

Démocratie ontologique, phénoménologie démocrate

Jan Patočka et Jean-Luc Nancy

Jorge Nicolás Lucero

Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie
française et de langue française, Vol XXIX, No 1-2 (2021) pp 48-64

Vol XXIX, No 1-2 (2021)
ISSN 1936-6280 (print)
ISSN 2155-1162 (online)
DOI 10.5195/jffp.2021.981
www.jffp.org

This  under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No
Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is operated by the University Library System of the University of Pittsburgh
as part of its D-Scribe Digital Publishing Program, and is co-sponsored by the
University of Pittsburgh Press

Démocratie ontologique, phénoménologie démocrate

Jan Patočka et Jean-Luc Nancy

Jorge Nicolás Lucero

Universidad de Buenos Aires

Dans son article « Le devoir de l'homme envers lui-même. Patočka, Kant et la Charte 77 », Jakub Čapek considère trois motifs philosophiques qui auraient amené Patočka à s'engager comme porte-parole de la Charte 77 et à rédiger des articles sur elle: un motif socratique (le savoir négatif), un motif existentiel (la fragilité exprimée dans les situations limites), et un motif kantien (le devoir de l'homme envers lui-même)¹. En analysant profondément le motif kantien comme celui qui donne une justification concrète de l'engagement dissident, c'est-à-dire les Droits de l'Homme indiquant un « sentiment moral »² au-dessus de n'importe quelle forme de pouvoir, Čapek observe que ce sentiment transcendant ne demeurerait cependant que sur un registre moral des droits civils, et pour cela difficilement branché sur le champ de la politique³.

Or, si ce sentiment prend la défense de toute injustice comme corrélat, ne serait-il pas indicatif d'une autre manière de penser le champ politique plutôt que son exclusion? Outre la dimension transcendante, Patočka fonde le devoir de l'homme en tant que dimension communienne, dans le fait d'être-ensemble et d'être-avec les autres, développé clairement par les mouvements de l'existence. D'après le philosophe, la manière la plus radicale de cet être-ensemble réside dans le commencement de l'histoire, situé dans la naissance de la *polis* grecque et où survient un « essai de renouveau »⁴ de l'existence par le biais du soin de l'âme. De cette manière, Patočka voit à travers la démocratie la clef de voûte de ce qui constitue le proprement humain, le mouvement de percée. Le sentiment qui précède « tout fait politique »⁵ est alors loin d'une hypostase immuable qui énumère des droits, mais il vise au changement lui-même du sens du commun, un sens qui ne peut pas s'ontifier, qui reste toujours en retrait.

Bien sûr, le retrait du fondement, autrement dit sa non-ontification, est un geste de la différence ontologique de Heidegger, une notion que Patočka adopte mais en correspondance avec une différence phénoménologique: le problème de l'être n'est pas disjoint du problème de l'apparaître et sa distinction avec ce qui apparaît. Mais il se trouve intéressant que, si la *polis* est un symbole de cette différence, Patočka soutient une ontologie et une phénoménologie non pas au-dessus des questions politiques. En ces termes, il est curieux que l'esprit de la pensée patočkienne soit aussi proche à la pensée politique post-fondationnaliste émergée à l'intérieur de la philosophie française du dernier quart du XX^{ème} siècle (les dits « heideggeriens de gauche »), où le rejet d'un fondement absolu se présuppose dans la distinction entre *la* politique et *le* politique. à savoir la distinction entre les structures et les mécanismes du pouvoir qui organisent une communauté, et la qualité inhérente aux rapports communelles qui rendent possibles ces mécanismes d'organisation⁶. Parmi l'éventail des théories post-fondationnalistes⁷, la philosophie de Jean-Luc Nancy nous fournit des catégories pour « refaire l'ontologie fondamentale »⁸ sous un angle politique en tant qu'une pensée de la coexistence, parfois qualifiée comme un « communisme existentiel⁹ », et dont la démocratie conforme sa vérité ou « le nom d'une mutation de l'humanité par rapport à ses fins¹⁰ ». Une telle philosophie demande un *retrait* du politique, c'est-à-dire un éloignement des modalités et des pratiques consolidées juridiquement et institutionnellement, par lesquelles ont coïncé les questions politiques proprement dites dans un cadre technico-administratif, afin de retracer l'« essence » du politique, et ainsi d'aborder l'être-avec autrement.

Malgré les incontestables distances, dans les pages suivantes nous proposons de rapprocher les réflexions patočkienne autour de la vie politique, encadrées souvent sous le titre d'une « politique non-politique », et l'entreprise que Nancy mène sur la question de la communauté en tant que radicalisation du *Mitdasein*. Dans les deux cas, au vu de leurs démarches bien radicalisées et différenciées des théories politiques les plus traditionnelles, on remarquera que la démocratie joue un rôle d'abord ontologique, sans suggérer par cela une dépolitisation, mais l'indivision entre philosophie et politique.

Patočka: Quelle politique?

Les questions politiques s'avèrent constantes tout au long de la pensée de Jan Patočka. On peut évoquer ses paroles à propos de son séjour de recherche à Berlin en 1933, après son doctorat: « Berlin a été important pour moi d'autre manière encore [que Fribourg]. Jusque-là, mes projets philosophiques avaient été passablement abstraits. À Berlin, je me suis politisé. J'ai vu la "révolution" allemande de près [...] j'ai vu des masses insurgées, portées par un nouveau sentiment d'espoir, mais en même temps par un hostilité lourde de menace

contre tout ce qui constituait la vie historique et politique de ma propre nation¹¹. » Dans la même année, il écrit un petit texte sur « Le platonisme et la politique », où il pense à la tâche de la philosophie selon une « tension de l'idée politique¹² ». Par ailleurs, on trouve des textes importants autour des affaires politiques et intellectuelles de l'époque dans son dernier livre publié en vie *O smysl dneska* (Sur le sens d'aujourd'hui) en 1969, œuvre immédiatement interdite pendant la période de normalisation en Tchécoslovaquie. Et bien sûr, il ne faut pas oublier les sept écrits après la déclaration de Charte 77¹³. Ces écrits montrent comment Patočka défendait l'intervention de la philosophie dans les espaces sociaux et politiques.

Toutefois, est-il possible de déduire de ses réflexions une philosophie politique *stricto sensu*, c'est-à-dire une théorie cherchant à fonder et à spécifier la nature de la société politique? Malgré la littérature de plus en plus vaste sur les aspects politiques de la vie et la pensée du philosophe publiée au cours de la décennie passée¹⁴, il s'agit d'une question souvent évadée par les spécialistes, mais pas sans raison. Au moins deux considérations peuvent s'identifier pour nous laisser sans réponse directe. Premièrement, étant Patočka un critique du marxisme et du socialisme ainsi que des approches libérales, il paraît stérile de le situer dans une position politique concrète. À son avis, le socialisme a pu représenter l'idée de la liberté humaine, il se trouve pourtant dans un rapport insurmontable avec le naturalisme, de sorte que celui-ci pose le fondement hors de l'existence elle-même, quelque chose que le philosophe conçoit comme l'idéologie¹⁵. Le marxisme, pour sa part, bien qu'il fasse un appel à surpasser l'état des choses, sa transcendance demeure strictement horizontale, passant d'une stade de production vers un autre¹⁶, ne changeant donc que de dimension ontique. Quant au libéralisme, il s'inscrit sur le concept de « supervivilisation », et par conséquent devient un cible des critiques pour promouvoir la technification de l'existence¹⁷.

Deuxièmement, il semble que la seule dimension politique explicite du philosophe appartient à ce que Ricœur avait nommé socratisme politique, ce qui finit par circonscrire le sujet politique sous le concept de l'homme spirituel. Paradoxalement, l'homme spirituel « n'est pas un sujet politique au sens courant du terme. Il n'est pas partie prenante au conflit qui se partage le monde¹⁸ ». C'est en ces termes que Jakub Homolka, suivant l'esprit de cette interprétation, a fait une lecture sur la politique « non-politique » chez Patočka, comme une manière de comprendre le rôle du philosophe dans la Charte 77¹⁹. La politique non-politique est un concept très enraciné dans l'histoire politique tchécoslovaque, un concept provenant du premier président, le philosophe Tomáš Garrigue Masaryk, avec lequel il fait appel à un renouvellement des structures politiques au travers du développement de l'esprit national hors de l'administration parlementaire de l'Empire austro-hongrois, dans le but d'ériger une « démocratie authentique²⁰ ». D'après le sociologue Miloš Havelka (reprise par Homolka), ce trait « non-politique » (évidemment loin de l'apolitique) émerge pendant les moments décisifs de

l'histoire tchécoslovaque, ayant été renouée par Patočka et Václav Havel pendant les années 70.²¹ Selon Havelka, l'idée havelienne d'une politique « au service de la vérité » trouve ses racines dans la solidarité des ébranlés du philosophe. Cependant, le sociologue voit ce renouement de façon péjorative, car il comprend cette solidarité sous un prisme élitiste qui suppose « *la tentative pour sauver la métaphysique à l'intérieur de la politique*²² ».

L'approche « non-politique » ainsi que cette « tentative pour sauver la métaphysique » expriment une dimension négative, qui semblerait inadéquate pour en tirer des concepts politiques concrets. Mais tout au contraire, ici nous pouvons observer la richesse et l'originalité de la pensée patočkienne. Telle est l'intéressante lecture de Tamara Cărauş, qui voit chez Patočka une coïncidence entre la théorie politique radicale et l'agonistique²³. Cărauş défend cette coïncidence à l'aide d'une analogie avec quelques concepts capitaux du philosophe tchèque: tandis que on peut situer le premier et le deuxième mouvements de l'existence, la préhistoire, la vie en équilibre et la figure de l'intellectuel, dans le champ de *la* politique, le mouvement de percée, le commencement de l'histoire, la vie dans l'amplitude et l'homme spirituel font partie *du* politique.

Certes, cette cartographie met de manière un peu schématique les concepts patočkiens au sein de la distinction entre la politique et le politique. De toute manière, Cărauş peut affirmer grâce à cela que les éléments de la théorie politique radicale (celle qui rend compte de la radicalité et singularité de l'événement), ainsi que de l'agonistique (qui affirme le conflit comme praxis), sont y présents, de même qu'elle peut soutenir que la pensée politique patočkienne est intrinsèquement démocratique: « Patočka n'a pas élaboré expressément une vision de la démocratie, mais elle, afin d'être démocratie, doit accepter la conception fait par Patočka sur la problématique du sens²⁴. »

Il est vrai que Patočka n'a jamais écrit un texte consacré à la démocratie, mais c'est en raison de la compréhension développée autour d'elle: il ne s'agit pas d'une forme de gouvernement, ou du fonctionnement des institutions représentatives, mais d'une catégorie appartenant à l'ontologie de l'existence humaine. Les mouvements décrits par Patočka professent une anthropologie indissociable d'un rapport à la justice: le mouvement d'acceptation contient plus qu'une « concordance instinctive-affective avec le monde²⁵ », il suppose « *ce didonai dikén kai tisin allêlois tés adikias* (se faire mutuellement justice et réparer les injustices) [...]. Le sentiment qu'il a de son entrée dans l'univers est celui d'une incursion, d'une irruption —d'une *adikia*, réparée par les autres qui l'acceptent et font que le monde devienne pour lui le foyer chaud et accueillant²⁶». Cette réparation des injustices, une expression utilisée métaphoriquement par Anaximandre concernant le mouvement de l'illimité, est chez Patočka une idée à part entière, dans la mesure où être reçu et accepté par les autres est un événement constitutif réclamant la justice « par le simple fait d'exister ensemble²⁷ ».

Il est bien connu cet entrelacs fondateur entre philosophie, histoire et démocratie (cette dernière à travers la figure de la *polis*) sur lequel Patočka insiste dans la totalité des *Essais hérétiques*. La philosophie de l'histoire semble avoir une théorie politique comme fil conducteur, mais pas conformément à l'artificialité d'un contrat qui change le conflit par l'ordre, sinon à un mouvement où un sens pré-donné (le mythe) ne peut plus organiser la vie humaine, et donc il advient un nouveau approche pour le sens (la philosophie): « la *politique* ne se trouve que là où émerge le concept d'une *donation de sens à la vie par et pour la liberté* [...]. C'est pour cette raison que la *polis* constitue le commencement de l'histoire au sens propre²⁸ ». Ce qui rend possible l'histoire, étant la mise en œuvre de la problématique, n'est qu'un mouvement sensible à l'injustice tout en reconnaissant la discordance inhérente à la recherche de la justice: la libre donation du sens, autrement dit la démocratie. Cette libre donation permet d'identifier ce qui est en commun parmi tous les existants humains, le *polemos*. En surpassant la métaphore ontologique de la préhistoire qui pose l'existence de manière évidente et attachée au pouvoir (le *themis*), le *polemos* en tant que «loi» de la cité fait du commun quelque chose absolument différent d'un principe abstrait et universel; il est par contre l'expression de l'ébranlement de toute universalité, l'effondrement de l'appui du « continuum génératif » par lequel nous nous situons face à la finitude, l'avènement du conflit de la vie avec soi-même en raison de l'absence d'une fin donnée. La notion de guerre qui Patočka développe au dernier chapitre des *Essais hérétiques* (sur laquelle nous reviendrons) récupère cette signification par le contraste entre les forces du jour et la logique de la nuit: lorsque les hommes devient enchaînés à la vie par la mort « sous les espèces du progrès, d'un développement lent et continu, de possibilités aujourd'hui inexistantes²⁹ » du point de vue diurne, la perspective nocturne clame l'inéluctabilité de la contingence.

La *polis* exprime donc la l'affirmation communuelle de cette contingence, et ainsi la dimension *du* politique se rapporte en quelque sorte à la salvation de la métaphysique dans la politique, mais, bien sûr, au moyen de la transcendance sur le donné (*chorismos*), et non pas selon une théologie politique cherchant à identifier bien et pouvoir. La nature non-politique de la pensée patočkienne semble donner quelques coordonnés pour re-tracer le politique et la communauté en tant qu'être-avec. Pour atteindre une étendue plus appropriée de ces concordances avec le post-fondationnalisme, il faut pourtant nous introduire dans les traits généraux de la philosophie nancyenne.

Être en-commun au-delà du commun

La réélaboration de la différence entre la politique et le politique a été très influencée par le travail du Centre de Recherches Philosophiques sur le Politique (1980–1984), fondé par Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe à l'École Normale Supérieure de Paris, dont le but était d'aller à rebours des discours traditionnels des sciences politiques qui séparaient philosophie et politique.³⁰ D'après Oliver Marchart, c'est notamment eux qui considèrent le concept du politique sous le prisme de la différence ontologique et des notions heideggeriennes de *Seinverlassenheit* (abandon de l'être) et *Seinsvergessenheit* (oubli de l'être)³¹. Nancy et Lacoue-Labarthe jugent qu'il y a un oubli et un abandon par rapport à l'essence du politique. Comme le phénomène totalitaire le montre, le politique est conduit vers le paroxysme et son court-circuit: lorsque « tout est politique » et il n'y a rien en-dehors, la sphère politique devient neutralisée et réduite à des formes institutionnalisées d'administration et d'organisation du pouvoir comme sa finalité ultime. On trouve ainsi un retrait du politique défini par la suppression de toute transcendance du sens.

Or, le retrait du politique renvoie quelque chose de plus qu'un échappement ou une dissolution, puisque sur le retrait on trouve la dimension non-totalisable ou incommensurable du politique. Les analyses de Nancy sur l'être-en-commun imposent l'idée d'un retracement pour le politique, cet en-commun ne se comprend donc qu'au regard de la différence elle-même entre la politique et le politique. Cela signifie laisser être et jouer les formes de l'être-en-commun afin de « donner la forme d'accès à l'ouverture des autres formes: c'est l'antécédent d'une condition d'accès, non d'une fondation ou d'une détermination de sens³² ». Autrement dit, il s'agit d'un mouvement en arrière de la transcendance en tant que hypostase présentée comme l'immanence de l'être-en-commun. De cette manière, le retrait se détache du fondement métaphysique du politique que l'a mené vers son oubli ou inapparence.

Retracer et saisir l'essence du politique demande une critique de l'immanentisme, une position que Nancy analyse justement par rapport à la communauté. Selon Nancy, la modernité atteste une dislocation de la communauté, car elle est formulée à partir de l'idéal de l'homme: « Une communauté présupposée comme devant être celle *des hommes* présuppose qu'elle doit effectuer, comme telle, intégralement sa propre essence, qui est elle-même l'accomplissement de l'essence de l'homme³³ ». L'ancrage à cet idéal, aussi bien pour le communisme « réel » que pour les démocraties libérales, pose une communauté dont la question sur le communautaire a disparu. La logique immanentiste marque le « suicide » de la communauté en tant que clôture du sens et de la communication, l'expulsion de tout ce qui ne répond pas à ce sens fermé, et lui constitue cette communauté comme une « communauté de la mort ». La mort n'a rien à voir avec la finitude irrévocable, mais elle est « l'accomplissement infini d'une vie immanente: c'est la mort

elle-même rendue à l'immanence³⁴ ». Ainsi, la communauté de la mort résorbe toute finitude, toute négativité dans une vie surhumaine infinie.

Mais, de même, c'est pour la mort (la mort de l'autrui) que la communauté est révélée. Celui-là est « la véritable communauté des je [finis] qui ne sont pas moi [substances, individus, immortels]³⁵ ». En ces termes, il y a une communion impossible dont l'impossibilité est d'atteindre sa propre immanence. La mort présente ainsi la finitude tout en exprimant le défaut et l'excès. Suivant Bataille et son « expérience intérieure » comme expérience de la communauté, Nancy voit la communauté de la mort comme une « claire conscience de la nuit communautaire » où la finitude interrompt l'infini (en tant que désir à maîtriser tout ce qui est hors de soi). L'interruption constitue ainsi la communication de la communauté, qui n'est rien d'autre que la conscience extatique de cette « nuit » de l'immanence.

Une telle disruption événementielle inhérente à la communauté révèle dès lors l'existence « hors de moi ». La communauté excède la politique, elle est de l'ordre de l'être-ensemble précédant à n'importe quelle association; elle est définie par l'exposition ou l'ouverture dont l'être qui émerge est l'être singulier (être fini) —et, comme Nancy le comprend, il n'y a pas d'être singulier sans un autre être singulier. À cet égard, le philosophe lit le Mai 68, en particulier son expression anti-autoritaire, comme une déclaration du besoin de retracer l'autorité qui s'arroge un régime de sens et le restreint à des fins: « le *demos*, ne saurait être souverain que sous une condition qui le distingue précisément de l'assomption souveraine de l'État et de quelque conformation politique que ce soit³⁶ ».

C'est en partant de la compréhension de l'essence du politique que Nancy expose une conception ontologique de la démocratie, comme le nom fondamental pour cet être-avec et dont le pouvoir ne provient jamais d'une autorité identifiable, mais d'un désir exprimant « une vraie possibilité d'être tous ensemble, tous et chacun de tous³⁷ ». Le retracement de la communauté aboutit à la radicalisation de l'être-avec. Bien sûr, l'« avec » doit être compris à la manière de Heidegger, de façon existentielle et pas catégorielle. Le *Mitdasein* est une qualité constitutive et originaire qui sert à saisir le politique détotalisé: avant tout, le peuple est une identité anthropologique, ontologique ou existentielle.³⁸ Si la démocratie est d'abord une ontologie, et puis une politique, il faut repenser la coexistence: il s'agit d'un être-avec par qui son épreuve se trouve au plan du sens, c'est-à-dire sur le partage et la communication du sens d'être. Partage et communication que les démocraties libérales ont neutralisés par le chevauchement entre pouvoir et peuple. Si le pouvoir politique est celui du peuple lui-même, ce pouvoir aurait été confondu avec tous les sens possibles, et c'est pour ceci que les démocraties modernes ont effondré sa nature démocratique en raison de son aspiration à représenter un sens unique et universel du peuple. Ainsi, la politique moderne s'est développée dans le contexte de l'équivalence générale, une conception qui domine l'idée heideggérienne de l'« On », mais qui selon

Nancy est très évidente dans la forme marchande du capitalisme où la valeur se trouve dans l'équivalence. Dès lors, les démocraties ont fini par se subsumer à l'économie, en se réduisant donc « à la circulation libre et autoproduitive de l'équivalence générale (de la mesure exclusive par l'argent)³⁹ ». En d'autres termes, la politique démocratique n'a pas su que canaliser le sens vers le *consensus* ou le sens commun.

En revanche, la démocratie en sa modalité ontologique est située comme une affaire, non du commun, mais de l'en-commun, de la circulation de sens. Nancy insiste sur le partage du sens, ce qui sépare et communique en même temps, comme le cœur du démocratique. Et celui-ci ne se rend pas possible qu'à condition d'une ouverture propre à l'avec:

Il y a des choses –et non une chose– et ces choses sont les unes avec les autres. L'espace commun de leur "être-avec" est le monde. Mais cet espace commun n'est pas un réceptacle préexistant à la position des étants: il naît au contraire de cette position. Celle-ci est *juxta-position*, c'est-à-dire position les uns à côté des autres, et *dis-position*, c'est-à-dire position à l'écart les uns des autres⁴⁰.

C'est au cours de cet écart que la factualité absolue de l'existence ne peut se donner uniquement ni comme être-là, ni comme être-au-monde. Elle possède un corrélat, un co-déterminant, dans le fait de l'avec: tout est constitué selon l'espacement et la proximité. Par ce constat, la démocratie et son essence doivent être comprises comme le pouvoir « des uns avec les autres », un pouvoir de la disposition (espacement) et de la juxtaposition (proximité). Il faut comprendre ainsi l'usage que Nancy fait de la notion de communisme, par laquelle il signale la vérité de la démocratie: le sens ne peut être qu'en commun et jamais commun, c'est-à-dire, ne peut pas être donné comme un ordre commun. À l'encontre des formes totalitaires et dictatoriales, le communisme de la co-existence consisterait à « écarter un "sens commun" pour ouvrir aux possibilités des "sens en commun" ou plutôt des sens multiples en commun⁴¹ ».

Bien que cette compréhension de la démocratie conteste ses concrétisations libérales, cela n'implique pas une séparation entre démocratie et liberté. Bien au contraire, Nancy identifie l'expérience de la liberté comme l'événement où la communauté est face à elle-même: « la liberté est le détachement – et le déchainement – de l'être en tant qu'il ne se retient pas dans l'être, et qu'il *absout de son être* dans le partage de l'existence⁴² ». Avant de devenir la possibilité d'agir ou de se représenter, comme tenant pour acquis une sorte de subjectivité individuelle, la liberté pose un écart à l'intérieur de tout fondement, elle est plutôt un fait sans causalité, elle « n'est pas un droit, elle est le droit de ce qui est "de droit" sans droit⁴³ ». On peut y apprécier l'aspect négatif de la liberté, elle expose la politique à l'absence du fondement, et surtout ne permet pas aucun revirement envers un nouveau

fondement. Sans principe transcendant, sans *transcensus*, l'essence de la démocratie paraît quelque chose ayant une nature négative, puisqu'elle se montre « nécessairement fondée, ou infondée, sur l'absence d'une nature humaine⁴⁴ ».

Platonisme négatif: un retrait de la politique

Nous sommes convaincus que la démarche nancynenne contribue à voir la cohésion de la philosophie patočkienne, ainsi que sa vitalité. Nous avons vu comment le philosophe situe le co-origine de la philosophie et la politique, tel que Nancy veut le constater dans la notion du retrait. Et, comme Nancy, la question de la liberté s'affiche comme le fil conducteur de toute la pensée de Patočka⁴⁵. La perspective sur la liberté comme possibilisation du partage de sens est au cœur du bien connu projet du platonisme négatif que Patočka a esquissé au cours des années 50, de façon à transposer des thèmes platoniques hors de modalités métaphysiques.

De même que chez Nancy, là on peut trouver le rejet de l'immanentisme et la primauté de la différence comme point de départ. Loin d'un attribut qu'on a ou on n'a pas, la liberté répond à une expérience sans contenu ou possession, une expérience qui « nous sommes », caractérisée par le risque dont le saut ne passe pas d'un ordre ontique vers un autre (comme l'image traditionnelle du platonisme, qui proposait le passage du sensible à l'intelligible), mais il passe par un rejet sur l'état de choses: ce qui est donné, ce n'est ni tout, ni le décisif. Il s'agit donc d'un risque accédant à la distance et à la différence en tant que telles, dépourvu de toute certitude et de toute croyance sur un autre ordre. En ce sens, l'Idée platonicienne cesse de nommer l'étant en soi et devient le « symbole » de la liberté, un « pur appel de la transcendance » qui nous place à distance de toute objectivation⁴⁶, et partant qui permet d'apercevoir la problématicité du sens. À partir de l'expérience de la liberté comme contestation auprès du donné, Patočka se propose à délimiter un surpassement de la métaphysique classique au sein de son fondement, un retracement qui Patočka pose dans une perspective transcendantale qui *donne à voir*:

L'Idée, telle que Platon la décrit, est à double face. Certes, elle est objet absolu, Forme en soi. Plus fondamental que ce qui est vu, que l'aspect et la figure, est cependant ce qui donne à voir. [... un "voir" dans l'acception "spirituelle" de ce verbe, dans un sens qui permet de dire que nous apercevons, dans ce qui nous est donné et présenté là-devant⁴⁷.

La liberté en sens négatif laisse devant les yeux les limites du réel, elle nous sépare de lui sans le remplacer. Étant « la séparation absolue comme telle », elle ne promet jamais une substitution du sens, mais une autre forme

de le saisir. À ce titre, l'Idée et le donné ne sont pas des concepts antagonistes en raison d'un dualisme ontique, mais en vertu d'une différence ontologique entre la représentation du sens et l'expérience du « sens total » : « Nous ne pouvons nous représenter, c'est-à-dire poser (en esprit) *là-devant* nous (ce qui signifie toujours à la fois *au-dessous* de nous) que des objets. [...] L'idée est précisément une puissance désobjectivante, une puissance de distanciation à l'égard de tout objet possible, quel qu'il soit⁴⁸ ».

Ainsi que les mouvements de l'existence ne sont pas dépourvus du côté politique, le platonisme négatif imbrique métaphysique et politique. Ceci est plus clair dans d'autres textes patočkiens consacrés au platonisme comme l'article de 1933 « Le platonisme et la politique ». Patočka y met en relief l'exigence de philosopher pour que la vie politique ne devienne pas « fausse », même s'il y a une inadéquation entre la tâche du philosophe et la réalité politique: « En sens authentique, le philosophe peut percevoir l'irréalisabilité pratique (*praktická neuskutečnost*) de l'idéal platonicien, en ce moment-là ou même en général: étant philosophe, il ne peut néanmoins que le reconnaître et devenir son partisan⁴⁹ ». De fait, c'est cette inadéquation la plus contraignante, étant donné que les systèmes politiques modernes soutiennent comme évidence une « nature contre-spirituelle » (*protispiritualní povaha*)⁵⁰ de la réalité, au détriment de la tension que la philosophie a su y montrer. En ces termes, la tâche du philosophe est aussi d'atteindre le *chorismos*, la différence en soi, pour la politique.

Le rôle de l'homme spirituel est en effet central pour que le *chorismos* et l'effondrement conséquent échappent au nihilisme et au scepticisme: « si nous voulions prêter l'oreille au négatif qui se fait entendre tout d'un coup [...] nous resterions donc suspendus dans le vide. On ne peut pas vivre comme ça! Pourtant, c'est là, dans ce vide, qu'est le principe de la vie spirituelle⁵¹ ». L'homme spirituel comprend que la problématique demande de distinguer entre la négativité en tant que réponse (comme celle de l'apolitique) et celle qui fait un appel devant l'ébranlement: une obscurité, non relative à l'ignorance ou à quelque défaut, mais qui est « le *présupposé* du fait même que quoi que ce soit apparaisse dans le monde⁵² ». En s'éloignant du donné pour retourner aux conditions de sa manifestation, l'homme spirituel remarque la possibilité de penser au réel sans sol ferme, et ainsi d'ouvrir des autres vies possibles, un *retrait* vers un terrain nouveau pour la pensée, le terrain de la différence, le seul où on peut mesurer ce qui est et ce qui n'est pas. Pour cela, l'homme spirituel, dont Socrate et Platon seraient les figures capitales, qui délivre à la société la non-évidence de la réalité, a une fonction politique, hors de la politique, mais pour *le* politique.

Solidarité des ébranlés: partager du sens

Néanmoins, ce retrait cherchant à « sauver la métaphysique pour la politique » demande aussi aller au-delà du rôle du philosophe et regarder la liberté au sein de l'origine de la communauté, un problème qu'on observe tout au long du sixième des *Essais hérétiques*, « Les guerres du XX^e siècle et le XX^e siècle en tant que guerre. » Là, il existe une première coïncidence très manifeste entre Patočka et Nancy: la communauté de la mort est un autre nom pour des « forces du jour » de la logique bélique.

Patočka comprend que toutes les interprétations sur la guerre ont été produites sous le prisme de la paix et du jour, laissant à côté leur visage « ténébreux, nocturne ». Les forces du jour sont le soutien téléologique de la guerre, elles s'orientent par une logique du progrès continu, de la paix éternelle et du consensus harmonieux parmi tous les individus. Mais le philosophe observe que ces forces, au lieu d'atteindre une réalisation de la liberté humaine, finissent par réduire les hommes au champ des énergies interchangeableables, autrement dit la guerre d'aujourd'hui pour la paix de l'avenir, le chagrin présent pour le bien-être futur, etc. À ce sujet Patočka emprunte le concept de mobilisation totale de Ernst Jünger, pour qui les états politiques avaient transmuté la vie et tous les liens humains en énergie bélique⁵³. Ainsi, le travailleur et l'industrie occupent des positions analogues à celles du soldat et de la guerre. Si la mobilisation imprègne la totalité de l'existence sociale, il n'y a donc aucune démarcation entre guerre et paix, puisque la perspective diurne impose sur les individus la promesse du progrès aussi bien que la menace à la vie. La menace transforme de cette manière la vie en *nuda vita*, et ainsi elle devient une valeur absolue par laquelle tout se passe comme si la mort n'existait pas, comme si toutes ces forces étaient disposées pour l'éliminer. Pourtant, Patočka rend compte du paradoxe essentiel de la vie infinie: elle, devenue absolue, conservée à tout prix et dont la seule alternative est la mort, se vide du sens, car elle a une signification relative aux fins du jour. C'est précisément le front de combat qui révèle ce vidage, et ouvre la voie à la nuit de l'immanence:

On exige de ceux qu'on sacrifie [les combattants] de *tenir bon* face à la mort. C'est-à-dire qu'on sait obscurément que la vie n'est pas tout, qu'elle peut renoncer à elle-même. C'est précisément ce renoncement, ce sacrifice qu'on exige; On l'exige comme quelque chose de relatif, rapporté à la paix et au jour⁵⁴.

Lorsque les combattants se détachent de la vie relative à la paix, la nuit émerge comme une « présence impérieuse » déchirant la téléologie diurne (ses intérêts et ses programmes) avec une expérience de liberté « absolue » (ou négative) qui va introduire la finitude grâce à laquelle le sacrifice aura un sens *en lui-même*. Or, la possibilité de dé-totaliser les forces du jour ne demeure pas dans un plan individuel; au contraire, il donne forme à une communauté de

ceux qui n'a rien en commun à l'exception de l'ébranlement du fondement. Ce que Patočka appelle « solidarité des ébranlés » n'est qu'une compréhension de l'unité polémique de l'existence comme existence en-commun.

On peut ainsi mieux comprendre comment le troisième mouvement (la percée) exprime une radicalisation de l'existence humaine en tant qu'être-avec. Malgré l'apparente absence des expressions *Mitsein* et *Mitdasein* dans les textes consacrés aux mouvements de l'existence, quelques manuscrits remarquent l'importance du concept pour Patočka, tel que montrent ces lignes de 1973: « l'être-avec est quelque chose d'ultime – l'être dans la co-présence, dans l'être-jeté l'un avec l'autre [...] aussi une manière d'être-à (*Insein*). L'être-à originaire⁵⁵ ». En tout cas, le mouvement de percée atteste bien le caractère originaire de l'être-avec en tant qu'être dans le dévouement, « un étant qui s'ouvre à l'être⁵⁶ ». Cette transformation du rapport avec le monde par lequel la terre et le ciel (les points d'appui ontologiques des premiers mouvements) se tournent « hors de jeu » (*zámezi*). Comme au cas de la communauté de la mort, la béance qui entame le dernier mouvement repose sur la finitude: l'enracinement au monde indique notre dépendance à celui-ci tout en reflétant un dehors, un infini détotalisé, le « divin⁵⁷ ». Face à la révélation de la finitude, le hors de jeu va resignifier la vie en se débarrassant de l'encapsulation que le mouvement de reproduction érige – c'est-à-dire, en renonçant à la totalisation des fins et à la sollicitude des tous les moyens pour l'obtenir. Patočka explique qu'il s'agit d'un revirement « mondain » de l'existence dont nous apercevons sa dimension « cosmocentrique » et « luminocentrique⁵⁸ ». Ce revirement est conséquent avec la séparation faite par le philosophe entre époque et réduction phénoménologique: tandis que la réduction finit par laisser le monde sur l'immanence subjectiviste, l'époque lui pose sous la perspective de l'apparaître et ainsi devient transcendantal, condition de toute apparition, « non seulement de l'apparaître des réalités naturelles, mais aussi dans un étant qui en rapport à soi-même et, par là, rend possible l'apparition⁵⁹ ». Si c'est le monde en tant que totalité la source de l'apparaître et le sujet constitue la partie sans laquelle elle ne pourrait pas établir un rapport avec soi-même, l'existence authentique ne se trouve que dans la dévotion qui ne peut posséder qu'un sens pluriel, puisqu' elle présuppose l'originalité d'un avec:

Ce que Husserl comptait atteindre par la réduction phénoménologique, comme un fait accessible dans la réflexion philosophique, est en réalité un résultat de la communication des existences; leur transcendance dans une chaîne d'êtres qui ne sont pas unis par un lien extérieur, d'êtres qui ne sont pas des flots de vie dans la mer de l'étant objectif, mais pour qui l'objectité chosique émerge de l'océan de l'être au service duquel ils communiquent⁶⁰.

Le troisième mouvement vient à affirmer de manière centrifuge ce que le premier mouvement suggère de manière centripète: l'existence est au-monde et du-monde au travers de l'être-avec, sa consécration aux autres résulte d'un événement constitutif « par le simple *fait d'exister ensemble* ». La différence onto-phénoménologique y tracée met en scène la primauté, non de l'unité ni du consensus, mais de la communication inaliénable que la liberté fournit aux existants sous le plan de la co-appartenance audit « océan ». Une telle co-appartenance n'exige que du partage inéluctable et de la comparution. Ici on apprécie une fois de plus la proximité avec la pensée nancienne de la communauté: « La communauté nous est donnée – Nancy dit – avec l'être et comme l'être, bien en deçà de tous nos projets, volontés et entreprises. [...] *Nous ne pouvons pas ne pas com-paraitre*⁶¹. »

Conclusion: la protestation de l'apparaître

Revenons à la définition offerte par Nancy: « "Démocratie" est donc le nom d'une mutation de l'humanité par rapport à ses fins [...] d'une humanité qui se trouve exposée à l'absence de toute fin donnée⁶². » Très loin de se circonscrire à des pratiques institutionnelles pour l'exercice du pouvoir, il s'agit d'un enjeu pérenne pour maintenir l'incommensurabilité à l'intérieur de la politique, l'incommensurabilité de la justice et de la valeur.

En ce sens, nous n'hésitons pas à soutenir que la démocratie se trace par la protestation, dans le double sens de désaccord (de la totalisation des fins) et d'attestation (de la communauté). Et ceci vaut pour les deux philosophies. En effet, on peut penser à la subjectivité présentée par Patočka, dans la dimension individuelle ou collective, comme la protestation de l'apparaître. En *Éternité et historicité*, le terme « protestation » (*protest*) s'utilise peu mais sensiblement, juste pour contester le chemin de la réduction phénoménologique vers l'immanence: « Au nom de quoi prêche-on cependant ce principe de la donation absolue? N'est-ce pas dire qu'on a d'ores et déjà décidé du concept d'étant? La réduction n'est-elle pas une tentative pour imposer silence à quelque chose *qui voudrait protester contre une telle identification*?⁶³ » En d'autres mots, si la réduction semble donner un point fixe et indubitable, cela se produit en imposant une mesure par-dessus l'apparaître. Mais la nature de l'apparaître, comme Patočka le montre tout au long de ses textes phénoménologiques, est caractérisée par une inquiétude fondamentale, une protestation avant toute réalité objective. À nouveau, on trouve la différence ontologique par la voie de la différence phénoménologique. C'est dans cette différence, dans cette protestation, que s'ouvre la vie comme communication des existences. L'être-avec est originaire à condition de qu'il soit apparaître-avec, et celui-ci n'est que le revers de la protestation. Ainsi, la philosophie phénoménologie patočkienne, ne pourrait que susciter une base originaire démocratique et un sujet originairement démocrate.

On pourrait faire des objections à ces approches, tel que Marchart le fait pour Nancy: ce genre d'ontologies laissent de côté le moment instituant de la politique au profit d'un moment disloquant⁶⁴. Cependant, une telle objection présuppose que ces ontologies ne font que décrire un état des choses. Mais ils font un appel: peut-on penser la démocratie à la hauteur de l'incommensurable? Nous pouvons répéter l'avis du jeune Patočka à propos du platonisme: même si saisir cet incommensurable semble irréalisable, nous devons nous diriger vers lui. Comme Patočka examine à propos du scientifique russe Andreï Sakharov (un cas exemplaire du sacrifice authentique), les actes du physicien ne peuvent ni ne veulent avoir des conséquences de l'ordre du commensurable, mais ils cherchent à exposer qu'il y a quelque chose comme la différence, un sol « qui pourra devenir ensuite celui de la justice⁶⁵ ». Par conséquent, bien que ni Patočka ni Nancy proposent des analyses typiques de la philosophie et des sciences politiques, leurs pensées naissent *pour et par* la politique.

¹ Jakub Čapek, « Le devoir de l'homme envers lui-même. Patočka, Kant et la Charte 77 », *Tumultes*, n° 32-33, (2009/1): 351-70.

² Jan Patočka, « Quatre inédits de Jan Patočka », *Esprit*, n° 352 (February 2009): 150-76 (here 165).

³ Čapek, « Le devoir de l'homme envers lui-même », 367: “Il semble néanmoins que Patočka perde de vue le caractère spécifique de la législation juridique [...]. Le caractère spécifique de la jurisprudence tient à ce qu'elle doit régler les relations extérieures d'une personne à une autre. [...] [M]ême Kant n'aurait pas forcément dû lire le pacte final d' Helsinki comme la reconnaissance par les États [...] de quelque chose d'inconditionnel au-dessus d'eux. Il aurait pu le considérer comme la reconnaissance du fait que ces États-là doivent co-exister, qu'ils ont des relations extérieures à régler [...]. Ainsi, une voie s'ouvre pour un certain positivisme dans le domaine des droits de l'homme —un positivisme qui n'est d'ailleurs pas éloigné du fameux principe de légalité, tant souligné par les dissidents tchèques”.

⁴ Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trans. Erika Abrams (Paris: Verdier, 2007), 70.

⁵ Patočka, « Quatre inédits de Jan Patočka », 165.

⁶ Même si la dichotomie est déjà paru dans l'ouvrage de Carl Schmitt ou dans l'essai de Paul Ricoeur, « Le paradoxe politique », *Esprit*, no° 250.5 (1957): 721-45, on pense plutôt à la distinction donnée par Chantal Mouffe, plus proche des philosophies

françaises des années 70 et 80: « “le politique” me sert à désigner la dimension d’antagonisme que je tiens pour constitutive des sociétés humaines, tandis que “la politique” correspond pour moi à l’ensemble des pratiques et des institutions à travers lesquelles un ordre est créé, organisant la coexistence humaine dans le contexte de conflictualité qui est celui du politique ». Chantal Mouffe, *L’illusion du consensus*, trans. Pauline Colonna d’Istria (Paris: Albin Michel, 2016), 10.

⁷ D’après l’expression de l’ouvrage de Oliver Marchart, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau* (Édimbourg: Edinburgh University Press, 2007).

⁸ Jean-Luc Nancy, *Être singulier-pluriel* (Paris: Galilée, 1996), 47.

⁹ Frédéric Neyrat, *Le communisme existentiel de Jean-Luc Nancy* (Paris: Lignes, 2013).

¹⁰ Nancy, « Démocratie finie et infinie », in *Démocratie, dans quel état?* ed. Giorgio Agamben et al. (Montréal: Écosociété, 2009), 65.

¹¹ Patočka, « Entretien avec Jan Patočka sur la philosophie et les philosophes », trans. Erika Abrams, in *Jan Patočka: philosophie, phénoménologie, politique*, ed. Marc Richir and Étienne Tassin (Grenoble: Jérôme Millon, 1992), 14.

¹² Patočka, « Platonismus a politika », en *Peče o duši I [Le soin de l’âme]*, Sebrané Spisy [Écrits réunis] vol. I, (Prague: Oikoymehn, 1996), 22-25. Nous traduisons.

¹³ Patočka, « Quatre inédits de Jan Patočka »; *Češi I*, Sebrané spisy vol. 12 (Prague, Oikoymenh, 2006), 231-338 and 423-48.

¹⁴ On ne peut pas nier l’importance à ce sujet de la compilation *Thinking after Europe: Patočka and Politics*, ed. Darian Meacham and Francesco Tava (London: Rowman and Littlefield, 2016).

¹⁵ Patočka, « L’idéologie et la vie dans l’idée », in *Liberté et sacrifice: écrits politiques*, trans. Erika Abrams, (Grenoble: Jérôme Millon, 1990), 41-52.

¹⁶ Patočka, « L’intelligentsia et l’opposition », trans. É. Gaspard, *L’autre Europe*, nro. 11-12 (1986): 131-41.

¹⁷ Pour des lectures déduisant une critique patočkienne au libéralisme et au néolibéralisme, cf. les travaux de Lubica Učnik et de Michal Zvarík: Lubica Učnik, « This is a Mathematical Certainty: Patočka and the Neoliberal Ideology », in *Thinking after Europe. Jan Patočka and Politics*, 277-97, and « Neoliberalism and Jan Patočka on Supercivilization and Education », *Phainomena*, n° XXVI, vol. 102-3 (2017): 153-75; Michal Zvarík, « The Decline of Freedom. Jan Patočka’s Phenomenological Critique of Liberalism », in *The Yearbook on History and Interpretation of Phenomenology*, vol. 4: « Vocations, Social Identities, Spirituality: Phenomenological Perspectives », ed. Jana Trajtelová (Bruxelles: Peter Lang, 2016), 79-100.

¹⁸ Patočka, « L’homme spirituel et l’intellectuel », 256.

¹⁹ Jakub Homolka, « Jan Patočka's Non-Political Politics », *Interpretationes: Studia Philosophica Europeana*, vol. 7, n° 1 (2017): 130-46.

²⁰ Il est intéressant le passage complet de Masaryk sur ce sujet: « Mon approche se distinguait de la soi-disant politique positive: je suis pour la présence dans le gouvernement, pour cette position-là, mais je l'utiliserais pour une réforme, pas seulement pour une constitution écrite, mais pour toute une praxis administrative dans l'esprit tchèque. Je suis toujours pour une culture politique, c'est-à-dire pour une démocratie authentique; la politique parlementaire, étroitement politique, ne me suffisait pas. Je parlais d'une politique non-politique » ; Tomáš G. Masaryk, *Světová revoluce za války a ve válce 1914-1918 [La révolution mondiale après la guerre et pendant la guerre]* (Prague: Čin a Orbis, 1936), 32. Nous traduisons.

²¹ Miloš Havelka, « Nepolitická politika: kontexty a tradice » [La politique non-politique: contextes et traditions], *Sociologický časopis* 34, No° 4 (1998): 455-66.

²² Havelka, « Nepolitická politika: kontexty a tradice », 465. Nous traduisons.

²³ Tamara Cărăuș, « Patočka's Radical Agonistic Politics », 237-58.

²⁴ Cărăuș, « Patočka's Radical Agonistic Politics », 249. Nous traduisons.

²⁵ Jan Patočka, *Tělo, společenství, jazyk, svět [Corps, communauté, langue, monde]* (Prague: Oikoymenth, 1995), 104. Nous traduisons.

²⁶ Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, 62. Le texte grecque correspond au fragment A9 d'Anaximandre. Cf. *Les présocratiques*, ed. Jean-Paul Dumont (Paris: Gallimard, 1988), 27.

²⁷ Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, 62. Nous soulignons. Ainsi, on pourrait discuter si le premier mouvement n'appartiendrait pas plutôt à la catégorie *du* politique.

²⁸ Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, 231.

²⁹ Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, 204.

³⁰ Je remercie le professeur Daniel Álvaro (Universidad de Buenos Aires - CONICET) pour ses recommandations à propos de l'ouvrage de Nancy.

³¹ Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, 65.

³² Nancy, « Démocratie fini et infini », 64.

³³ Nancy, *La communauté désœuvrée* (Paris: Christian Bourgeois, 1999), 15.

³⁴ Nancy, *La communauté désœuvrée*, 37.

³⁵ Nancy, *La communauté désœuvrée*, 42.

³⁶ Nancy, *Démocratie et vérité* (Paris: Galilée, 2008), 39.

³⁷ Nancy, *Démocratie et vérité*, 29.

³⁸ Nancy utilise souvent les deux termes indistinctement.

³⁹ Nancy, « Être-avec et démocratie », *Po&sie*, N° 135 (2011): 38-45.

- ⁴⁰ Nancy, « Être-avec et démocratie », 42.
- ⁴¹ Nancy, *Politique et au-delà*, (Paris: Galilée, 2011), 46.
- ⁴² Nancy, *L'expérience de la liberté* (Paris: Galilée, 1988), 141. Nous soulignons.
- ⁴³ Nancy, *L'expérience de la liberté*, 139.
- ⁴⁴ Nancy, « Démocratie fini et infini », 59.
- ⁴⁵ Cette idée est déjà bien développée dans les essais de Émilie Tardivel, *La liberté au principe. Essai sur la philosophie de Patočka* (Paris: Vrin, 2011), et de Francesco Tava, *The Risk of Freedom: Ethics, Phenomenology and Politics in Jan Patočka* (London: Rowan and Littlefield, 2016).
- ⁴⁶ Patočka, « Le platonisme négatif », 95.
- ⁴⁷ Patočka, « Le platonisme négatif », 88.
- ⁴⁸ Patočka, « Le platonisme négatif », 93-94.
- ⁴⁹ Patočka, « Platonismus a politika », 23. Nous traduisons.
- ⁵⁰ Patočka, « Platonismus a politika », 24. Nous traduisons.
- ⁵¹ Patočka, « L'homme spirituel et l'intellectuel », 246.
- ⁵² Patočka, « L'homme spirituel et l'intellectuel », 253.
- ⁵³ Ernst Jünger, *L'État universel* suivi de *La mobilisation totale*, trans. Marc de Launay and Henri Plard (Paris: Tel Gallimard, 1990).
- ⁵⁴ Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, 204-5.
- ⁵⁵ Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, trans. Erika Abrams (Grenoble: Jérôme Millon, 1995), 250.
- ⁵⁶ Jan Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trans. Erika Abrams (Dordrecht: Springer, 1988), 122.
- ⁵⁷ Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, 119.
- ⁵⁸ Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, 122. Ici Patočka joue avec la parenté étymologique des termes tchèques pour monde (*svět*) et lumière (*světlo*).
- ⁵⁹ Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, trans. Erika Abrams (Grenoble: Jérôme Millon, 1988), 259.
- ⁶⁰ Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, 123.
- ⁶¹ Nancy, *La communauté désœuvrée*, 87. Nous soulignons.
- ⁶² Nancy, « Démocratie finie et infinie », 65.
- ⁶³ Jan Patočka, *Éternité et historicité*, trans. Erika Abrams, (Paris: Verdier, 2011), 128. Nous soulignons.
- ⁶⁴ Cf. Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, 78sq.
- ⁶⁵ Patočka, « Séminaire sur l'ère technique », 320.