Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 47 (1997)
Heft: 4

Artikel: Le sacrifice et l'authenticité : l'éthique de la dissidence tchèque
Autor: Tucker, Aviezer
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381556

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 129 (1997), P. 305-319

LE SACRIFICE ET L'AUTHENTICITÉ : L'ÉTHIQUE DE LA DISSIDENCE TCHÈQUE *

AVIEZER TUCKER

Résumé

Partant de l'engagement pratique du philosophe tchèque Jan Patočka en faveur des droits de l'homme dans le cadre du mouvement de la Charte 77 et de ses écrits philosophiques, l'article développe l'éthique de la dissidence tchèque, centrée sur les notions de sacrifice de soi et d'authenticité. En particulier, il met en évidence comment Patočka réoriente éthiquement la philosophie de Heidegger, dont il s'inspire, à partir de la lecture des Frères Karamazov *de Dostoievski. Dans sa dernière partie, il s'intéresse à la reprise de la philosophie de Patočka chez Václav Havel et les défis auxquels elle est exposée dans l'accomplissement de fonctions politiques.*

Au cours d'un séminaire clandestin de philosophie en 1975, Jan Patočka (1907-1977), phénoménologue et auteur de la Charte 77 des droits de l'homme en Tchécoslovaquie, esquisse trois manières dont les philosophes peuvent établir des rapports avec la société : la manière de Platon, qui se retire de la société en vue d'une émigration intérieure ; celle des Sophistes, qui recherchent le compromis avec la société en vue de la survie, et finalement celle de Socrate, qui aboutit au conflit avec la société au risque d'entraîner la mort [1]. Cette taxinomie de philosophes que présente Patočka peut être étendue au-delà de la philosophie grecque. Le Candide de Voltaire pratique l'émigration intérieure selon Platon dans son jardin et Heidegger adopte la voie des Sophistes. Peu nombreux sont par contre les philosophes qui suivent le choix de Socrate et de Patočka.

Pour quels motifs Jan Patočka s'engagea-t-il, à 70 ans, dans la lutte pour les droits de l'homme en Tchécoslovaquie? Quelles sont les raisons pour lesquelles il s'élança aux premiers rangs de la lutte et, de ce fait, trouva la mort après un interrogatoire policier?

* Cet article est extrait de mon livre intitulé *Phenomenology and Politics. The Philosophy and Practice of Patocka and Havel* (à paraître en 1998, chez Pittsburgh University Press ; une version tchèque est parue en 1996, chez Votobia Publishers, à Olomouc).

[1] H. G. SKILLING, *Charter 77 and Human Rights in Czechoslovakia*, London-Boston, Allen & Unwin, 1981, p. 22.

Patočka affirme que la société moderne qui se concentre sur les aspects «inférieurs» de l'existence humaine, la recherche de l'approbation et de la sécurité, de la production et de la reproduction, se perd dans l'inauthenticité. Ce faisant, elle correspond aux âmes «végétative» et «sensitive» d'Aristote. Patočka comprend que l'authenticité humaine, soit l'essence de l'homme, est «la vie en vérité». Il reprend de Heidegger l'idée que l'essence humaine est l'espace ouvert où l'Etre peut apparaître. Accomplir notre essence en laissant l'Etre apparaître, c'est vivre en vérité. Patočka cherche par conséquent à transformer la société moderne en vue de créer une communauté juste de gens vivant en vérité. La question qui se pose à lui est de savoir comment.

Patočka se met à la recherche, dans la société moderne, d'un élément qui transformerait le soi, qui, malgré la loi du quotidien et de l'aliénation, conduise les gens au-delà de la continuelle perte de soi dans le travail et la reproduction. C'est ainsi qu'il découvre le phénomène du *sacrifice*. L'expérience du sacrifice de soi consiste à gagner quelque chose de «supérieur» en perdant quelque chose d'«inférieur» -; elle constitue un pas hors de la métaphysique technologique, de la production et de la reproduction. Patočka espérait que le sacrifice de soi transforme ceux qui en feraient l'expérience. Il ne se soucie pas de savoir au nom de quelle idéologie quelqu'un se sacrifie naïvement pour la première fois ; seul lui importe l'effet pleinement libérateur du sacrifice. Les expériences de sacrifice de soi qu'il cite comme exemple sont tirées des expériences des soldats dans la guerre des tranchées de la Première Guerre mondiale, telles que les avaient décrites Teilhard de Chardin du côté français et Ernst Jünger du côté allemand. Patočka reconnaît que l'expérience du front a ébranlé toutes les conventions d'avant-guerre qui avaient mené à l'autodestruction propre à la guerre. L'expérience du front crée d'une part une solidarité avec l'ennemi qui partage des conditions similaires et favorise d'autre part l'expérience du sacrifice de soi. Cette solidarité conduit à la création d'une communauté des ébranlés, des sacrifiés. Seule une communauté de personnes ébranlées, conscientes du sens de la vie pour avoir été confrontées à la mort, peut préférer une vie pleine et sensée, à une simple vie pour la vie, manipulée et contrôlée par la peur de la mort. Une communauté des ébranlés, une communauté de dissidents peut prévenir une guerre si elle a la force spirituelle de s'opposer aux pouvoirs en place, comme le δαίμων de Socrate [2].

Les situations limites chez Jaspers et la confrontation du *Dasein* à sa finitude chez Heidegger ont influencé Patočka dans sa conception du sacrifice. Pour Heidegger [3], le fait de prendre conscience du caractère inévitable de la

[2] J. PATOČKA, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* , trad. par E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 1981, p. 128-146. Cf. mon essai dans la revue *History and Theory* 31 (1992), p. 355-363, ainsi que I. CHVATIK, «Solidarity of the Shaken», *Telos* 94 (1993), p. 163-166.

[3] M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1967[11], p. 266. Pour une traduction française du passage, cf. *Etre et Temps*, trad. par F. Vézin, Paris, Gallimard, 1986, p. 321.

mort nous aide à dépasser l'inauthenticité qui s'est déposée en nous par l'interaction sociale avec d'autres individus n'acceptant pas notre moi authentique et nous aliénant à nous-mêmes. Confrontés à notre future non-existence, nous prenons conscience avec acuité de l'aliénation de notre existence présente. Tout *Dasein* est individualisé par rapport au «on» aliénant (*das «Man»*) par l'anticipation de la mort individuelle, qui différencie le *Dasein* du «on».

> L'anticipation [de la mort] révèle à l'existence que son ultime possibilité réside dans le renoncement à soi et ébranle, de ce fait, toute crispation sur l'existence déjà atteinte. [4]

Chez Patočka, l'expérience transformatrice de la confrontation à la mort est faite par une communauté qu'elle ébranle dans son existence quotidienne aliénée.

Patočka a élargi les critères qui définissent d'authentiques communautés des ébranlés jusqu'à y inclure tous les groupes dont le quotidien est ébranlé par le sacrifice. Il est toutefois difficile d'admettre que les vagues de chair à canon d'enfants iraniens sacrifiés, portant au cou les clés des portes du ciel, chargés d'une signification «transcendante», aient trouvé l'authenticité. Il n'est pas davantage vraisemblable que les pilotes kamikazes japonais qui disent «non» au monde de production et de reproduction, aient découvert la vie en vérité en plongeant dans la mort. La guerre révèle le meilleur et le pire chez ceux qui y participent. L'expérience du sacrifice libère certes ceux qui en font l'expérience des soucis du quotidien, de la médiocrité de la production et de la reproduction. Mais cette délivrance n'est pas nécessairement une amélioration. Dans nombre de cas peut-être, elle engendre une détérioration, une déshumanisation. La plupart de ceux qui ont survécu au sacrifice durant les guerres du XXe siècle n'étaient pas dotés d'assez de qualités humaines pour en faire une expérience transformatrice. Ils en sont revenus au contraire bouleversés et confus, proies faciles pour les sirènes idéologiques. Les vétérans de Sulla, les vétérans américains du Vietnam, ou les vétérans russes de la guerre en Afghanistan, n'ont pas retiré grand profit d'avoir quitté la vie bien rangée de la production, de la consommation et de la reproduction, parce qu'ils ne possédaient rien en eux-mêmes qui puisse les guider hors de l'apocalypse. Les vétérans de la Première Guerre mondiale en Allemagne ont finalement fourni

[4] *Op. cit.*, p. 264 [trad. BAP] : «Das Vorlaufen erschließt der Existenz als äußerste Möglichkeit die Selbstaufgabe und zerbricht so jede Versteifung auf die je erreichte Existenz.» Dans la traduction de Fr. Vézin (p. 319): «La marche d'avance découvre à l'existence le don de soi-même comme possibilité extrême et brise ainsi toute sclérose sur l'existence déjà atteinte.» Le vieux Heidegger appelait à la liberté par le sacrifice de toutes les réalités, par le renoncement à tous les projets et à toute subjectivité, pour entendre la voix silencieuse de l'Etre. M. Haar fait remarquer qu'un sacrifice complet de l'individuation est impossible puisqu'il y a bien *quelqu'un* qui doit faire le pas du «je» à l'Etre, à travers un sacrifice. M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990.

la matière première humaine nécessaire à la volonté de pouvoir des Nazis. Les situations de danger de mort peuvent faire ressortir des traits de personnalité habituellement cachés sous la surface. Certes la guerre révèle les sadiques et les saints, les êtres qui déshumanisent et les êtres pleins d'humanité, mais le plus souvent, elle engendre la confusion.

L'expérience du sacrifice de soi peut cependant être pleine de sens si, comme Patočka, ceux qui l'accomplissent y sont préparés. Patočka affirme simplement que la personne spirituelle connaît le sens du sacrifice quand elle l'entreprend. Un sacrifice juste répond à l'injonction socratique de préférer souffrir de l'injustice plutôt que d'en tirer un avantage [5]. Une distinction plus claire toutefois doit être établie entre un sacrifice juste et un sacrifice futile ou injuste, distinction que Patočka a davantage mise en pratique que formulée en théorie.

Sacrifice juste et sacrifice injuste

Dans *Crainte et tremblement,* Kierkegaard distingue le sacrifice individuel et rapporté à la transcendance du sacrifice éthique et universel. Il compare le sacrifice d'Isaac par Abraham à celui d'Iphigénie par Agamemnon et à celui de la fille de Jephtah par son père ainsi qu'à l'exécution, par L. Junius Brutus, de ses deux fils suite à leur tentative de ramener au pouvoir Tarquinius, dernier roi de Rome. Nous avons de la peine à accepter que Kierkegaard, les qualifiant de «héros tragiques» de l'éthique, justifie des parents qui tuent leurs enfants. Si Agamemnon tue sa fille, c'est pour tenir la promesse faite à son frère de l'aider à contraindre sa femme infidèle au retour. Eschyle et Euripide ont tourné Agamemnon en ridicule pour avoir préféré la femme infidèle de son frère à la vie de sa propre fille. Le sacrifice d'Iphigénie par Agamemnon, légitimé par une fausse transcendance – l'exigence de la déesse Artémis –, n'a rien d'héroïque ni d'éthique. Jephtah a lui aussi sacrifié sa fille pour tenir une promesse, mais sa promesse le lie à une divinité qui interdit rigoureusement les sacrifices humains. Il apparaît clairement que les exemples présentés par Kierkegaard ne relèvent pas du sacrifice éthique.

Kierkegaard qui considère que le sacrifice confiant d'Isaac par Abraham est supérieur à celui de Socrate se sacrifiant lui-même pour une moralité absolue, sépare l'éthique et le rapport à la transcendance :

> Ou bien l'Individu peut comme tel être en rapport absolu avec l'absolu, et alors l'éthique n'est pas ce qu'il y a de plus élevé, ou bien Abraham est perdu [...] [6].

[5] J. Patočka, *Liberté et sacrifice,* trad. par E. Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, p. 256 et 312.

[6] S. Kierkegaard, *Œuvres complètes,* t. V : *Crainte et tremblement,* trad. P.H. Tisseau, Paris, Orante, 1972, p. 199.

Kierkegaard pensait que la seule légitimation possible du sacrifice d'Abraham était la foi, et la foi constitue un paradoxe monstrueux :

> [...] quel paradoxe inouï est la foi, paradoxe capable de faire d'un crime un acte saint et agréable à Dieu, paradoxe qui rend à Abraham son fils Isaac, paradoxe que ne peut réduire aucun raisonnement, parce que la foi commence précisément où finit la raison. [7]

Chez Kierkegaard, la foi, un «paradoxe capable de faire d'un crime un acte saint et agréable à Dieu», est individuelle. Il est absolument impossible à autrui de le comprendre, parce que la compréhension présuppose la dimension rationnelle de l'éthique universelle plutôt que le rapport de la foi à la transcendance, qui exige d'accomplir un saut *individuel*.

Dans le livre de la *Genèse*, le patriarche Abraham symbolise la communauté juive. En Genèse 22, à travers le sacrifice d'Isaac, c'est symboliquement l'obéissance du peuple juif à Dieu qui est mise à l'épreuve et attestée. Mais, dans le judaïsme classique, il ne peut y avoir de suspension *individuelle* de l'éthique : personne ne possède l'autorité de suspendre l'éthique pour tuer quelqu'un, un enfant ou un premier ministre, quelle que soit la révélation qu'il aurait eue en privé. Le judaïsme reconnaît que ce qui peut apparaître à l'individu comme une révélation divine permettant une «suspension de l'éthique» peut être illusoire. Contrairement au judaïsme traditionnel, Kierkegaard ne s'est pas confronté à la possibilité d'un sacrifice au nom d'une fausse transcendance.

Si un sacrifice juste doit être une action consciente et volontaire, un *sacrifice de soi-même*, les sacrifices d'Agamemnon et de Jephtah ne sauraient être considérés comme tels. Toutefois la possibilité d'un sacrifice conscient de soi au nom d'une fausse transcendance demeure ouverte. Il nous faut donc un critère téléologique pour définir le juste sens du sacrifice de soi. Karl Jaspers, dont la discussion sur le sacrifice a influencé Patočka, considère que le τέλος d'un sacrifice juste vise la conservation de l'authenticité et de la dignité humaine :

> Celui qui sent que la soumission, le refus du sacrifice aurait pour conséquence sa perte en tant qu'âme au sein de l'univers, tout simplement sa chute dans l'abîme de l'indignité, éprouve en même temps, qu'en se refusant au sacrifice, il trahirait une part de ce qui est au fond des choses. En livrant ce qui est l'existence humaine, pour seulement rester en vie, on n'atteindrait malgré tout que l'insignifiance du néant dans l'apparence de la vie. [8]

Nous admettons volontiers qu'un sacrifice juste doit être l'expression d'une authenticité humaine. Un sacrifice juste est accompli en faveur de la vie : c'est être prêt à mourir pour que soit conservé ce qui donne sens à la vie.

[7] *Op. cit.*, p. 145.

[8] K. Jaspers, *La bombe atomique et l'avenir de l'homme. Conscience politique de notre temps,* trad. par E. Saget, Paris, Buchet-Chastel, 1963, p. 87.

> Tout autre est le risque de mort que réclame la vie *dans le monde*. C'est ce risque seul qui fait s'épanouir le véritable sérieux. Seul se fonde dans la vie celui qui est prêt à faire abandon de sa vie et qui la sacrifie en se laissant consumer continuellement par sa tâche. Ce sacrifice, quand il ne trouve pas son terme dans l'holocauste a un effet constructif : il se fait monde, il s'accomplit. Mais quand la mort est exigée, l'homme s'authentifie, lorsque, après avoir considéré et accompli ce qu'exigeait la prudence et reconnu à la réflexion la hiérarchie des valeurs essentielles, il est capable de mourir paisiblement et de supporter l'échec de sa cause. [9]

Toutefois, qu'est-ce que l'authenticité humaine? Il serait bien plus simple pour les existentialistes de définir ce qui est inauthentique que ce qui est authentique. Une caractérisation plus complète de l'authenticité est pourtant nécessaire pour empêcher l'affirmation qu'il est, par exemple, authentiquement humain de tendre au pouvoir pour son propre groupe et donc justifié de se sacrifier pour cette cause. Jaspers ne traite pas explicitement de ce problème. Mais, dans sa discussion de la mort de Socrate et de Jésus, il affirme que leur décision de mourir était juste. Bien qu'il n'ait pas considéré les morts de Socrate et de Jésus comme des sacrifices, la justification qu'il donne à leur décision de mourir pourrait être ce τέλος qui nous manque. Il s'oppose tout d'abord à l'affimation selon laquelle Socrate, en provoquant et offensant les Athéniens, s'est lui-même donné la mort, par la remarque suivante :

> Ceux qui soutiennent l'opinion que non pas le meurtrier, mais la victime était coupable, sont incapables de voir que la mission divine de Socrate qui consistait à *œuvrer pour la vérité* lui interdisait de se perdre lui-même en acceptant servilement la non-vérité qui avait cours alors. [10]

Puis il relève à propos de Jésus :

> Jésus est le *summum* de ce pouvoir de souffrir. Pour discerner l'essence de Jésus, nous devons connaître l'essence des Juifs à travers les siècles. Mais il n'a pas souffert passivement. Il a agi, afin que sa souffrance et sa mort deviennent un aiguillon pour l'être humain. Il a mis à nu son absolu devant un monde qui n'accepte que la contingence [...]. Sa réalité est le courage, par-dessus tout dans l'accomplissement de sa mission divine de *dire la vérité,* d'*être la vérité*. Voilà le courage des prophètes juifs [...]. [11]

[9] *Op. cit.,* p. 89 sq.

[10] K. Jaspers in H. Arendt (ed.), *The Great Philosophers,* New York, Harcourt, Brace & World, 1962, p. 22 ; c'est moi qui souligne [trad. BAP] : «Those who take such a view, who hold that not the murderer but the victim was guilty, fail to see that his divine mission to work for the truth forbade Socrates to lose himself in servile acceptance of the prevailing untruth.»

[11] *Op. cit.*, p. 90 ; c'est moi qui souligne [trad. BAP] : «Jesus is a summit of this power to suffer. To discern the essence of Jesus, we must know the essence of the Jews down through the centuries. But he did not suffer passively. He acted, in order that his suffering and death should be a goad to man. He bared his absolute to a world that accepts only contingengy [...] his reality is courage, above all in the fulfillment of his divine mission to tell the truth, to be the truth. That is the courage of the Jewish prophets.»

Ainsi, pour Jaspers, les sacrifices de Socrate et de Jésus expriment une essence authentique identique qui dit la vérité à un monde refusant activement de l'écouter.

Si, avec Patočka, nous admettons que «vivre en vérité» est bien l'essence de l'être humain, et non pas seulement l'essence de quelques personnes remarquables, nous pouvons conclure qu'un juste sacrifice est un sacrifice de soi, accompli consciemment en faveur de la vérité et d'une vie visant à sa découverte [12].

Le sacrifice comme chemin vers l'Etre

Pour Patočka et Heidegger, la «vérité» signifie l'Etre *(das Sein)* dans l'étant *(das Seiende). Vivre en vérité* signifie un dépassement de la métaphysique occidentale. Heidegger pense que les philosophes ne peuvent que préparer l'attente d'une telle étape dans l'histoire ; une description concrète est impossible. Dans un de ses derniers essais pourtant, la deuxième étude consacrée à la philosophie des religions de Masaryk (1976), Patočka s'aventure plus avant dans la description concrète de la vie en vérité dans l'ère post-métaphysique [13]. Dans cette étude, Patočka présente sa vision finale, mystico-heideggérienne, de l'Etre ainsi que la manière dont il pense qu'elle peut être accomplie. La vision de Patočka est une ré-interprétation heideggérienne du christianisme existentiel de Dostoievski dans *Les frères Karamazov*. Il ouvre la compréhension de l'Etre de Heidegger jusqu'à y inclure le sens et l'amour, absents de l'ontologie heideggérienne. Il élargissait la compréhension de l'Etre pour inclure le Dieu chrétien et les idées supérieures de Platon dans la vision d'un âge d'or du retour à l'Etre, de la fin de l'aliénation et de l'instauration de l'amour.

Patočka fait remonter la crise de la modernité à la réfutation kantienne de la preuve ontologique de l'existence de Dieu. Depuis lors, la théologie a dû compter sur un fondement éthique de l'existence de Dieu. Puisqu'il ne vit pas dans le meilleur des mondes possibles, l'être humain moderne doit affronter un monde apparemment insensé et injuste. Cette crise du sens mène à la création d'«hommes sans âme» et sans qualités positives (en référence au roman de R. Musil). L'homme sans qualités est libre, puisqu'il n'a pas d'es-

[12] Palaver a atteint une conclusion comparable par la confrontation avec René Girard, Carl Schmitt et (comme Patočka) Dostoievski, bien que son concept de «sacrifice» soit tellement vague qu'il puisse correspondre à toute action non égoïste, ce que Palaver oppose à la tradition individualiste libérale protestante. Je ne pense pas qu'il faille être un communautaire catholique-romain pour être capable de se sacrifier soi-même, comme le montre par exemple Martin Luther King. Cf. W. PALAVER, «Schmitt's Critique of Liberalism», *Telos* 102 (1995), p. 43-71.

[13] J. PATOČKA, «Autour de la philosophie de la religion de Masaryk», in *La Crise du sens,* trad. par E. Abrams, Bruxelles, Ousia, 1985, p. 155-216.

sence. Il est un ardent défenseur de la liberté négative, reniant la loi naturelle, s'opposant à tout ce qui est éternel et définitif. Perdu dans un anonymat négatif, son scepticisme exclut la possibilité d'un sens commun qui unifierait l'humanité. L'homme sans âme critique «l'homme normal» qui ne comprend pas sa négativité sans âme. Le néant est le contenu de son existence.

Pour le Dostoievski de Patočka le néant peut être dépassé par l'apparition d'une douleur profonde et de *l'angoisse* de l'être-au-monde, de la douleur de l'étant. Chez Dostoievski, cette douleur ne peut être surmontée qu'en dépassant l'indifférence à l'égard des autres, par la compréhension et la pitié. Le néant fait alors signe vers l'Etre. L'apparition de l'Etre dans l'étant, la vérité, vient transformer l'aliénation de soi à l'égard de soi, des autres et de l'Etre. La métaphore qu'en donne Dostoievski dans *Les frères Karamazov* consiste dans le fait de voler ; Patočka toutefois préfère le mythe de la caverne dans la *République* de Platon.

Le rêve dans *Les frères Karamazov* offre, selon l'interprétation heideggérienne de Patočka, l'alternative entre vivre en vérité et vivre dans le mensonge, aliéné à soi, aux autres et à l'Etre. Quand les choses sont aliénées, elles sont considérées comme des instruments et des outils, à dominer et à consommer (métaphysique technologique). Tout est mesuré à l'aune de soi (anthropomorphisme). Cette fermeture de nous-mêmes à nous-mêmes et de l'un à l'autre produit la désunion entre les individus, ainsi qu'entre les individus et les choses, devenues leur possession. Patočka trouve une possibilité de se transformer. La vérité n'est pas un produit humain ; elle peut être reçue «d'en bas». L'Etre est d'abord révélé comme néant, ouvrant un chemin pour y retourner en se dégageant de l'aliénation. Dans l'interprétation de Patočka, le rêve des *Frères Karamazov* est celui d'êtres humains qui ont passé à travers une transformation et qui sont retournés à l'Etre, à l'harmonie et à la moralité. L'amour unificateur ne se trouve pas dans les choses du monde, mais dans l'Etre lui-même. Nous n'aimons pas l'Etre, mais nous pouvons aimer grâce à l'Etre, en donnant consistance aux choses. Cet amour ressemble à l'amour de l'artiste qui permet aux choses de s'offrir elles-mêmes au regard, unifiant toutes choses. A l'âge d'or post-métaphysique, l'unité du monde se manifestera dans toute sa splendeur.

Patočka pense que Dostoievski, par la confrontation avec la mort, a découvert un nouvel espace de sens, la phénoménologie, alors que Dostoievski lui-même pensait avoir découvert une nouvelle voie dans la théologie traditionnelle. Chez Dostoievski, le sens n'est pas accordé par un divin «en haut», mais émane d'un «en bas» ontologique. Le nihilisme nietzschéen moderne découle du refus de croire à un sens qui soit indépendant de la vie humaine. Le relativisme et l'anonymat évitent cette question du sens. Mais la précarité de la vie humaine conduit à chercher quelque chose d'impersonnel, d'indépendant de nos circonstances individuelles. Découvrir le néant comme une apparence sous laquelle l'Etre montre sa différence d'avec les étants dans ce monde, c'est découvrir l'Etre là où réside le sens.

Du point de vue de Patočka, une nouvelle philosophie du sens de la vie humaine exige un renversement de la philosophie post-kantienne et un retour à l'ancienne ontologie. C'est ce que Heidegger a découvert. C'est l'effondrement des valeurs relatives et la révélation de l'être-au-monde et de l'Etre. La distinction originelle entre l'Etre et l'étant est la condition de la compréhension de tout étant, de toute vérité et de tout jugement linguistique. L'intentionnalité et la téléologie sont conditionnées par quelque chose d'inhumain, dépourvu d'existence parce qu'il n'*est* pas. Nos vies sont sensées aussi longtemps que nous comprenons qu'elles sont fondées dans un Etre constamment présent, tout au moins sous une forme négative, latente.

Patočka critique Heidegger de n'avoir pas explicitement posé la question du sens dans toute son étendue et sa complexité. La grandiose perspective de Heidegger sur la métaphysique aide en effet à comprendre la perte moderne de sens, mais ne laisse que peu d'espoir pour une restauration de sens à l'avenir. La vision simple d'un retour à l'Etre dans les *Frères Karamazov* contient, de l'avis de Patočka, une portée contemporaine plus grande. Patočka suit Dostoievski dans sa découverte de la vie et du sens à travers leur perte. Dans un sacrifice, nous perdons le monde des étants sans sens, de sorte que le sens au-delà du monde des étants peut alors apparaître. Nous ne pouvons pas connaître l'Etre, mais seulement des conjectures à son sujet, dans la non-connaissance de l'ouvert. La solidarité parmi ceux qui appréhendent l'Etre à travers le néant crée une responsabilité mutuelle universelle, qui se manifeste par une prise en charge de leur vie, de leur environnement, etc.

Patočka lui aussi a pris en charge sa responsabilité et fait la preuve de son engagement dans le cadre de la Charte 77. Il est probable qu'il espérait que les principes et l'expérience de la Charte le transformeraient lui, ainsi que ses amis dissidents, dans le sens de cette utopie heideggérienne spirituelle et mystique. Les droits de l'homme seraient alors la condition nécessaire pour que l'*Etre* apparaisse dans la clairière créée par l'ébranlement du quotidien suscité par l'activité dissidente. Il est important de noter les différences entre l'Etre de Patočka et celui de Heidegger. Pour Patočka, l'Etre comprend une moralité et une signification non humaines. Le philosophe tchèque se rapproche de l'ontologie de Levinas qui corrige le nihilisme moral heideggérien en donnant à la moralité un fondement ontologique. Cela pourrait expliquer la différence entre Heidegger et Patočka dans la responsabilité personnelle et l'attitude morale. L'Etre de Heidegger est bien moins moral et responsable qu'il ne l'est pour Patočka. De même, l'authenticité de Heidegger ne comporte pas d'implications morales normatives. Comme Levinas, Patočka considère que la morale est tout aussi fondamentale que l'Etre. Cela a sans aucun doute contribué à sa propre confrontation à la finitude, couronnée de succès.

Dans sa démarche négative, Patočka atteint des conclusions semblables à celles de Socrate dans le *Phédon*. Socrate désire ardemment libérer son âme de son corps pour demeurer parmi les Idées, Patočka cherche une expérience de sacrifice transformatrice qui le libère de la quotidienneté et des étants, afin

d'être uni à l'Etre. Mais ni Patočka ni le Socrate du *Phédon*, ne réussissent finalement à prouver que la transformation qu'ils recherchent philosophiquement est possible ; ils ont recours au mythe et à l'exemple personnel, impressionnant, du sacrifice de soi. Socrate fait appel au mythe orphique traditionnel de la nouvelle naissance, alors que Patočka adapte le mythe chrétien de l'âge d'or chez Dostoievski pour l'ajuster à l'ontologie heideggérienne. On peut critiquer l'interprétation de Patočka en la considérant comme infidèle à Dostoievski. Mais là n'est pas la question pour le philosophe tchèque. Dostoievski ne sert que de base à une version plus optimiste et plus détaillée de Heidegger, ouvrant sur la vision d'une union mystique.

Les communautés des ébranlés, qu'ils soient soldats de la Première Guerre mondiale ou dissidents, n'ont néanmoins jamais vécu dans une telle union mystique, ni les uns avec les autres, ni avec l'Etre. Mis à part la solidarité des ébranlés, les soldats ont continué de se battre les uns contre les autres et les dissidents ont eu leur lot de querelles et d'inimitiés, comme toute communauté. Comme l'Etre n'apparaît qu'à travers sa négativité, il est difficile de déterminer si l'union mystique a été atteinte ou non, et ce qu'elle signifie, sinon de laisser être les choses, d'en finir avec la technologie et de s'aimer les uns les autres. La signification complète de la vision de Patočka lui demeure réservée, mais les répercussions éthiques de sa vision peuvent être examinées par l'étude de sa pratique.

Le sacrifice de soi de Patočka

Si le fait d'être prêt à se sacrifier est assumé pour la vérité, ou pour la justice – condition nécessaire à l'apparition de la vérité –, c'est une expérience libératrice, un retour à l'authenticité. Quand Patočka s'est sacrifié, il a révélé la plus grande vertu heideggérienne, celle de la détermination *(Entschlossenheit)* s'avançant *(vorlaufend)* au-devant de la mort qui libère le *Dasein* pour son ultime possibilité d'existence [14]. En affrontant la mort et en se sacrifiant, Patočka a atteint l'authenticité. Une telle détermination, en tant que «mode de l'authenticité du souci, contient la constance et l'intégralité originales propres au *Dasein*» [15].

Pour Patočka, cette détermination authentique signifiait devenir militant pour les droits de l'homme. Pour quelqu'un d'autre, cette même détermination ne serait pas nécessairement liée aux droits de l'homme ; l'exact opposé étant

[14] *Sein und Zeit, op. cit.* (cf. note 4), p. 307; cf. *Etre et Temps, op. cit.* (cf. note 4), p. 366.

[15] *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 323 [trad. BAP] : «Dieser Modus der Eigentlichkeit der Sorge enthält die ursprüngliche Selbständigkeit und Ganzheit des Daseins.» Dans la traduction de Fr. Vézin (p. 383 sq.) : «Ce mode de la propriété du souci réunit la constance du soi-même et l'entièreté originales du Dasein.»

même possible. Karl Löwith quant à lui pense que la détermination heideggérienne est vide de contenu, qu'elle est une simple détermination dont le but est un néant indéfini [16]. Le Patočka de la Charte 77 montre avec assez d'évidence, *dans sa pratique*, sinon dans sa théorie, ce pour quoi nous devrions être prêts à nous sacrifier nous-mêmes : pour les droits de l'homme qui garantissent notre droit de rechercher la vérité et de vivre authentiquement en elle ; pour une société juste qui ne tue ni ses Socrate, ni ses Patočka [17].

Pour ces droits absolus de l'homme, base de la justice et condition de la vérité, Patočka, Havel et leurs compagnons cosignataires de la Charte 77 étaient prêts à se sacrifier eux-mêmes. Il ne fait aucun doute que Patočka aurait pu choisir la voie de Platon, celle d'un exil intérieur. Il aurait pu continuer de vivre retiré, sans être trop tracassé par les autorités. Il aurait même pu continuer de donner chez lui des séminaires clandestins et de publier ses œuvres à l'étranger ou en *samizdat*. Toutefois, s'il n'avait pas choisi le risque de se sacrifier, il aurait été moins que lui-même, moins qu'un authentique être humain vertueux [18]. Patočka s'est consciemment sacrifié. Il a dû être conscient de l'ampleur du risque encouru à devenir l'un des trois principaux porte-parole de la Charte 77. S'il n'a peut-être pas prévu sa mort à la suite d'un interrogatoire policier, il a dû réaliser que l'emprisonnement, les tracasseries, les contraintes physiques et mentales allaient être les conséquences vraisemblables de son sacrifice. Si l'on suit le critère que je suggérais plus haut, le sacrifice de Patočka est un sacrifice de soi-même juste et conscient, en faveur de son droit de discuter et de rechercher librement la vérité.

Patočka a terminé sa vie de manière véritablement socratique, à en croire la description que Václav Havel donne de sa dernière conversation avec Patočka, que l'on peut lire comme une réécriture du *Phédon* :

> Nous passions la pause de midi à philosopher entre des interrogatoires dans la salle d'attente des prisonniers à Ruzyne. A tout moment, ils auraient pu venir pour n'importe lequel d'entre nous, mais cela n'inquiétait pas le professeur : dans son séminaire impromptu sur l'histoire de l'idée de l'immortalité de l'homme et sur la responsabilité humaine, il pesait ses mots aussi soigneusement que si nous avions devant nous un temps illimité. Je ne lui ai pas seulement posé des questions, je lui ai même soumis quelques-unes de mes propres pensées philosophiques (ce qui eût été impensable auparavant), et il me semblait que le fait que je ne sois pas qu'un auditeur poli l'inspirait. Finalement, il m'invita à venir le voir bientôt, parce qu'il

[16] K. Löwith, «Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger», *Les Temps Modernes* 14 (1946-47).

[17] Le fondement philosophique des droits de l'homme selon Patočka se trouve dans: J. Patočka, *Platon et l'Europe*, trad. par E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 1983, et bien sûr dans «Charter 77 Manifesto», *Telos* 31 (1977), p. 148-150. Cf. également A. Tucker, «Patočka vs. Heidegger. The Humanistic Difference», *Telos* 92 (1992), p. 85-98.

[18] Charcosset remarque que l'âge de Patočka et de Socrate (70 ans) est significatif, parce que vivre en vérité exige une certaine maturité personnelle. Un âge avancé est approprié pour un sacrifice en faveur d'une vie en vérité. J.-P. Charcosset, «Socrate phénoménologue», *Cahiers Philosophiques* 50 (1992), p. 77.

aurait du plaisir à discuter avec moi de tout cela plus à fond. Auparavant, j'aurais pris cette invitation pour une flatterie et par timidité, j'aurais repoussé toute visite, mais à ce moment je sentis un tel désir de discuter avec lui des questions fondamentales de l'existence que j'avais presque envie de m'inviter pour le soir même – à cette époque d'inquiétudes et de trouble. [19]

Patočka est décédé le 13 mars 1977, dans un hôpital de Prague, à la suite d'un interrogatoire policier. Personne n'a offert de coq à Asclepios.

L'éthique de la responsabilité selon Havel

Havel succède à Patočka dans le rôle de meneur politique et spirituel du mouvement de dissidence. A l'image de son prédécesseur, Havel s'est séparé de Heidegger sur la question de la moralité. Heideggérien comme Patočka, Havel s'est pourtant engagé moralement pour l'authenticité, ce que Heidegger ne fut jamais prêt à faire [20]. Havel combine la responsabilité primordiale de Lévinas avec le «souci comme essence du *Dasein*» de Heidegger, afin de poser la responsabilité envers l'Etre comme fondement de l'authenticité et de la moralité. La responsabilité à l'égard de l'Etre constitue la base de la moralité absolue, non situationnelle, kantienne, non anthropomorphique. Contrairement à Nietzsche et à Heidegger, Havel ne renie pas la morale traditionnelle judéo-chrétienne, fondée sur des lois transcendantes (divines) absolues. Souvent il se réfère à sa «responsabilité envers l'Etre», de la même manière que ce que l'on appelait habituellement «la responsabilité devant Dieu».

L'éthique de l'authenticité selon Havel puise ses sources dans les principes de la Charte 77. Cette charte rédigée par Patočka s'ouvre sur une analyse de la crise morale de l'homme moderne. La technologie ne peut pas produire de moralité. L'humanité n'a pas inventé la moralité. C'est une moralité absolue et transcendante qui définit ce qu'est un être humain. La société moderne exige un fondement moral absolu valable pour tous les êtres humains, en tout temps, sans conditions et indépendamment de toutes circonstances, une éthique non technologique. Les droits de l'homme sont ces principes moraux sacrés, transcendants et absolus. Par conséquent, l'éthique de Havel est également transcendante, absolue et fondée sur un système de valeurs.

Les principes moraux de Havel sont transcendants, parce que la vérité et l'authenticité doivent trouver leur origine au-delà du «je» humain ; elles doivent venir de l'Etre. Si les principes moraux avaient été des produits humains, ils auraient été un des aspects de la métaphysique productionniste et de l'anthropomorphisme humaniste. Les principes moraux de Havel doivent être absolus, sinon ils seraient relatifs et humanistes.

[19] V. HAVEL, «Last Conversation» in H. G. SKILLING, *op. cit.*, p. 243. Cette citation est extraite de la notice nécrologique que Havel écrivit en prison pour Patočka [trad. BAP].

[20] A. TUCKER, «Vaclav Havel's Heideggerianism», *Telos* 85 (1990), p. 63-78.

Plus d'une fois Havel a énuméré concrètement ses valeurs absolues ou ses «objectifs de vie» : la dignité, la libre expression de l'Etre et le pressentiment d'une transcendance au-dessus du monde de l'existence. Elles peuvent être la volonté de vivre sa vie dignement, ou d'exprimer des intérêts individuels, des intérêts de groupe ou spirituels. Les objectifs de vie sont aussi de vivre en harmonie avec soi-même, d'éviter l'humiliation, d'affirmer le droit à l'intimité, la liberté d'expression et la sécurité légale. Vivre en vérité est une révolte contre la manipulation par le système, une réhabilitation de valeurs telles que «la confiance, l'ouverture, la responsabilité, la solidarité, l'amour.» [21]

Le système éthique de Havel de la «responsabilité envers l'Etre» peut poser deux problèmes : l'ambiguïté de l'Etre et la possibilité qui en résulte d'une inauthenticité déguisée en authenticité, ainsi que l'adaptation du système à des conditions qui exigent plus que l'authenticité, l'intégrité et la conviction, à des conditions de responsabilité sociale.

Havel reconnaît que le caractère sémantique de l'Etre est «énigmatique», «vague», «doux»», «imprécis» et «aux contours flous» [22]. Havel divise son expérience de l'Etre en deux catégories, l'expérience directe, immédiate, et l'expérience indirecte, mais plus profonde et essentielle. L'expérience indirecte se développe à partir du fait d'être jeté dans la source de l'Etre, ce qui exprime quelque chose d'infiniment plus consistant que l'expérience directe, absolue et qui se définit d'elle-même. Dans sa lettre 140 à Olga, Havel est plus optimiste que Heidegger, parce que son ontologie suppose que le *Dasein* peut se souvenir de l'Etre, aussi bien qu'il peut l'oublier. Heidegger pense que le *Dasein* ne pouvait qu'oublier l'Etre. Faire l'expérience de l'Etre, écouter l'appel à la responsabilité et affronter notre finitude, c'est cela qui forme l'authenticité heideggérienne sur laquelle Havel fonde son éthique des vertus authentiques. L'ambiguïté et le manque de précision de l'Etre, néanmoins, rendent la distinction entre authenticité et inauthenticité difficile. Havel a conscience de ce problème : l'inauthenticité de l'aliénation à soi peut donner l'illusion d'une orientation authentique vers l'Etre. C'est le cas du «fanatisme». L'erreur du fanatisme découle du fait qu'il tente de transposer et de réaliser immédiatement «la transcendance primordiale du soi à partir du domaine illimité des rêves dans la réalité des actions humaines».

> [...] Il suffit de «trouver un truc» que l'on ressert ensuite aveuglément, c'est-à-dire de créer un projet intellectuel qui fixe de manière permanente l'intention originelle, pour être débarrassé, une fois pour toutes, du devoir de tendre vers l'Etre : le devoir pas trop difficile de servir fidèlement un projet déterminé le remplace alors avantageusement. L'Etre y est représenté par une maquette, par une thèse, donc par un étant parmi d'autres, par une chose parmi d'autres [...]. [23]

[21] V. HAVEL, «Le pouvoir des sans-pouvoir» in *Essais politiques,* Paris, Calmann-Lévy, 1989, p. 65-157, p. 153.

[22] V. HAVEL, *Lettres à Olga,* La Tour d'Aigues, Aube, 1990, lettre n° 140, p. 393.

[23] *Op. cit.,* lettre n° 141, p. 398 sq.

Le fanatisme détruit l'expérience de l'Etre et la remplace par la foi en un projet. Le fanatisme se doit de persécuter la morale sincère et la réflexion de manière à laisser la rationalité et la responsabilité pour chaque chose perdre tout contrôle d'elle-même et détruire tout ce qui se trouve sur son chemin, au nom du salut qui mène à «toutes les horreurs de la bureaucratie, de la répression, de l'arbitraire, de la violence, de la terreur et du terrorisme.»

> Le fanatisme «remplace l'orientation difficile vers l'Etre par une orientation plus facile vers le produit de l'homme qui décide qu'il a le droit – en tant que représentant du «moi» – de servir de médiateur exclusif avec l'Etre. En couvrant ainsi sa nudité existentielle et l'exposition pénible des questions par une banderole de réponses, le fanatisme se simplifie la vie, mais c'est au prix de la destruction totale. Sa tragédie consiste en ce qu'il transforme le désir sublime et profondément authentique qu'a le «pré-moi» humain de prendre toute la souffrance du monde sur ses épaules en une souffrance plus grande encore : il crée des camps de concentration, organise l'inquisition, les massacres et les exécutions. [24]

Havel propose une analyse phénoménologique vigoureuse – même si elle n'est pas sans imperfections – du fanatisme, qui peut être appliquée au fanatisme fondamentaliste-religieux, idéologique, politique et nationaliste. Elle peut même offrir une explication possible au fait que Heidegger se soit détourné de l'Etre pour joindre les fanatiques nazis, et à sa confusion de la *thèse au sujet de* l'Etre avec *l'Etre*. La distinction de Havel entre l'expérience authentique de l'Etre et ce qui n'est qu'un projet inauthentique de salut universel menant à la destruction est éclairant d'un point de vue politique. La critique de Havel de la rationalité qui perd tout contrôle d'elle-même est probablement mieux rendue par le terme de «raison instrumentale» qui contraste avec celui de raison téléologique ou morale. Mais bien que la vigoureuse analyse du fanatisme chez Havel puisse nous aider à discerner certaines formes d'inauthenticité qui se font passer pour de l'authenticité, elle n'est pas exhaustive. Même après avoir exclu le fanatisme, il peut toujours exister des formes d'authenticité rivales et inconsistantes. Plusieurs personnes pourraient prétendre faire l'expérience de l'Etre de manière différente, entendre différents appels à la responsabilité en faveur de l'Etre et, par conséquent, développer des systèmes différents et incompatibles d'éthique de l'authenticité. Havel n'a pas traité ce problème.

Le «kantisme» de Havel a été utile dans la lutte pour maintenir l'authenticité contre une structure de pouvoir aliénante. Des principes éthiques absolus permettent de maintenir l'authenticité quand l'environnement est manipulé, imposé, déformé et désinformé par un pouvoir aliénant. Toutefois, quand les conditions changent et quand l'agent moral authentique peut et veut faire plus que maintenir sa propre authenticité, quand il peut et veut influencer la vie sociale et politique, cette aversion à distinguer les moyens des fins et à faire des compromis et des calculs peut se révéler préjudiciable aux intentions

[24] *Ibidem*, p. 399 sq.

éthiques de l'agent moral, comme le démontre la carrière politique de Havel après la «Révolution de velours». Havel a été incapable d'utiliser les moyens de la démocratie parlementaire pluripartite pour faire des compromis et des calculs en vue d'atteindre ses objectifs moraux. En conséquence, Havel s'est trouvé être un président largement symbolique, authentique, mais sans pouvoir politique [25].

(*Traduit de l'anglais par Béatrice A. Perregaux*)

[25] A. TUCKER, «The Long Havel Summer. Review of: Vaclav Havel, Summer Meditations», *Telos* 91 (printemps 92), p. 179-184 et «Waiting for Meciar. Review of : Tim D.Whipple (ed.), *After the Velvet Revolution : Vaclav Havel and the leaders of Czechoslovakia Speak Out*», *Telos* 94 (hiver 1992/93), p. 167-182.