

Le devoir de l'homme envers lui-même*

Patočka, Kant et la Charte 77

Jakub Čapek

Faculté des lettres, Université Charles, Prague

Pour expliquer l'intérêt de la Charte 77, Jan Patočka a écrit un texte de circonstance dans lequel il recourt à l'idée kantienne des devoirs de l'homme envers lui-même. Dans la réflexion qui suit, je vais m'interroger sur la portée de cette inspiration philosophique. M'intéresse au premier chef la justification philosophique d'une action politique concrète qui consistait à rappeler à l'État qu'il s'était engagé à respecter les droits civiques en signant, le 1^{er} août 1975, l'acte final de la Conférence sur la sécurité et la coopération en Europe à Helsinki. Un tel rappel avait, bien sûr, dans la situation donnée, le sens d'un avertissement : ces droits — la liberté d'expression, le droit à l'instruction, le droit à l'information, le droit d'association, la liberté de confession religieuse, etc., — n'étaient pas respectés.

La recherche de la motivation philosophique de l'engagement politique de Jan Patočka est d'autant plus

* Cet article a fait l'objet, la première fois, d'un exposé à l'université d'été « Usages de la norme : savoirs, politique, société » organisée par le réseau OFFRES à Saranda (Albanie, 1^{er}-11 septembre 2008). Nous en avons soumis une version plus élaborée, que voici, lors de la journée d'étude « La Charte 77 et Jan Patočka. Dissidence et philosophie ».

intéressante qu'en lisant ses travaux, on peut trouver plusieurs contextes différents qui pourraient tout aussi bien en constituer l'arrière-fond.

L'arrière-fond philosophique d'une action politique

Quels sont donc ces motifs différents qu'on peut alléguer en parlant de notre « philosophe-résistant¹ » ? Je préfère parler de *motifs* ou d'*arrière-fond* car il ne s'agit pas, la plupart du temps, de justifications directes de l'engagement politique, mais plutôt de réflexions philosophiques plus générales qui ne reçoivent un sens politique qu'en fonction des circonstances. Dans un texte de Patočka paru en 1946 (« L'idéologie et la vie dans l'idée² »), nous pouvons entrevoir deux motifs qui réapparaissent tout au long de son travail philosophique : le motif socratique et le motif de l'ébranlement. Dans les toutes dernières réflexions de Jan Patočka apparaît un troisième motif, le motif kantien³.

Commençons par le motif socratique. Le savoir de Socrate, qui a selon Jan Patočka toujours une pertinence éthique, ne se laisse pas saisir à l'aide d'une délimitation positive : « réfléchissant à ce qui est bon, [Socrate] ne constate pas le bien (au contraire, sa pensée se dérobe toujours à la simple définition constatante), mais devient bon — le bien s'établit dans sa vie même et dans sa pensée⁴ ». Patočka développe avec une grande maîtrise l'idée de ce savoir socratique pour lequel le bien « se dérobe toujours à la simple définition constatante » et qui

1. « Jan Patočka, le philosophe-résistant », titre de l'article de P. Ricœur paru dans *Le Monde* du 15 mars 1977, repris dans *Lectures I. Autour du politique*, Paris 1991, p. 69-73.

2. Jan Patočka, « L'idéologie et la vie dans l'idée », trad. par E. Abrams, in *Liberté et sacrifice*, Grenoble, 1990, pp. 41-50.

3. Ce sont ces trois motifs qui sont développés dans les trois contributions réunies : le premier, le motif socratique, par Martin Palouš ; le second, le motif de l'ébranlement, par Étienne Tassin ; le troisième, le motif kantien, ici même par Jakub Čapek (ndlr).

4. « L'idéologie et la vie dans l'idée », *op. cit.*, p. 46. Précisons ici, pour dissiper une ambiguïté certaine de la formulation, que ce qui « se dérobe » est la délimitation du bien. « Ideologie a život v ideji », *Péče o duši* (Le soin de l'âme), vol 1 (édition samizdat), I. Chvatík a P. Kouba (éd.), Prague, 1987, pp. 271 sq.

s'exprime par la capacité de prendre du recul par rapport à ce qui est donné⁵. Une collision éventuelle entre ce savoir négatif, qui s'exprime par la possibilité de prendre du recul par rapport au donné, et la politique était examinée par Patočka lui-même dans une conférence privée en 1975. À cette époque-là, il qualifie Socrate d'« homme spirituel » par opposition à « l'intellectuel ». L'homme spirituel n'est pas l'homme politique, mais son attitude n'est pas pour autant dépourvue d'une quelconque dimension politique. Patočka affirme : « Il est cependant politique dans un autre sens, d'une manière évidente, et il ne peut pas ne pas l'être en ce sens qu'il jette à la figure de la société et de tout ce qu'il trouve autour de lui la *non-évidence de la réalité*. [...] La vie dans cette attitude est précisément ce que les puissances positives de la réalité ne tolèrent pas et ne veulent pas voir [...] ce contre quoi elles luttent de toutes leurs forces⁶. »

Or, même si cette attitude peut dans certaines conditions recevoir un sens politique, elle est trop ouverte et négative pour pouvoir fonder de manière positive une action comme celle de la Charte 77. Pour revendiquer des droits concrets (la liberté d'expression, le droit à l'instruction, etc.), il faut disposer d'une délimitation positive de l'homme comme celui à qui ces droits appartiennent, et surtout d'une idée concrète du cadre social et juridique dans lequel une telle revendication peut avoir lieu.

Passons au motif de l'ébranlement. Patočka semble reprendre l'idée existentialiste de la situation limite, plus précisément l'un des types de ce que Jaspers appelle des situations limites. Patočka se focalise sur la situation de l'ébranlement profond par une menace extrême. Il parle de la « fragilité » de l'homme qui n'est pas un fait externe et contingent, mais une « limite au-delà de laquelle l'homme ne

5. Voir le cours sur *Socrate* (1947), les textes comme « Le platonisme négatif » (1953 ; in *Liberté et sacrifice*, pp. 53-98), *Věčnost a dějinnost* (1947) ou encore « L'homme spirituel et l'intellectuel » (1975 ; in *Liberté et sacrifice*, pp. 243-257). Parmi les lecteurs de Jan Patočka, c'est par exemple Paul Ricoeur qui souligne ce motif en parlant du « socratisme *politique* » de Patočka (cf. *Préface aux Essais hérétiques*, in *Lectures 1*, p. 83). Voir aussi l'article de Richard Kearney, « La question de l'éthique chez Patočka », in *Jan Patočka. Phénoménologie, Poétique, Politique*, éd. par M. Richir et É. Tassin, Grenoble, Millon, 1992, pp. 203-219.

6. Jan Patočka, « L'homme spirituel et l'intellectuel », *op.cit.*, p. 256.

peut plus être atteint, ni poursuivi, ni persécuté ». Cette limite est en même temps la possibilité d'être libre, c'est-à-dire de ne pas être atteint par le pouvoir et la violence⁷. Dans son ouvrage tardif, les *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Patočka incorpore le motif de l'ébranlement dans sa philosophie de l'histoire et dans sa critique de la civilisation technique.

Or, ce deuxième motif ne peut pas suffire non plus à fonder la revendication des droits civiques, et ce pour plusieurs raisons. Je n'évoquerai que deux d'entre elles. Premièrement, cette critique de notre civilisation technique ne fait pas de distinction entre l'ordre politique qui reconnaît pratiquement les droits civiques et celui qui ne le fait pas. Dans les *Essais hérétiques*, ce nivellement des différences « entre libéralisme et socialisme, entre la démocratie et la totalité » est explicitement affirmée⁸. Deuxièmement, la pensée de la technique chez Patočka voit dans les pires désastres du XX^e siècle les manifestations d'une certaine interprétation de ce que signifie « être » à partir du XVII^e siècle, interprétation qui se focalise sur la « libération des forces » accumulées dans l'étant. Cette conception de l'étant s'achève par la « transformation du monde en un laboratoire actualisant les réserves d'énergie accumulées pendant des milliards d'années⁹... ». Les « hécatombes humaines », dont parle Patočka au début du cinquième des *Essais hérétiques*, sont regardées comme des conséquences d'une certaine ontologie adoptée par l'humanité tout entière et non pas comme des faits dus à quelqu'un en particulier. Autrement dit, les méfaits cessent d'être des faits ; ils cessent donc d'être attribuables à quelqu'un qui les aurait commis. Dans

7. « L'idéologie et la vie dans l'idée », *op. cit.*, pp. 48 sq. : « péril fondamental menaçant la totalité de son être intérieur ».

8. J. Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad. E. Abrams, Lagrasse, Verdier-Poche, 2007, p. 182 : « La question propre de l'individu n'est pas celle qui somme de choisir entre libéralisme et socialisme, entre démocratie et totalitarisme. Malgré leurs différences profondes, les deux systèmes se rejoignent dans une indifférence commune à l'égard de tout ce qui n'est pas objectif, de tout ce qui n'est pas un rôle. La solution du conflit qui les oppose ne résoudra pas pour autant la question qui consiste à remettre l'homme à sa juste place, la question de son errance en dehors de lui-même et de la place qui lui revient. »

9. J. Patočka, *Essais hérétiques*, *op. cit.*, p. 197.

un tel cadre conceptuel, il est très difficile de faire entrer quelque chose comme la revendication de droits civiques¹⁰.

Or, le texte le plus important de Jan Patočka qui fournit une justification philosophique directe d'une action politique concrète, est écrit presque entièrement dans l'esprit de la doctrine kantienne de la morale et du droit. Il ne porte aucune trace explicite ni du savoir négatif socratique, ni de l'idée de l'ébranlement qui fait, par une menace extrême, paraître ce qui est fondamental.

Sur le devoir de se défendre contre l'injustice

Ce texte s'ouvre par l'opposition entre la technique et la morale. Patočka oppose « l'humanité actuelle » qui attend de « recettes techniques » une solution aux problèmes qu'elle ressent, aux hommes « qui réfléchissent » et qui savent bien que la morale ne peut pas être constituée à partir des capacités que nous procure la technique¹¹.

Patočka parle de la technique dans un sens large, mais il a également recours à une notion plus précise de technique. Il assimile d'abord la pensée technique de manière courante à la pensée instrumentale (en parlant de la « raison technique, instrumentale¹² »), et considère ainsi la technique comme un moyen qui se propose de satisfaire aux « besoins, souhaits, tendances et désirs ». Mais ce n'est pas tout. Il ajoute : la

10. Voir par exemple la description patočkienne de la Première Guerre mondiale qui mobilise certaines notions quelque peu mythologiques comme « les forces du jour » qui ont « la nuit » pour contraire. « Ce sont les forces du jour », écrit Patočka, qui durant quatre ans envoient des millions d'hommes dans la géhenne du feu... » (*Essais hérétiques*, p. 198). Nous dirions pour notre part que c'était plutôt là l'œuvre de gouvernements concrets, poussés (ou entraînés), il est vrai, par une certaine logique de guerre.

11. J. Patočka, *Ce qu'est la Charte 77 et ce qu'elle n'est pas. Pourquoi le droit est pour elle et toutes les calomnies et mesures de coercition seront impuissantes à l'ébranler*, in : *Istina*, XXII, n°2, avril-juin 1977, pp. 197-201. Le même texte, écorné, est paru dans *Le Monde* le 10 février 1977 sous le titre *Les États doivent se placer sous la souveraineté du sentiment moral*. La rédaction du *Monde* a néanmoins supprimé la première page. Les citations sont extraites de la version française donnée par Erika Abrams dans *Esprit*, n°352, février 2009, pp. 150-176 : « Quatre inédits de Jan Patočka », p. 164.

12. *Ibid.*

confiance dans le pouvoir politique et dans l'État fait elle aussi partie de la confiance dans la technique. Autrement dit, Patočka propose de penser l'État et la politique en termes de technique. Il ajoute : « l'État... apparaît de plus en plus clairement comme le grand producteur et réservoir de la force, disposant de toutes les forces, tant spirituelles que matérielles¹³... » C'est là un écho du cinquième des *Essais hérétiques* qui décrit la vie en commun en termes d'accumulation et de décharge d'énergie¹⁴. Je ne peux pas développer ici ce point. Qu'il suffise de remarquer que la technique dépasse chez Patočka le statut de moyen en vue d'une fin voulue.

L'opposition de la technique et de la morale vise d'abord à montrer la nécessité de relever l'indépendance de la morale vis-à-vis de la technique : la morale n'est pas à fabriquer. Patočka définit la morale comme la croyance « à la validité inconditionnelle de certains principes "sacrés" en ce sens, qui engage tout le monde en toutes circonstances et sont à même de fixer des buts¹⁵ ». Il ajoute : il faut qu'il y ait une morale « foncièrement non technique », qui ne soit pas liée aux circonstances mais qui soit « inconditionnelle » (ou absolue, « *naprosta* »).

Ainsi, l'opposition de départ entre la technique et la morale est-elle celle entre des « recettes » valables suivant les circonstances et des préceptes valables de manière inconditionnelle. Cette opposition est très proche de la distinction kantienne entre l'impératif hypothétique et l'impératif catégorique — à cette nuance près que selon Patočka il ne suffit pas de décrire la technique par le caractère instrumental, c'est-à-dire par l'impératif hypothétique.

L'opposition entre la morale et la technique est complétée par leur mise en rapport : c'est grâce à la morale que la

13. J. Patočka, *Ce qu'est la Charte...*, p. 164. Un peu plus bas, où il parle de l'accumulation du pouvoir, aucune distinction claire entre le pouvoir et la force n'est faite.

14. L'homme est devenu « dans son existence collective surtout » (*ve svém společenském jsoucnu*) « une immense station de libération des forces cosmiques emmagasinées depuis des éternités ». *Essais hérétiques*, *op. cit.*, p. 184.

15. *Ce qu'est la Charte...*, p. 164.

technique peut servir à l'homme, parce que sans morale, il n'y aurait pas d'être humain :

« Sans assise morale, en l'absence d'une conviction indépendante de l'opportunité, des circonstances et des avantages escomptés, aucune société, même la mieux équipée au point de vue technique, ne saurait fonctionner. Cela dit, la morale n'est pas là en vue du bon fonctionnement de la société, mais tout simplement pour que l'homme soit humain. Ce n'est pas l'homme qui définit la morale en fonction de l'arbitraire de ses besoins, souhaits, tendances et désirs. Au contraire, c'est *la morale* qui détermine l'homme¹⁶. »

Patočka explique un peu plus bas cette idée en introduisant le concept de liberté : la conviction de la validité inconditionnelle de certains principes permet aux hommes d'être libres, à savoir de ne pas agir uniquement « par peur » ou « en recherchant un avantage ». Ce lien interne entre la morale et la liberté, entre le devoir et la « spontanéité » trahit les traits distinctifs de la notion kantienne de liberté.

Un corollaire important résulte de cette opposition de départ : ce n'est pas l'État qui peut se porter juge dans les questions de morale, car cette dernière existe indépendamment de l'État comme ce à la lumière de quoi la politique d'un État concret peut être jugée morale ou immorale. C'est aussi une thèse kantienne : la morale précède et fonde le droit, de même que la moralité précède et fonde la légalité.

Il en résulte la thèse principale sur les droits de l'homme : ces droits signalent selon Patočka la reconnaissance par les États du fait qu'il y a une morale inconditionnée au-dessus d'eux, morale qu'ils expriment par des normes juridiques. Lisons la formulation célèbre, et pourtant contestable de Patočka :

« La notion de conventions sur les droits de l'homme signifie que les États aussi, comme la société tout entière, se placent sous la souveraineté du sentiment moral, qu'ils reconnaissent au-dessus d'eux quelque chose d'inconditionnel qui pour eux aussi est impérativement sacré (inviolable), et qu'ils entendent, à travers les forces qui leur servent à mettre en place et à garantir des normes juridiques, concourir à ce but¹⁷. »

16. *Ibid.*, p. 165. C'est ici que commence le texte publié dans *Le Monde*.

17. *Ibid.*

En disant cela, Patočka se situe dans le débat sur les droits de l'homme du côté des universalistes qui refusent de fonder les droits dans une coutume qui dépende de la situation historique de telle ou telle société ou de les faire dépendre d'un jeu d'intérêts à l'intérieur de la société. Pour justifier cette universalisme, Patočka va recourir, dans la troisième partie du texte, à la notion du devoir de l'homme envers lui-même. Mais d'abord, dans la deuxième partie, il se propose d'appliquer la distinction de départ.

Une remarque sur la réalité historique s'impose : la description que donne Patočka ne correspond pas aux événements tels qu'ils se sont déroulés. Le « pacte international sur les droits civiques et politiques » n'a pas été ratifié par la Tchécoslovaquie au motif que les communistes au pouvoir auraient reconnu « au-dessus d'eux quelque chose d'inconditionnel ». De toute évidence, il s'agissait d'un échange entre les deux camps. Comme l'a écrit Ricœur en 1977, pour certains gouvernements, « ces formules ne représentent que le prix à payer pour obtenir de l'Occident la reconnaissance du *statu quo* politique en Europe¹⁸ ». L'historien américain Thomas Blanton a récemment décrit ce contexte très pragmatique du pacte des droits civiques et politiques¹⁹. Or, Patočka n'accepte pas cette vision réaliste : la portée de ce pacte « dépasse de loin celle du commun des accords internationaux, lesquels relèvent d'un opportunisme d'État (de pouvoir), en ce sens qu'il touche à la sphère morale, spirituelle ». Cette noble ignorance des faits, est-elle seulement un geste rhétorique ou bien une conviction profonde ?

18. P. Ricœur, « Jan Patočka, le philosophe-résistant », *op. cit.*, p. 72.

19. Th. Blanton, « Charter 77 After 30 Years: What Still Matters, And Why », in M. Devátá, J. Suk, O. Tůma (éd.), *Charter 77: from the Assertion of Human Rights to a Democratic Revolution, 1977-1989*, Prague, 2007, pp. 355-368. Le texte même de l'Acte final de la conférence sur la sécurité et la coopération en Europe (Helsinki 1975) suggère l'idée d'un tel échange politique : tandis que l'article VII traite du « Respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales y compris la liberté de pensée, de conscience, de religion ou de conviction », l'article VI assure la « Non-intervention dans les affaires intérieures » et l'article III l'« Inviolabilité des frontières », ce qui — plus d'une décennie après la division de Berlin, et sept ans après l'occupation de la Tchécoslovaquie par les armées des pays du bloc de l'Est — ne pouvait pas ne pas être pris comme un consentement à l'état des choses.

Après avoir circonscrit la distinction entre la technique et la morale, Patočka l'applique à la situation dans laquelle il se trouve. C'est d'ailleurs le sens de ce texte : exposer la motivation et le bien-fondé de la Charte 77 et le communiquer au public.

La Charte 77 est présentée comme l'expression de « la joie des citoyens du fait que leur État [...] ratifie les droits de l'homme », reconnaissant ainsi le « fondement moral, transcendant, de tout fait politique », ainsi que comme l'expression de leur volonté de contribuer à l'application de ces droits. Il en résulte que la Charte n'est pas une activité politique : elle « ne se veut pas une action politique au sens restreint de ce terme [...] son assise est purement morale ». En d'autres termes, cette initiative ne vise pas certains objectifs dans une compétition politique, mais est dictée par une obligation universellement humaine (les signataires agissent « par devoir, obéissant à un impératif qui transcende les droits et les obligations politiques²⁰ ».) Or, cette suprématie de la morale sur la politique, qui est l'idée de base de tout notre texte²¹, doit être davantage justifiée. C'est ce que fait Patočka par un rappel court, mais très important de la *Métaphysique des mœurs* (1797) de Kant. C'est cette justification que nous voulons soumettre à l'examen. La référence à Kant ne laisse subsister aucun doute :

« Il y a cent quatre-vingts ans déjà, on a souligné, par une analyse conceptuelle rigoureuse, que toutes les obligations morales reposent sur ce qu'on peut appeler le devoir de l'homme envers lui-même, lequel englobe entre autres le devoir de se défendre contre toute injustice dont on serait victime. Tout cela signifie que ceux qui s'associent à la Charte n'agissent pas par un quelconque intérêt, mais uniquement par devoir²²... »

La suite de l'argument est claire. Il affirme qu'il y a un devoir de l'homme envers lui-même (sous-entendu : de tout homme, c'est un devoir de l'homme en tant qu'homme). Si un individu est victime d'une injustice, il a non pas intérêt, mais *le devoir* de se défendre. Ainsi, les signataires de la Charte 77 agissent non pas par intérêt mais par devoir. Celui qui agit par

20. « Ce qu'est la Charte... », *op. cit.*, p. 165-166.

21. Un peu plus bas, Patočka rappelle « que la politique obéit au droit, non pas le droit à la politique ».

22. « Ce qu'est la Charte... », *op. cit.*, p. 166.

devoir envers lui-même n'est pas seul. Bien au contraire, il fait partie d'une solidarité fondée sur le sens moral : « aucun individu réellement opprimé ne devrait en bon droit se sentir isolé [...] s'il est lui-même déterminé à ne pas renoncer au devoir de se défendre lui-même²³... ». Il s'agit maintenant d'examiner le lien entre cet argument et la pensée kantienne à laquelle il se réfère.

Kant sur le devoir de l'homme envers lui-même

L'« analyse conceptuelle précise » évoquée par Jan Patočka se trouve de toute évidence dans le deuxième tome de la *Métaphysique des mœurs* intitulé *La doctrine de la vertu*. Kant traite d'abord des devoirs de l'homme envers lui-même pour passer ensuite aux devoirs envers les autres.

La notion du devoir envers soi-même (*Pflicht gegen sich selbst*) peut paraître contradictoire (§1). Elle implique que je suis en même temps celui qui est obligé de faire (ou de ne pas faire) quelque chose et celui qui oblige quelqu'un — à savoir moi-même — à faire (ou ne pas faire) quelque chose. Or, peut-on parler d'une obligation ou d'un devoir là où ce que je *dois* faire semble dépendre de moi-même ? Voilà la contradiction. Et pourtant, Kant insiste non seulement sur le fait qu'un tel devoir existe, mais il affirme même que sans un devoir envers soi-même, il n'y aurait aucun devoir du tout : « Je ne puis me reconnaître comme obligé envers d'autres que dans la mesure où je m'oblige en même temps moi-même : puisque la loi, en vertu de laquelle je me considère comme obligé, émane dans tous les cas de ma propre raison pratique²⁴ » (§2).

23. Il serait intéressant de comparer cette solidarité fondée sur le sens moral à la « solidarité des ébranlés », dont parle Patočka à la fin du sixième des *Essais hérétiques*. Il y a ici une différence de fond entre ces deux solidarités, que les interprètes de Patočka tendent à ignorer. Voir par exemple R. Kearney, « La question de l'éthique chez Patočka », *op. cit.*, p. 203.

24. E. Kant, *Doctrine de la vertu*, trad. par Joëlle Masson et Olivier Masson, (in *Œuvres philosophiques III*), Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1986, p. 701. Orig. : *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, Hambourg, Meiner, 2008. Dans ce passage, un glissement terminologique presque imperceptible, et pourtant crucial s'opère : Kant commence à parler — dans le titre du §2 — du devoir de *l'homme* envers lui-même (et pas seulement du devoir envers soi-

Autrement dit, l'idée du devoir et de l'obligation se laisse réconcilier avec l'idée de la liberté, si cette dernière est conçue comme autonomie, comme auto-législation. Tout devoir — le devoir de l'homme envers lui-même tout comme son devoir envers les autres — provient de l'auto-législation.

La solution même de la contradiction tient au fait qu'on peut prendre la notion « d'homme » dans un double sens. L'homme est un être sensible d'un côté, un être intelligible (un être de raison) de l'autre. Kant, dans un passage qui détermine en même temps la notion de liberté, définit cet être intelligible comme « être rationnel qu'aucun sens n'atteint et qui ne se révèle que dans des rapports moraux pratiques où l'inconcevable propriété de la *liberté* se manifeste par l'influence de la raison sur la volonté intérieurement législatrice²⁵ » (§3).

Le devoir de l'homme envers lui-même est donc un devoir de l'homme qui poursuit certains buts dans le monde sensible envers ce qui est en lui spécifiquement humain, à savoir le fait d'être « doué de *liberté* intérieure²⁶ ». Bref, le devoir de l'homme envers lui-même est le devoir de l'homme « envers l'humanité en sa personne²⁷ » (§3). Cette réflexion ne fait que reprendre dans un autre langage les distinctions élaborées dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (surtout le passage introductif sur le « devoir²⁸ »). Ce qui est nouveau ici, c'est d'abord la classification élaborée des devoirs ; ensuite, le contexte : la *Doctrine de la vertu* suit la *Doctrine du droit*. Se

même). C'est un glissement qui éloigne l'idée du devoir de tout particularisme possible vers un certain universalisme, comme la notion de la loi le confirme.

25. *Doctrine de la vertu*, p. 702. Voir aussi *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Hambourg, Meiner, 1998, p. 18 : *der positive Begriff der Freiheit* : « das Vermögen der reinen Vernunft für sich selbst praktisch zu sein. [...] Vermögen der Prinzipien ».

26. *Doctrine de la vertu*, p. 702. C'est à propos de cette humanité qu'on peut parler de la dignité de l'homme, plus précisément de la « dignité de l'humanité en sa personne » (§4, p. 704).

27. *Ibid.*

28. La notion du « devoir envers soi-même » apparaît déjà dans les *Fondements* (Stuttgart, Reclam, 1970, p. 68) — d'ailleurs comme une notion habituelle : « *Nun wollen wir einige Pflichten her erzählen nach der gewöhnlichen Einteilung derselben in Pflichten gegen uns selbst und gegen andere Menschen, in vollkommene und unvollkommene Pflichten* ».

pose ainsi la question du lien entre le devoir de l'homme envers lui-même et le droit.

Je commence par la classification des devoirs de l'homme envers lui-même, parce qu'elle montre la réflexion de Patočka sous un jour quelque peu surprenant. Il suffit de rappeler une distinction partielle pour s'en apercevoir. Kant établit une classification très complexe des devoirs de l'homme envers lui-même. Prenons seulement une distinction : celle entre les « devoirs de l'homme envers lui-même en tant qu'être animal et moral » et les « devoirs de l'homme envers lui-même en tant qu'être moral uniquement ».

Nous trouvons dans la première catégorie le devoir de l'auto-conservation (*Selbsterhaltung*) lié à la nature animale de l'homme. Ce devoir se subdivise en trois devoirs et on peut y manquer de trois manières :

– le devoir de conserver la vie personnelle (soutenu par l'amour de vivre) peut être rompu par le suicide. Or l'homme est obligé par l'humanité en lui-même de conserver sa vie²⁹ (§6).

– le devoir de conserver l'espèce (soutenu par l'amour sexuel) peut être enfreint de manières différentes, par exemple par la volupté qui se manifeste dans un usage de la sexualité « contre nature³⁰ ».

– la consommation intempérante (« l'ivrognerie » et la « glotonnerie ») contredit, elle, le devoir de garder la capacité d'user de ses forces de manière réfléchie.

Passons à la deuxième catégorie : le devoir de l'homme envers lui-même considéré uniquement comme un être moral.

29. L'argument principal de Kant : commettre le suicide c'est « anéantir en sa propre personne le sujet de la moralité », cette dernière étant une « fin en soi » (*Doctrine de la vertu*, §6).

30. Kant avoue que la preuve qu'il s'agit d'un manquement au devoir de l'homme envers lui-même n'est pas facile à apporter. L'homme fait usage de lui-même comme d'un moyen pour satisfaire ses pulsions animales (*Doctrine de la vertu*, §7). Or, la réflexion de Kant a de plus en plus recours à des arguments téléologiques : la fin de la nature (et donc du coût) consiste à conserver l'espèce.

Kant présente trois vices contrevenant à ce devoir : le mensonge, l'avarice et la bassesse.

– dans la *Doctrine de la vertu*, Kant traite surtout du mensonge envers soi-même (le mensonge intérieur). Ce dernier anéantit la dignité humaine parce qu'un « homme qui ne croit pas lui-même ce qu'il dit » n'est qu'une « apparence trompeuse de l'homme ». La vertu correspondante est appelée par Kant la « *véracité* dans les déclarations » (§9).

– l'avarice est un vice s'opposant au devoir d'user de moyens en vue de son propre bien-être selon le vrai besoin (*das Mass des wahren Bedürfnisses*, §10).

– la bassesse (l'adulation ou servilité, « *Kriecherei* », §11) est un vice contre l'estime de soi-même, qui est un devoir de l'homme envers lui-même. C'est ici que l'exposé de Kant peut justifier l'idée que développe Jan Patočka. Pour Kant, l'homme « comme une fin en soi [...] possède une *dignité* (une valeur intérieure absolue³¹) ». Il en résulte qu'il doit se comporter par rapport aux autres en égal et jamais en inférieur. Ainsi, la dignité humaine a pour corollaire l'égalité (*Gleichheit*) : l'homme peut « se considérer sur un pied d'égalité avec » « toute autre créature de cette espèce » (des créatures raisonnables). Voici la formulation clé par laquelle Kant désigne la dimension intersubjective de l'estime de soi-même : « L'humanité en sa personne est l'objet du respect qu'il peut exiger de tout autre homme, mais dont il ne doit pas non plus se dispenser. [...] Il peut et doit donc s'estimer... » (§11, p. 723)

Après avoir présenté de manière très brève et partielle la classification des devoirs de l'homme envers lui-même, nous voyons que la reprise de ce concept par Jan Patočka est sélective. Dans tout l'exposé kantien, nous trouvons un seul endroit qui peut la justifier. L'article de Patočka sur le devoir de se défendre contre l'injustice ne veut assurément pas lutter contre le suicide, l'abus d'alcool, l'usage non naturel du sexe, l'avarice ou le mensonge à soi-même. Le seul devoir auquel Patočka peut se référer est traité dans les §11 et 12 comme le devoir de s'estimer soi-même, donc de ne pas s'abaisser devant

31. Kant, *Doctrine de la vertu*, p. 722 .

un autre homme, quel qu'il soit. De plus, c'est un devoir de l'homme envers lui-même qui possède de manière explicite une dimension intersubjective : dans mes rapports aux autres, j'ai le devoir envers moi-même de ne pas m'abaisser. À propos de ce devoir, Kant fait ce qu'il n'a pas fait à propos des autres devoirs : il en dérive des prescriptions concrètes (§12). La première de ces concrétisations est aussi la plus importante pour nous : « Ne devenez point esclaves des hommes. Ne souffrez pas que votre droit soit impunément foulé aux pieds par les autres³². »

Ainsi sommes-nous très près de l'idée suggérée par Jan Patočka ; et ce n'est pourtant pas la même idée. Même si Kant reconnaît parmi les devoirs de l'homme envers lui-même le devoir de s'estimer soi-même, donc de ne pas s'asservir, il le fait dans le cadre de *l'éthique*. L'idée de Patočka est plus complexe : l'homme en tant qu'homme possède certains droits et il a le devoir envers lui-même de les faire valoir.

Le lien entre l'éthique et le droit est étroit chez Kant. On pourrait même parler d'une moralisation du droit, d'une moralisation qui reçoit chez Kant un sens très précis. Elle est déjà inscrite dans la distinction de départ de la *Métaphysique des mœurs* : celle entre les lois de la nature et les lois morales. Les dernières sont dites « morales » parce qu'elles proviennent de notre propre liberté. Et pourtant, il y a une différence entre l'éthique et le droit. Nous avons d'une part la « législation éthique » qui « ne peut pas être extérieure », et d'autre part la législation « juridique » qui peut bien être aussi extérieure³³. Par exemple, si je tiens mon engagement qui repose sur un contrat, je peux le faire de deux manières différentes : soit parce que je suis contraint de manière extérieure par une loi donnée, soit parce que je considère cette manière d'agir comme morale. Dans le premier cas, ce n'est pas nécessairement moi qui ordonne la loi à laquelle je me plie ; dans le deuxième cas, c'est moi-même qui suis le législateur. Cette distinction entre la *légalité* et la *moralité* n'exclut cependant pas la possibilité de se plier à une loi juridique de manière non pas externe (par contrainte), mais

32. *Ibid.*, p. 724. Le passage s'achève par l'exclamation suivante : « Mais celui qui se fait ver ne peut pas se plaindre par la suite lorsqu'on le foule aux pieds » (p. 726).

33. *Doctrine du droit*, p. 466 ; *Rechtslehre*, pp. 30 sq.

de façon éthique (par conviction). Ainsi, les devoirs juridiques (*Rechtspflichten*) sont les devoirs où « la législation extérieure est possible », tandis que les devoirs de la vertu (*Tugendpflichten*) sont ceux où la législation est toujours intérieure.

Kant reconnaît donc une certaine indépendance des lois juridiques vis-à-vis des lois éthiques³⁴. Le caractère externe des lois juridiques est lié au fait qu'elles ne doivent régler « que la relation extérieure et à vrai dire pratique, d'une personne à une autre, pour autant que leurs actions, en tant que faits, peuvent avoir [...] de l'influence les unes sur les autres³⁵ ». Ce qui est pertinent pour les questions du droit, ce sont les actes et non pas leurs motivations. Ces actes sont considérés comme arbitraires (*willkürlich*, donc pas libres au sens évoqué plus haut). La question de la justice (de la légalité) d'un acte n'a rien à voir avec son caractère éthique (correspondance à une loi morale), mais avec sa capacité de coexister avec les actes des autres en tant qu'ils sont libres (au sens de l'arbitraire). D'où les définitions du droit et du juste :

– « Le droit est donc le concept de l'ensemble des conditions auxquelles l'arbitre de l'un peut être accordé avec l'arbitre de l'autre d'après une loi universelle de la liberté³⁶. »

34. Il semble cependant qu'il présuppose la possibilité principale pour une loi juridique de n'être pas seulement un facteur extérieur qui nous force à agir de manière légale. Au bout du compte, tout droit provient de la liberté, car une personne ne peut être subordonnée qu'aux lois qu'elle s'est elle-même données. « *Die moralische Persönlichkeit ist also nichts anderes als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen [...], woraus dann folgt, daß eine Person keinen anderen Gesetzen, als denen, die sie (entweder allein, oder wenigstens zugleich mit anderen) sich selbst gibt, unterworfen ist* », *Rechtslehre*, pp. 25 sq. Voir aussi p. 38 : La source des jugements sur ce qui est juste et ce qui est injuste n'est pas à chercher du côté des lois empiriques, positives, mais dans la raison elle-même qui est la « Grundlage » d'une « législation positive possible » (einer « möglichen positiven Gesetzgebung »).

35. *Doctrine du droit*, p. 478 ; *Rechtslehre*, §B, p. 38.

36. « *Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann* ». *Doctrine du droit*, p. 479 ; *Rechtslehre*, p. 38.

– « Est *juste* toute action qui peut ou dont la maxime peut laisser coexister la liberté de l'arbitre de chacun avec la liberté de tout le monde d'après une loi universelle³⁷. »

Cette idée du droit implique aussi le droit de contraindre quelqu'un à se soumettre à une loi, si ce dernier agit de sorte qu'il crée un « obstacle à la liberté exercée d'après les lois universelles ». Ainsi, la coercition n'est pas le contraire, mais la conséquence de l'idée du droit (§D). Ici, on n'est pas dans le domaine du *devoir* au sens moral, mais dans celui de la co-existence réelle des libertés et de la coercition éventuelle. C'est pourquoi le devoir de l'homme envers lui-même n'appartient pas au domaine du droit juridique mais à celui de l'éthique. Il s'agit des « *besondere Pflichten der Ethik*³⁸ » : le suicide n'est, selon Kant, pas moral, mais il ne se laisse pas qualifier d'illégal ; de même que l'abus d'alcool et les autres vices contre le devoir de l'homme envers lui-même. Et pourtant, il est possible — du moins à propos d'un devoir spécifique, celui de s'estimer soi-même — de montrer un lien avec le droit. C'est ce que Jan Patočka a tenté de faire.

Le texte de Jan Patočka est beaucoup plus qu'un écrit de circonstance, il témoigne d'une intuition philosophique : il saisit le lien entre la doctrine du droit et la doctrine de la vertu — en se focalisant sur le seul, peut-être, devoir de l'homme envers lui-même qui a une dimension intersubjective (la co-existence des libertés). Mais en même temps il souligne — plus que Kant — le caractère *moral* de la défense des droits : il formule une justification morale pour la résistance contre l'injustice de la part du gouvernement³⁹. Patočka trouve dans Kant ce que Kant lui-

37. « *Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann.* » *Ibid.*

38. *Ibid.*, p. 31.

39. Sven Arntzen arrive, par une analyse détaillée, à une conclusion qui n'est pas loin de l'idée de J. Patočka : « *Duty to oneself requires that one resist political authority under certain circumstances and thus is a basis for permissible resistance.* ». *Kant on duty to oneself and resistance to political authority*, in *Journal of the History of Philosophy*, juillet 1996, vol. 34, n°3, pp. 409 *sq.* Il faut ajouter que la parole kantienne « Ne devenez point esclaves

même n'a jamais affirmé de manière aussi claire et nette : la justification d'une résistance, une justification morale qui ne se contente pas de constater que « l'individu a le *droit* de se défendre lui-même », mais qui — dans la ligne kantienne — s'exclame : « l'individu a le *devoir* de se défendre soi-même » ou, dans les termes de Patočka : l'individu a « le devoir de se défendre contre toute injustice dont [il] serait victime ».

Il semble néanmoins que Patočka perde de vue le caractère spécifique de la législation juridique, et non pas morale, et qu'une défense de la Charte 77 — si elle eût été écrite par Kant — aurait donné une autre image de la Charte 77. Le caractère spécifique de la jurisprudence tient à ce qu'elle doit régler les relations extérieures d'une personne à une autre. Dans ce domaine-là, ce n'est pas l'intention mais les actes qui comptent. Ici, c'est une législation extérieure qui est bien appropriée. Ainsi, même Kant n'aurait pas forcément dû lire le pacte final de Helsinki comme la reconnaissance par « les États [...] de quelque chose d'inconditionnel au-dessus d'eux ». Il aurait pu le considérer comme la reconnaissance *du fait* que ces États-là doivent co-exister, qu'ils ont des relations extérieures à régler. Et les droits de l'homme ne seraient qu'un aspect qui peut jouer un certain rôle dans cette nécessité de fait. Ainsi, une voie s'ouvre pour un certain positivisme dans le domaine des droits de l'homme — un positivisme qui n'est d'ailleurs pas éloigné du fameux principe de légalité, tant souligné par les dissidents tchèques⁴⁰.

des hommes. Ne souffrez pas que votre droit soit impunément foulé aux pieds par les autres » a dans le texte de Kant une portée limitée. Elle avertit contre la perte de l'indépendance économique de l'individu (car les dettes peuvent mener à ce qu'on devienne mendiant), contre la gène devant les images et contre un comportement trop révérencieux par rapport aux hommes (lorsqu'il exprime par exemple la différence des états, la courtoisie mutuelle entre égaux étant en revanche compatible avec l'estime de soi-même). Ces formes d'estime n'ont aucune dimension politique et Kant ne provoque pas à une résistance dans le cadre de la défense contre l'injustice. Et pourtant, les analyses de Patočka et Arntzen peuvent s'appuyer sur l'œuvre de Kant dans son ensemble. Du point de vue d'ensemble, le droit à la résistance chez Kant n'est pas seulement une question de légalité, mais de moralité.

40. Voir notamment V. Havel, *Le pouvoir des sans-pouvoir*, chap. 17, in *Essais politiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1989.

L'intention de base du texte de Jan Patočka était d'expliquer « ce qu'est la Charte 77 » en réfléchissant sur le fondement moral des droits civiques. Il traite ces droits comme rigoureusement indépendants de la politique. Or, quelle place incombe à la politique ou plutôt au politique dans une telle vue ? La politique est définie par opposition à la morale, cette dernière n'étant pas — à la différence de la politique — suspendue aux impératifs hypothétiques, donc aux circonstances. Qui plus est, elle est exempte de la dimension du pouvoir. Patočka maintient cette vue dans sa description de la politique internationale aussi bien que de la politique intérieure⁴¹. Bref, en politique, il y va toujours du pouvoir et de la compétition pour le pouvoir (donc du rapport de forces). Or, cette idée de la politique est-elle exhaustive ? Faut-il à tout prix soustraire la revendication des droits à la dimension du pouvoir, et donc à une négociation politique, quelle qu'elle soit ?

Si la politique s'épuise dans l'usage de la rationalité instrumentale dans la poursuite du pouvoir, alors les droits civiques composent une dimension tout à fait à part. Mais si la politique consiste à créer et maintenir un espace ouvert dans lequel les individus peuvent agir, alors les droits civiques et leur revendication en sont bien une composante. Parfois même, là où cet espace a été rétréci, voire anéanti, cette revendication peut contribuer à le créer.

Cette perspective arendtienne nous invite à regarder la Charte 77 non pas comme un groupe de kantiens qui rappellent à l'État socialiste qu'il y a quelque chose comme une morale, mais comme une initiative qui a réussi à rouvrir l'espace politique dans une société où il avait presque disparu⁴². Mais je ne souhaite pas ouvrir maintenant une discussion extérieure aux réflexions de Kant et de Patočka. Je vais pour terminer formuler

41. La politique internationale est décrite par Patočka là où il oppose à l'acte final d'Helsinki le « commun des accords internationaux, lesquels relèvent d'un opportunisme d'État (de pouvoir) ». « Ce qu'est la Charte... », *op. cit.*, p. 165.

42. Cette manière de voir les choses, qui renoue avec la notion du politique de Hannah Arendt, est chère à certains signataires de la Charte 77. Voir par exemple les réflexions de Martin Palouš ici même, et surtout les textes de Václav Benda sur une « *polis* parallèle ».

trois remarques qui en sont plus intimement solidaires. Il y a en effet certains *faits*, indissociables de la Charte 77, qui sont difficiles à expliquer par le discours de Jan Patočka.

D'abord, il faut évoquer encore une fois le légalisme de la Charte 77. Le point de départ de cette réclamation des droits de l'homme était leur reconnaissance par la jurisprudence, et non pas une idée de la morale supérieure à toute politique. C'étaient les actes (les droits positifs) qui comptaient. Ensuite, les droits de l'homme formaient un thème sur lequel des gens d'orientations politiques très différentes (communistes, libéraux, musiciens rock, ecclésiastiques sans aucune orientation politique précise) pouvaient tomber d'accord. Autrement dit, pour négocier la participation, il fallait trouver un minimum commun. Ce qui est aussi une sorte de politique à l'intérieur de la Charte 77. Finalement, la reconnaissance des droits de l'homme par les États du bloc soviétique doit être considérée de manière réaliste, et non pas comme la reconnaissance de principes « sacrés » par les États en question. Ici, je ne vois pas à quoi cette vision morale des choses, cette noble ignorance des faits pouvait servir. Le fait qu'on cite souvent ces phrases du texte de Jan Patočka de manière admirative ne peut qu'inquiéter. Même un auteur comme Kant, qui a mis au centre de sa philosophie du droit et de la politique l'idée de la liberté au sens moral, est capable d'accepter ces faits comme relevant de la co-existence des libertés, donc de la politique.

Et pourtant, ces remarques ne conduisent pas à refuser la description patočkienne de la Charte 77, mais à bien reconnaître le caractère spécifique de ce texte. Ce n'est pas une description. Il ne dit pas « ce qu'est la Charte 77 », mais il justifie l'action de la déclarer. En le faisant, il s'inscrit dans un espace dont les contours ne sont pas délimités par avance. Une action qui s'engage à ce que la loi positive soit respectée peut-elle se fonder uniquement sur la légalité ? Les libertés civiques n'existent pas grâce aux lois, mais grâce au fait que certains hommes les jugent inviolables et les défendent. Pour que les droits de l'homme existent, il faut dépasser le cadre juridique qui les énonce. Ou bien, pour le dire dans des termes anciens, la justice dépasse le légal.

Le discours de Jan Patočka nous rend sensibles à la non-coïncidence entre la légalité et la justice, entre le *droit* positif (le

droit de se défendre) et le *devoir* de défendre le droit. Cette non-coïncidence remarquable peut revêtir des formes différentes. Dans ce cas particulier, le devoir *dépasse* le droit positif (la légalité) d'une manière paradoxale, il le dépasse *pour l'accomplir*. Or, une telle non-coïncidence n'est en rien étrangère à la pensée de Jan Patočka. C'est une nouvelle forme que prend le thème autour duquel il a tourné toute sa vie : la liberté comme dépassement du donné. Le motif de base du platonisme négatif, de même que les réflexions sur l'ébranlement profond et libérateur, reçoivent ici des contours nouveaux et beaucoup plus nets. C'est parce que nous avons devant nous toujours la même idée de la liberté comme distance par rapport au donné, que la réflexion sur la Charte 77 est plus qu'un texte de circonstance. Ce qui est dicté par la circonstance, c'est l'urgence de donner à cette idée de liberté un contenu positif. C'est ce qui explique le tournant de Patočka vers Kant, un tournant qui néanmoins, comme on l'a vu, est loin de reprendre de manière entière la pensée kantienne.