

**Nuktoshêmera (la nuit et le jour)**  
Essai sur la pensée du sens chez Jan Patočka

Rémy Gagnon

Number 2, Fall 2003

Jan Patočka

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/2253ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Cahiers littéraires Contre-jour

ISSN

1705-0502 (print)

1920-8812 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Gagnon, R. (2003). Nuktoshêmera (la nuit et le jour) : essai sur la pensée du sens chez Jan Patočka. *Contre-jour*, (2), 113–123.

# Nuktoshêmera (la nuit et le jour)

*Essai sur la pensée du sens chez Jan Patočka*

Rémy Gagnon

*Est-ce que le fait que nous ne pensons pas encore se fonde sur ce que nous sommes un signe vide du sens et sommes insensibles, ou bien est-ce que nous sommes un signe vide du sens et sommes insensibles pour autant que nous ne pensons pas encore?*

Martin Heidegger, *Que veut dire « penser »?*

Évoquer ainsi le sens c'est, sans doute, avouer le partage du monde entre une présence et une absence, mais c'est aussi questionner notre rapport au monde et la possibilité que se pose, un jour, l'être réfléchissant en regard du monde comme totalité — du monde en tant qu'apparaissant. C'est là, pour Heidegger, le défi de la « pensée de l'être », d'une pensée de l'oubli qui rappelle que c'est dans l'accès à la plénitude du phénomène que notre écart à l'être pourra s'amenuiser. Bien sûr, le pouvoir de la question peut-il, tout à la fois, déboucher sur l'étonnement et l'angoisse, mais dans son procès de formulation, la mise en question de notre rapport au monde indique déjà un passage essentiel vers la réflexion philosophique et, peut-être aussi, vers la vérité.

C'est à ce passage et à la forme singulière et originale qu'il prend chez Jan Patočka que je voudrais m'attacher. Traçant les contours de cette transition, de l'itinéraire du sens qui migre du monde mythique vers le monde réflexif, le philosophe tchèque n'aura de cesse de déployer une pensée de l'être à la mesure du lieu conquis par l'esprit humain : une pensée du sens et de la vérité. Et c'est bien là ce qui caractérise son œuvre et sa vie. En effet, qu'est-ce que la question

du monde, la question au monde, sinon celle de la vérité? Comment penser être au monde, sans originellement reconnaître cette vérité, la vérité du monde apparaissant, c'est-à-dire cette vérité qui fait être le phénomène du monde à la fois comme apparition pour nous et comme donation, si le défi est lancé, si ces questions sont posées, c'est bien parce que Patočka mesure, avec une rare lucidité, l'impasse de la vie contemporaine, la crise de la pensée qui voile l'accès au sens, à la vérité, l'exil de l'homme vers le monde de l'apparition toujours déjà thématifiée, médiatisée par la raison.

Bien sûr, c'est toujours le monde dans sa réalité qui est l'objet de notre expérience, mais il y a le proche et le lointain dans l'univers du concrètement expérimenté. Il y a, pour ainsi dire, le point de départ, notre petit coin chaud, l'espace rassurant du quotidien, le visible, mais il y a aussi « autre chose », il y a le lointain, l'étranger, il y a le *manque*, l'inapparent caché derrière l'opacité de l'apparition, de cet arbre que je vois. Il y a le jour et il y a la nuit, insiste Patočka, et c'est sur cet axe indéfini que la question du sens s'annonce comme problématique. Notre expérience confère du sens, ou du moins cherche à conférer du sens, par sa nature cumulative. Mais cette opération, cette correspondance entre les expériences vécues et le champ de la pensée, n'assure que la durée du jour et l'oubli de la nuit. Elle condamne l'homme à un soliloque long et tourmenté, claquemuré dans l'histoire diurne du monde, parce que toute apparition est une vérité incomplète, parce que cet arbre est une vérité incomplète, *indépendante des hommes*.

*Le jour et la nuit, écrit Patočka, se rapporte à quelque chose d'indépendant des hommes, quelque chose cependant qui, dans la différence qui lui est originellement, n'est pas immédiatement co-éclairci (et dont la clarification se poursuit à l'infini dans les sciences de la nature avec l'analyse de la nature; si, dans cette vue objectivante, la nuit est l'ombre, originellement elle est autre chose, elle est bien plutôt une privation, la perte de la vue du monde ambiant, le voilement de ce monde qui sombre dans l'indifférenciable)<sup>1</sup>.*

\*

<sup>1</sup> Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, trad. Erika Abrams, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1995, p. 212.

Au fil de ses écrits, la profondeur du regard que porte Patočka sur cette structure universelle expose bientôt le problème fondamental de cette posture. À ses yeux, la difficulté réside dans le fait que le procès de formation de la pensée et du sens diurne évacue le champ qui rend cette même pensée du sens possible, c'est-à-dire la sphère de l'apparaître du monde qui permet à toute subjectivité et à toute chose de *se-montrer*. Évidemment, il s'agit là d'un problème philosophique qui dépasse largement le propos de cet essai, mais, nous pouvons néanmoins tenter d'imaginer une subjectivité comprise comme lieu, comme zone incluse dans une structure plus profonde et plus grande qui, en quelque sorte, la rend possible. Autrement dit, ce n'est plus la subjectivité et sa puissance de thématization qui rend possible la présence de cet arrière-fond, mais l'inverse. Tout visible (tout étant) se confond avec l'invisible qui, nécessairement, est invisible du fait qu'il s'abolit à mesure que formes et figures se présentent là-devant. Il y a autre chose qui porte l'homme et qui n'est ni créé, ni porté par lui : « ce qui porte, nous dit Patočka, c'est la structure [ce qui n'est pas, la nuit], et cela ou celui à qui apparaît ce qui apparaît, est un moment et une partie intégrante de cette structure la plus fondamentale<sup>2</sup> ».

La nuit donc, comme « autre chose », l'histoire d'une contre-histoire, l'histoire nocturne, de l'étranger, du péril, du mal et de la mort : l'autre versant du monde, de la vie et de l'homme et pourtant, le versant indispensable au faire-monde. Avec la nuit, la question du sens s'annonce paradoxale, à l'image d'un cycle qui oscille entre deux histoires : celle du jour, du quotidien, du bon et du positif, celle qui maintient l'être humain dans l'immédiateté et dans l'ordre ; celle de la nuit, de la terreur, du désordre humain en rupture permanente avec l'ordre de la nature, celle du péril aussi qui pèse sur celui qui sait que le mal existe. « La nuit, écrit Patočka, est ce qui entoure le jour de toutes parts, ce qui, dans le retrait, imprègne le jour, à telle enseigne que la loi du jour comme telle n'existe qu'en vertu de sa puissance<sup>3</sup> ». Double histoire donc, mais qui s'encode nécessairement et à laquelle le jour seul tend à faire ombrage. Accrochée par le positivisme aux falaises d'une réalité massive et observable, la pensée diurne tendrait naturellement à recouvrir la nuit, à la laisser en plan, impensée. Ainsi s'instruirait la crise du sens contemporain — dans l'absence du péril et dans l'oubli de l'être.

<sup>2</sup> Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, trad. Erika Abrams, Lagrasse, Verdier, 1983, p. 50.

<sup>3</sup> Jan Patočka, *L'écrivain, son « objet »*, trad. Erika Abrams, Paris, P.O.L., 1990, p. 48.

Parce que vivre dans la nuit comporte bel et bien des risques. Parce que dans la nuit, nous plaçons notre *être-à-découvert* de telle sorte que sa situation se manifeste à lui à découvert, qu'il s'aperçoive comme un être que rien ne met à couvert, comme *être dans le péril* de la mort, de l'inhumain et de l'inapparent. Ainsi, l'effort qui consiste à *penser notre être-à-découvert* s'ouvre-t-il sur deux défis considérables : celui d'accepter notre situation d'étranger dans le monde, celui de prendre conscience du péril, du fait que le monde est polarité (bien-mal, faux-vrai, jour-nuit, vie-mort, visible-invisible), et celui d'accepter le risque de la problématicité. « Notre être-à-découvert humain, rappelle Patočka, est la présence à découvert du monde en totalité, mais en même temps il y a en lui cet élément, cette conscience étrange de la problématicité<sup>4</sup>. » Or, la problématicité, comme « structure ontologique de la philosophie », renvoie bien au péril absolu qui expose notre *être-à-découvert*, comme le suggère Patočka<sup>5</sup>.

\*

À partir de là, c'est toute l'histoire de la transition du mythe à la philosophie, de la rupture entre l'univers mythique de l'homme et son entrée dans la rationalité, qui se trouve bousculée. Dans l'esprit de Patočka, la redescente dans les profondeurs du mythe apparaît alors comme une fenêtre sur le sens occulté du monde de la vie et de notre présence en ce monde. Loin de nous renvoyer à l'histoire des origines, à un passé révolu, à une simple narration du passé, le mythe serait tout entier dans le présent parce qu'il serait le monde en totalité et surtout parce qu'il est « vrai ». Réduire alors l'histoire de la philosophie à l'histoire de la raison reviendrait à saborder la philosophie et son histoire.

Car, et bien que s'exprimant dans une tension plus grande par rapport au « languissamment instinctif » des hommes du passé, la philosophie reste pourtant, depuis l'arbre de la connaissance jusqu'à Hôlm l'immortel, habitée par le mythe. Entretenu par la question au monde, le mouvement de l'errance humaine vers le dévoilement des choses par leur problématisation n'épuise jamais la vérité du mythe qui recouvre la totalité du monde. Certes, le mythe est un donné humain éteint et silencieux (encore qu'il puisse être réanimé, alors que le sens de l'histoire,

<sup>4</sup> Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, op. cit., p. 54.

<sup>5</sup> Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 241.

le sens de l'errance, celle du démiurge installé « dans un domaine qui n'est pas le sien, dans un domaine où, par son origine, il n'est pas chez-lui<sup>6</sup> », devient problématique.) Cependant, il est également un donné biffé par une pensée du sens qui devait, de toute façon, s'engendrer dans la douleur d'une rupture radicale. Peut-être que la philosophie était aussi anxieuse de fermer les yeux sur son passé et de dévoyer son regard vers l'immédiatement vu et expérimenté, sur le présent et sur l'à-venir. Mais, quoi qu'il en soit, il y a là un paradoxe aux yeux de Patočka, un paradoxe qui prend la forme d'une sorte d'ouverture-fermeture à l'être (plus ou moins bien assumée), d'une volonté d'ouverture à soi-même et au monde inaccomplie, car dominée par une conception commune du monde comme apparition. À vrai dire, le passage de l'ordre des réponses (l'ordre du mythe) à celui des questions (l'ordre de la pensée philosophique) a installé un hiatus entre l'être humain et le monde, entre la vision limitée de l'apparition, du visible, et ce qui se cache derrière le phénomène qui apparaît.

Pourtant, notre lecture du monde, le passage de la réponse à la question du mythe à la philosophie aurait peut-être gagné à se faire, plus ouvertement, de ruptures et de continuités. C'est du moins l'intuition de Patočka. Du monde totalement habité par le mythe, par les réponses, la philosophie aurait sans doute d'abord trouvé son lieu dans la vérité du mythe qui saisit le monde dans sa totalité. Et, s'appuyant justement sur cette vérité-totalité comme motif de question, peut-être la philosophie aurait-elle évité, dans sa quête de connaissances, d'opposer l'homme à l'ordre des choses — à la manière du scientisme. Peut-être aussi que cela nous aurait permis de dire la vérité et non simplement la réalité d'une inscription dans la structure de l'actuel et du présent, d'affirmer, au fond, que c'est cette posture qui doit être remise en question et non l'*expérience intérieure* de l'homme, comme fondement de la vérité.

\*

Pour l'essentiel, la tradition mythique oppose toujours les dieux et les hommes, ceux qui savent et ceux qui croupissent dans l'ignorance. Dans le récit mythique, l'homme fait généralement irruption dans un monde qui ne lui appartient pas et dans lequel il reste étranger. L'homme reste en deçà du monde parce qu'il *ne sait pas*.

<sup>6</sup> Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, op.cit., p. 64.

Bien sûr, il participe au monde, voyant, touchant et transformant les choses du monde, mais cette participation n'indique rien quant à ce qu'il en va du monde et des choses qui se donnent à lui. Le poids considérable de son humanité n'a d'égal que son aveuglement. Le monde et sa sphère globale de sens (qui inclut l'inapparent), parfaitement lisible pour les dieux, lui échappe. D'ailleurs, il n'appartient qu'aux dieux de montrer, qu'à ceux qui savent de faire voir, comme si, en retrait, nimbées d'une ombre étaient dévoilées et portées dans la sphère du visible à volonté. Cela expliquerait pourquoi celui qui ne sait pas reste à couvert, pourquoi également il ne peut savoir ce qu'il en va de son *être-à-découvert*, du bien et du mal, du jour et de la nuit. Mais pourtant, le mythe est aussi porteur d'une ouverture essentielle qui laisse entrevoir un accès aux arcanes du sens.

Le mythe de l'arbre de la connaissance charrie, par exemple, le bien et le mal, celui de l'arbre de la vie, la vie éternelle. Mais ces mythes existent également pour instruire le sens et amener l'homme à la compréhension des finalités du bien et du mal et, peut-être, à la finalité de l'immortalité. De ce point de vue, le mythe veut ainsi préfigurer la suite des choses, ce qui suivra la mise à découvert de l'être humain : la transgression-confusion des frontières du savoir et le désir d'éternité qui en découle. Il veut peut-être aussi dire qu'en potentialité, du moins, immortalité et connaissance (du désordre humain) sont au fondement de la nouvelle posture conquise par l'homme, de son *être-à-découvert*. Et que de ce double élan se dégage déjà la direction de la crise du sens contemporaine, le privilège qui annonce notre chute, la disgrâce d'une présence d'esprit qui a ignoré les mises en garde du mythe et son contenu de vérité, d'une présence, dira le jeune Cioran, qui « indique toujours un manque de vie, beaucoup de solitude et une souffrance prolongée<sup>7</sup> ».

Pourtant, le mythe, tel celui de Gilgamesh, aurait pu nous enseigner que lorsque arraché à l'animalité, tout comme Enkidu, l'homme se retrouve face au mal et à la concupiscence — véritable péril de l'être porté à l'humanité. Il aurait pu aussi, dans ses variations, nous transmettre la force de la temporisation patiente, de la conciliation avec les phénomènes du monde (dans leur totalité)

<sup>7</sup> Emile Cioran, *Sur les cimes du désespoir*, traduit du roumain par André Vornic, Paris, Éditions de L'Herne, 1990, p. 19.

comme seul arrangement raisonnable pour l'homme et pour le destin de l'humanité. Le mythe aurait dû servir à remettre l'homme à sa place. Mais, il ne l'a que trop peu fait selon Patočka.

Pourtant, le contenu objectif du mythe, c'est-à-dire le réel qui s'exprime à travers le mythe qui représente le monde humain (parce que le mythe a pour fonction d'accentuer la réalité), est sans nul doute à l'origine de la philosophie. C'est bien depuis cet archétype «réaliste» (en ce qu'il a d'imparfait) que la philosophie a pu dépasser la variation imaginaire qui lui faisait obstacle, que l'ancrage au passé propre à l'imaginaire mythique a pu céder le pas à l'actualité d'une nouvelle présence au monde (savoir-immortalité) et que la question au monde a alors pu s'actualiser dans l'étonnement grec et l'angoisse plus contemporaine de la conscience du présent et de l'avenir. Comme l'écrit Patočka, la philosophie «prend naissance lorsque la réflexion se dégage de la dimension du passé, qui est la sphère de l'imagination mythique, de l'indistinction mythique entre l'être dans son originarité et l'être sous la forme secondaire et déficiente de la simple représentation, pour entrer dans le présent actuel<sup>8</sup>... et le futur.

*C'est en cela précisément, poursuit-il, que réside le péril abyssal qui menace l'humanité. L'homme est [dorénavant] un être qui voit et qui sait ; la vue, le savoir, le savoir-faire constituent son élément, et il a donc tendance à ne pas voir qu'il y a autre chose encore, en dehors de cette sphère qui contient tout ce qui peut être vu, nommé, compris et saisi de manière claire et distincte<sup>9</sup>.*

Alors, c'est un tout nouveau rapport au monde qui s'annonce : plus autonome, mais aussi, et surtout, plus tendu. Devant le versant nocturne de la vie, devant l'invitation à *problématiser* la totalité, ce nouveau rapport aurait peut-être échoué face à l'ampleur de la tâche. Peut-être qu'en affleurant *l'autre côté*, le côté de la nuit, l'homme a-t-il pu prétendre au non-enracinement par la conscience aiguë de soi-même, prétendre également à une véritable explication avec le monde, comme pour dire, dès lors, qu'il assume pleinement son *être-à-découvert*, dire, au fond, que l'idéal de l'Occident philosophique a triomphé de l'insensé, du croire et du passé. Mais, peut-être aussi, cherchant à se *soustraire* au passé, à le *surmonter* «pour imposer son propre sens en

<sup>8</sup> Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, op. cit., p. 68.

<sup>9</sup> Jan Patočka, *L'écrivain, son «objet»*, op. cit., p. 47.

oubliant que celui-ci n'est pas le sens total<sup>10</sup>, s'est-il plutôt mis la vérité (la totalité) à dos. Comme si, au lieu du rapprochement à la vérité que la conscience devait permettre, l'homme de la conscience de soi-même avait basculé naturellement dans le camp du jour, ignorant ainsi l'appel d'Héraclite, celui de la nuit, qui fonde la «réunification de toute vie», l'appel qui commande de «toujours tenir ensemble ces deux côtés, qui, sinon, sont séparés».

\*

Pour Patočka, cet appel est un révélateur puissant qui touche le fond des choses : il ne s'agirait plus simplement de sortir de la caverne, mais bien au contraire d'y redescendre. Le défi de la pensée du sens consisterait alors à s'orienter dans la situation qu'est la nôtre : le retour dans la caverne symbolisant la «vie-en-vérité», le mouvement radical vers le sens non seulement des problèmes les plus étonnants, mais également de ce qui nous fait simplement homme. Le déclin, la chute, la crise, tout cela ne pourra être conjuré qu'à la condition qu'un saut véritable soit «effectué dans la clarté de la situation de problématicité», rappelle Patočka<sup>11</sup>. Ce saut est la condition de la *réunification de la vie*, le passage d'un «monde préhistorique», où «l'homme se sent comme dans une retraite cachée» parce que ce monde «est dépourvu de problème fondamental<sup>12</sup>», à un monde historique où la «problématisation» (le questionnement) du rapport entre l'être du soi et l'être du monde doit permettre de réunifier la vie, de se réinscrire dans la totalité du monde-de-la-vie. Ce saut n'est rien sinon une rencontre programmée avec l'absence, ce qui n'est pas là, ce qui n'est pas encore là. Thierry Hentsch, me semble-t-il, résume bien l'enjeu de ce mouvement : «on ne peut tenter de faire face à l'absence ni se donner sa propre loi aussi longtemps qu'on s'attache à la sécurité — illusoire — du visible, du palpable et de ses multiples objets<sup>13</sup>».

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>11</sup> Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad. Erika Abrams, Lagrasse, Verdier, 1999, p. 178.

<sup>12</sup> Raymond Klibansky, *Le philosophe et la mémoire du siècle*, Montréal, Boréal, 2000, p. 271. Également, sur la notion de pré-histoire, Bertrand Bouckaert, «Patočka et la méthode phénoménologique. Penser dans un monde de fous», *Études Phénoménologiques*, XV, 29-30, 1999, p. 88.

<sup>13</sup> Thierry Hentsch, *Raconter et mourir. Aux sources narratives de l'imaginaire occidental*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2002, p. 105.

En un sens, la problématique est donc quelque chose d'objectif. Elle est inhérente à toute recherche de sens véritable, c'est-à-dire qu'elle est libre de ses allées et venues entre l'acceptation propre à l'ordre du mythe et le *polemos* grec — la confrontation bientôt propre aux modernes. « La vie, écrit Patočka, est à comprendre, non pas du point de vue du jour, dans la seule optique de la vie acceptée, de la vie pour la vie, mais aussi du point de vue du conflit, de la nuit, du point de vue de *polemos*<sup>14</sup>. » Il faut cesser, en ces temps troubles, d'approcher la guerre par le jour uniquement, par l'espoir du quotidien et celui des possibilités qui miroitent (victoire, richesse, carrière, profession). Il faut impérativement rencontrer le « côté ténébreux et nocturne » de *polemos*, s'expliquer avec lui (particulièrement au XXI<sup>e</sup> siècle). En quelque sorte, c'est à *polemos* que revient la tâche de souder des liens entre les hommes dans l'ébranlement des structures de sens toujours déjà conférées (cycle paix et guerre, progrès scientifique et économique, etc.). Ainsi, et au lieu de caractériser la vie sauvage dans un monde préhistorique, *polemos* est-il au principe de tout questionnement d'ordre critique et de toute possibilité de réunification de la vie. Arrivé là, estime Unamuno, « il faut accepter le conflit comme tel et en vivre<sup>15</sup> », il faut se mesurer à la totalité pour survivre.

Par *polemos*, le monde-de-la-vie, là où se joue la trame de l'histoire, celle du jour et de la nuit, trouve son relief indispensable. Il permet à tout *ego* de comprendre le monde en le problématisant et de vivre, de façon exceptionnelle, la « grande expérience » : celle du front<sup>16</sup>. Ultime expérience de la force et de la violence, mais aussi libération absolue, le front c'est la fin de la servitude estime Patočka<sup>17</sup>. La véritable liberté trouve sa place dans le combat, « dans la plus grande rigueur » dit le Socrate de Valéry<sup>18</sup>. Cette leçon de vie doit être valable en tout lieu et en tout temps, car l'expérience du front, au carrefour de la vie authentique, expose l'être au péril de la vie et de la mort en le plaçant à découvert.

\*

<sup>14</sup> Jan Patočka, *Essais hérétiques*, op. cit., p. 68.

<sup>15</sup> Miguel de Unamuno, *Le sentiment tragique de la vie*, trad. Marcel Faure-Beaulieu, Paris, Gallimard, 1937, p. 141.

<sup>16</sup> Unamuno accorde également un pouvoir d'affranchissement à l'épreuve guerrière lorsqu'il écrit que « c'est par la guerre qu'apprennent à se connaître, et par conséquent à s'aimer, vainqueurs et vaincus », *ibid.*, p. 128.

<sup>17</sup> Jan Patočka, *Essais hérétiques*, op. cit., p. 171.

<sup>18</sup> Paul Valéry, *Eupalinos et l'architecte*, Paris, Gallimard, 1945.

Ainsi, la contrainte du sens, pour ne pas dire l'exigence du sens, suppose-t-elle la problématique, celle des choses et des autres, celle de notre vie. Au fond, la problématique devient, chez Patočka, le lieu de toute réception possible, ou encore de toute « disponibilité d'être » pour la vérité, pour la plénitude du phénomène. À la lueur de l'aube, la problématique *perce* le jour et marche à la rencontre de la nuit, de cette part du monde en retrait qui *manque* pour faire totalité. Bien sûr, cette opération comporte son lot de souffrances. Elle peut nous projeter vers une « explication avec le tout des choses » où chaque pas se fait au risque de l'ébranlement, de la remise en question de notre situation. Mais c'est dans cet affrontement avec la situation qui est la nôtre que le partage et le dévouement deviennent possibles, parce que la violence de l'ébranlement dans l'affrontement rend les hommes solidaires, parce que l'ébranlement instaure ce que Patočka appelle poétiquement la « solidarité des ébranlés ». Tous ceux qui sont secoués par les conséquences de l'histoire sur la vie, sur la mort et pour la liberté, tous ceux, en somme, qui « comprennent » le sens profond et les difficultés qu'implique la vie-en-vérité font partie de cette fraternité de l'espoir, fraternité qui fait que la vie se donne maintenant une, mais aussi en projet de revirement (*metanoia*) de l'ordre du monde :

*La possibilité d'une metanoesis de dimensions historiques, écrit Patočka, dépendra au fond de la réponse à la question suivante : la partie de l'humanité qui est à même de comprendre ce dont il y allait et ce dont il y va dans l'histoire, celle qui se voit en même temps contrainte, du fait même de la position de l'humanité actuelle à la pointe de la science technicisée, d'assumer de plus en plus la responsabilité du non-sens, cette partie de l'humanité est-elle aussi capable de la discipline et de l'abnégation que requiert l'attitude de non-enracinement qui est la seule où puisse se réaliser un sens absolu et pourtant accessible à l'humanité, car problématique<sup>19</sup>?*

Le sens trouve alors sa finalité, sa raison d'être, dans la vérité du bond crucial vers le non-enracinement par la problématique. L'idéal patockien de « la vie-en-vérité » (qui est un idéal socratique) s'instruit donc du monde en totalité qui se donne à voir dans l'ajointement du jour et de la nuit, mais du monde problématisé à

<sup>19</sup> Jan Patočka, *Essais hérétiques*, op. cit., p. 103.

chaque instant. Dernier mouvement de l'histoire ou de l'histoire d'une vie, cette vie-en-vérité, cette vie dans le Sens, abrite, bien sûr, la promesse d'un monde meilleur qui saura éviter le piège du jour, de l'apparition et de la quotidienneté : «ébranler le quotidien des factologues et des routiniers<sup>20</sup>». Cependant, pour Patočka, cette vie-en-vérité ne sera possible «que par une conversion lente et patiente du regard, par une anamnèse de ce qui, demeurant en retrait, lui *donne à voir* dans et lors de tout acte de voir, d'entendre, d'accomplir des choses singulières<sup>21</sup>».

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>21</sup> Jan Patočka, *L'art et le temps*, trad. Erika Abrams, Paris, P.O.L., 1990, p. 76.