

De la lutte pour la reconnaissance au don de soi. Patočka et Ricœur lecteurs de Hegel

Chiara Pesaresi
Institut Catholique de Paris

Abstract

From the Struggle for Recognition to the Gift of Self. Patočka and Ricœur's Reading of Hegel

In this paper we will highlight the Hegelian heritage in Patočka and Ricœur's thoughts. This heritage is particularly clear in their ideas of gift of self and of community bonding. The critical resumption of Hegel leads the two philosophers to discover some forms of recognition that overtake the struggle to the death, i.e. the two figures of the gift of self: the ceremonial gift and the authentic sacrifice. Patočka and Ricœur compare to Hegel also on the political thought. On one side they agree with the idea of a conflictual origin of the community connections and of the institutions; on the other side they refuse every synthetic reconciliation, whether it is the hypostasis figure of the State or the absolute subjectivity. While preserving the tragic element of the history and of the historic human praxis, Patočka and Ricœur seem to analyze and overtake the Hegelian idea of struggle in the direction of a community connection which finds its foundation in the gift of self.

Keywords: ceremonial gift, self-dedication, sacrifice, conflict, polis, Hegelian dialectics

Dans cet article, nous aborderons la question de l'héritage hégélien chez Patočka et Ricœur, par le biais de leurs « phénoménologies du don ». L'idée que nous tâcherons d'expliciter dans ces pages est que l'élément conflictuel et tragique du négatif hégélien demeure fondamental, bien que transfiguré, dans les idées de don de soi et de lien communautaire développées par les deux philosophes.

1. Hegel dans l'œuvre de Patočka et Ricœur

Un fait indubitable est que ces deux auteurs entament un dialogue constant et serré avec le philosophe allemand. Ricœur développe l'idée de don, qui fera l'objet de nos analyses, à partir des paradigmes de la reconnaissance exposés dans *Parcours de la reconnaissance* ; les chapitres III et IV de la troisième section de cet ouvrage sont consacrés au concept hégélien d'*Anerkennung*. C'est précisément au cours de la confrontation avec Hegel et par le biais de sa réactualisation par Axel Honneth, que Ricœur peut déployer l'idée d'une convergence paradoxale entre lutte et don. Dans une conférence donnée en 2003 et intitulée « La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don », il aborde de façon condensée la même question. D'autres importantes récurrences du dialogue avec Hegel se trouvent dans *Temps et récit III*, en particulier dans le chapitre intitulé « Renoncer à Hegel », et dans « Hegel aujourd'hui », conférence prononcée en 1974.¹ Malgré le renoncement explicite aux conclusions ultimes de la philosophie hégélienne de l'histoire, Ricœur reste persuadé du fait que

le génie inégalé de Hegel, qui nous donne sans cesse à penser – voire contre lui –, est d'avoir exercé avec une amplitude sans précédent la *Darstellung*, l'exhibition de notre expérience historique dans toutes ses dimensions, sociale, politique, culturelle, spirituelle. (Ricœur 1986, 299)

Au cours des années 1960 et 1970, Patočka élabore ses idées de dévouement et de sacrifice authentique de soi, à partir d'une conception conflictuelle ou « polémique » de l'histoire et du monde commun – conception dont nous mettrons en lumière la dette hégélienne, demeurant plus subtile et moins explicite que celle héraclitéenne. Les lieux du dialogue avec Hegel dans l'œuvre de Patočka sont d'ailleurs nombreux : traducteur de la *Phénoménologie de l'esprit* et de *l'Esthétique*, Patočka consacre son dernier cours publique à l'ouvrage hégélien de 1807 (*Hegelova « Fenomenologie Duchá »*, 1949-1950, inédit). Les *Essais hérétiques* ainsi que les textes réunis en traduction française dans *L'art et le temps* témoignent également d'une confrontation avec Hegel sur les thèmes de l'art, de l'histoire et du temps.²

Le Hegel de Patočka et de Ricœur est d'ailleurs le même, si l'on peut dire, dans la mesure où les deux auteurs se réfèrent avant tout aux ouvrages de jeunesse et à la *Phénoménologie de l'esprit*. Ils se placent d'autre part tous deux dans le socle de la réception française de Hegel des années 1940, dont les acteurs principaux sont Hyppolite et Kojève – ce dernier marquant particulièrement Patočka qui, à l'occasion de son cours de 1949-1950, se réfère constamment à sa célèbre *Introduction*, où la lutte pour la reconnaissance acquiert, comme on le sait, une place décisive. En plus de l'héritage phénoménologique, Patočka et Ricœur nous semblent ainsi partager une certaine lecture de Hegel : si, d'un côté, les deux philosophes participent au mouvement de redécouverte des écrits de jeunesse, de l'autre côté ils en proposent une interprétation tout à fait originale qui prend ses distances des lectures les plus courantes. En fait, chez les deux auteurs le rapport à Hegel est fortement ambivalent : si la philosophie et, en particulier, la dialectique hégéliennes gardent à leurs yeux une certaine légitimité, ce n'est que dans la mesure où elles aident à décrypter la *praxis* humaine dans l'histoire. Chez Patočka et Ricœur, la reprise critique de Hegel va donc dans le sens d'une phénoménologie pratique, qui refuse toute réconciliation absolue des conflits de la vie morale et de l'histoire. Ainsi, Hegel serait le premier, d'après Patočka, « à penser l'histoire comme réalisation de l'impératif catégorique », qui reste chez Kant abstrait et anhistorique (Patočka 1990, 316). En ce sens, c'est aussi par le biais de la philosophie hégélienne que Patočka arrive à donner une épaisseur pratique et historique à la phénoménologie transcendantale de Husserl et à l'analytique existentielle heideggerienne, selon l'ellipse aux deux foyers évoquée par Ricœur (Ricœur 1997, 1).

2. De la lutte pour la reconnaissance au don cérémoniel

Comme il a été évoqué plus haut, dans *Parcours de la reconnaissance* Ricœur aborde le concept hégélien d'*Anerkennung*, en s'appuyant sur l'ouvrage d'Axel Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*. Notoirement, la question de la reconnaissance chez Hegel est en effet indissociable de l'idée de

lutte des autoconsciences, représentée dans la *Phénoménologie de l'esprit* par la célèbre dialectique du maître et de l'esclave. En outre, Ricœur ouvre sa communication de 2003 – qui synthétise précisément le débat avec Hegel – en disant que « le titre de cette conférence, “La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don”, semble marier l'eau et le feu, le mot “lutte” et le mot “don”, [...] mais ce qui est en jeu c'est le mot “reconnaissance” » (Ricœur 2003, 17).

L'enjeu de ces textes est précisément de soustraire le processus de la reconnaissance au seul paradigme conflictuel, mis en avant notamment par l'interprétation de kojévienne de la phénoménologie hégélienne.³ A cette fin, au lieu de prendre le départ de « cet ouvrage très achevé » qu'est la *Phénoménologie de l'Esprit*, Ricœur préfère remonter aux débuts philosophiques de Hegel, à savoir aux écrits de la période de Iéna, entre 1802 et 1806 (*Système de la vie éthique, Realphilosophie*). Ici apparaîtrait un concept élargi et non encore systématisé d'*Anerkennung*. Le Hegel de Iéna cherche en effet, contre Hobbes, un fondement moral distinct de la peur et de la défiance, « un fondement moral dont on peut dire qu'il donne la dimension humaine » à l'entreprise politique (Ricœur 2003, 19). Il n'est pas question, dans ces ouvrages de jeunesse, ni d'une morale abstraite ni d'un conflit infini, mais de la pratique des mœurs, à savoir des pratiques humaines concrètes qui amenèrent à la réalisation d'institutions de plus en plus complexes. Ensuite, dit Ricœur,

sur ce projet se greffe une méthode qui est de faire apparaître la négativité – c'est-à-dire tout ce qui, d'une façon ou d'une autre, nie – comme le moteur dynamique de l'avancée des idées et des pratiques. La sortie de la vie naturelle, le fait d'être simplement là, « *Dasein* » comme on dit en allemand, se fait par le négatif qui pousse toujours plus loin. (Ricœur 2003, 20)

Le politique naît donc par cette « poussée spirituelle » et sous l'action de la négativité vivante : toute conquête pratique, juridique, institutionnelle générant un ordre humain se fait ainsi « par la multiplication des négations » (Ricœur 2003, 20). Si, d'un côté, dans son idée de lutte pour la reconnaissance, Hegel découvre la « détermination réciproque de la conscience de soi et de l'intersubjectivité », de l'autre côté, le processus

d'*Anerkennung* ne se réalise finalement que de manière abstraite (les autoconsciences « se reconnaissent tous deux comme partageant la pensée » – chapitre IV de la *Phénoménologie de l'esprit*) ou bien dans la synthèse absolue de l'État (chapitre VI) (Ricœur 2003, 18-19). Cela signifie que : a) toute humanité se réalise dans une relation ; b) toute relation est initialement un conflit ; c) toute conflictualité trouve sa réconciliation dans l'institution. Alors que, dans la relation horizontale entre autoconsciences, la reconnaissance demeure unilatérale et asymétrique, elle se réalise pleinement dans la dimension verticale de l'État.

Or, d'après Ricœur le problème c'est que, « si nous restons seulement dans l'horizon de la lutte pour la reconnaissance, nous créerons une demande insatiable, une sorte de nouvelle conscience malheureuse, une revendication sans fin » (Ricœur 2003, 18). Parallèlement, dans la réactualisation de la lutte pour la reconnaissance opérée par Honneth, qui met l'accent sur la notion de conflit destructeur de reconnaissance, Ricœur découvre une véritable « phénoménologie du mépris ». De la méconnaissance surgirait en effet le désir de reconnaissance, le désir du désir évoqué par Kojève ; cela risque toutefois d'engendrer une « demande insatiable » et appelle de ce fait « une remise en question du rôle quasi fondateur attribué à la notion de conflit et de lutte ». A la « négation insatiable » et à la « revendication sans limite » des autoscience, Ricœur tente alors d'opposer des expériences, « sans doute rares mais précieuses » (Ricœur 2003, 22-23), montrant la possibilité d'une reconnaissance pacifique et non-violente. C'est pourquoi le paradigme du don vient se greffer sur cette origine conflictuelle du rapport à l'autre, ouvrant ainsi l'horizon d'une reconnaissance mutuelle à complément et correction de la lutte.

Pour aborder la question du don, Ricœur s'appuie sur les œuvres de Marcel Mauss, *Essai sur le don*, et de Marcel Hénaff, *Le prix de la vérité*. Proposant une « économie du don », Mauss réduit le don à la dimension économique de l'échange marchand, manquant ainsi son caractère exceptionnel et incommensurable. Ricœur s'attache alors à trouver une alternative à la lutte et au paradoxe de la réciprocité dans des

expériences hors de l'ordinaire, qui reposent sur « des médiations symboliques soustraites tant à l'ordre juridique qu'à celui des échanges marchands » (Ricœur 2004, 341). C'est sur l'aspect cérémoniel de l'échange que Ricœur insiste à la suite de Hénaff : en effet, dans « l'échange cérémoniel des cadeaux nous avons un modèle d'une pratique de reconnaissance, de reconnaissance non-violente » (Ricœur 2004, 26). La cérémonie de l'échange de dons ne relève pas de la quotidienneté ordinaire des échanges marchands, se soustrayant ainsi à la logique paradoxale de l'obligation du don en retour ou contre-don. En ce sens, plutôt que de relation de réciprocité ou de reconnaissance réciproque, Ricœur propose de parler de mutualité, concept-clé exposé à la fin de la troisième étude de *Parcours de la reconnaissance*, intitulée « La reconnaissance mutuelle ». Aux yeux de Ricœur, l'idée de mutualité peut surmonter le paradoxe de la réciprocité du don et les apories de la reconnaissance conflictuelle, à savoir le risque d'une demande infinie et l'oubli de « l'indépassable différence » entre deux existences qui se font face : contrairement à la réciprocité, la mutualité désigne une « générosité libérée des règles d'équivalence », c'est-à-dire de l'obligation de donner en retour.

Représentant un substitut et un gage, le don cérémoniel devient le symbole d'une reconnaissance tacite : dans l'échange de dons, ce n'est pas la chose donnée qui par sa force exige le retour mais « c'est l'acte mutuel de reconnaissance de deux êtres qui n'ont pas le discours spéculatif de leur connaissance » (Ricœur 2003, 25). La reconnaissance mutuelle a donc moins le sens d'une connaissance théorique que celui d'une reconnaissance comme gratitude, sentiment qui « relie le donner et le rendre » – la langue française permet d'ailleurs de tenir ensemble ces deux sens du terme. Le don cérémoniel est donc au gré de soustraire la relation de reconnaissance tant à la dimension épistémologique qu'à la dimension marchande, suscitant « une rupture à l'intérieur de la catégorie des biens » (Ricœur 2004, 366). Le rapport avec les biens non marchands, tel que la pratique du don, acquiert également une signification libératrice puisqu'il exclue la notion d'obligation dans le procès de reconnaissance. Nous verrons que le sacrifice authentique

comme don de soi chez Patočka ouvre également cet horizon de liberté.

Pour résumer, le but de Ricœur dans son analyse de la lutte et du don est double : a) démontrer que, tout en demeurant une puissance de cohésion, l'élément conflictuel n'est pas pourtant le fondement ultime du processus de reconnaissance ; b) soustraire la reconnaissance (et le don) à la contrainte de la réciprocité, au paradoxe du don et du contredon entraînant une demande infinie. La lutte pour la reconnaissance « se perdrait dans la conscience malheureuse s'il n'était pas donné aux humains d'accéder à une expérience effective, quoique symbolique, de reconnaissance mutuelle, sur le modèle du don cérémoniel » (Ricœur 2004, 243). Sans faire l'économie du conflit impliqué dans les processus de reconnaissance, Ricœur met donc l'accent sur ses formes non-violente : la pratique du don montre justement que le conflit, tout en représentant un moteur de la relation intersubjective, n'est pas le dernier mot de l'*Anerkennung*. La pratique de l'échange de dons fait donc partie des « ces expériences rares qui protègent la lutte pour la reconnaissance de retourner à la violence de Hobbes » (Ricœur 2003, 27) : réalisant une convergence paradoxale entre lutte et don, Ricœur fournit ainsi un nouveau fondement à la reconnaissance, qui peut se réaliser non de façon conflictuelle mais plutôt de façon mutuelle. En conclusion de sa conférence, Ricœur pose néanmoins la question suivante : « jusqu'à quel point peut-on donner une signification fondatrice à ces expériences rares ? » (Ricœur 2003, 27). Nous essayerons d'y répondre après avoir abordé la question du sacrifice, qui acquiert chez Patočka le même statut exceptionnel que le don mutuel chez Ricœur.

3. Le dévouement aux autres, le sacrifice pour « rien »

Nous considérerons ici la célèbre théorie du triple mouvement de l'existence humaine élaborée par Patočka au cours des années 1960⁴, en nous arrêtant en particulier sur le deuxième et le troisième mouvement. Le deuxième mouvement de l'existence marque l'entrée dans la sphère de la *praxis*, bien

qu'il s'agisse d'une *praxis* aliénée. Ce mouvement de projection de soi se trouve en effet partagée entre le travail et la lutte :

dans le travail l'homme s'affronte aux choses, dans la lutte il s'affronte aux hommes comme virtuellement asservis ou asservisseurs. Dans la pratique, les deux se combinent : l'organisation de l'homme en vue du travail est le résultat d'une lutte et est elle-même une lutte. (Patočka 1988, 117)

On retrouve donc à ce niveau les idées hégéliennes de lutte pour la reconnaissance et d'extériorisation ou aliénation (*Entäusserung*). En effet, ce mouvement désigne en même temps l'affrontement des autres hommes au sein de la société et le prolongement de soi dans le commerce avec les choses : il exprime à la fois un processus d'extériorisation et de conséquente identification au monde du commerce quotidien, et un rapport aux autres marqué par la compétition et la contraposition. Le rapport humain au monde prend ici la forme d'une *praxis* de transformation au moyen du travail ; une telle transformation active ne correspond pas pourtant à une approche problématique au monde, qui demeure inquestionné, considéré comme allant de soi : l'homme s'y situe « de la manière requise et au lieu assigné » (Patočka 1990, 309), sans problématiser sa propre situation. Comme le remarque Ricœur, l'a-problématicité de la vie naturelle, de la simple vie vécue dans l'acceptation (premier mouvement), se prolonge dans le cycle du travail, qui plonge l'homme dans les mécanismes de la civilisation technique et du système économique (Cf. Ricœur 1991, 79).

Néanmoins, si d'un côté l'enracinement et le prolongement cachent la possibilité du redressement, de l'autre côté ils en ouvrent la possibilité : le deuxième mouvement « ne rompt pas les bornes de l'existence préhistorique » (Ricœur 1991, 79), mais y ouvre une faille. En amont du libre dévouement et en aval de la fusion propre à la vie naturelle, cet affrontement a une valeur éminemment dialectique, puisqu'il porte en soi le principe négatif de son propre dépassement, de façon que nous puissions considérer les trois mouvements comme étant dans un rapport d'*Aufhebung*. De cette manière, le deuxième mouvement désigne à la fois le premier jalon de la lutte de l'existence pour se redresser de la simple vie et l'échec

de cette même poussée au redressement : il représente un prolongement de l'enracinement (l'ancrage naturel devient ancrage social) et le principe de son renversement dans le mouvement de liberté.

Ce n'est que dans ce troisième mouvement que l'affrontement ou la « simple solidarité des intérêts » – qui caractérisent la vie en commun dans le monde de la lutte et du travail – subissent un véritable revirement. Dans le mouvement de percée « on ne vit plus dans ce qui sépare et enferme » – les conflits sociaux, les choses, les relations objectivées – mais dans « ce qui unit et ouvre » (Patočka 1988, 122). Délivré de notre singularité, de nos intérêts subjectifs et particuliers, nous pouvons nous détourner de nous-mêmes et nous donner aux autres. Alors que le nivèlement de l'individualité propre au deuxième mouvement ne peut que dresser les hommes les uns contre les autres, dans le troisième mouvement

l'affrontement a désormais la signification du dévouement. Mon étant n'est plus défini comme un être pour moi, mais comme un étant dans le dévouement, un étant qui s'ouvre à l'être, qui vit pour que les choses soient, pour que les choses – et aussi moi-même et les autres – se montrent en ce qu'elles sont. (Patočka, 1988, 122)

Comme c'était le cas chez Ricoeur, ici également c'est la positivité du don de soi qui permet d'aller au-delà de la simple opposition conflictuelle, de la lutte destructive. Non seulement : ce mouvement qui, par le don de soi, représente une conquête de soi, devient en même temps un « rapport explicite au monde en totalité » (Patočka 1988, 11) ; il s'agit d'un « revirement total de l'intérêt », à savoir de la manière dont l'homme est dans le monde et parmi les autres (*inter-esse*). Pour Patočka, être homme spirituel demande de problématiser son installation dans le monde et de se découvrir non seulement comme enraciné et affairé, mais aussi comme libre et historique. Si, d'un côté, la liberté est le propre de l'esprit – à savoir si elle relève d'une tension vers la totalité qui s'oppose à la dispersion dans le monde simplement donné – de l'autre côté, elle ne se réalise que dans une *praxis*, dans une transformation de nos rapports pratiques au monde et à autrui. Tout comme la conscience hégélienne de la *Phénoménologie de l'esprit*, qui

cherche sa vérité à travers l'expérience dialectique, « dans le dévouement, j'atteins à la conscience de moi comme essentiellement infini » (Patočka 1988, 40). Le renoncement à soi se retourne donc dialectiquement dans son contraire, il devient conquête de soi à la lumière d'un plus haut, en manifestant l'écart entre fini et infini, chose et existence : « je manifeste mon être comme infini en renonçant entièrement à mon être fini, en le donnant entièrement à l'autre » (Patočka 1988, 40). Le dévouement représente ainsi le paradoxe d'un don qui enrichi notre être : infinie, la conscience ne s'y découvre qu'en renonçant à soi, qu'en consacrant sa finitude à autrui. Mais « infini » ne veut pas dire ici absolu au sens hégélien : il n'y a dévouement que s'il y a un mouvement centrifuge, un détournement radical par rapport à soi en tant que subjectivité close. Dévoués, nous sommes donc en même temps déracinés, puisque

ce n'est plus la terre qui dispose de notre finitude et, à travers elle, nous domine ; nous voulons la « dominer » nous-mêmes, nous expliquer avec elle – il n'y a en cela aucune volonté de puissance mais au contraire une acceptation de la réalité et une transformation qui va de pair avec cette acceptation. (Patočka 1988, 112-113)

La lutte à mort pour la reconnaissance et la transformation du monde, sous le signe de la préoccupation pour les choses, se retournent ainsi dans une acceptation responsable et une *praxis* se rapportant à sa possibilité la plus propre.

Existe-t-il une expression éminente du mouvement de dévouement, un phénomène qu'atteste concrètement, dans notre monde et à notre époque, de cette consécration de soi et libre adhésion à la finitude ? D'après Patočka, ce serait le sacrifice, question qui prend toute son ampleur dans les textes des années 1970 consacrés à la surcivilisation et à l'ère technique. Or, Patočka distingue une forme authentique et une forme naïve ou inauthentique du sacrifice. La seconde indiquerait un sacrifice pour *quelque chose*, « sacrifice au sens objectif, on pourrait presque dire chosique » : le sacrifice inauthentique reste donc dans la perspective de « l'échange d'un étant contre un autre » (Patočka 1990, 274). Même l'immolation volontaire pour quelque chose (l'État, un bien, voire autrui)

ainsi que le sacrifice des victimes de guerre, impliquant toujours un « pour-quoi », seraient alors de l'ordre du sacrifice naïf.

Si le sacrifice naïf est en principe comparable à un paiement, qui s'attend et demande un rendement en retour, le sacrifice authentique est au contraire une « non-prestation », de façon que « le se-sacrifier-pour quelque-chose devient un se sacrifier pour ce qui n'"est" aucune chose ni rien de chose » (Patočka 1990, 274). Le sacrifice au sens authentique, écrit Patočka, est « à comprendre dans la seule perspective de la protestation, comme un "non" qui ne s'adresse pas à des états de fait singuliers et concrets, mais – au fond – au mode de compréhension qui les sous-tend » (Patočka 1990, 274). L'enjeu du sacrifice authentique n'est alors rien de positif ou d'affirmatif, rien qui ait un contenu assignable ; il est plutôt l'attestation négative ou la « manifestation *in concreto* » d'un acte de liberté qui vient déchirer l'*in-différence* de l'ordre des choses. La manifestation de cette différence radicale, que nous allons examiner dans le paragraphe suivant, fait tout le *discrimen* entre sacrifice authentique et sacrifice inauthentique ou naïf.

Arrivés ici, on pourrait se demander si le sacrifice ainsi décrit ne représenterait pas une déclinaison solipsiste du mouvement de liberté, qui s'achevait au contraire dans un dévouement aux autres. Si le sacrifice authentique est un sacrifice pour rien, à savoir pour rien d'étant, il est néanmoins un sacrifice *pour tout* (pour le tout du monde, qui n'est plus une somme de choses indifféremment échangeables), et un sacrifice pour tous (Tardivel 2011, 275), car il *s'adresse* à tous. Ce qui empêche de penser à un issu solipsiste du sacrifice c'est, il nous semble, le fait qu'il est un appel adressé à l'humanité – au double sens de communauté humaine et d'essence de l'homme – puisque « celui qui se montre capable d'un tel sacrifice se donne et offre aux autres – aux autres peut-être plus qu'à lui-même – un nouveau motif de compréhension de l'être » (Patočka 1990, 310). Dans le sacrifice, il y a un appel qui ne s'adresse à personne, mais qui fait signe à tous vers ce qui dans l'existence est essentiel et fondamental. Le sacrifice où il y a « simple » perte (perte d'un bien, jusqu'à la perte de la vie) n'a pas une telle valeur « symbolique ». Le sacrifice authentique est pourtant un symbole qui n'a rien d'abstrait, car il a le sens d'un

geste inaugural : c'est un appel qui s'adresse au proche et au lointain, dans le temps et dans l'espace, instituant un horizon nouveau de la compréhension et de la *praxis*. Il nous semble alors que dans le sacrifice l'idée de dévouement à l'autre n'est pas déstituée, mais plutôt mise à l'épreuve du nihilisme : le sacrifice authentique, sacrifice pour « rien », ne se perd pas pourtant dans le rien. Il est au contraire générateur de nouvelles pratiques capables de résister aux tendances destructives de l'ère contemporaine, réaffirmant, bien que négativement, l'humanité de l'homme.

4. Don et sacrifice : « failles » de la dimension marchande et de la civilisation technique

La surcivilisation radicale repose pour Patočka, qui se place dans le socle de l'analyse heideggerienne de la technique, sur la « pénétration et la domination absolue de l'étant (à la fois humain et extrahumain) » (Patočka 1990, 126). D'où la conception de la vie humaine elle-même comme objet, également calculable, dominable et manipulable. En ce sens, l'idée de surcivilisation renvoie aussi bien à la logique marchande à laquelle Ricœur oppose la pratique du don cérémoniel. Le don cérémoniel et le sacrifice fêlent donc respectivement la logique marchande et la logique technique, qui s'avèrent d'ailleurs solidaires. C'est justement la méconnaissance de la différence radicale entre le mode d'être de la chose et le mode d'être de ce qui n'est pas un étant – et qui donc ne se soumet pas au calcul et à la domination – qui caractérise la civilisation technique et marchande : elle ne reconnaît pas de plus haut, « aucune distinction de rang au sein de l'étant », ce qui ne laisse que des différences quantitatives (Patočka 1990, 271). Le sacrifice inauthentique, tout comme le don réduit à l'échange marchand, ne brisent pas cette logique et par conséquent ne mettent pas en question les limites du monde technique de l'étantité dominable, ni percent au-delà de l'horizon économique de l'utilité calculable.

Le don cérémoniel et le sacrifice authentique expriment au contraire l'idée d'un engagement vers un plus haut et impliquent par conséquent l'idée d'une *différence* entre le mode d'être de l'homme et celui de la chose, entre valeur marchande

et valeur morale, équivalence et mutualité. C'est donc l'idée d'une « distinction de rang au sens authentique » qui est en jeu dans ces pratiques : dans le don et le sacrifice, la forme de vie économique et technique est « battue en brèche, sur toute la ligne, par l'apparition de la différence », à savoir par la « l'instauration d'une toute autre hiérarchie » au sein d'un monde autrement unidimensionnel. Autrement dit, l'exceptionnalité de ces gestes relève de la manifestation de ce qui est « sans commune mesure avec tout le reste ». C'est donc l'idée d'incommensurabilité qui met en question la logique du prix ainsi que l'optique du *Gestell*, qui représentent un « nivèlement absolu dont les seules mesures sont quantitatives » (Tardivel 2011, 313).

Faisant signe vers un autre mode de compréhension, le don de soi qui se concrétise dans le don cérémoniel et le sacrifice authentique crée une faille, dont le propre est de pouvoir se propager, d'instaurer un tout autre horizon de sens. Pour ces deux pratiques, nous pourrions donc faire valoir le mot de Ricœur, pour qui ces gestes

ne peuvent faire institution mais, en portant au jour les limites de la justice d'équivalence et en ouvrant un espace d'espérance à l'horizon de la politique et du droit au plan post-national et international, [...] déclenchent une onde d'irradiation et d'irrigation qui, de façon secrète et détournée, contribue à l'avancée de l'histoire vers des états de paix. (Ricœur 2004, 354)

5. Patočka : une pensée du tragique

Arrivés ici, nous nous attachons à mettre en lumière l'aspect tragique, relevé par Ricœur lui-même, de la réflexion patočkienne sur l'histoire et la politique. Les deux philosophes se rejoignent d'ailleurs, par le biais d'une reprise critique de Hegel, dans leur conception de la vie morale et du statut des institutions.

Nous avons désormais compris que les hommes du sacrifice sont ceux qui se rendent compte que

le monde et la vie immédiate ne sont pas tout, qu'on peut les sacrifier et, dans ce sacrifice, entrevoir l'éclair au milieu des ténèbres dont parlait Héraclite. Au-delà des horreurs de notre époque, il y a cette conscience du sens du sacrifice. (Patočka 1990, 256)

Ce n'est que dans le danger, dans le péril de la « puissance immense et inquiétante » de la domination technique que le sacrifice apparaît ; elle en est presque la condition de manifestation, de façon que « le corrélat de l'aliénation est l'apparition de "ce qui sauve" » (Patočka 1990, 256). Cela veut dire aussi qu'une existence véritablement libre et problématique ne peut se déployer que dans une « explication avec le péril affronté sans crainte », à savoir dans l'affrontement du tragique du monde et de l'histoire. En ce sens, « tout rapport libre est nécessairement un conflit, la vie libre est nécessairement une lutte » (Patočka 1988, 43) ; non une lutte qui nous oppose à autrui, comme dans le mouvement de prolongement, mais une lutte qui nous oppose au monde de la vie simplement donné, la vie réduite à la survie ou à la satisfaction des besoins. Dès lors, le mouvement de percée et de dévouement représente un véritable *epochè* de la vie naturelle ; *epochè* qui pourtant n'a pas avant tout un sens théorique ou épistémologique, mais qui acquiert plutôt une dimension morale et socio-politique : en effet, « si le conflit de la vie se projette dans la sphère du savoir, il n'en découle pas. Le conflit de la vie est plus ancien et plus profond » (Patočka 1990, 256). Par cette *epochè*, nous accédons à l'existence problématique, nous faisons face à l'in-évidence du monde et assumons la « responsabilité du non-sens » (Patočka 1990, 91). C'est en ce sens que Patočka écrit qu'il faut comprendre la vie « non pas du point de vue du *jour*, du point de vue du simple vivre, de la vie acceptée, mais aussi du point de vue du conflit, de la *nuit*, du point de vue du *polemos* » (Patočka 1981, 57). L'homme libre met sa vie à découvert, s'expose au mystère du monde ainsi qu'au conflit qui gouverne l'histoire : face à l'insuffisance d'une résolution théorique (Husserl) ou esthétique-ontologique (Heidegger) du conflit propre à notre époque, Patočka propose un affrontement praxique du *polemos*. De plus, aucune réduction ni réconciliation du conflit n'est possible : la solution du conflit ne peut donc qu'être conflictuelle elle aussi, car ce n'est qu'en perçant à jour la négativité qu'on peut réaliser une conversion concrète, non seulement de notre regard mais aussi de notre action.⁵

La récurrence du thème du conflit et sa centralité ont fait parler de la pensée de Patočka comme d'une polémologie (Tardivel 2011, 99 sq.). De ce conflit on pourrait cerner, il nous semble, au moins 3 formes :

- la lutte intérieure à l'apparaître, conflit entraîné par le retrait de l'être : on pourrait parler de lutte ontologique ou cosmologique ;
- la lutte pour la reconnaissance sociale, qui oppose les individus dans le monde du travail, de l'échange économique et de la production : c'est la lutte pour la reconnaissance au sens hégélien ;
- la lutte de l'esprit contre ce qui tire l'existence vers le bas, qui la rabat sur son niveau biologique : on peut parler ici d'une lutte métaphysique en tant que lutte pour un plus haut.

Si le premier sens de la lutte est « éthiquement neutre », le deuxième et le troisième ne le sont évidemment pas, car ils engagent notre rapport au monde et aux autres. Le conflit acquiert dès lors une valeur morale, qui apparaît encore plus essentiel là où, « sans savoir raffiné ni dialectique, on le voit sous la forme pure d'un homme qui entre en conflit avec la concentration du pouvoir » (Patočka 1990, 286). Le sacrifice assume ici une forme « radicale et paradoxale » qui ne peut que nous rappeler le célèbre verset d'Hölderlin : « là où croît le péril, croît aussi ce qui sauve ». C'est donc au sein du monde technique (Patočka) et économique-marchand (Ricoeur) que les expériences exceptionnelles de don de soi peuvent apporter une « transformation principielle du rapport de l'homme à la vérité » (Patočka 1990, 271). Alors que l'ère technique nous a habitué à vouloir toujours davantage, à « revendiquer constamment et à en appeler à nos “droits” », le sacrifice montre que « l'humain ne consiste pas seulement à exiger [...] mais au contraire à refuser » (Patočka 1990, 324). La liberté et le sacrifice qu'en est l'expression radicale réalisent *in concreto* ce « non » faisant apparaître un ordre nouveau dans le monde. Nous vivons dans une époque où le retour vient avant le don et ce faisant empêche tout don véritable : mais c'est justement dans cet horizon dominé par le principe de calculabilité et d'équivalence et par la force de l'obligation et de l'oppression, qui surgissent des gestes *dissidents*, capables de lutter contre les logiques

dominantes et d'instaurer des nouveaux horizons de compréhension et d'action.

5.1. Le conflit et la fondation de la cité : de la lutte solitaire à la lutte solidaire

La pensée de Patočka pourrait être définie une « pensée tragique » et une pensée du tragique. C'est d'ailleurs sur ce côté conflictuel que Ricœur insiste dans sa Préface aux *Essais hérétiques*, lorsqu'il évoque la « Nuit » et « *Polemos* » comme les traits majeurs de la description patočkienne du politique et de l'histoire. Il se demande alors :

Qu'est-ce donc, dans cette avancée de la Nuit, qui correspondrait au plan collectif, à la lucidité du philosophe solitaire ? Jan Patočka n'a guère qu'une formule qui vaut réponse : « La solidarité des ébranlés, de ceux qui ont subi le choc, malgré leur antagonisme et le différend qui les sépare. (Ricœur 1991, 82)

La solidarité des ébranlés « s'édifie dans la persécution et l'incertitude : c'est là son front silencieux » (Patočka 1981, 145) ; c'est là, de cette origine conflictuelle, qu'elle puise également sa force négatrice, qu'elle « peut se permettre de dire *non* » à ce qui ébranle, aux événements tragiques du XX siècle. Si la liberté – ce mouvement de l'esprit que Patočka appelle ailleurs « dialectique de l'affection négative » (Patočka 2011, 133) – est la capacité de l'homme de lutter contre la domination de l'étant en vue de son dépassement, on pourrait dire que la solidarité des ébranlés en est l'expression sur le plan communautaire. Comme l'écrit bien Ricœur, « cette pensée prolonge, au-delà de la sphère individuelle, le thème socratique du “soin de l'âme” et de la “vie examinée” », de façon que Patočka est au gré de « transférer de l'individu à la communauté européenne toute entière la méditation sur le rapport entre sens, non-sens et quête » (Ricœur 1991, 81 ; 83). Le dévouement décrit dans le cadre du troisième mouvement – désignant le renoncement à soi pour autrui – trouve ainsi dans la solidarité des ébranlés, d'un côté, et dans le sacrifice, de l'autre côté, une sorte d'achèvement et de radicalisation communautaire. La lutte « solitaire » de l'esprit contre l'actualité figée et objectivée du monde, devient ici la lutte « solidaire » d'une communauté contre l'oppression politique ou

des institutions meurtrières. La solidarité des ébranlés exprime justement ce fondement négatif du lien communautaire, en opposant à la négativité absolue de l'état d'oppression la négativité libératrice du geste dissident.

Comme le remarque Ricœur, c'est par rapport à l'entrée dans l'histoire que Patočka introduit le thème de *polemos*, réactualisant le mot d'Héraclite : « “*Polemos*, père de toute chose”. La constitution de la *polis*, qui marque cet étape de l'humanité, naît en effet d'un “esprit d'unité dans la discorde, dans la lutte” » (Patočka 1981, 55). *Polemos* est donc à l'origine de la vie et de la vie en commun. Ricœur parle à ce propos d'une « violence fondatrice » qui se trouve à l'origine de toute institution et en particulier de tout ordre étatique, et qui n'a pas encore vu sa fin dans l'État de droit : « c'est un fait – écrit-il – qu'il n'existe pas de communauté historique qui ne soit née d'un rapport qu'on peut dire originel à la guerre » (Ricœur 2000, 4). Nous vivons dans le plein héritage de cette violence fondatrice, dont le plus grand théoricien a peut-être été Hegel. C'est du conflit qui naît pour Hegel un mouvement progressif de réalisations d'institutions de plus en plus élaborées et compréhensives : le négatif est ainsi le moteur de ce processus qui permet de surmonter l'atomisme vers des formations socio-politiques.

Si, d'ailleurs, Ricœur admire le concept hégélien de *Sittlichkeit*, la morale effective et concrète des pratiques humaines, il en refuse en même temps la relève dans une institution hypostasiée, l'État, censée résoudre toute conflictualité propre à la vie morale (cf. Brito 2013, 392 sq.)⁶. C'est l'idée d'une réconciliation transcendante et métahistorique qui ne peut convenir ni à Patočka ni à Ricœur : le monde issu des totalitarismes et des guerres demande en effet une réalisation, sur le plan historique et sociale, de certaines exigences morales, si l'on entend par « morale » ce qui est là non « pour faire fonctionner la société, mais tout simplement pour que l'homme soit l'homme » ; cela demande que « les États et la société toute entière se placent sous la souveraineté du sentiment moral », qu'ils reconnaissent que « quelque chose d'inconditionnel les domine, les dépasse » (Charte 77, *Le Monde*, 10 février 1977).

Le dialogue avec la pensée hégélienne joue alors un rôle clé dans la fondation d'une philosophie pratique qui ne fasse pas l'économie du tragique de l'action morale et du lien communautaire. Ricœur et Patočka retiennent en fait l'idée que le conflit occupe une place essentielle dans la vie morale : si l'on doit quelque part « renoncer à Hegel », selon l'expression de Ricœur, ce n'est donc pas à l'occasion de son traitement de la tragédie. La synthèse hégélienne qui fait l'objet de la critique des interprètes contemporains, « ce n'est précisément pas dans la tragédie qu'on la trouve », puisque celle-ci indique l'action pratique qui rompt une harmonie préétablie (Brito 1995, 390). La critique ricœurienne de la philosophie de l'histoire hégélienne rejoint ainsi l'expérience patočkienne de la résistance/dissidence. Loin de représenter la réalisation de la liberté de tous, l'État peut au contraire se faire porteur d'une « *Sittlichkeit* meurtrière » ; et au moment où les institutions se corrompent, la liberté ne peut que s'exprimer dans une forme de résistance : « c'est finalement dans la conscience d'un petit "reste" (d'un petit nombre d'individus que le mensonge et la peur ont cessé d'intimider) que se réfugie "l'esprit qui a déserté des institutions devenues criminelles" » (Ricœur 1990, 298). C'est alors à l'expérience de la dissidence, vécue en première personne par Patočka, que Ricœur lui-même fait appel car, là où les institutions entrent en conflit avec l'exigence morale de l'existence, c'est précisément la dissidence qui « atteste de façon paroxystique l'indépassable tragique de l'action, auquel Hegel lui-même a rendu justice dans ses belles pages sur *Antigone* ». La dissidence, dont Patočka témoigne par sa vie, est aux yeux de Ricœur la réponse non violente à la violence fondatrice.

6. Conclusions : le sacrifice comme don paradoxal

Sacrifice et don cérémoniel représentent deux formes du don de soi dans lesquelles se réalise une reconnaissance authentique. Si ces deux perspectives ne dissipent pas le tragique et la conflictualité de l'existence libre et de la vie communautaire mis en avant par Hegel, elles élargissent néanmoins l'horizon de la reconnaissance au-delà du concept hégélien de lutte. D'ailleurs, les idées de don mutuel, de dévouement solidaire et de sacrifice radical, se présentent comme

autant de formes de dissidence par rapport aux logiques objectives de l'économie marchande et de l'ère technique : c'est ainsi dans « la différence entre le don et le marché que la phénoménologie du don retrouve sa vigueur », écrit Ricœur (2004, 358).

C'est toutefois sur le plan de la radicalité de ces gestes exceptionnels qui se joue à nos yeux l'écart entre les positions de Patočka et de Ricœur. Malgré son caractère symbolique, le don cérémoniel présuppose toujours « quelque chose », alors que le sacrifice authentique abandonne radicalement l'horizon de l'étant. En même temps, il faut admettre que le don cérémoniel garde un gage de mutualité intersubjective qui pourrait sembler se perdre dans certaines descriptions du sacrifice authentique, visant ce « plus haut » au détriment même du rapport à l'autre. Le don cérémoniel est une pratique – exceptionnelle et « instituante », bien sûr – mais qui concerne des rapports de proximité, entre un donateur et un donataire. Est-il alors encore légitime de parler du sacrifice comme d'un don mutuel ? Oui, dans la mesure où il prend le sens d'un appel adressé, sans prétention de retour, à la communauté humaine ; non, dans la mesure où les figures du rapport de donation, jusqu'au don lui-même (qui n'est « rien »), disparaissent dans ce geste radical.

Mais, de ce fait justement, le sacrifice ne représenterait-il pas la figure la plus extrême et paradoxale du don et de la reconnaissance qui s'y réalise ? Une reconnaissance qui ne peut être mutuelle, car ne se joue pas que dans l'horizon du présent et de la proximité : le sacrifice pour rien s'adresse à tous et ne s'adresse à personne ; il parie sur l'éveil de l'humanité entière. Peut-être qu'alors, plutôt qu'un acte accompli de reconnaissance, il serait le geste inaugural d'un horizon dans lequel des pratiques de reconnaissance mutuelle *peuvent* se réaliser.

NOTES

¹ Pour un aperçu général sur la confrontation de Ricœur à la pensée hégélienne, et en particulier sur le concept d'*Anerkennung*, voir : Brito, Emilio. 1995. « Hegel dans Soi-même comme un autre de Paul Ricœur. » *Laval théologique et philosophique* 51 (2): 389-404; Castiglioni, Chiara. 2008. « Il sé e l'altro. Il tema del riconoscimento in Paul Ricœur », *Esercizi Filosofici* 3: 9-21; Picardi, Roberta. 2015. « Le lieu de la dialectique

hégélienne dans la pensée de Paul Ricoeur », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 99 (4) : 599-639.

² Malgré l'absence d'études systématiques portant sur le thème du dialogue de Patočka avec Hegel, nous signalons les articles suivants, qui peuvent en éclairer certains aspects : Cerutti, Patrick. 2014. « Le soin de l'âme. Patočka et l'idéalisme allemand », *Archives de Philosophie* 77 (4) : 649-662 ; Legros, Robert. « Patočka et Hegel. » In *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, éd. Etienne Tassin, Marc Richir, 45-53. Grenoble: Million ; Sobotka Martin. 1997. « Patočkova přednáška z r. 1949 o Hegelově *Fenomenologii ducha*. » *Filosofickýčasopis* 45 : 845-862 ; Srubar, Ilja. 1992. « Phénoménologie asubjective, monde de la vie et humanisme. » In *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie et politique*, éd Etienne Tassin, Marc Richir, 85-100. Grenoble : Million.

³ « Se présenter soi-même comme pure abstraction de la conscience de soi consiste à se montrer comme pure négation de sa manière d'être objective, ou consiste à montrer qu'on n'est attaché à aucun être-là déterminé, pas plus qu'à la singularité universelle de l'être-là en général, à montrer qu'on n'est pas attaché à la vie. Cette présentation est la double opération : opération de l'autre et opération par soi-même. En tant qu'elle est opération de l'autre, chacun tend à la mort de l'autre. Mais en cela est aussi présente la seconde opération, l'opération sur soi et par soi ; car la première opération implique le risque de sa propre vie. Le comportement des deux consciences de soi est donc déterminé de telle sorte qu'elles se prouvent elles-mêmes et l'une à l'autre au moyen de la lutte pour la vie et la mort » (Hegel 1807, 158-159).

⁴ Nous rappelons brièvement les trois mouvements décrits par Patočka : le premier mouvement, d'enracinement ou d'ancrage, indique l'acceptation que, lors de notre venue au monde, nous recevons par autrui dans le cadre d'une orientation « naturelle » de la vie, où la *physis* exerce une « domination universelle sur le tout de notre vie. » (Patočka 1988, 107) Ensuite, le deuxième mouvement désigne le prolongement, la sortie partielle de la vie naturelle au moyen d'une transformation active du monde par le travail : autrui devient ici un adversaire ou un moyen à utiliser, au même titre que les choses. Ce n'est que dans le troisième mouvement, de percée et de liberté, que l'homme accède à une compréhension authentique de soi-même, d'autrui et du monde. Ce mouvement marque l'ouverture de l'existence à la problématicité ; il permet donc l'accès de l'homme à l'histoire ainsi que la prise en charge de sa propre finitude.

⁵ « Ce que j'appelle la solution conflictuelle du conflit implique en revanche une compréhension du rôle positif de la souffrance, exige qu'on se rende compte de la positivité de cette quantité négative » (Patočka 1990, 298).

⁶ Voir le § 258 des *Principes de la philosophie du droit* : « Si l'on confond l'État avec la société civile et si on lui donne pour destination la tâche de veiller à la sûreté, d'assurer la promotion de la propriété privée et de la liberté personnelle, c'est l'intérêt des individus comme tels qui est le but final en vue duquel ils se sont unis et il s'ensuit qu'il est laissé au bon vouloir de chacun de devenir membre de l'État. Mais l'État a un tout autre

rapport avec l'individu ; étant donné que l'État est Esprit objectif, l'individu ne peut avoir lui-même de vérité, une existence objective et une vie éthique que s'il est membre de l'État. » (Hegel 1821, 258-259).

REFERENCES

- Brito, Emilio. 1995. "Hegel dans Soi-même comme un autre de Paul Ricœur." *Laval théologique et philosophique* 51 (2): 389-404.
- Castiglioni, Chiara. 2008. "Il sé e l'altro. Il tema del riconoscimento in Paul Ricœur." *Esercizi Filosofici* 3: 9-21.
- Cerutti, Patrick. 2014. "Le soin de l'âme. Patočka et l'idéalisme allemand". *Archives de Philosophie* 77 (4): 649-662.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1941. *Phénoménologie de l'esprit* (1807). Paris: Aubier Montaigne.
- _____. 1992. *Système de la vie éthique* (1802). Paris: Payot.
- _____. 1998. *Principes de la philosophie du droit* (1821). Paris: Vrin.
- Hénaff, Marcel. 2002. *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*. Paris: Seuil.
- Honneth, Axel. 2000. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris: Cerf.
- Kojève, Alexandre. 1947. *Introduction à la Lecture de Hegel: Leçons sur la "Phénoménologie de l'Esprit."* Paris: Gallimard.
- Legros, Robert. "Patočka et Hegel." In *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, éd Etienne Tassin, Marc Richir, 45-53. Grenoble: Million.
- Mauss, Marcel. 2012. *Essai sur le don*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Patočka, Jan. 1950. *Hegelova "Fenomenologieducha,"* Notes de cours 1949/1950. Archive Jan Patočka (1960/3).
- _____. 1988. *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- _____. 1981. *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Lagrasse: Verdier.

- _____. 1990. *Liberté et sacrifice*. Grenoble: Jérôme Million.
- _____. 2011. *Eternité et historicité*. Lagrasse: Verdier.
- Picardi, Roberta. 2015. "Le lieu de la dialectique hégélienne dans la pensée de Paul Ricœur." *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 99 (4): 599-639.
- Ricœur, Paul. 1974. "Hegel aujourd'hui." *Etudes théologiques et religieuses*, 49 (3): 335-354.
- _____. 1981. "Préface aux *Essais hérétiques*". In Patočka, Jan, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse: Verdier.
- _____. 1986. *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique*. Paris: Seuil.
- _____. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- _____. 1991. *Lectures 1. Autour du politique*. Paris: Seuil.
- _____. 1992. "Hommage à Patočka." In *Profils de Jan Patočka: hommages et documents*, éd Henry Declève, 149-156. Bruxelles: Publications des Facultés universitaires Saint-Louis.
- _____. 1997. *Jan Patočka: de la philosophie du monde naturel à la philosophie de l'histoire*. http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles_pr/jan-patocka-v2.pdf
- _____. 2000. *Fragile identité: respect de l'autre et identité culturelle*. http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles_pr/fragile-identite-v4.pdf
- _____. 2003. "La lutte pour la reconnaissance et le don." *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricœur* (Actas VII Encuentros internacionales de filosofía en el Camino de Santiago): 17-27.
- _____. 2004. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Gallimard.
- Sobotka Martin. 1997. "Patočkovapřednáška z r. 1949 o Hegelově *Fenomenologii ducha*." *Filosofickýčasopis* 45: 845-862.
- Srubar, Ilja. 1992. "Phénoménologie asubjective, monde de la vie et humanisme." In *Jan Patočka. Philosophie*,

phénoménologie et politique, éd Etienne Tassin, Marc Richir, 85-100. Grenoble: Million.

Tardivel, Emilie. 2011. *La liberté au principe. Essai sur la philosophie de Patočka*. Paris: Vrin

Chiara Pesaresi est docteur en philosophie (2016, doctorat en cotutelle – Université de Macerata/Institut Catholique de Paris ; Doctorat européen). Actuellement chargée de cours (CM et TD, *Phénoménologie française*) à la faculté de Philosophie de l'Institut Catholique de Paris et secrétaire scientifique de la Chaire Bien commun (ICP, EA 7403). Principaux domaines de compétence : phénoménologie allemande et française, hégélianisme et philosophie dialectique. Publications: *Dalla libertà alla physis. Una lettura di Jan Patočka* [Thèse – à paraître] ; « L'altro, la terra e la storia. Dialogo tra Maurice Merleau-Ponty e Jan Patočka », in Pagliacci, D. (dir.), *Differenze e relazioni. Cura dei legami*, Vol. II, Aracne, Roma 2014 ; [Trad.] Brague, R., « Inclusion e digestione. Due modelli di appropriazione culturale » ; Ferry, J.-M., « Quale *ethos* per l'Europa politica ? » ; Patočka, J., « Riflessione sull'Europa », in Canullo, C. et Grion, L. (dir.), *Identità tradotte*, Meudon, Trieste 2014.

Adresse:

Chiara Pesaresi
Institut Catholique de Paris
21 rue d'Assas
75270 Paris Cedex 6
Email: c.pesaresi@icp.fr