

## HANNAH ARENDT ET JAN PATOČKA: LA RELATION ENTRE LA PHILOSOPHIE ET LE MONDE

---

XAVIER BÉRIAULT

### Abstract

This essay will explore the respective philosophical positions of Jan Patočka and of Hannah Arendt regarding the question of the relationship between philosophy and the world. Having both studied under Husserl and Heidegger, their differences on this problem are at least as interesting as their common points of view. Both Arendt and Patočka are convinced that the rupture of the metaphysical tradition of philosophy provides an opportunity to think anew the relation between philosophy and the world. It is thus on this trail of thought that we follow Arendt and Patočka.

### Introduction

Ce projet de fin de session se propose de tisser ensemble la pensée de Jan Patočka et celle d'Hannah Arendt avec, comme thème de fond, les rapports entre la philosophie et le monde. Nés pratiquement en même temps, le cheminement d'Arendt, de seulement huit mois l'aînée, ressemble de près à celui de Patočka. Ils ont tous les deux étudié à la fois sous l'égide de Martin Heidegger et d'Edmund Husserl. Voilà donc un parcours académique commun à forte tendance phénoménologique. Arendt, souvent reconnue pour son aversion des étiquettes, aurait fini par avouer à un étudiant persistant que « je suis une sorte de phénoménologue, mais ah! pas à la manière de Hegel et de Husserl »<sup>1</sup>. Elle ne renie donc pas complètement son héritage phénoménologique. Bien entendu, Patočka a sans aucun doute plus d'affinité avec la pensée d'Husserl, même s'il prend soin, sous l'influence

---

<sup>1</sup> S. Courtine-Denamy, *Hannah Arendt*, Paris, Belfont, 1995, p. 147.

du tournant heideggérien, de se distancier du subjectivisme transcendantal de ce dernier, culminant ainsi sur le projet d'une phénoménologie asubjective.

Malgré ce lien initial avec Husserl, il me semble pourtant que la proximité philosophique d'Arendt et de Patočka soit déterminée par le facteur Heidegger. Comment Arendt ne pourrait-elle pas s'accorder avec Patočka lorsqu'il écrit que « personne de nos jours n'a su questionner de façon aussi persévérante, aussi pénétrante, aussi intransigeante que Heidegger »<sup>2</sup>, elle, qui s'était accrochée à l'annonce de ce « nom qui voyageait par toute l'Allemagne comme la nouvelle du roi secret »<sup>3</sup>. Toutefois, malgré l'admiration évidente d'Arendt et de Patočka à l'égard de leur maître à penser, nos deux penseurs ne se sont nullement contentés d'une mentalité de disciple. Loin de là, il serait peut-être même possible de dire que Patočka et Arendt se ressemblent le plus dans leurs tentatives de pallier les lacunes de la philosophie de Heidegger, qui laissa tomber les éléments d'une philosophie pratique après Sein und Zeit, même si leurs chemins pour y parvenir ne sont pas identiques. L'un de ces éléments constitue précisément la problématique de ce projet de recherche : Patočka et Arendt ont tous les deux, à leur manière, tenté de comprendre les rapports qui existent entre la philosophie et le monde.

## **La rupture de la tradition métaphysique de la philosophie**

Heidegger est particulièrement important dans ce contexte, car son hypothèse sur la rupture de la tradition de la philosophie aura des répercussions considérables sur les relations potentielles qui s'ouvrent désormais aux philosophes dans leur rapport au monde. La première de ces conséquences se traduit en une certaine méfiance vis-à-vis de la philosophie. En effet, dès les premières lignes de *La vie de l'esprit*, Arendt éprouve une « gêne » de se risquer à parler de la pensée, « car elle n'a ni la prétention ni l'ambition d'être 'philosophe', ni de compter au nombre de ceux que Kant appelait, non sans ironie, Denker von Gewerbe »<sup>4</sup>. Quoiqu'il ne soit peut-être pas animé par la même fidélité à la science politique, il est tout de même remarquable que Patočka lui-aussi, au tout début de *Liberté et Sacrifice*, déclare que « ces quelques mots n'ont pas la prétention d'être de la philosophie au sens propre. [...] Notre propos n'est pas ici de faire de la philosophie »<sup>5</sup>. La philosophie est-elle donc si vilaine amante que personne ne désire l'embrasser ?

<sup>2</sup> J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, (trad. franç. E.A.), Grenoble, Millon, 1990, p. 330.

<sup>3</sup> H. Arendt, *Vies politiques*, (trad. franç. Eric Adda), Paris, Gallimard, 1986, p. 308.

<sup>4</sup> H. Arendt, *La vie de l'esprit*, (trad. franç. Lucienne Lotringer), Paris, PUF, 2007, p. 9.

<sup>5</sup> J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, *op. cit.*, p. 13–14.

Bien sûr que non. La réticence provient plutôt du fait que la philosophie ou la métaphysique sont devenues des « mots et domaines d'investigation qui, personne ne l'ignore, sont bien discrédités de nos jours »<sup>6</sup>. Tout comme Arendt, Patočka a lui-aussi « le sentiment de vivre la fin (ou après la fin) d'une époque », il partage la même « conviction selon laquelle l'ère métaphysique de la philosophie serait désormais révolue »<sup>7</sup>. À la question de Patočka de savoir « qu'est-ce qui est mort » exactement, Arendt répond que « si quelque chose est mort, ce ne peut être que la manière traditionnelle de penser »<sup>8</sup>. Autrement dit, Patočka éprouve une certaine résistance « à la solution apportée à la question de la métaphysique traditionnelle, mais non point à la manière de poser la question comme telle »<sup>9</sup>. Dans un syncrétisme étonnant, Arendt reprend cette dernière proposition de Patočka :

ce n'est pas que les éternelles questions qui remontent à l'apparition des hommes sur la terre sont devenues 'sans objet', c'est qu'on les posait et les résolvait selon des méthodes qui ont perdu toute crédibilité.<sup>10</sup>

La fin de la phase métaphysique de la philosophie est particulièrement lourde de conséquences pour notre projet qui cherche à comprendre comment nos deux penseurs conçoivent les rapports entre la philosophie et le monde. En effet, de même que selon Patočka, avec cette mort, « ce qui s'écroule, c'est la possibilité, naïvement présumée par la métaphysique antique, qu'aurait l'homme de sortir de lui-même pour pénétrer par ses propres moyens jusqu'au fond dernier de l'étant »<sup>11</sup>. De même que pour Arendt, « ce qui est mort, c'est la distinction fondamentale entre le domaine sensoriel et le domaine supra-sensoriel »<sup>12</sup>. Sous le règne de la métaphysique, il semble donc que la philosophie se voulait un moyen qui permette à l'homme de sortir hors du monde afin de rejoindre le royaume de la pensée. Il n'est alors pas étonnant que le rapport entre le monde et la philosophie ait été traditionnellement conflictuel. Mais maintenant que la métaphysique ne coiffe plus la couronne philosophique, ne serait-il pas possible, voire nécessaire, de comprendre en quoi peuvent désormais consister les rapports entre la philosophie et le monde? Avec l'aide de Patočka et d'Arendt, nous nous apercevons peut-être que la relation entre la philosophie et le monde n'est pas obligatoirement conflictuelle, mais qu'elle peut également être de nature réciproque et qu'elle tisse entre eux des liens d'appartenance.

<sup>6</sup> H. Arendt, *La vie de l'esprit*, op. cit., p. 25.

<sup>7</sup> J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, op. cit., p. 53.

<sup>8</sup> H. Arendt, *La vie de l'esprit*, op. cit., p. 28.

<sup>9</sup> J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, op. cit., p. 58.

<sup>10</sup> H. Arendt, *La vie de l'esprit*, op. cit., p. 28.

<sup>11</sup> J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, op. cit., p. 67.

<sup>12</sup> H. Arendt, *La vie de l'esprit*, op. cit., p. 28.

## L'entrée de la philosophie dans le monde

Il semble évident que la manière dont la philosophie fait son entrée dans le monde aura nécessairement des conséquences sur le rapport que la philosophie entretiendra à l'égard du monde, ainsi que sur la réception que le monde préparera en retour à la philosophie. Il semble donc prudent de se pencher d'abord sur les sources de la pensée, sur l'« arché véritable, point de départ et principe de la philosophie »<sup>13</sup>. D'après Patočka, « à moins d'être frappé par un grand malheur »<sup>14</sup>, l'homme ne ressent pas le besoin de creuser plus loin que l'apparente évidence de la réalité. Toutefois, comme « au bout du compte, chacun passe » à travers une rude épreuve où il voit ses « projets de vie échouer, répudie ce à quoi il avait cru », chacun croise alors au cours de sa vie la possibilité de « prêter l'oreille au négatif », mais seuls les philosophes, selon Patočka, vont « jusqu'au bout du chemin [que le négatif] nous indique », ce qu'exige le « principe de la vie spirituelle »<sup>15</sup>. Le vocabulaire qu'utilise Patočka est évocateur quant à la relation de la philosophie et du monde : « les véritables amoureux de l'éternel et de l'infini sont avant tout ceux qui assument l'adversité et la douleur »<sup>16</sup>. Ce serait même « la douleur, saisie et soutenue dans l'amplitude, qui nous apprend à découvrir le monde »<sup>17</sup>. La vie philosophique se vit dans le « déracinement », dans « l'ébranlement du monde »<sup>18</sup>. Le champ lexical évoqué par Patočka parle de lui-même. Une pensée qui jaillit du déchirement ne peut qu'avoir une relation raide de tensions avec le monde.

Arendt retrace cette source particulière de la pensée que nous venons de décrire à l'aide de Patočka à la « conception courante de la philosophie » qui « a été élaborée par les Romains, héritiers de la Grèce », au dernier siècle de la République, époque de la chute de la *res publica* et début de l'empire<sup>19</sup>. Dans ce genre d'expérience négative, la « pensée a pour point de départ la désintégration de la réalité et la désunion qui, en conséquence, s'installe entre l'homme et le monde »<sup>20</sup>. Dans ce rapport entre la philosophie et le monde, le besoin de la philosophie naît d'une insatisfaction par rapport au monde et la pensée devient ainsi un moyen d'apporter un peu d'aide et de réconfort au milieu de la tourmente. Lorsque la pensée jaillit d'une expérience négative, la philosophie entretiendra alors avec le monde une

<sup>13</sup> H. Arendt, *La vie de l'esprit*, op. cit., p. 154.

<sup>14</sup> J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, op. cit., p. 245.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>17</sup> *Idem.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>19</sup> H. Arendt, *La vie de l'esprit*, op. cit., p. 213.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 202.

relation de méfiance qui peut culminer en un esprit totalement indifférent à l'égard de ce que représente la réalité.

Toutefois, comme le dit si bien Patočka, il existe, « au-delà de cette première série » d'expériences « négatives que la vie apporte à tout le monde », « d'autres encore, plus profondes »<sup>21</sup>. Ces expériences plus profondes, plus saines, nous le verrons, pour la relation du monde et de la philosophie, sont celles qui « font apparaître la singularité, l'étrangeté de notre situation, du fait même que nous soyons et qu'il y ait le monde »<sup>22</sup>. Nous voyons déjà dans cette citation le changement d'attitude, pleine de promesses, qui s'opère dans le rapport entre la philosophie et le monde. Une pensée qui jaillit de cette « merveille prodigieuse »<sup>23</sup>, de ce « prodige au sein de quoi nous sommes »<sup>24</sup> ne peut que commencer du bon pied une relation avec le monde, si ce n'est du fait qu'elle n'agit plus comme un « refuge contre les contingences du monde ni comme consolation »<sup>25</sup>.

Arendt identifie l'attitude d'étonnement devant le miracle du monde comme la source de la philosophie grecque. Non pas que l'étonnement admiratif soit plus ancien que la fuite devant les bouleversements du monde comme origine de la pensée, ce qu'atteste d'ailleurs la célèbre citation de Sophocle, qui démontre que les Grecs ne sont nullement étrangers à cette expérience: « Le plus grand bien, c'est de ne point naître / Après, quand on a vu le jour / C'est de promptement disparaître »<sup>26</sup>. Arendt reprend à son compte la réponse que Platon a apportée à la question de savoir ce qui nous fait penser : « la philosophie a pour origine l'étonnement »<sup>27</sup>. Arendt sait bien que l'étonnement admiratif comme origine et principe de la philosophie est « contraire à l'opinion », mais elle parvient à suivre cette expérience d'admiration en tant qu'elle constitue une des sources fondamentales de la pensée au fil des siècles. Et, ce qui vaut la peine de noter, elle redécouvre l'étonnement platonicien chez Heidegger, dans sa conférence *Qu'est-ce que la métaphysique?*: « pourquoi, somme toute, y a-t-il de l'existant plutôt que rien? »<sup>28</sup>, ce qui fait écho à l'étonnement de Patočka devant notre existence au sein de ce monde. L'étonnement platonicien recèle encore bien d'autres secrets – importants pour nous dans le contexte d'un projet sur la relation entre la philosophie et le monde – qu'Arendt se donne comme tâche de

<sup>21</sup> J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, op. cit., p. 247.

<sup>22</sup> *Idem*.

<sup>23</sup> *Idem*.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 367.

<sup>26</sup> H. Arendt, *La vie de l'esprit*, op. cit., p. 213.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 192.

révéler au grand jour. Le passage dans lequel Arendt situe l'étonnement comme l'origine de la philosophie se trouve dans le *Théétète*, dialogue où cet interlocuteur dit qu'il s'étonne :

Socrate lui en fait compliment : « Il est tout à fait d'un philosophe ce sentiment : s'étonner (thaumazein). La philosophie n'a point d'autre origine (arché), et celui (Hésiode) qui a fait d'Iris (l'Arc-en-ciel, messager des dieux) la fille de Thaumás (celui qui s'étonne) a l'air de s'entendre assez bien en généalogie ».<sup>29</sup>

Arendt interprète ce curieux ajout comme un autre avantage, en ce qui concerne la relation entre la philosophie et le monde, de considérer l'étonnement comme l'origine de la philosophie. En effet, si l'Arc-en-ciel (Iris) est la fille du philosophe (celui qui s'étonne, Thaumás), la pensée qui sort de cet étonnement rattache la terre au ciel. Autrement dit, celui qui s'étonne est capable d'enfanter l'Arc-en-ciel, c'est-à-dire que le philosophe est capable de combler l'abîme qui sépare la terre du ciel. La philosophie qui jaillit de l'étonnement ne cherche donc pas à se dérober au monde, au contraire, elle trouve sa source au sein du prodige qu'est le monde.

Pendant, comme « l'étonnement que connaît le philosophe ne saurait concerner le particulier, mais est toujours suscité par le tout qui n'est jamais manifeste »<sup>30</sup>, « par cet ordre harmonieux du kosmos »<sup>31</sup>, mais qui est cependant invisible, la philosophie doit se retirer en ce sens du monde des phénomènes. Patočka en dit autant : la philosophie est la « compréhension de la totalité »<sup>32</sup>. Or, puisque l'objet de la philosophie, la totalité, ordre invisible qui, au contraire des objets visibles familiers, échappe toujours à l'expérience, il est possible de croire que la philosophie ne s'intéresse pas à ce monde-ci. Toutefois, même si la philosophie prend comme objet un ordre invisible qui semble hors de ce monde, il demeure que la philosophie doit d'abord être comprise comme rapport avec cette totalité que constituent tous les enchaînements particuliers, mais unis de façon invisible, non manifeste. Une philosophie qui mettrait l'emphase sur l'étonnement admiratif, comme origine de la pensée, présenterait peut-être, en prenant comme objet le spectacle du monde, une bonne avenue pour raffermir les liens entre la philosophie et le monde. De cette manière, Patočka et Arendt sont d'accord que la philosophie ne quitte pas le sol de cette terre pour rejoindre un monde plus vrai.

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>32</sup> J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, *op. cit.*, p. 16.

## La pensée est hors de l'ordre

Les deux sources de la pensée que nous venons d'examiner, grecque et romaine, sont presque opposées dans leur relation au monde. Patočka et Arendt, bien qu'ils reconnaissent l'existence et même la légitimité de l'origine de la pensée comme les Romains se la concevaient, semblent néanmoins préférer la conception grecque de l'étonnement admiratif, sans doute parce qu'elle rend honneur et gloire au prodige du monde. Toutefois, remarque Arendt, ces deux mentalités ont des points en commun, qui peuvent avoir contribué, tout au long de la tradition de la métaphysique, à une malicieuse tendance chez les philosophes à interpréter le rapport de la philosophie et du monde en termes conflictuels. D'abord, « dans les deux cas, la pensée se retire du monde des phénomènes »<sup>33</sup>. En effet, selon Patočka, la philosophie est une possibilité particulière de l'homme en ce qu'il est capable de connaître le monde, « non pas les singularités, mais la «totalité» »<sup>34</sup>. Or, il ne peut « saisir cette possibilité qu'en abandonnant d'une certaine manière le sol du monde, en le transcendant »<sup>35</sup>. Il semble donc que le conflit entre le monde et la philosophie ne soit pas accidentel. Autrement dit, si l'on envisage l'expérience de la pensée sous l'angle du rapport de la philosophie au monde, l'élément déclencheur de la pensée, que ce soit l'émerveillement ou la douleur, importe peu, car il est dans la nature de la pensée de se distancier du monde environnant pour s'actualiser, ce qui ouvre par conséquent la voie à un rapport conflictuel entre le philosophe qui doit s'isoler pour penser et le monde auquel il appartient pourtant.

Face à cette situation, Patočka, se référant à Platon, présente les trois attitudes possibles. La première possibilité est celle de Socrate : « faire voir que le monde est obscur, problématique [...]. Ce qui veut dire entrer en conflit et aller à la mort »<sup>36</sup>. La deuxième attitude est le chemin suivi par Platon : « le retrait loin [...] du contact et du conflit avec le monde [...] dans l'espoir de trouver, grâce à la quête philosophique, les bases d'une communauté d'hommes spirituels »<sup>37</sup>. La dernière attitude est celle des sophistes : épouser les règles intramondaines de la médiocrité. Celle-ci n'étant pas envisageable pour des hommes spirituels du calibre de ceux dont nous discutons, il ne reste comme possibilité que les deux premières attitudes, dont l'une consiste en une confrontation directe et fatale avec le monde, et l'autre, en un reniement radical de tout ce qui constitue le mondain. Voilà ce qui n'augure

<sup>33</sup> H. Arendt, *La vie de l'esprit*, op. cit., p. 214.

<sup>34</sup> J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, op. cit., p. 14.

<sup>35</sup> *Idem*.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 252.

pas bien pour les relations entre le monde et la philosophie. Bien entendu, Patočka lui-même tente de développer une autre possibilité, une autre attitude, qui romprait avec la métaphysique traditionnelle en cherchant à éviter le conflit et à nouer des liens entre le monde et la philosophie. Nous l'examinerons dans la prochaine section.

Arendt compare le retrait de la pensée hors du monde des phénomènes à l'époché d'Husserl, qui consiste à mettre temporairement, lors d'un temps d'arrêt, la réalité et l'existence entre parenthèses. Toutefois, selon Arendt, ce retrait de la pensée « n'a rien d'une méthode qui s'enseigne et s'apprend; on le connaît sous la forme parfaitement courante de la distraction, phénomène qui s'observe chez toute personne absorbée dans une pensée quelconque »<sup>38</sup>. Arendt retrace l'époché jusqu'à Parménide, dans la conviction que partagent les philosophes selon laquelle, « pour se frotter à ces questions, l'homme devait disjoindre son esprit des sens en le détachant à la fois du monde tel qu'ils le lui transmettent et des sensations causées par les objets sensibles »<sup>39</sup>. Dans le contexte métaphysique, il était important pour le philosophe de « quitter le monde des apparences au milieu desquelles il est naturellement chez lui »<sup>40</sup> afin de parvenir à la connaissance du monde suprasensible. Voilà donc la première caractéristique de la pensée qui est de se mettre en retrait du monde des phénomènes, ce qui crée en même temps la possibilité d'ouvrir un abîme entre la philosophie et le monde.

Patočka relève une autre difficulté dans le fait que le philosophe se voit toujours dans l'impossibilité « de démontrer sa vérité aux autres »<sup>41</sup>. Arendt dirait que la vérité du philosophe est reléguée, une fois qu'elle entre dans le monde, au statut de simple opinion parmi toutes les autres opinions. Le savoir du philosophe ne peut pas se traduire au niveau des faits intramondains<sup>42</sup>.

Une dernière caractéristique de la pensée qui la met en contraste avec le monde, est « le fait que la projection mondaine de la philosophie apparaît, dans l'optique de la vie, comme une décadence »<sup>43</sup>. Vue sous cet angle, la philosophie devient « une forme de ralentissement de la vie »<sup>44</sup>, le symptôme d'une maladie. Arendt mentionne aussi qu'il existe, à travers l'histoire de la philosophie, « l'idée singulière d'une affinité profonde entre la mort et la philosophie. Pendant des

---

<sup>38</sup> H. Arendt, *La vie de l'esprit*, op. cit., p. 80.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>41</sup> J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, op. cit., p. 16.

<sup>42</sup> *Idem.*

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>44</sup> *Idem.*



siècles, on a voulu que la philosophie enseigne aux hommes à mourir »<sup>45</sup>. Selon Arendt, Platon est le premier à avoir remarqué qu'aux yeux de la multitude qui ne fait pas de la philosophie, la philosophie semble « avoir pour unique occupation de mourir et d'être mort »<sup>46</sup>. N'est-ce pas l'Oracle de Delphes, qui répondit à Zénon qu'il devra « devenir couleur des morts »<sup>47</sup> pour accéder à la vie bonne? Arendt interprète même le devancement de la mort que préconise Heidegger comme la dernière version de cette association de la philosophie et de la mort. Ce qui est significatif pour une réflexion sur les relations entre la philosophie et le monde est que, selon Arendt, la

pluralité est l'une des conditions existentielles fondamentales de la vie de l'homme sur terre – à tel point qu'aux yeux des Romains *inter homines esse*, être parmi les hommes, signalait l'être vivant, [...] et *inter homines esse desinere*, cesser d'être parmi les hommes, était synonyme de mort.<sup>48</sup>

Se mettre en retrait du monde des phénomènes, état existentiel qu'Arendt appelle solitude, constitue en un sens une sorte de mort temporaire, car les hommes vivent dans un monde où la disparition de ce monde est caractérisée par la mort. Lorsqu'il actualise la pensée, le philosophe « dis-parait » d'une certaine manière de ce monde.<sup>49</sup>

Pour toutes ces raisons, tout se passe comme si l'humain, en soutenant l'expérience de la pensée, se lance dans une activité qui s'oppose au monde dans presque tous ses aspects. C'est pourquoi Arendt conclut que la « pensée en tant que telle, et pas seulement dans le cas des 'questions ultimes' et sans réponse, mais encore toute réflexion qui ne profite pas au savoir et n'est pas orientée par des besoins ou des objectifs pratiques, est, comme le remarque Heidegger « en dehors de l'ordre »<sup>50</sup>. Du point de vue du monde, la pensée interrompt toutes les activités nécessaires à la survie. Patočka confirme ce problème que connaît l'activité de la pensée, qui ne sert « pas immédiatement à la conservation de la vie et qui paraît, par conséquent, plus problématique que les autres »<sup>51</sup>. Pour résumer toute l'affaire, Arendt aimait bien citer Valéry : « Tantôt je pense et tantôt je suis »<sup>52</sup>.

---

<sup>45</sup> H. Arendt, *La vie de l'esprit*, op. cit., p. 110.

<sup>46</sup> *Idem.*

<sup>47</sup> *Idem.*

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>51</sup> J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, op. cit., p. 74.

<sup>52</sup> H. Arendt, *La vie de l'esprit*, op. cit., p. 109.

## Le monde riposte?

Maintenant que nous venons de voir les défis que comporte la relation de la philosophie au monde, il nous faut jeter un coup d'œil sur les difficultés que le monde aura à l'égard de la philosophie. En effet, selon Patočka, « le monde n'est pas indifférent et sans défense face au philosophe », car « si le philosophe se distancie à l'égard du monde, le monde riposte en tournant sa haine contre le philosophe »<sup>53</sup>. Après avoir passé en revue les caractéristiques de la pensée qui ne cessent de se retirer du monde des phénomènes, n'est-il pas normal que les préoccupations de la philosophie « paraissent – mesurées à l'aune de l'ici-bas – comme un jeu cérébral qui esquive le sérieux de la vie? »<sup>54</sup>. D'après Patočka, la philosophie, vue par le monde, est « perversité et fraude [...] ». On peut la tolérer, l'exploiter, la mettre hors d'état de nuire. [...] Mais si elle refuse de servir, il faut la combattre comme un processus pathologique incompréhensible qui mine la vie de la collectivité »<sup>55</sup>. Le philosophe, sous cette lumière, fait ici presque figure de martyr, victime de la « croisade organisée contre la philosophie dont nous sommes aujourd'hui témoins »<sup>56</sup>.

Sur la question de la haine du monde à l'égard de la philosophie, la rhétorique d'Arendt n'est pas aussi mordante. Elle riposte même que « les faits historiques qui corroborent cette interprétation sont plutôt clairsemés »<sup>57</sup>. Bien entendu, le procès et la condamnation à mort de Socrate figure au nombre de ceux-ci. C'est surtout cet événement qui poussa Platon, à la fin de l'allégorie de la caverne, à lancer une mise en garde à l'intention des philosophes pour les avertir qu'à leur retour de leur envolée solitaire, la multitude leur tomberait dessus pour les tuer<sup>58</sup>. Arendt élève donc ici des « doutes justifiés quant à la version que donne Platon des événements », une interprétation qui « retentit cependant à travers l'histoire de la philosophie »<sup>59</sup>. À part cet incident plutôt isolé, Arendt est obligée d'admettre qu'il n'existe « pratiquement pas d'exemples attestés de la multitude, déclarant, de sa propre initiative, la guerre aux philosophes »<sup>60</sup>. C'est plutôt le contraire qui est vrai: la réprimande que le philosophe adresse à la multitude est beaucoup mieux attestée, tout comme la « manie de persécution traditionnelle des philosophes » et la prétention à la

<sup>53</sup> J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, op. cit., p. 15.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>57</sup> H. Arendt, *La vie de l'esprit*, op. cit., p. 112.

<sup>58</sup> *Idem.*

<sup>59</sup> *Idem.*

<sup>60</sup> *Idem.*

suprématie<sup>61</sup>. Dans tous les cas, Arendt ne pense pas que les philosophes sont systématiquement critiqués et persécutés par la multitude. En effet, Arendt considère que c'est « par le rire, plutôt que l'hostilité, que la multitude réagit d'instinct aux préoccupations des philosophes », un « rire innocent, très différent du ridicule »<sup>62</sup>. Ce point de vue rejoint cette phrase de Patočka, dans laquelle la multitude considère le philosophe comme « un pauvre pitre, un clown malgré lui »<sup>63</sup>. Toutefois, Platon, qui « voyait dans tout rire un danger de ridicule », proscrit, dans *Les lois*, « tout écrit qui tourne un citoyen en ridicule »<sup>64</sup>. Il semble donc que, sur la question de la haine que le monde dirige sur la philosophie, Arendt et Patočka aient une interprétation différente, celle de Patočka demeurant plus proche de celle de Platon, alors qu'Arendt y voit plutôt quelque chose d'innocent et de sans grande conséquence.

## La manifestation de la pensée dans le monde

La question qui se pose dans la dernière section de ce projet, qui examine la relation entre la philosophie et le monde, est celle de savoir si la pensée, en dépit du retrait de la pensée hors du monde des phénomènes, possède quand même des liens qui la lient dans une relation d'appartenance au monde. Est-ce que la « pensée supporte de paraître? Il s'agit d'établir si la pensée et les autres activités mentales [vouloir et juger] silencieuses et invisibles sont censées paraître ou si, après tout, elles ne peuvent trouver dans le monde d'habitat qui leur convienne »<sup>65</sup>. Anne-Marie Roviello est elle aussi convaincue que, selon Patočka, « même si la philosophie consiste toujours en un retrait radical en dehors de « l'ordre du jour », elle se poursuit nécessairement dans un retour à cette quotidienneté »<sup>66</sup>. Il semble donc que nos deux penseurs cherchent une manière de concevoir une philosophie qui ne sera plus lestée par le poids de la tradition métaphysique; ce qui signifie, pour notre contexte, que la théorie métaphysique des mondes duels – qui dévalorisait le monde des phénomènes et sa simple apparence au nom du royaume de l'Être vrai et des Idées – n'est désormais plus crédible. Il leur faut donc penser les liens qui unissent la philosophie et le monde, puisque le philosophe ne peut aujourd'hui plus s'évader dans la contemplation.

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>62</sup> *Idem.*

<sup>63</sup> J. Patočka *Liberté et sacrifice*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>64</sup> H. Arendt, *La vie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 114.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>66</sup> J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, *op. cit.*, p. 367.

La tentative de Patočka consiste à repenser l'attitude socratique face au conflit du monde, que nous avons vue plus haut. En se tournant vers un Platon socratique, Patočka cherche à « reconsidérer le geste platonicien par lequel le penser philosophique se détermine comme penser théorétique ordonné à l'Idée dans la séparation du philosophique et du mondain »<sup>67</sup>. En effet, car c'est là l'attitude platonicienne, celle qui a donné naissance à la théorie des mondes duels de la métaphysique. C'était la réponse de Platon « au savoir problématique de Socrate » qui « dévoile la contradiction entre le rapport à la totalité propre à l'homme et son impossibilité de l'exprimer sous la forme d'un savoir fini »<sup>68</sup>. C'est pour soutenir la problématicité du savoir de Socrate que Patočka réinterprète le chorismos, « comme une différence ontologique et non comme une distinction interne à la connaissance »<sup>69</sup>. L'intention de Patočka dans son projet du platonisme négatif est de se libérer de l'interprétation moderne du chorismos qui « évoque l'idée de la séparation de deux choses – de deux domaines d'objets [...], ce qui met les Idées à part de notre réalité, du monde des choses et des hommes »<sup>70</sup>. Il serait peut-être possible de dire que c'est un malentendu sur le chorismos qui est en partie responsable de la théorie des mondes duels qu'Arendt ne cesse de poursuivre, car il conflictualise le rapport de la philosophie et du monde. Patočka neutralise la possibilité de ce conflit en déclarant que « le chorismos est originellement une séparation sans un second domaine d'objets. Il s'agit d'une césure qui ne sépare pas deux règnes [...]. Le chorismos est une séparation, une distinction en soi, la séparation absolue comme telle »<sup>71</sup>. Il poursuit en insistant toujours sur l'idée que son interprétation du chorismos ne cherche pas à prolonger le règne de deux mondes séparés par un abîme : « le mystère qu'il renferme n'est pas celui d'un nouveau continent qui serait à découvrir au-delà d'un océan intercalaire, mais bien un mystère qu'il s'agit de découvrir dans le chorismos comme tel, sans faire intervenir rien au-delà »<sup>72</sup>. Patočka finit par conclure que le mystère du chorismos est identique à l'expérience de la liberté<sup>73</sup>. Cela signifie qu'en fin de compte, le retrait de la pensée, cette distance que prend la pensée vis-à-vis du monde des phénomènes, peut être expliqué par le mystère du chorismos, puisque Patočka précise qu'il s'agit de « l'expérience de la distanciation à l'égard des choses

<sup>67</sup> É. Tassin, « La question du sol », in É. Tassin et M. Richir (dir.), *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, Grenoble, Millon, 1992, p. 177.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>70</sup> J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, op. cit., p. 87.

<sup>71</sup> *Idem.*

<sup>72</sup> *Idem.*

<sup>73</sup> J'évite délibérément de discuter de conception de la liberté chez Arendt et Patočka, car cela déborderait largement le cadre de ce projet.

réelles »<sup>74</sup>, une « puissance désobjectivante, une puissance de distanciation à l'égard de tout objet possible »<sup>75</sup>. Patočka réussit ainsi à établir une relation prometteuse entre la philosophie et le monde, car non seulement sa philosophie, « dégagée de sa gangue métaphysique »<sup>76</sup>, ne cherche plus à scinder l'unité de la vie humaine en deux mondes – où l'un appartiendrait de droit à la philosophie, et l'autre de fait au mondain – mais elle explique encore le retrait inhérent à la pensée comme la puissance du chorismos qui permet de désobjectiver et de déréaliser le monde, mais sans la possibilité de le quitter véritablement. Grâce à la re-conversion du platonisme, exigée par la nécessité de saisir le monde en sa phénoménalité tout en dépassant la métaphysique, Patočka « procède à un renversement de la conception théorétique de l'Idée et de l'attitude théorétique de la philosophie »<sup>77</sup>. Prouesse intellectuelle qu'aurait sûrement saluée Arendt, qui a consacré une partie non négligeable de son œuvre à renverser l'attitude théorétique de la philosophie afin de redonner un peu de dignité à la politique. Patočka et Arendt s'entendent donc sur cette tentative de concevoir une philosophie qui, bien que capable de transcender ce monde de manière occasionnelle et temporaire, se comprend néanmoins comme étant du monde.

La pensée de Patočka pourrait peut-être se résumer en un appel lancé afin que le monde, c'est-à-dire les gens, vivent dans l'idée, telle que l'exemple saillant de Socrate, « mieux vaut subir l'injustice que la commettre »<sup>78</sup>, le montre. La vie dans l'idée, qui est celle de l'homme spirituel, exige que tout ce qui se fait soit jugé d'après elle<sup>79</sup>, ce qui est une tâche jamais pleinement accomplie. C'est ce qu'Arendt veut dire lorsqu'elle écrit que la proposition de Socrate n'est pas une simple opinion, mais qu'elle prétend être la vérité et que

Socrate a décidé de jouer sa vie sur cette vérité, pour donner l'exemple. [...] Et cet enseignement par l'exemple est, en fait, la seule forme de « persuasion » dont la vérité philosophique soit capable [...]; de plus, la vérité philosophique peut devenir « pratique » et inspirer l'action sans violer les règles du domaine politique quand elle fait en sorte de devenir manifeste sous forme d'exemple<sup>80</sup>.

Voilà donc une manière que Patočka et Arendt ont découvert pour que la philosophie puisse se manifester dans le monde. En effet, s'il est vrai que « les principes

---

<sup>74</sup> *Idem.*

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>77</sup> É. Tassin, « La question du sol », in É. Tassin et M. Richir (dir.), *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique, op. cit.*, p. 177.

<sup>78</sup> J. Patočka, *Liberté et sacrifice, op. cit.*, p. 47.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>80</sup> H. Arendt, *La crise de la culture*, (trad. franç. P. L.), Paris, Gallimard, 1992, p. 315.

selon lesquels on agit et les critères selon lesquels on juge et mène son existence dépendent de la vie de l'esprit »<sup>81</sup>, alors l'action humaine au sein du monde peut offrir la possibilité à la philosophie de se manifester indirectement. Ce genre d'attitude philosophique qui reconnaît sa dette envers le monde, mais sans toutefois lui être subordonné, nous paraît d'une importance capitale pour une philosophie post-métaphysique.

## Conclusion

Nous nous sommes penchés dans ce projet de fin de session sur les relations qu'entretiennent entre eux la philosophie et le monde. Grâce à Patočka et Arendt, nous avons vu qu'un certain nombre de raisons permettent de considérer la philosophie comme étant hors du monde, comme le veut la tradition de la métaphysique. Mais nous avons également vu qu'il existe un nombre non moins important et personnellement, nous trouvons, plus convaincante de raisons pour croire que la philosophie post-métaphysique doit entreprendre un travail de pensée qui comprend comment la philosophie et le monde peuvent interagir. Il s'agit de comprendre « la condition paradoxale d'être qui, bien que faisant partie du monde des phénomènes, possèdent une faculté, le pouvoir de penser, qui permet à l'esprit de prendre ses distances à l'égard du monde, sans pouvoir en sortir ou le transcender »<sup>82</sup>. L'idée à retenir ici est que si la pensée, grâce à la puissance du chorismos, peut bien prendre ses distances par rapport au monde environnant, elle ne peut désormais plus en sortir, car ce monde-ci est le seul qui nous est imparti, le seul auquel nous avons accès. L'apport de Patočka est aussi particulièrement enrichissant pour la pensée d'Arendt, l'inverse est tout aussi vrai. Par exemple, le chorismos permettrait à Arendt de surmonter une de ses critiques à l'égard de Platon qui vise les mondes hiérarchiquement dualisés instaurés par les Idées. Le platonisme négatif ou socratique de Patočka permet ainsi à la théorie des Idées platonicienne de réintégrer la philosophie post-métaphysique. En fin de compte, il me semble que nos deux auteurs s'accorderaient peut-être, pour conclure le jeu des relations entre la philosophie et le monde, à dire de l'homme que, bien qu'il soit

totallement conditionné existentiellement – limité par le temps qui s'écoule entre la vie et la mort, soumis aux besognes qui lui permettent de vivre, incité à travailler pour se créer un chez soi dans le monde, poussé à l'action afin de se

---

<sup>81</sup> H. Arendt, *La vie de l'esprit*, op. cit., p. 99.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 70-71.

faire une place dans la société des autres hommes – il peut transcender toutes ces conditions, mais seulement mentalement, jamais dans la réalité<sup>83</sup>.

La complémentarité judicieuse de la pensée de Patočka et d'Arendt sur le thème de la relation entre la philosophie et le monde ne cesse d'émerveiller et mérite probablement d'être approfondie sur d'autres questions.

## Bibliographie

- ARENDR, H. *La crise de la culture*, (trad. franç. Patrick Lévy), Paris, Gallimard, 1992, 380 p.  
— *La vie de l'esprit*, (trad. franç. Lucienne Lotringer), Paris, PUF, 2007, 571 p.  
— *Vies politiques*, (trad. franç. Eric Adda), Paris, Gallimard, 1986, 330 p.  
COURTINE-DENAMY, S. *Hannah Arendt*, Paris, Belfont, 1995, 435 p.  
PATOČKA, J. *Liberté et sacrifice*, (trad., franc. Erika Abrams), Grenoble, Millon, 1990, 388 p.  
TASSIN, É. et RICHIR, M. (ed.) *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, Grenoble, Millon, 1992, 254 p.

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 99.