

Le sacrifice et l'identité du sujet: Emmanuel Lévinas et Jan Patočka

András Lajos Kiss

École Supérieure de Nyíregyháza, Département de Philosophie, Nyíregyháza, Hongrie

E-mail: kisslaj@nyf.hu

Résumé

Cette communication se propose de présenter une comparaison entre les visions des philosophes Emmanuel Lévinas et Jan Patočka au sujet de la relation de l'homme avec la nature et la technique. Lévinas manifeste de l'enthousiasme devant l'expérience de Gagarine, qui reste pour lui le prototype de celui qui conquiert l'espace des incertitudes et ouvre la voie d'une vraie mondialisation. Il y a aussi la présentation de la philosophie du tchèque Jan Patočka, croyant, comme Albert Camus à la résistance morale dans la société actuelle. L'homme du sacrifice est également le symbole de la révolte devant un monde qui devient de plus en plus technique.

Mots-clé: *technologie, modernité, moral, sacrifice, responsabilité*

À propos de l'exploit de Gagarine, premier homme dans l'espace cosmique, Emmanuel Lévinas a publié un article remarquable dans un journal juif sous le titre *Heidegger, Gagarine et nous* [2, 323-328]. L'intention de l'interprétation lévinasienne par rapport à cet événement ne peut pas être séparée du développement technologique accéléré du 20^e siècle. Voilà, l'impératif cartésien d'antan est devenu réalité : par cet acte extraordinaire l'homme a pris la nature en possession entièrement. La technique moderne a définitivement ébranlé les civilisations sédentaires, comme Lévinas nous dit, ce processus s'accompagnait de l'effritement des lourdes épaisseurs du passé, du pâlissement des couleurs locales etc. Ainsi, par cette action la globalisation est devenue fait accompli ou plus exactement: elle débordait la terre-même et paraissait comme une certaine „cosmique-isation” du monde vécu. Qu'est-ce que nous révèle cet événement quant au futur de l'humanité? Selon Lévinas il y a une position partagée par un vaste public: „l'homme y aurait perdu son identité pour entrer comme un rouage dans une immense machinerie où tournent choses et êtres” [2, 323]. Il fait référence directement à Heidegger, selon, qui la tâche primordiale de l'homme (l'homme comme tel, aux yeux de Heidegger et des heideggériens, doit être le gardien de l'Être) est de retrouver le monde. Et ce qui s'est passé par l'exploit de Gagarine semblait prouver le contraire: les hommes auraient perdu définitivement le monde. Cependant Lévinas lui-même prend une autre position. À l'occasion de l'exploit de Gagarine il manifeste un enthousiasme presque illimité pour les connaissances scientifiques et les possibilités techniques se multipliant [8, 139]. „Ce qui compte davantage, c'est l'ouverture probable sur de nouvelles connaissances et de nouvelles possibilités techniques, c'est le courage et les vertus personnelles de Gagarine, c'est la science qui a rendu possible l'exploit et tout ce que, à son tour, cela suppose d'esprit d'abnégation et de sacrifice” [2, 326]. Pour Lévinas, tout ce qui compte par rapport à la performance personnelle de Gagarine, cela n'appartient pas à la sphère de la technique ou au sport. L'acte de Gagarine exprime presque idéal typiquement la

posture du judaïsme qui „(...) a toujours été libre à l'égard des lieux” [2, 326]. Aux yeux de Heidegger l'homme comme tel est implanté dans un paysage, il est attaché au *Lieu* concret, sans lequel l'univers deviendrait insignifiant. Le spectre du nomadisme, comme une possibilité totalement négative, inspire des craintes à Heidegger. À l'inverse de cela, Lévinas voit dans le mystère de la nature heideggerienne un radicalisme qui n'est pas suffisamment radical. L'homme est aussi enraciné comme la plante. Mais „(...) la plante, dit Lévinas, n'est pas assez plante pour définir l'intimité avec le monde. Un peu d'humanité éloignerait de la nature, beaucoup d'humanité nous y ramènerait. L'homme habiterait la terre plus radicalement que la plante qui n'en tire que les sucs nourriciers” [2, 325]. La technique supprime l'idolâtrie du monde, l' "esprit de Lieux", c'est-à-dire le paganisme heideggerien, et elle ouvre une autre dimension pour l'interprétation de la relation „homme/monde”. Lévinas affirme: „Dès lors une chance apparaît: apercevoir les hommes en dehors de la situation où ils sont campés, laisser luire le visage humain dans sa nudité. Socrate préférerait à la campagne et aux arbres la ville où l'on rencontre les hommes. Le judaïsme est frère du message socratique” [2, 325]. Gagarine, lui même, s'avère le prototype de cet homme qui peut abandonner „la terre de leurs pères” et s'expose à l'incertitude totale. Le sacrifice de Gagarine paraît à sa vulnérabilité et à sa solitude. Tout de même, cette solitude n'est pas impartageable: sur son visage on peut découvrir la mortalité et la vulnérabilité humaines, en général. L'expression de son visage nous assigne, nous demande, nous réclame. La détresse, la mortalité qui s'expriment dans la nudité de son visage paraissent pour nous comme un impératif: nous ne pouvons pas l'abandonner à sa solitude. Ici commence une inter-humanité véritable. Et parallèlement à cette inter-humanité peut commencer une mondialisation véritable qui restera fidèle aux valeurs les plus hautes.

Selon Nikolas Luhmann, sociologue allemand injustement méconnu hors des frontières d'Allemagne, la caractéristique la plus importante de l'époque moderne est la séparation nette des sous-systèmes sociaux. Luhmann – à l'opposition de Weber et Habermas – salue expressément ce processus, car il y voit l'apogée du fonctionnement efficace du monde moderne. Pour lui l'évolution veut dire que chacun des sous-systèmes sociaux fonctionnent selon leurs spécificités, donc indépendamment les uns des autres et dans ce monde-là la morale n'est que l'un des sous-systèmes sociaux. Chaque sous-système social a son programme, son médium de communication, ainsi que son code binaire. Dans l'économie par exemple, chaque processus est mu par le code binaire rentable / non-rentable, dans le sous-système des droits tout suit la paire juste / injuste. La science ne s'intéresse qu'à l'alternative vrai / faux, tandis que dans la communication politique tout tourne autour de l'alternative prendre le pouvoir/rester en opposition. Parmi les circonstances de la modernité conçue par Luhmann la société n'a même pas *d'autoreprésentation*: la société n'apparaît jamais en tant que telle pour elle-même. C'est pour cela Luhmann affirme que tout effort est non seulement insensé, mais expressément dangereux, qui envisage l'intégration morale de la société. La morale elle-même fonctionne en tant que sous-système. La paire de codes de la morale, respect-mépris, ne fonctionne que dans le cadre d'une capacité extrêmement étroite, en effet, il concerne la sphère privée.

Jan Patočka, grand philosophe tchèque du XX^e siècle, se révolte notamment contre cette conception. L'œuvre théorique de Patočka et sa prise de position personnelle sont exemplaires pour démontrer, dans les circonstances particulières d'Europe Centrale, en quelle mesure est intenable la conception qui considère les questions de la morale ayant une importance épiphénoménale. En fait, l'œuvre de Patočka est elle-même la résistance morale personnifiée. Le philosophe tchèque a lutté durant toute sa vie contre toute version de toute sorte de réductionnisme, comme le dogmatisme théologique du positivisme, la déification de la technocratie, le scientisme, le marxisme, etc. „Résister à la clôture du sens au nom de la transcendance, c'est vivre conformément à l'éthique.” – affirme Richard Kearney [1, 203]. Ce comportement inébranlablement conséquent imprègne toute l'œuvre de Patočka à partir de ses débuts en phénoménologie jusqu'aux manifestes politiques publiés au crépuscule de sa vie. Dans un des communiqués de la Charte 77 il parle de la „solidarité des ébranlés”. Il s'agit de la

génération de la nation tchèque qui était obligée de subir trois invasions en à peine quelques décennies.

Les systèmes totalitaires appliquant les moyens les plus divers de l'oppression n'ont tout de même pas réussi à détruire l'esprit de la liberté morale. Comme écrit Richard Kearney, Patočka emprunte une voix apocalyptique particulière en constatant que les victimes des systèmes totalitaires sont des acteurs singuliers : ils fissurent ou bien blessent le quotidien de l'ordre mondial habituel, „(...) et c'est cette brèche qui peut mener, au-delà du monde de *Das Man*, à la possibilité d'une nouvelle communauté morale - «la communauté des ébranlés»” [1, 204]. Dans l'histoire tchèque à travers la guerre de trente ans jusqu'à l'invasion allemande l'existence victime persiste faisant partie du quotidien. En même temps, dit Patočka, il faut voir que les systèmes totalitaires de l'Europe Centrale et orientale ne représentent que les cas extrêmes de l'oppression caractérisant en général la modernité; puisque l'oppression et la privation continue de la liberté est „codé” quasi généralement dans l'évolution de la civilisation occidentale. De cette manière, Patočka pense percevoir l'esprit destructif du monde moderne technicisé et dans le capitalisme et dans le socialisme existant: „C'est cette même métaphysique du mécanisme qui a rendu possible le phénomène social typique de notre temps, à savoir le capitalisme moderne: système qui provient d'une attitude objective extrême envers les affaires humaines, soumettant la condition humaine au calcul réglé et imposant un modèle mécanique des relations humaines” [1, 204 ; 6, 19-20].

Les systèmes socialiste et capitaliste sont également dominés par la métaphysique du mécanisme. Aucun doute: tous les deux systèmes appartiennent à l'ère de la globalisation, tous les deux systèmes symbolisent l'essence de celle-là. C'est pour cela Patočka conçoit la question de la résistance dans un modèle plus général: il met en évidence qu'il faut résister non seulement aux systèmes ouvertement totalitaires, mais en outre, il faut également voir que la morale ne peut pas être basée sur un fondement idéologique, puisque la techno-science moderne est capable de paralyser toute résistance. Il n'est possible de construire que sur la base spirituelle intérieure constituant la base de l'esprit européen. Et cela exclut l'application de la morale à des fins tactiques. L'éthique est quelque chose qui „dans son essence même n'a rien de technologie, rien de purement instrumental” [1, 205]. Quoique la base de la morale se trouve dans le plus profond intérieur de l'homme et cette base se soustrait à toute définition conceptuelle, il n'est quand même pas impossible de faire la reconstruction historique et conceptuelle de la morale. Richard Kearney souligne la fonction primaire de l'imagination kantienne (*Einbildungskraft*) chez Patočka dans le processus d'établissement d'une „éthique apophatique”. Je cite Patočka: „L'imagination créatrice, autant que l'intuition pure, ne peut, à notre avis, avoir de continu positif qui ne soit dérivé de l'expérience; mais elle contient un *plus négatif* qui transcende tout contenu donné (...)” [7, 94]. Le concept du bien ne peut apparaître que sous forme de traces imaginaires dans l'expérience humaine intérieure de portée limitée. Cependant cela signifie aussi que sans activité intérieure la liberté est inaccessible à l'homme. La liberté est une sorte de lutte pour que l'homme puisse échapper à sa prison intérieure. La liberté se crée par l'imagination productive. Il est important de reconnaître cela parce que c'est la seule façon à comprendre le fait paradoxal que l'on peut disposer d'une bribe de liberté, même si l'on n'est pas actuellement libre. L'imagination productive est une espèce de source pour s'engager dans la lutte avec succès contre le monde extérieur brutal. Cette capacité nous apparaît toujours a posteriori „(...) comme relation à ce qui n'est plus, la capacité de rendre présent ce qui ne se présente pas directement, le pouvoir de fantaisie qui met ensemble ce qui en dehors de nous, n'a jamais été mis ensemble” [1, 209]. L'esprit du bien doit être donné dans le monde expérimental, au moins sous forme de privation comme „quasi-donné”. L'éthique de l'imagination productive ne doit pas se dissiper dans le concept platonique des idées parce que ses bases doivent prendre racine dans le monde vécu. Pour l'homme s'activant dans le monde vécu les choses apparaissent plutôt sous forme de *Zuhandensein* que de *Vorhandensein*. Patočka diffère de Heidegger parce qu'il relie toujours les objectifs pratiques de l'homme à l'éthique. Pour lui il n'y a pas de sphères d'action neutres du point de vue moral. La réduction phénoménologique sert en premier lieu à

reconnaître que la base existentielle de l'être humain réside dans la distinction du bien et du mal. „Le monde de la vie est le monde du bien et du mal (...)” [1, 209]. C'est seule l'éthique qui peut nous aider à reconnaître que le monde n'est pas le chaos des événements fragmentés, mais il nous est offert sous forme d'une image unifiée et arrangée (*Bild*).

Dans sa conférence au Congrès mondial de philosophie à Varna en 1973, Patočka a démontré la possibilité de la résistance contre le monde technicisé notamment à travers l'interprétation particulière du concept du sacrifice. Il considère que le positivisme réduit tout à la fonctionnalité impersonnelle, dissimulant ainsi la question de la liberté et celle de la responsabilité. En radicalisant la conception de la technique de Husserl et Heidegger, Patočka s'efforce d'aider ses semblables à s'extirper de la dimension (horizontale) espace-temps monotone et neutre du monde technicisé. Et c'est ici qu'apparaît le sacrifice, l'un des concepts clé du philosophe tchèque. Le sacrifice d'un individu pour une cause plus haute rompt avec la mouvance horizontale de l'histoire et appelle la verticalité. „Le sacrifice déblaie le chemin de la transcendance. Ce qui était voilé par la technique est dévoilé par le sacrifice du martyr, du dissident, de la victime” [1, 210]. (Comme le souligne Richard Kearney, Patočka joue ici sur le double sens du mot sacrifice qui en allemand veut aussi dire victime. La logique du sacrifice rompt totalement avec la raison calculatrice. Son intérêt n'est pas le succès vite, c'est-à-dire faire simplement fonctionner les choses (et les autres !) mais se soigner soi-même. Alors que l'origine théologique de l'expression sacrifice est évidente, Patočka y attribue quand même un sens séculier. „Il préconise l'expérience *démythologisée* du sacrifice” [1, 210].

Le sacrifice se charge du souci du monde. Mais il ne répond pas à l'appel de l'être impersonnel heideggérien, mais à l'appel venant de l'histoire, à celui qui apparaît dans le visage de l'autre homme. „Le souci ontologique de l'être est subordonné au souci éthique de l'âme. Le sacrifice introduit le conflit, la lutte pour le bien” [1, 210].

À quelle couche sociale appartient l'homme du sacrifice? En principe, celui qui se sacrifie doit être capable de décider raisonnablement sur les grandes questions de l'être et pour cela on peut le qualifier intellectuel. Il est certainement un intellectuel mais pas dans le sens le plus strict du mot, c'est-à-dire pas purement du point de vue sociologique. Dans une autre étude Patočka essaie de distinguer les termes „intellectuel” et „homme spirituel”. Tout ce qui compte simplement pour l'homme intellectuel c'est posséder une certaine formation, des compétences, ou des diplômes „(...) en vertu desquels il exerce une activité d'une espèce particulière qui lui sert à gagner sa vie en faisant n'importe quoi d'autre (...)” [4, 243]. C'est-à-dire, l'intellectuel représente une entité sociale qu'on peut définir et décrire objectivement dans une perspective sociologique. En ce qui concerne l'homme spirituel, en apparence il exerce aussi le même genre d'activité que ceux pour qui la culture est un gagne-pain. En certain sens l'homme spirituel est aussi un intellectuel mais dans son cas le point de vue sociologique ne touche que la superficie des choses. Comment peut-on éclaircir la différence? „Comment savoir ce qu'est l'homme spirituel?” [4, 245]. L'homme intellectuel s'expose à la négativité du monde. Tandis que l'homme ordinaire cherche à s'enfuir les expériences rudes et bouleversantes, „l'homme spirituel (...) s'expose précisément au négatif; sa vie est une vie à découvrir” [4, 247]. Lorsque Patočka cherche la manière adéquate de définir les hommes du sacrifice il n'ignore pas que parmi eux se trouve des figures „(...) qui se sont fait connaître comme protagoniste du monde technique” [5, 273]. Le sacrifice ne souffre pas de manque d'information, il est qualifié, parfois peut-être *surqualifié*: „L'homme spirituel qui est capable de se sacrifier, qui est capable de voir le sens et la signification du sacrifice, ne peut craindre” [4, 256].

L'homme du sacrifice personnifie à la fois l'homme rebelle. Il semble qu'à ce point Patočka suit en partie la conception de Camus: pour lui aussi la révolte est une sorte *d'a priori* anthropologique. Dans la révolte l'existence s'expose constamment à la menace, puisqu'elle déclare son besoin d'être autonome notamment en exposant sa fragilité et sa vulnérabilité. Cependant l'autonomie du sacrifice ne peut se réaliser que dans un monde inter-subjectivement

valable. „Pour Patočka le sacrifice est l'acte morale de se perdre pour l'autre et de se retrouver soi-même comme un autre” [1, 210].

L'exceptionnalité du sacrifice réside dans le fait qu'il n'admet pas le pouvoir impersonnel du monde technicisé. Le sacrifice redéfinit la question bien connue de la différence ontologique, notamment par le fait qu'il suppose une distinction essentielle entre l'ordre impersonnel du fonctionnement des choses et l'ordre de l'existence humaine toujours accordé moralement. Kearney affirme: „On ne sacrifie pas quelque chose d'indifférent, dont on ne se soucie pas. Un sacrifice effectif est toujours un sacrifice de la vie, ou bien au sens absolu, ou bien au sens de ce qui amplifie notre être lui donne la richesse, la plénitude, l'accomplissement” [5, 272]. Ces idées rappellent fortement la phrase plutôt célèbre du mythe de Sisyphe de Camus : „Je n'ai jamais vu personne mourir pour l'argument ontologique.”

Quoiqu'il soit indubitable que Patočka considère la démocratie libérale plus digne de l'homme que les systèmes totalitaires ou semi totalitaires, toutefois tous les deux vivent dans la fascination de l'ordre technocrate, tous les deux „(...) veulent dominer le monde en réduisant les êtres humains à des ressources utilisables” [1, 212].

La technologie demande, même dans le meilleur des cas, le sacrifice impersonnel, en fait, elle veut que la postérité ne se rappelle même pas le nom des victimes. Il est clair que Patočka s'oppose au point de vue historico-philosophique de Hegel, chez qui le fait du progrès neutralise les sacrifices faits dans l'intérêt du progrès. Pour Hegel il est évident que l'intelligence ne peut se figer devant le fait que certains individus ont subi des préjudices, „les objectifs particuliers disparaissent dans le général” (in dem Allgemeinen), dit-il dans la *Philosophie de l'Histoire mondiale*. Hegel peut avoir raison en ce qui concerne le monde pré-moderne, mais à partir de l'époque de la modernité ce point de vue n'est plus acceptable. Justement, il faut prendre en compte tout préjudice personnel puisque c'est uniquement la démonstration de la douleur individualisée qui peut faire reculer les systèmes totalitaires (ou semi totalitaires) et les „forces du jour” [3, 139] incarnés maintenant dans la globalisation agressive.

Bibliographie

1. Kearney, Richard, „La question de l'éthique chez Patočka”, *Jan Patočka - philosophie, phénoménologie, politique*, Tassin, Etienne/Richir, Marc (édit.), Jérôme Millon, Paris, 1992, pp. 203-223.
2. Lévinas, „Emmanuel, Heidegger, Gagarine et nous”, *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris, 1976, pp. 323-328.
3. Patočka, Jan, *Essais hérétiques*, Traduit du tchèque par Erika Abrams, Paris: Editions Verdier, 1981.
4. Patočka, Jan, „L'homme spirituel et l'homme intellectuel”, *Liberté et sacrifice - Ecrits politiques*. Traduit du tchèque par Erika Abrams, Jérôme Millon, Paris, 1990, pp. 243-259.
5. Patočka, Jan, „Les périls de l'orientation de science vers la technique selon Husserl et l'essence de la technique en tant que péril selon Heidegger”, *Liberté et sacrifice - Ecrits politiques*. Traduit du tchèque par Erika Abrams, Jérôme Millon, Paris, 1990, pp. 259-277.
6. Patočka, Jan, *Le Monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer, Dordrecht, 1988.
7. Patočka, Jan, „Le platonisme négatif”, *Liberté et sacrifice - Ecrits politiques*, Traduit du tchèque par Erika Abrams, Jérôme Millon, Paris, 1990, pp. 53-99.
8. Perez, Félix, *En découvrant le quotidien avec Emmanuel Lévinas*, Paris: L'Harmattan, 2000.

Sacrificiul și identitatea subiectului: Emmanuel Lévinas și Jan Patočka

Rezumat

Această comunicare își propune să compare viziunile filosofilor Emmanuel Lévinas și Jan Patočka asupra relațiilor dintre om, natură și tehnică. Lévinas își manifestă entuziasmul în fața momentului Gagarin, ce rămâne pentru filozof prototipul celui care cucerește spațiul plin de incertitudini și deschide calea către o autentică mondializare. Pe de altă parte, prezentarea filozofiei lui Jan Patočka se concentrează asupra rezistenței morale în societatea contemporană. Omul de sacrificiu este simbolul revoltei în fața unei lumi influențate din ce în ce mai mult de tehnologie.