

L'Europe, l'Histoire, et la Vie : quelques réflexions sur la philosophie de l'histoire de Jan Patočka

Darian Meacham (University of the West of England)

Dans cette courte contribution, je voudrais mettre en rapport la philosophie de l'histoire de Jan Patočka avec notre situation contemporaine, et plus particulièrement avec certaines questions politique et philosophique pressantes. En effet, les questions relatives à l'« Europe » ou plutôt à la notion d'une « *Post-Europe* » ou d'une humanité « *post-européenne* », acquièrent une importance toujours plus décisive dans notre discours politique et philosophique contemporain. Elles exigent, de ce fait-même, un traitement soigneux. Je me contenterai toutefois d'ébaucher quelques pistes de réflexion qu'il s'agirait peut-être de poursuivre afin de saisir tout l'intérêt que représente pour nous aujourd'hui la philosophie de l'histoire de Patočka.

1. Europe et ébranlement de la certitude du sens donné

La question qui nous était initialement posée, à moi et à mes deux collègues, était la suivante : « La philosophie de l'histoire de Patočka, est-elle européocentriste? » Nul doute qu'il s'agisse là d'un point de départ important et aussi, à première vue, d'une question qui semble aller de soi, si l'on considère l'héritage philosophique, et surtout phénoménologique, dans lequel Patočka travailla. Cependant, le problème prend une tout autre tournure si l'on s'efforce de regarder les choses plus attentivement. En effet, dans les *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Patočka fait une remarque de la plus haute importance concernant sa philosophie de l'histoire, une remarque qui devrait dissoudre à elle seule toutes les accusations faciles d'européocentrisme et que nous allons tenter d'explicitier ici. L'histoire, écrit-il, « n'est pas autre choses que l'ébranlement de la certitude que représente le sens donné. »¹ Nous voyons rapidement que la question d'un possible européocentrisme dans une telle philosophie de l'histoire, qui rejette tout sens de la tradition culturelle, ou développement de sens historique, qui rejette tout sens constituant comme un donné nos mondes culturels (nos *Lebenswelten*), mais qui en même temps fait référence à une tradition philosophique et politique grecque comme fondation

¹ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, traduit du tchèque par Erika Abrams, Verdier, Paris, 1981, p. 126 (cité ci-après comme *EH*).

de l'« Europe » (la *polis* grecque non-idéalise, insiste Patočka), ne peut être résolue dans une réponse du type « oui c'est européocentriste... mais » ou « non ce n'est pas européocentriste... mais ».²

La difficulté majeure ne semble pas tellement se situer dans cette définition de l'histoire en tant qu'« ébranlement de tout sens donné » ni même dans le sens – pour nous, mystérieux – qu'il faut donner dans les *Essais hérétiques* au monde-structure, mais bien plutôt dans le fait que Patočka semble vouloir la connecter immédiatement à l'idée de l'« Europe » et à un « héritage Européen » dont l'origine est la *polis* grecque. Patočka affirme que l'on peut localiser, dans cet héritage grec, la découverte de ce sens propre de l'histoire comme ébranlement³. Autrement dit, on peut, en somme, localiser la perte de tout sens traditionnel *dans* une tradition politique particulière. Pour dénouer quelque peu ces problèmes lourds de conséquences, il nous faut d'abord expliquer comment envisager, chez Patočka et même d'une façon plus générale, une conception de l'Europe et une certaine forme de privilège de l'héritage et de l'histoire européens qui puissent éviter les pièges de l'eurocentrisme.

Il importe aux lecteurs contemporains de Patočka que nous sommes de poser une question supplémentaire : est-il possible aujourd'hui de parler de l'Europe sans invoquer le sens institutionnel de l'Europe, actuellement incarné dans les institutions européennes et dénommé l'Union Européenne? Ne nous demandons-nous pas, lorsque nous parlons de l'Europe, quel futur existe pour ses institutions? Il semble que ce sens institutionnel crée déjà un problème vis-à-vis de notre approche de Patočka. En effet, il exige d'emblée une hérésie à l'égard du projet patočkien de solidarité tel qu'il est formulé – de façon très restrictive vis-à-vis de toute institutionnalisation – dans les *Essais Hérétiques* : « La solidarité des ébranlés, écrit-il, peut se permettre de dire 'non' aux mesures des mobilisations [...] elle n'établira pas des programmes positifs [...] »⁴. Mais, dans ce cas, n'est-ce pas précisément « nous », plutôt que Patočka lui-même, qui risquons une certaine forme de nostalgie pathologique dans le cadre de ces institutions traditionnelles ? Pour mieux saisir la menace que constitue cette nostalgie institutionnelle qui tombe facilement dans le piège de l'eurocentrisme, il serait utile d'aborder la question d'un point de vue qui s'éloigne un peu de celui de Patočka. Dans sa préface aux *Damnés de la terre* de Frantz Fanon, Sartre fait une remarque intéressante concernant l'approche que Fanon a de

² EH p. 54.

³ EH p. 54-57.

⁴ EH p. 145.

l'Europe, remarque que nous pourrions transformer en question et poser alors à Patočka.

Sartre écrit :

Quand un Français par exemple, dit à d'autres Français : « Nous sommes foutus! » – ce qui, à ma connaissance, se produit à peu près tous les jours depuis 1930 – c'est un discours passionnel, brûlant de rage et d'amour, l'orateur se met dans le bain avec tous ses compatriotes. Et puis il ajoute généralement : « à moins que... » [...] Bref, c'est une menace suivie d'un conseil et ces propos choquent d'autant moins qu'ils jaillissent de l'intersubjectivité nationale. Quand Fanon, au contraire, dit de l'Europe qu'elle court à sa perte, loin de pousser un cri d'alarme, il propose un diagnostic. Ce médecin ne prétend ni la condamner sans recours – on a vu des miracles – ni lui donner le moyens de guérir : il constate qu'elle agonise.⁵

Bien que Patočka se situe certes, en un sens, du côté de « l'Europe est finie à moins que... » – il éprouve sans aucun doute le plus grand souci pour l'Europe et pour le futur de ses habitants dont il faisait partie –, il est en même temps du côté de Fanon dans le sens où il comprend que le moment de penser l'Europe en tant qu'entité de grande puissance ou entité « géoculturelle » aux frontières fixes qui peut soi-même effectuer des changements par décrets sur un échelle mondiale, ce moment est définitivement révolu. C'est pourquoi il introduit l'idée d'une humanité et d'une époque « *post-européennes* » qui sont, en fait, les résultats du succès et de la chute du principe radical de rationalité instrumentale qu'il appelle la « *surcivilisation radicale* » et qu'il élucide dans l'essai « *La surcivilisation et son conflit interne* »⁶.

Dès lors, il s'agit de saisir que « l'Europe » reste, pour Patočka, quelque chose qui, par essence, n'a rien à voir avec l'Europe comme entité géopolitique ou historico-culturelle telle qu'elle pourrait exister, ou non, aujourd'hui. S'il y a un lien entre les deux, ce n'est pas un lien essentiel, mais un lien qui devrait être créé par une activité et une attitude qui n'existent plus en Europe aujourd'hui (comme le dit Patočka) et qui n'est en aucun cas spécifique à l'Europe ou aux Européens. Patočka, on le voit, est en fait bien plus éloigné d'une « Europe » rêvant toujours d'acquérir la puissance et la domination géopolitique et exhibant ainsi l'avantage d'une position exceptionnelle de la (des) culture(s) européenne(s), que du reste du monde, dit « *post-européen* », et qui est déjà conscient du déplacement des « mondes-propres » opéré grâce au principe radical (et européen) de la « *surcivilisation* ». S'il est vrai que Patočka s'adresse aux Européens, l'attitude qu'il appelle de ses vœux, il le dit, n'est en rien spécifique aux Européens ou à

⁵ Jean-Paul Sartre, « Les damnés de la terre » dans *Situations V Colonialisme et néo-colonialisme*, Paris, Gallimard, 1964, p. 169-170.

⁶ Cf. Jan Patočka « La Surcivilisation et son conflit interne » dans *Liberté et sacrifice Ecrits politiques*, traduit par Erika Abrams, Grenoble, J. Million, 1990, p. 99-181 (cité ci-après comme *LS*).

l'Europe actuelle – et cela même s'il insiste pour montrer que l'origine propre de cette attitude est à trouver dans ce que nous réclamons être l'origine de l'Europe historique et traditionnelle – la *polis* grecque. S'il s'adresse aux Européens, c'est dans l'espoir de déstabiliser l'idée même des Européens à qui il s'adresse. C'est pour ces raisons que Patočka affirme ceci, que nous oublions parfois : L'Europe – dans les deux sens du terme : (1) le *topos* de l'histoire propre, ou synonyme de l'histoire et (2) le pouvoir technoscientifique le plus puissant du monde – se détruit. Pour rétablir le premier sens, il nous faut abandonner ce deuxième sens géopolitique qui n'existe plus. C'est une autre manière de dire que pour retrouver le sens propre de l'Europe, il faut trouver de nouveaux modes de relations intersubjectives avec nous-mêmes et avec le reste du monde. Et encore faut-il insister sur le fait que ces nouvelles relations vont ébranler ou déstabiliser la notion d'une identité européenne, indifférente tant à une identité particulière, par exemple nationaliste, qu'à une identité universelle libérale-technoscientifique.

2. Histoire et « surcivilisation post-européenne »

Il est intéressant de noter qu'au moment historique où Patočka situe l'origine de l'« Europe », l'Europe n'existait pas encore en tant que telle : à l'époque de la *polis* athénienne – à l'époque de la découverte de l'Europe – il n'existait pas d'Europe géopolitique. Patočka voulait sans doute dire par là que c'est la découverte de l'Europe dans la *polis* athénienne qui a inauguré une certaine tradition que l'on pourrait appeler la tradition dissidente de la « politique socratique ». Et, si l'interrogation régressive sur l'héritage européen dévoile quelque chose de pertinent aujourd'hui, pour nous en tant que « *post-européens* », c'est précisément cette tradition « dissidente », cette « *manière nouvelle de se rapporter au sensé : le sens ne pourra être découvert que dans l'activité qui procède de son absence* »⁷. Précisons tout de même que le fait que Patočka situe les restes de cette tradition socratique dans diverses formes institutionnelles issues de l'héritage romain, chrétien, et islamique ne signifie aucunement qu'il faille identifier directement cette tradition dissidente, qui constitue la véritable activité Historique au sens propre, avec ces formes institutionnelles.

Comme telle, la valeur de l'héritage européen chez Patočka est une forme d'anti-tradition. Mais ce qui est essentiel à comprendre, c'est que l'activité de cette anti-tradition

⁷ EF p. 72

est d'ébranler la tradition même. On peut comprendre ici pourquoi Patočka, dans son exposition de la « *solidarité des ébranlés* » à la fin du sixième essai hérétique, refuse une forme institutionnelle de cette solidarité. L'idée de l'histoire que l'on trouve ici est très proche de l'idée de « *contre-histoire* » présente chez Foucault dans les cours intitulés « *Il faut défendre la société* ».⁸ Cette « *contre-histoire* » n'est soutenue, explique Foucault, par aucunes institutions ou formes d'histoire institutionnelle, comprises non seulement comme des images de pouvoir mais aussi comme des moyens de redonner des forces au pouvoir : « *l'histoire était un rituel qui renforçait la souveraineté* ».⁹ L'histoire, en ce sens, est l'histoire d'une souveraineté qui essaie de se lier en une unité, l'unité de l'état. L'idée d'une histoire institutionnelle, que l'on peut localiser par exemple dans les institutions européennes, est presque condamnée à servir comme instrument de légitimation, *soit* de l'idée d'une souveraineté nationale, qui dans les termes réels du pouvoir politique, économique et social n'existe plus (ou bien seulement peut-être comme le dernier souffle d'une idée d'états européens ou d'états souverains européens), *soit* du principe post-européen d'une « *surcivilisation* » radicale.

Ainsi, si l'on accepte que l'idée de l'histoire chez Patočka puisse prendre une forme institutionnelle, il semble qu'elle ne puisse prendre d'autre forme que celle d'une menace au principe de rationalité universelle (qu'il nomme « *surcivilisation* » modérée) : l'extrême de la rationalité instrumentale, la « *surcivilisation* » radicale, ou un particularisme exclusif¹⁰. Au contraire, pour Patočka comme pour Foucault, la « *contre-histoire* » est l'histoire qui dérange tout sens donné, qui décentre nos mondes-propres (*Lebenswelten*) comme mondes de sens institutionnel reçu (Patočka) ; ou qui « *dissocie l'unité de la loi souveraine qui oblige* » (Foucault)¹¹. En des termes très similaires à Patočka, Foucault parle aussi de la « *contre-histoire* » comme d'un « *appel* » et d'un « *discours disruptif* » qui n'a pas accès à la continuité nécessaire pour se situer dans un cadre comme celui des « *programmes positifs* » institutionnels¹².

⁸ Michel Foucault, *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France 1975-76*, éd. Mauro Bertani et Alessandro Fontana, Paris, Seuil, 1997 (cité ci-après *IFDLS*).

⁹ *IFDLS*, p. 60.

¹⁰ *LS*, p. 110-113.

¹¹ *IFDLS*, p. 61.

¹² « *Elle [la solidarité des ébranlés] ne craint pas l'impopularité mais au contraire lui lance un défi sans paroles.* » *EH* p. 145 ; dans la traduction anglaise la relation avec la « *contre-histoire* » de Foucault est même plus prononcée : "It does not fear being unpopular but rather seeks it out and *calls out* wordlessly"

Pour ces deux penseurs, l'expérience de l'histoire-propre (Patočka) ou la « contre-histoire » (Foucault) est une expérience de la « guerre ». Bien que ce soit plutôt Foucault que Patočka qui exprime cette « guerre » en termes de pouvoir économique et de domination politique et économique, les termes que Foucault utilise sont en corrélation étroite avec l'analyse de la guerre mais aussi l'analyse plutôt phénoménologique de l'expérience de l'histoire que l'on retrouve dans le sixième essai hérétique. Foucault affirme par exemple :

« Non seulement, en effet, cette contre-histoire dissocie l'unité de la loi souveraine qui oblige, mais par-dessus le marché, elle brise la continuité de la gloire. Elle fait apparaître que la lumière – ce fameux éblouissement du pouvoir – n'est pas quelque chose qui pétrifie, solidifie, immobilise le corps social tout entier, et par conséquent le maintenant dans l'ordre, mais est, en fait, une lumière qui partage, qui éclaire d'un côté, mais laisse dans l'ombre, ou rejette dans la nuit, une autre partie du corps social. Et précisément l'histoire, la contre-histoire qui naît avec le récit de la lutte des races, va parler du côté de l'ombre, à partir de cette ombre. »¹³

Comparez le passage ci-dessus avec ce que l'on trouve chez Patočka dans « Les guerres du XXe siècle » :

« L'immense œuvre de relèvement économique, les avantages sociaux sans précédent, dont on n'avait jamais rêvé et qui ont été mis si rapidement au premier plan dans cette Europe rayée de la carte de l'histoire mondiale, montrent que ce continent a opté pour la démobilisation n'ayant plus d'autre choix. Cela sert en même temps à creuser encore l'abîme entre les 'beati possédants' et ceux qui sur cette planète riche en énergie meurent de faim – à approfondir donc l'état de guerre. »¹⁴

Pour Patočka, ce conflit, qui est à la base du progrès, du développement économique et de l'ordre social, a aussi une signification phénoménologique et finalement ontologique. L'expérience de ce conflit, que Patočka et Foucault appellent aussi l'expérience de la nuit, l'ombre, ou la « contre-histoire », fait apparaître ce que Patočka appelle le sens de l'histoire, qui est « la guerre » prise au sens ontologique de *Polemos*, qui est la loi d'apparition du monde. Ce que l'histoire comme expérience de la guerre nous montre est donc le monde-structure comme *a priori* de tout apparaître (manifestation) et le *Polemos* comme loi de toute apparition¹⁵.

L'histoire chez Patočka est alors avant tout une expérience de l'éclatement du sens institutionnel ou reçu et, en tant qu'expérience, elle peut être analysée phénoménologiquement. La question politique, et maintenant phénoménologico-

¹³ IFDLS p.61

¹⁴ EH p. 142

¹⁵ Cf. EH pp. 52-53

politique, avec laquelle nous avons commencé est devenue une question de motivation phénoménologique pour l'expérience de l'histoire¹⁶.

Si nous pensons ce parallèle historique avec le terme phénoménologique de motivation, la question de l'histoire est alors inséparable de la question suivante : quel type d'expérience du sens est motivé par les processus impliqués dans les descriptions d'une « guerre » économique, chez Patočka et Foucault, qui prend aujourd'hui la forme de l'expansion des principes du capitalisme néolibéral dans le monde (monde « *post-européen* » basé sur les principes et la logique de la « *surcivilisation radicale* »)¹⁷ ?

On peut dire que dans la situation contemporaine – c'est-à-dire la situation qu'on appelle, dans une terminologie patočkienne, la condition de la « *surcivilisation radicale posteuropéenne* », ou dans notre vocabulaire quotidien ce qu'on appelle *mondialisation* – les conditions politiques et sociales ont rendu inopérables les structures de signification sur lesquelles la communauté, la *polis* ou l'état s'intègrent dans un horizon global de sens. Autrement dit, le discours traditionnel et institutionnel de la souveraineté, c'est-à-dire le discours de la nation, de la communauté nationale et de l'état national, pour diverses raisons, ne fonctionne plus. Dans le mouvement « décentrant » créé par le conflit entre les mondes-propres traditionnels et les principes radicaux de la « *surcivilisation post-européenne* », qui est précisément le mouvement de la mondialisation ou bien de la « *post-européanisation* », il y a un moment historique (ou bien un moment « *contre-historique* »).

Aussi les deux instances de l'ébranlement demandent-elles une certaine rigueur phénoménologique pour analyser cette expérience historique, rigueur qui dans la *polis* athénienne a ouvert un espace pour la découverte de l'« Europe » au sens que Patočka lui donne et qui devrait aujourd'hui faciliter la transition de l'Europe vers un autre monde « *post-européen* », une « *surcivilisation modérée* » et non pas « *radicale* ». Mais, il faut encore se demander ici comment établir une sorte d'équilibre entre cette idée de possibilité d'une « *surcivilisation modérée post-européenne* » et la négativité radicale impliquées dans l'idée de

¹⁶ De ce point de vue, il peut être aussi intéressant de voir si nous pouvons établir un certain parallèle entre les conditions géopolitiques sous lesquelles la « découverte » de l'« Europe » a eu lieu dans la *polis* grecque et la situation présente de l'Europe (ou de l'Union européenne) aujourd'hui. Nous pourrions également argumenter que ces conditions étaient des facteurs en faveur de la découverte de l'Europe. Nous pourrions aussi résumer ces facteurs très brièvement en utilisant le terme « mondialisation ».

¹⁷ « Le libéralisme cherche simplement à poursuivre méthodiquement la vieille stratégie de l'Europe impériale, ce qui lui réussit de moins en moins et laisse de plus en plus sceptique ceux-là même qui en profitent ». Jan Patočka, *L'Europe après l'Europe*, traduit sous la direction d'Erika Abrams, Lagrasse, Éditions Verdier, 2007, p. 56.

l'histoire et dans celle de la solidarité telles qu'on les trouve dans les *Essais hérétiques*, et surtout dans le sixième essai.

3. Le double sens de la Vie et l'*epoché* historique

Pour Patočka, l'activité qui dévoile l'*a priori* de l'histoire propre comme monde-structure est l'*epoché*: l'histoire ou la « contre-histoire » en tant qu'expérience de l'ébranlement radical est comparable à une forme d'*epoché* phénoménologique. Dans les *Essais Hérétiques*, on trouve d'ailleurs dans l'expérience de l'histoire comme « contre-histoire » ce moment qui caractérise le commencement (involontaire) de l'*epoché*, c'est-à-dire le moment d'ébranlement. L'expérience du « front », développée dans le sixième essai, en est l'exemple par excellence. Mais, répétons-le, les processus de la mondialisation peuvent également servir d'exemple.

L'expérience « post-européenne » de la « *surcivilisation radicale* », qui est une expérience de la perte ou de la déstabilisation de l'ordre symbolique de nos mondes-propres, est une motivation de l'*epoché* phénoménologique. On peut, ainsi, localiser la valeur de la tradition historique européenne en tant que « contre-histoire » dans ce cadre de motivation de l'*epoché*. L'historique au sens propre du terme est alors la perturbation du mouvement « vital » de l'histoire, le mouvement qui se montre lui-même comme nécessaire. L'activité de l'histoire, c'est-à-dire l'approche vraiment historique de l'histoire et aussi du politique, consiste à situer ces moments de perturbation, à les accentuer et à créer un espace qui leur soit propre. En ce sens, l'histoire comme activité tient dans l'effort fourni pour maintenir l'*epoché* dans son espace propre, qui n'est autre, selon Patočka, que la *polis*. C'est en effet dans la *polis* que la tradition se doit de découvrir cet « arrière-fond » d'elle-même. Si nous saisissons cet « arrière-fond », dans une perspective typiquement patočkienne, comme ébranlement et comme commencement de l'*epoché* phénoménologique (où nos mondes-propres du sens donné éclatent), le résidu que l'on en garde est le monde-structure comme *a priori* de toute expérience¹⁸. Ainsi, la tradition n'étouffe pas la *polis* aussi longtemps qu'elle n'est pas seulement une tradition renforçant le pouvoir et la souveraineté et permettant au pouvoir de créer une unité, mais qu'elle est en même temps une « contre-histoire » qui perturbe. Et c'est précisément à travers cette

¹⁸ EH p. 52. Cf. aussi : Jan Patočka, « Epoché et réduction » dans *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, traduit par Erika Abrams, Grenoble, Éditions J. Million, 1988, p. 258.

perturbation, ce conflit entre les deux histoires, que l'*epoché* comme dévoilement du monde-structure devient possible.

Il reste encore à découvrir si l'on peut vivre « sous l'*epoché* » et pour qui, dans nos mondes contemporains, l'*epoché* historique en ce sens précis est la plus actuelle? La réponse de Patočka n'est pas tout à fait évidente. Il affirme en effet que l'on trouve, au cœur de l'*epoché* comme ébranlement, une plénitude du sens, un vrai sens d'être comme *Polemos* et comme ouverture du monde et ouverture aux autres qui nourrissent la vie mais, en même temps, il prétend que « l'expérience la plus terrible du non-sens est celle qu'offre un regard sur l'échec des régimes partiels du sensé, sur les catastrophes de sociétés entières et des mondes spirituels édifiés au cours de nombreuses générations »¹⁹. Il faut dès lors se demander quels régimes partiels du sensé peuvent toujours être opérationnels actuellement sous les conditions de l'*epoché* motivée par la « guerre »... Nous pouvons aussi nous demander quel type de figure représente le phénoménologue (en tant qu'il est celui qui accomplit l'*epoché*, ou qui succombe à l'*epoché*) vis-à-vis de cette relation entre l'*epoché*, l'histoire et la politique. Si la *polis* est le *topos* de l'*epoché*, le citoyen est-il, pour Patočka, la figure concrète du phénoménologue ?

En lisant les textes tardifs de Patočka, il semble évident que la réponse est oui. Mais la figure du citoyen en tant que phénoménologue est-elle toujours valable aujourd'hui? Doit-on actuellement chercher ailleurs cette figure du citoyen-phénoménologue? La situation contemporaine de la « *Post-Europe* » requiert-elle que l'on inverse l'identification du phénoménologue et du citoyen et que l'on cherche alors la figure du phénoménologue dans les marges de la « *Post-Europe* », c'est-à-dire parmi ces personnes qui sont exclues de notre concept « *post-européen* » du 'citoyen', producteur et consommateur de forces ?

Dans un esprit arendtien, mais aussi en référence au thème du « *bouc émissaire* » présent dans *Platon et Europe*, on peut se demander si ce que ce que l'on appelle « l'exception » aujourd'hui (par exemple le réfugié, ou le détenu, ou même les millions de personnes qui « *meurent de faim* ») constitue une figure viable du « phénoménologue ». Cette interrogation nous ramène à la notion d'un double sens de la vie développée dans « Les guerres du XX siècle » : un sens comme vie biologique ou même économique, la

¹⁹ *EH* p. 84.

vie mise à nu (« bare-life »), et un sens plus profond, la plénitude de sens²⁰. L'idée alors d'une vie mise à nu est une vie vidée par la « guerre » économique de tout sens qui résiste à la réduction à une simple quantification des forces²¹. Le double sens de cet évidemment est que la réduction d'une vie aux forces quantifiables – la réduction à la vie « mis à nu » – est, en même temps, l'expérience de la « guerre » et ainsi de la « contre-histoire » ou de l'*epoché* phénoménologique. Ce sens de la vie mise à nu qu'on localise dans l'expérience de la guerre est intimement liée à la philosophie patočkienne de la corporéité. L'expérience de l'*epoché* ou de réduction dans la « guerre » peut aussi être comprise comme l'expérience proprement corporelle d'un assujettissement aux relations inter-corporelles les plus basses. L'expérience de la vie mise à nu consiste en ce sens à être réduit aux relations primordiales avec le monde et les autres. Il s'agit d'un « retour » à notre enracinement corporel originel dans le monde et dans les autres. L'*epoché* historique est alors une réduction à la nature et à notre (inter-) corporéité primordiale. La question est dès lors de savoir si cette figure, incarnée en ces personnes qui sont confrontées, de la manière la plus brutale, à la « contre-histoire » de la « guerre », constitue dans l'optique patočkienne le vrai sujet historique, c'est-à-dire aussi la vraie figure contemporaine du phénoménologue ?

Si l'on tente, malgré tout, de faire ce lien entre l'idée de l'*epoché* et la notion d'histoire chez Patočka, d'autres difficultés se révèlent, qui sont impliquées dans la phénoménologie « a-subjectiviste ». Effectivement, si l'on peut bien sûr considérer l'*epoché* comme une certaine forme d'activité, une fois l'*epoché* exécutée, se pose le problème de la relation entre d'une part le sujet réduit (ou « vide ») que l'on trouve désormais comme « centre d'organisation d'une structure universelle » sur le champ de l'apparaître et, d'autre part, le sujet « plein » qui est le sujet actif dans le monde. En d'autres termes, la question dont il

²⁰ « La découverte la plus profond du front est donc ce fléchissement de la vie dans la nuit la lutte et la mort, l'impossibilité de rayer de la vie ce paragraphe qui, dans l'optique du jour semble être de la pure non-existence. Cette transformation du sens de la vie qui se heurte ici au rien... » Cf. EH, p. 141.

²¹ « Pour les forces du jour, au contraire, la mort n'existe pas, elle se comporte comme s'il n'y avait pas de mort ou, comme nous l'avons déjà indiqué, elle planifie la mort à distance, au moyen de la statistique, comme si elle ne signifiait de plus qu'une passation de fonctions. » EH, p. 139.

Ou, chez Foucault : « Or maintenant que le pouvoir est de moins en moins le droit de faire mourir, et plus en plus le droit d'intervenir pour faire vivre, et sur la manière de vivre, et sur le 'comment' de la vie, à partir du moment donc où le pouvoir intervient surtout à ce niveau-là pour majorer la vie [...] du coup la mort, comme terme de la vie, est évidemment le terme, la limite, le bout du pouvoir. Elle est de côté extérieur, par rapport au pouvoir : elle est ce qui tombe hors de ses prises, et sur quoi le pouvoir n'aura prise qu'en général, globalement, statistiquement [...] Le pouvoir ne connaît plus la mort. Au strict sens, le pouvoir laisse tomber la mort. » IFDLS, p. 221.

This is an earlier draft of 'L'Europe, l'Histoire, et la Vie : quelques réflexions sur la philosophie de l'histoire de Jan Patočka' in Nathalie Frogneux (ed.), *Jan Patočka, Liberté, existence et monde commun*, Paris: Editions du Cercle Herméneutique, 2012. Please cite only from published version.

s'agit ici est celle des relations entre le monde-naturel de la politique, le monde des institutions, et l'attitude phénoménologique en tant que *topos* de la politique et de l'historique, ainsi aussi que la question de la double détermination du sujet, de la position de la corporéité dans la phénoménologie a-subjectiviste. Mais nous laissons ces problèmes à d'autres développements.