comment «cette suprême misère, cette suprême terreur de la vie humaine» (97) peut devenir le fondement d'un art, comment le tragique de la vie peut devenir un objet d'intérêt et porter une activité créatrice. Certes, chacun le sait, c'est là un effet de la μίμησις artistique. Mais Patočka va au delà du bien connu: il ne s'arrête pas à l'idée d'après laquelle le plaisir de la représentation recouvrirait, au point de le faire négliger, l'insupportable qui fait son contenu. C'est exactement le contraire: ce plaisir est ce qui nous permet de voir, de supporter la vue de ce qui est insupportable. En quoi la tragédie est révélatrice du malheur même, elle nous fait voir le héros «dans son destin de mortel, destin qui comporte l'aveuglement» (98). La tragédie est essentiellement le spectacle de l'aveuglement, dévoilé et rendu supportable par la μίμησις. Et c'est pourquoi elle opère la *catharsis*, cette purification qui transforme les «désarrois intérieurs les plus personnels et les plus cruels, l'ἔλεος et le φόβος, en une profonde compréhension de soi» (99). C'est cela que signifie la *catharsis*, qui est délivrance et libération. Elle fournit l'accès au sens. En quoi la tragédie est loin d'être un simple spectacle, une simple représentation: elle accomplit une libération, en donnant à une épopée, à une suite d'événements objective, le sens d'une tragédie, c'est-à-dire d'une action (100). L'épique est la base du tragique, mais c'est le tragique qui fait éclater au grand jour, qui manifeste sur la scène, la contradiction que recouvre l'apparente harmonie des récits propres au monde épique.

En ce sens, la tragédie enseigne, en général, la rupture avec l'objectivité, ce qui, selon Patočka, se vérifie dans le drame moderne, où l'on observe le même glissement, le même dépassement de l'épique vers le tragique. La littérature «quitte le terrain du monde pour se placer sur le sol d'un sens entièrement différent», comme chez Dostoïevski, où l'objectivité empirique se voit transposée «dans les profondeurs purement spirituelles de la décision ultime face à la catastrophe, à la fin et à la mort» (101). Ainsi, ce qu'Aristote nous a montré d'essentiel, c'est que l'action, puisqu'elle n'apparaît comme telle que dans la tragédie (102), ne peut être qu'accomplie. Elle est rigoureusement *drame*, et, dit Patočka, «le drame au sens le plus propre du terme, c'est la crise du sens » (103). C'est toujours à ce point que nous reconduit la Grèce. L'âme, socratiquement, vibre de cette tension, puisqu'elle est «ce qui répond de nous, ce qui pose l'ultime et angoissante question du sens, ce qui tend vers le sens à travers la souffrance» (104).

Conclusion - Encore Socrate

C'est notre point de départ, et c'est par là qu'il faudrait conclure. Patočka pose le problème du sens de façon, nous semble-t-il, tout-à-fait radicale, et absolument problématique. La théorie qu'il propose dans *Autour de la théorie de la religion de Masaryk* (105), largement et expressément inspirée du Heidegger de *L'Introduction à la métaphysique* est résolument aporétique. Elle fournit une critique éclairante de toutes les réductions objectivantes du sens au but ou à la finalité. Enfin, les conclusions qu'il propose dans les *Essais hérétiques* (106) sont aussi claires que négatives: non seulement le sens n'est jamais là à la façon d'un objet, il ne peut être trouvé, mais il ne peut pas davantage être donné, notamment par l'homme, dont la volonté n'a pas ce pouvoir. Il faut renoncer à la problématique kantienne: l'être qui est capable de donner sens à toutes choses parce qu'il est capable de s'en donner un à lui-même, est, plus radicalement, le lieu d'une assignation de sens dont il n'est ni le maître ni l'origine (107). Par suite, la crise du sens n'est pas une crise dont on pourrait sortir, ce n'est pas une «crise en tant que solution», mais une «crise en tant que situation» (108). La crise

du sens est donc singulièrement profonde. Dans la voie ouverte par Husserl, il faut s'avancer encore plus loin, résolument. La crise du sens tient à la vie elle-même et non seulement aux sciences enfermées dans l'impasse de l'objectivité, et incapables de comprendre la subjectivité. Ce n'est pas une crise de la subjectivité, mais une crise propre au monde de la vie lui-même, compris comme un monde concret et historique, précisément dévoilé dans l'utilité et dans la vie, antérieur à la subjectivité. Ce n'est certes pas le monde de la vie selon le concept husserlien (109), mais c'est, si l'on nous permet une audace par laquelle nous voudrions exprimer la pensée même de Patočka, sans méconnaître celle de Husserl, le vrai, celui où nous vivons, celui-là même dont le caractère dramatique et conflictuel apparaissait, dès la Grèce, dans le mythe. La vraie différence avec Husserl se saisit ici à sa racine: on ne sort pas de la crise, précisément parce que le monde de la vie est tel, et c'est pourquoi philosopher, c'est philosopher en temps de détresse.

Patočka ne croit guère, en effet, à une solution de type husserlien, «par une science nouvelle», qui serait inévitablement, selon lui, une «nouvelle objectivation» (110), mais il ne partage pas non plus l'espoir, prêté à Heidegger, d'une solution par l'art: *ce qui sauve, là où est le péril*, selon la belle expression de Hölderlin. Pour Patočka, le conflit est interne. Il ne peut être résolu, ou plutôt consommé, qu'en le poussant à l'extrême. C'est en cela que la philosophie, au sens strict qui a été défini, trouve sa nécessité, car elle est ce qui affronte directement les puissances de l'objectivation: «radicalisation du processus qui vide la vie de son contenu jusqu'au dépassement du lien qui nous enchaîne à la vie» (111). On voit que la figure de Socrate est irremplaçable et montre quelque chose, sinon une issue, au coeur de ce conflit. Le conflit est exténué et il ne nous reste aucun secours, la vie humaine même est conflictuelle, ce n'est pas simplement telle ou telle voie où elle serait engagée qui la conduirait à la crise. L'exemple de Socrate ne propose qu'un dépassement sans nous conduire ailleurs: il faut savoir s'élever au-dessus de la vie, mais on ne sort pas de la caverne, qui n'a pas d'extérieur. Il n'y a donc aucune issue. Dès lors, le sens, si c'en est un, du dépassement, ne peut pas se concevoir sinon comme sacrifice, c'est-à-dire, non comme risque pris dans l'espoir d'un échange ou d'un gain, ce qui perpétue le

modèle marchand de l'utilité et de la vie, mais comme capacité à perdre ce qu'on a ou ce qu'on est, comme capacité à se détacher ou à être au-dessus. Cette capacité est proprement extraordinaire puisqu'elle est incompréhensible, irréductible aux lois de l'efficacité.

C'est en ce sens, qui recueille les conflits vitaux de la philosophie antique, que la philosophie est irréductible, et se définit, au fond, par là. En ce sens, la philosophie est essentiellement séparée du monde, et les attaques de celui-ci contre la philosophie n'atteignent que ses «projections mondaines», et de même les tentatives incessantes pour la réduire à quelque chose de mondain, « - les divers matérialismes, positivismes, économismes, psychologismes, psychiatrismes, sociologismes, théologismes, etc.- [ces tentatives] se fondent toutes sur la supposition erronée selon laquelle il serait possible d'engager un débat avec la philosophie sur le sol de ce monde» (112). C'est encore cette irréductibilité qui fait la différence entre l'homme spirituel et l'intellectuel: l'intellectuel est celui dont la pensée lui sert à gagner sa vie, et qui est engagé, à ce titre, dans le courant des diverses activités humaines, l'homme spirituel, c'est à dire le philosophe, fait, ou peut faire la même chose. La différence n'est pas facile à saisir. Elle est pourtant immense: c'est l'abîme qui sépare Socrate et Protagoras, et que Platon nous fait parfaitement voir. Mais il faut dire l'inverse de ce que dit Platon: ce n'est pas le sophiste, c'est le philosophe qui est insaisissable avec les yeux du monde. Le philosophe, l'homme spirituel, ne partage pas nos évidences, et tout ce qui va de soi pour nous, fait problème pour lui. Il sait parfaitement mesurer l'échec radical qui marque les plus brillantes réussites. Aujourd'hui, l'homme sait s'élever dans les airs, il s'aventure même dans les espaces interplanétaires: l'homme spirituel ose demander en quoi cela changerait quelque chose. Faust revient amer de son expérience de domination sur la nature (113). L'homme spirituel exprime la rare expérience de la déception devant ce qui réussit et découvre ce qui ne va pas dans l'efficacité, il «vit expressément à partir du négatif» (114), il s'étonne. Et il vit ainsi, selon cette capacité au sacrifice qui le distingue du sophiste et que le monde ne peut tolérer.

Or, seul un tel homme est capable de fonder une communauté spirituelle, c'est-à-dire une cité juste, selon le modèle proposé par La

République, dont le problème est exactement le problème de l'autorité spirituelle. Au fond, pour Patočka, c'est sans doute cela qui singularise le destin de l'Europe, tel qu'il émerge en Grèce: non pas, comme l'a peut-être cru Husserl, l'universalité rationnelle de l'attitude théorique, qui s'est si bien réconciliée avec le monde dans une efficacité que les autres civilisations ne manquent pas d'envier à l'Europe, s'opposant à elle en reprenant précisément son modèle (115), mais, de façon radicale quoique, à vrai dire, absolument problématique, le soin de l'âme, l'idée d'une communauté juste, dominée par le mouvement vers la vérité. Ce que nous devons à la Grèce serait alors quelque chose d'absolument négatif et inouï: l'émergence du spirituel, dans la tragédie grecque et dans la philosophie. C'est à cela que conduit une réflexion en retour soutenue jusqu'au bout, c'est-à-dire en en revenant jusqu'à nous-mêmes, ce qui permet alors de recomprendre la Grèce et Athènes à partir de l'histoire de l'Europe. Selon ce sens, il faut prendre le risque de conclure, avec Patočka, que «si l'Etat de justice fait partie du contenu essentiel de l'histoire humaine, l'histoire est un jugement porté sur les juges de Socrate» (116).

Mesurons alors la vraie portée de la célèbre «question en retour», qui est une portée, historique et pratique, pour ici et pour maintenant. Si toute Renaissance témoigne d'une blessure et contient une nostalgie, il est vrai aussi que quelque nostalgie peut se trouver porteuse d'une Renaissance. Patočka a profondément compris la leçon de Husserl: notre temps a besoin d'une Renaissance, et c'est en se tournant vers la Grèce antique que notre humanité peut espérer renaître, apprendre à vivre en un temps de détresse, ce qui est philosopher.

Jean-Louis POIRIER
(Paris)

NOTES

- (1). *Platon et l'Europe*, Traduction de Erika Abrams, Verdier, p. 236.
- (2). Voir *La volonté de puissance*, aphorisme 419.
- (3). Voir l'intervention de Patočka au sujet de la thèse de J. Taminiaux, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, publiée sous le titre *Considérations sur "la nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand"*, dans le recueil de *Mélanges offert à J. Taminiaux, Phénoménologie et politique*, éd. Ousia, pp. 500 et suiv. Je remercie M. Jean D'Yvoire de m'avoir signalé ce texte.
- (4). C'est, semble-t-il, un fait. Toutefois, on remarquera que Patočka, qui ne le met pas en question, pose au moins la question. En parlant, au singulier, du «pilier grec», il évoque deux piliers : le grec et l'hébreu, ce dernier étant aussitôt mis au second plan. Au fond, cela signifie surtout que, pour Patočka, l'Europe est avant tout chrétienne, ce qu'on ne saurait nier. Il rattache la tradition chrétienne à la figure de Socrate et la caractérise par la présence d'une transcendance articulée à la rationalité et à l'âme, caractères qu'il ne retrouve pas dans la religion juive. Voir *Platon et l'Europe*, pp. 138 et 158.
- (5). Voir *L'homme et le monde*, in *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Traduction de Erika Abrams, ed. Millon, pp. 97 et suiv., et *L'homme spirituel et l'intellectuel*, dans *Liberté et sacrifice*, Traduction de Erika Abrams, ed. Millon, pp. 243 et suiv.
- (6). Voir, dans le présent numéro, la contribution de Yves-Jean Harder, *Le monde et l'histoire selon Patočka*.
- (7). Voir *Le monde naturel comme problème philosophique*, traduction de J. Danek et H. Declève, Martinus Nijhoff.
- (8). *Platon et l'Europe*, p. 43.
- (9). Cf. *Essais hérétiques*, traduction de Erika Abrams, éd. Verdier, pp. 55 et suiv., et surtout pp. 146 et suiv.
- (10). *Platon et l'Europe*, p. 52. Cf. aussi *L'écrivain, son objet*, traduction de Erika Abrams, éd. P.O.L., pp. 30 et suiv.
- (11). *L'écrivain, son objet*, p. 30.
- (12). *Ouvrage cité*, p. 33.
- (13). *Ouvrage cité*, p. 41.

- (14). *Ouvrage cité*, p. 33.
- (15). *Platon et l'Europe*, p. 69 et suiv.
- (16). *Ouvrage cité*, p. 67.
- (17). *Ouvrage cité*, p. 65. On approfondira cette notion du mythe en se reportant à *Le temps, le mythe, la foi*, dans *L'art et le temps*, traduction de Erika Abrams, éd. P.O.L., pp. 27 et suiv. ainsi qu'à *Qu'est-ce que l'existence?* dans *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, traduction de Erika Abrams, Kluwer Academic Publishers, pp. 243 et suiv.
- (18). *Ouvrage cité*, p. 68.
- (19). *Ouvrage cité*.
- (20). Cité par Aétius, Diels-Kranz, Fragment A 14.
- (21). *Platon et l'Europe*, p. 71.
- (22). *Ouvrage cité*.
- (23). Diels-Kranz, Fragment B. 1.
- (24). p. 23.
- (25). p. 33.
- (26). p. 34.
- (27). p. 34.
- (28). p. 34.
- (29). p. 34.
- (30). p. 35.
- (31). Voir *Platon et l'Europe*, pp. 86 et suiv.
- (32). p. 59.
- (33). p. 59.
- (34). *L'espace et sa problématique*, dans *Qu'est-ce que la phénoménologie?* p. 83.
- (35). *Platon et l'Europe*, pp. 88-90.
- (36). *Ouvrage cité*, p. 83.
- (37). *Platon et l'Europe*, p. 77. Patočka cite ici, plutôt que Platon, Anaxagore: «...». Voir, dans Platon, *République*, livre VI et VII., ainsi que la *Lettre VII*, 342 b et suiv.
- (38). 510 b et suiv. et livre VII, 526 c et suiv.
- (39). *Phèdre*, 250 b.

- (40). Par exemple chez Héraclite (Diels-Kranz, Fragment 54). Cf. *La genèse de la réflexion européenne sur le beau dans la Grèce antique*, dans *L'art et le temps*, pp. 49 et suiv.
- (41). *Ouvrage cité*, pp. 63-64.
- (42). *Le savoir et l'art, l'enthousiasme et le beau chez Platon*, dans *L'Art et le temps*, pp. 99 et suiv.
- (43). 247 c.
- (44). *Le savoir et l'art, l'enthousiasme et le beau chez Platon*, dans *L'Art et le temps*, pp. 100 et suiv.
- (45). *Platon et l'Europe*, p. 75.
- (46). 342 b et suiv.
- (47). *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, pp. 220 et suiv.
- (48). *Platon et l'Europe*, p. 156.
- (49). *Ouvrage cité*, p. 156.
- (50). Principalement aux livres V, 476 c et suiv. et VI, 506 b et suiv.
- (51). *Ouvrage cité*, p. 157.
- (52). Voir notamment *De l'essence de la vérité (Questions I)* et *La doctrine de Platon sur la vérité (Questions II)*.
- (53). Dans *Liberté et sacrifice*, pp. 53 et suiv.
- (54). *Ouvrage cité*, p. 59.
- (55). On notera que si la figure de Socrate devient souveraine, l'interprétation de Patočka concorde entièrement avec celle de Nietzsche: Socrate est en effet absolument malade, il s'est totalement détaché de tout lien avec ce monde et avec la vie. Voir *Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde*, dans *Liberté et sacrifice*, pp. 19-20.
- (56). *Ouvrage cité*, p. 62.
- (57). *Ouvrage cité*.
- (58). *Ouvrage cité*.
- (59). *Ouvrage cité*, p. 64.
- (60). *Ouvrage cité*, p. 86.
- (61). *Ouvrage cité*, p. 79.
- (62). Remarquons que Patočka prolonge ici, d'une façon originale, la problématique heideggerienne de la deuxième section de *Sein und Zeit*.

Voir aussi *Qu'est-ce que la métaphysique?* et *Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou «raison»*, dans *Questions I*.

(63). *Liberté et sacrifice*, p. 80.

(64). *Ouvrage cité*, p. 88.

(65) *Ouvrage cité*, p. 88.

(66). *Ouvrage cité*.

(67). *Ouvrage cité*, p. 90.

(68). *Ouvrage cité*, p. 96.

(69). *Platon et l'Europe*, p. 114.

(70). *Ouvrage cité*, p. 116.

(71). *Ouvrage cité*.

(72). Voir plus bas, note 100.

(73). *Ouvrage cité*, p. 130.

(74). Voir notamment *Comenius et l'âme ouverte*, dans *L'écrivain, son objet*, et *Equilibre et amplitude dans la vie*, dans *Liberté et sacrifice*. D'autre part, cette amplification de l'âme est particulièrement bien illustrée dans l'analyse que Patočka propose de la légende de Faust, dans *Le sens du mythe du pacte avec le diable* (*L'écrivain, son objet*, pp.128 et suiv.).

(75). *Ouvrage cité*, p. 134.

(76). En fait, aussi ennemis que soient Démocrite et Platon, ce concept de l'âme est dégagé par Démocrite, qui, contre la religion populaire est le premier à comprendre l'âme comme «l'âme que je suis». Même si l'âme n'est pas appelée à diriger la communauté, on doit à Démocrite, inventeur de la formule selon laquelle il vaut mieux subir l'injustice que la commettre (Fragment B. 45, Diels-Kranz), le thème même du soin de l'âme. Celui-ci ne saurait donc être consigné à on ne sait quelle tradition spiritualiste. Voir *Platon et l'Europe*, pp. 78 et suiv.

(77). *Ouvrage cité*, p. 137.

(78). *Apologie de Socrate*, 29 e.

(79). Voir *Platon et l'Europe*, pp. 136 et suiv.

(80). *Le platonisme négatif*, p. 85.

(81). *Ouvrage cité*, p. 96.

(82). *Ouvrage cité*, p. 97.

- (83). Voir *Heidegger, La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, dans *Questions IV*.
- (84). *Ouvrage cité*, pp. 97-98.
- (85). Voir *Philosophie première*, Deuxième partie, Ch. I, Introduction, 29ème leçon. Traduction Arion L. Kelkel, tome II, pp. 13 et suiv. Que M. Gérard Guest, qui a attiré mon attention sur ces pages sublimes, trouve ici l'expression de ma gratitude philosophique.
- (86). *Platon et l'Europe*, pp. 207-208.
- (87). Sur ce thème, voir *Qu'est-ce que l'existence?*, dans *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer Academic Publishers, pp. 243 et suiv.
- (88). *Ouvrage cité*, p. 225.
- (89). *Ouvrage cité*, pp. 227 et suiv.
- (90). Dans *Platon et l'Europe* (pp. 50-51), où il explique que le mouvement même de sortir de la caverne ne vient pas d'en haut, mais est déterminé dans l'histoire et dans la vie, vient du fond même de la caverne, Patočka éclaire définitivement, à notre sens, le problème posé par le caractère circulaire de l'allégorie de la caverne: si c'est le philosophe qui vient libérer les hommes, qui a libéré le premier philosophe? Il n'est peut-être pas indispensable de parler des dieux.
- (91). *Ouvrage cité*, p. 230.
- (92). *Ouvrage cité*, p. 232.
- (93). *Ouvrage cité*, p. 232.
- (94). *L'écrivain, son objet*, pp. 65 et suiv. Voir, dans Aristote, *Poétique*, 51 b. Il faut ajouter, ici, qu'aux yeux de Patočka, la tragédie antique joue le même rôle que la philosophie à l'égard du mythe, et est, comme elle, «une manière d'affronter la panique du mythe et la platitude de la religion populaire» (*Equilibre et amplitude dans la vie*, dans *Liberté et sacrifice*, pp. 37-38). Comme la philosophie, la tragédie est un appel au dépassement de l'objectivité du monde, donc une puissance d'étonnement et de transcendance.
- (95). *Ouvrage cité*, p. 67.
- (96). Voir les *Essais hérétiques*, pp. 73 et suiv.
- (97). *L'écrivain, son objet*, p. 69.
- (98). *Ouvrage cité*, p. 71.

- (99). *Ouvrage cité*.
- (100). C'est en ce sens que Masaryk, philosophe fondateur d'Etat et «véritable homme politique», a permis à un «petit peuple» d'avoir une histoire: «grâce à Masaryk, l'histoire tchèque de l'après-guerre est, malgré tous ses aspects mauvais et mesquins, une tragédie.» *La pensée tchèque de l'entre-deux guerres*, dans *La crise du sens*, traduction de Erika Abrams, éd. Ousia, tome II, p. 21.
- (101). *L'écrivain, son objet*, p. 74.
- (102). On doit à P. Aubenque de belles pages à ce sujet dans *La prudence chez Aristote*, P.U.F., Troisième partie.
- (103). *L'écrivain, son objet*, p. 76.
- (104). *Ouvrage cité*, p. 28.
- (105). Dans *La crise du sens*, tome I, pp. 202 et suiv.
- (106). *L'histoire a-t-elle un sens?* dans *Essais hérétiques*, pp.68 et suiv.
- (107). Voir Kant, *Critique de la Faculté de juger*, §§ 82 à 86, et l'admirable commentaire d'Eric Weil, dans *Problèmes kantians*, Vrin, pp. 57 et suiv.
- (108). *La pensée tchèque*, in *La crise du sens*, tome II, p. 19.
- (109). Voir Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, §§ 34-55.
- (110). *Séminaire sur l'ère technique*, dans *Liberté et sacrifice*, p. 283. Voir aussi, à propos de cette «science nouvelle», qui est la science du «monde de la vie» et de la subjectivité la plus fondamentale, *Réflexion sur l'Europe*, *Ouvrage cité*, p.187.
- (111). *Ouvrage cité*, p. 285.
- (112). *Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde*, dans *Liberté et sacrifice*, pp. 15-16.
- (113). *Le sens du mythe du pacte avec le diable*, dans *L'écrivain, son objet*, pp. 133-134.
- (114). *L'homme spirituel et l'intellectuel*, dans *Liberté et sacrifice*, p. 247.
- (115). *Réflexion sur l'Europe*, dans *Liberté et sacrifice*, p. 185, et surtout, p. 203.
- (116). *Platon et l'Europe*, p. 299.

