

Etienne TASSIN, CSPRP - Université de Paris VII - Diderot

Table ronde sur Jan Patočka, organisée par les partenaires du projet *Europe, Éducation, École*, et diffusée en direct sur Internet le 24 janvier 2008 au lycée Jean-Pierre Vernant, à Sèvres : <http://lyc-sevres.ac-versailles.fr/projet-eee.eu08patocka.php>

Jan Patočka : L'Europe et la culture

Jan Patočka est, à double titre, une figure unique parmi les philosophes de la seconde moitié du XX^e siècle. Il est le seul à discuter, poursuivre, et infléchir, l'interrogation husserlienne sur le destin philosophique de l'Europe, et donc à faire de l'Europe une question philosophique grave ; et il est le seul à assumer l'héritage philosophique européen pour en faire le motif d'une pensée philosophique de la vie politique. Comme s'il fallait que la pensée rencontrât la chose politique pour que se découvrit l'enjeu à la fois philosophique et politique de la culture européenne.

L'originalité de la réflexion patočkienne est d'avoir lié, de façon très subtile, l'idée d'Europe à celle de philosophie par la médiation d'une compréhension de ce que signifient la culture, la politique et l'histoire. C'est ce nœud entre politique, culture et histoire — que recouvre la signification philosophique de l'Europe — que je voudrais élucider avec vous.

L'enjeu de ce « dénouement » n'est pas purement spéculatif : il concerne la place et l'avenir que nous pouvons aujourd'hui envisager pour l'Europe dans un univers globalisé que la culture européenne n'organise plus, voire même dans un univers au sein duquel l'Europe pourrait bien n'être plus que le musée d'un passé suranné.

Patočka pense que l'Europe a conduit le monde vers cette globalisation planétaire que nous constatons aujourd'hui, mais que le monde ainsi soumis à la domination planétaire de la technique et du capitalisme contredit le sens philosophique initial de l'Europe.

C'est pourquoi, il est utile de commencer par des distinctions.

Les trois dimensions de l'Europe : spiritualité, culture et politique

On peut distinguer trois concepts d'Europe :

- un concept *philosophique*, qui s'efforce de cerner *l'esprit européen*. L'esprit européen s'élucide au regard de ce que Husserl, Jaspers, Patočka ont désigné comme les « fondements spirituels de l'Europe ». Le concept philosophique de l'Europe fait de la Cité grecque le lieu de naissance de l'esprit européen commandé par le « souci de l'âme » ;

- un concept *politique*, qui renvoie à la question de *la communauté européenne* (celle du « corps politique » dans le langage de la philosophie politique classique). Les Etats européens, au travers des guerres qui les ont amené à s'affronter, ont noué un lien qui s'est traduit, récemment dans l'histoire, par l'institution d'une Union européenne. L'avènement d'une communauté politique européenne unifiée ne peut se comprendre qu'à partir des événements qui, au cœur du XX^e siècle, ont marqué l'Europe du signe de la catastrophe.

- un concept *culturel*, par lequel tente de se formuler une *identité européenne*. Une manière de répondre à la question de savoir ce qui fait l'identité européenne est de considérer ce que Patočka nomme l'héritage européen : de quoi la culture européenne

d'aujourd'hui est-elle faite ? La culture européenne qui a imposé son sceau à l'humanité tout entière est celle de la science, de la technique, de l'organisation rationnelle de l'économie et de la société.

Patočka voit dans cette tridimensionnalité de l'Europe *un principe philosophique* (la réflexion rationnelle), *une réalité historico-politique* (les institutions qui conduisirent l'Union d'aujourd'hui) et *un héritage culturel* (le souci d'une vie menée sous le double couvert de l'historicité et de la problématicité).

Cette distinction de trois dimensions de l'Europe révèle à nos yeux un paradoxe historique et politique.

La Seconde Guerre mondiale, et en son cœur l'extermination systématique du peuple juif à laquelle s'est employé le régime nazi, semblent dénoncer toute prétention de l'Europe à incarner un « esprit », une « spiritualité ». Nous pouvons considérer que l'invalidation de « l'esprit européen » par les événements liés à la Seconde Guerre mondiale, en rupture avec le diagnostic formulé par Husserl en 1935 d'une Europe spirituelle (concept philosophique de l'Europe), se traduit concrètement dans le renoncement explicite à une « culture européenne » (concept culturel de l'Europe) au profit d'une « communauté européenne » (concept politique de l'Europe). Nous pourrions alors dire que nous assistons, dans la deuxième moitié du XX^e siècle, au passage d'une *Europe culturelle sans unité politique* à une *Europe politique sans identité culturelle* parce que *dépourvue de légitimation spirituelle*.

En un mot, l'Europe politique voit le jour quand l'Europe spirituelle s'effondre.

Tel est donc le paradoxe historique : l'Europe de l'Ouest tente, au sortir de la guerre, de se constituer en communauté politique alors même que les valeurs (concept culturel) et que la « fonction rectrice » (c'est ainsi que Husserl nomme la mission spirituelle de l'Europe selon son concept philosophique) que cette Europe était censée incarner, en raison de sa tradition culturelle et de son héritage philosophique, sont à ce point ébranlés qu'ils ne permettent pas à la philosophie européenne moderne d'en réassumer la mission.

Or, un philosophe va, lui, tenter de réactiver une pensée philosophique de l'Europe et un héritage culturel européen pour les mettre au service d'une compréhension politique de l'histoire : Jan Patočka.

Mais, et voilà l'aspect politique de ce paradoxe, c'est depuis les pays de l'Est, soumis à la loi du « socialisme réel », que nous parvient cette voix solitaire et étouffée qui rappelle qu'il appartient à la philosophie de réfléchir sa propre histoire européenne et à l'Europe d'assumer son héritage philosophique.

Vous sentez, je suppose, qu'il n'est pas indifférent que cette entreprise philosophique qui tâche de préserver le sens de l'Europe, soit l'œuvre d'un penseur dissident de l'Est, militant politique par nécessité cherchant dans la philosophie l'assurance que le principe de son combat et de sa pensée n'a pas péri avec le siècle et le dévoiement de l'Europe dans les systèmes totalitaires.

En ce sens, on peut dire que Patočka est le seul héritier de Husserl. N'affirme-t-il pas dans son séminaire sur *Platon et l'Europe* (1973) : « L'Europe fait tout pour éviter une pareille réflexion, personne ne s'en soucie. Depuis la *Krisis* de Husserl, aucun philosophe n'a réellement réfléchi sur le problème de l'Europe et de l'héritage européen » ¹.

¹ J.Patočka, *Platon et l'Europe*, trad. fr. E. Abrams, Paris, Verdier, 1983, p.163.

Que personne ne s'en soucie à l'Ouest n'est peut-être pas étonnant. Pour les penseurs du « monde libre », déjà engagés dans le processus de globalisation économique du monde, l'Europe était philosophiquement morte, et morte intestat ².

Husserl : la crise de l'humanité européenne

Pour bien mesurer l'apport de Patočka à la compréhension de l'Europe et de la culture européenne, il eut été nécessaire de rappeler l'analyse que Husserl en proposait en 1935, analyse que Patočka connaissait bien puisqu'il avait lui-même invité Husserl à se rendre à Prague à l'automne 1935 pour prononcer une nouvelle fois à destination du public tchèque la fameuse conférence qu'il avait donnée à Vienne quelques mois plus tôt.

A Vienne et à Prague en 1935, Husserl tâche d'atteindre le phénomène Europe en allant au coeur de son essence. Qu'est-ce qui caractérise la figure spirituelle de l'Europe ? demande-t-il. L'Europe est animée d'un *telos* propre ³. Ce *télos* spirituel commande l'historicité de l'Europe et la voue à l'universalité depuis son lieu de naissance, particulier, la Grèce antique. Les Grecs ont nommé « philosophie » cette attitude et cette science universelle dont l'irruption constitue l'*Urphänomen*, le phénomène originel qui caractérise l'Europe au point de vue spirituel. Phénomène originel en effet, parce que l'irruption de la philosophie introduit une révolution au coeur de l'historicité humaine, l'humanité accédant avec elle à des tâches infinies. Seule l'attitude philosophique conduit à une science en forme de théorie infinie, c'est-à-dire à une tâche pleine de sens.

Je ne retiendrai que trois traits significatifs de ce *télos*.

En premier lieu, le *thaumadzein* que Platon comme Aristote mettent au commencement de la pensée philosophante désigne cette attitude totalement nouvelle qui permet à la pensée de s'extraire du monde naturel pour en saisir le sens. Dans le *thaumadzein* nous reconnaissons un intérêt pur pour le connaître, un intérêt purement théorétique qui définit en propre le mode philosophique de la pensée. Cet intérêt, Husserl le caractérise comme un « intérêt absolument non pratique » qui fait du philosophe, spécialiste de la *theoria*, le « fonctionnaire de l'humanité ».

En second lieu, par sa vocation à l'universel, la philosophie donne naissance à une humanité spéciale appelée à une vie spéciale. Parce que la philosophie ne procède d'aucun intérêt pratique, elle ne procède d'aucun intérêt lié au sol d'une tradition nationale. Avec elle se forme une communauté nouvelle, tout intérieure, pure, fondée sur des intérêts idéaux, une communauté qui dépasse les nations. Que cette communauté de la pensée, supranationale, entre en conflit avec les communautés particulières traditionnelles, Husserl en est conscient. Mais il affirme que « les idées sont plus fortes que toutes les forces empiriques ». Comment une idée peut-elle être forte ? La force de l'idée vient de sa radicale indépendance à l'égard de la tradition, de l'attitude critique universelle qui l'a fait naître ; la force d'une idée est de n'être jamais limitée par une barrière nationale, de subvertir les anciennes appartenances

² C'est aussi en ce sens que Hannah Arendt cite la formule de René Char : "Notre héritage n'est précédé d'aucun testament". Mais, comprenant l'expérience de la Résistance que relate Char dans le sens d'une entreprise de re-fondation politique de l'Europe, elle voit dans la Résistance un moment révolutionnaire qui jette les bases d'une nouvelle communauté politique européenne.

³ E. Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, trad. fr. G. Granel, Paris, Republications Paulet, 1975, p. 11 sq. Toutes les citations suivantes sont extraites de ces pages.

communautaires, tribales, gentiles, nationales, au nom de la science universelle qui est le bien commun de toutes les nations.

En troisième lieu, l'Europe est alors le nom de la philosophie conçue comme conversion de l'humanité, conversion de l'existence humaine. La figure spirituelle que nous nommons « Europe » ne désigne pas la juxtaposition de nations différentes, mais ce nouvel esprit qui règne sur l'humanité, trésor des nations associées. L'Europe est l'avenir de l'humanité, le principe d'une totalité supranationale et la philosophie, dit Husserl, « doit constamment exercer, au sein de l'humanité européenne, sa fonction rectrice à l'égard de l'humanité tout entière ». La fonction rectrice de la philosophie est de régler l'humanité sur les principes de l'universalité absolue, de l'infinité de la tâche et du tout de la vérité. L'esprit européen se confond avec l'esprit de la philosophie qui se confond avec l'esprit de l'humanité.

C'est cette fonction rectrice qui a été occultée et dévoyée à l'époque moderne par le rationalisme positiviste et scientiste de la science européenne, produisant une « parcellisation de l'esprit ». Parce qu'elle occulte la signification ultime de l'humain dans le monde environnant, cette parcellarisation de l'esprit élève l'esprit contre soi-même, les particularismes contre l'universel, les nations contre l'Europe.

On connaît les conclusions qu'en tire Husserl en 1935 : la crise de l'Europe n'est pas une crise de la raison mais du rationalisme moderne. Deux issues sont envisageables. Ou bien l'Europe disparaît parce qu'elle s'est rendue trop étrangère à sa propre signification spirituelle. Alors elle sombrera dans la haine de l'esprit et la barbarie. Ou bien l'Europe renaîtra de l'esprit de la philosophie grâce à un « héroïsme de la raison » qui surmontera le naturalisme. Héroïsme d'un nouveau *thaumadzein* qui trouvera sa force dans la foi en la mission humaine de l'Occident et dans la conviction que « seul l'esprit est immortel ».

Il est possible que nous dussions reconnaître que les forces empiriques se sont montrées plus fortes que les idées au cours des années 35-45. Mais aussi que les idées se sont armées de forces empiriques, se transformant en idéologies, sous l'ère de la domination totale du sein de laquelle Patočka tentera de reprendre l'interrogation husserlienne.

Jan Patočka, la relève philosophique de l'exigence politique européenne

C'est ce diagnostic de Husserl, que Jan Patočka s'est efforcé de reprendre radicalement. « L'ouvrage écrit par Husserl pour prévenir l'ultime catastrophe du monde européen pourra donc peut-être encore servir à éclaircir la situation de l'humanité après la catastrophe, voire à éclairer ses premiers pas dans le chemin qui conduit au monde post-européen », écrit-il dans les années soixante-dix. ⁴

La réflexion que Jan Patočka va développer a ceci de remarquable qu'elle parvient à préserver l'intégrité du geste philosophique qui s'est confondu avec l'idée d'Europe (le principe rationnel et l'héritage du soin de l'âme) sans pour autant dénier la puissance destructrice que l'Europe a incarnée et qui l'a conduite à ce qu'il nomme la « catastrophe » ou la « débâcle » de l'Europe.

⁴ « L'Europe et après. L'époque post-européenne et ses problèmes spirituels », trad. r. E. Abrams, in *L'Europe après l'Europe*, Paris, Verdier, p. 42 (texte daté des années 70).

Il y a d'abord un constat :

« L'Europe a été réellement maîtresse du monde. Maîtresse économique : c'est elle qui a développé le capitalisme, le réseau commercial de l'économie planétaire. Maîtresse politique, en vertu de son monopole d'une puissance dérivant de la science et de la technique, car tout cela était lié aussi à son degré de réflexion et à la civilisation rationnelle qu'elle était seule à posséder. Tout cela, l'Europe l'a été. Et cette réalité colossale a été liquidée définitivement en une trentaine d'années, au cours de deux guerres à la suite desquelles il ne subsiste rien de sa puissance dominatrice du monde. *Elle s'est détruite elle-même par ses propres forces.* Naturellement, elle a impliqué le monde entier dans ce processus, de même qu'auparavant elle se l'était approprié matériellement. Elle a contraint le monde entier à s'engager dans ces entreprises de destruction, et le résultat en a été qu'il s'est présenté des héritiers qui n'admettront plus jamais que l'Europe redevienne ce qu'autrefois elle fut. »⁵

Ce constat engage une réflexion :

Patočka se demande, au cours des séminaires privés qu'il tient clandestinement en 1973, pourquoi l'Europe, « qui avait réussi à hisser l'humanité à un niveau tout à fait nouveau non seulement de conscience réfléchie mais aussi de force et de puissance, cette réalité qui s'était longtemps identifiée avec l'humanité dans son ensemble ... est définitivement arrivée à bout de course. »⁶

Cette Europe à bout de course est celle que la métaphysique platonicienne a promue comme figure occidentale de l'Esprit. En ce sens, *on peut dire que la fin de l'Europe est la fin de la philosophie, ou inversement.*

Pourtant, précisément, Patočka va s'efforcer d'exhumer les « fondements spirituels de l'Europe » de façon à montrer que la dissolution de la « position métaphysique de la question philosophique » ne signifie d'aucune façon la fin de la philosophie - ni, par conséquent, de l'Europe.

Cette réflexion s'appuie sur une démonstration :

Il nous faut distinguer, dit Patočka, le concept historico-politique de l'Europe de son concept philosophique et ne pas accuser le principe spirituel de ce qui relève de l'histoire politique.

La naissance de l'Europe politique ne coïncide pas avec sa naissance philosophique.

Ce n'est, en effet, qu'au Moyen-âge que l'Europe devient un concept politique désignant une unité politique réelle. L'Europe naît sur les ruines de la *Polis* grecque et de l'Empire romain.

D'une part, la *Polis* grecque meurt avec la désagrégation du monde grec, monde de communautés urbaines, d'États-Cités qui s'entredétruisent. La période hellénistique se déploie sur la destruction de la Cité et de sa signification politique : la liberté publique. Mais elle donne en même temps naissance au concept d'humanité, tel qu'il trouve à s'exprimer politiquement sous la forme de l'État universel, de la religion universelle ou d'une citoyenneté du monde. Ces traits de l'hellénisme tardif se cristallisent dans l'Empire romain.

D'autre part, l'Empire romain vit spirituellement de l'héritage de la *Polis* grecque en tant qu'il s'affirme un État de droit où le droit civil se fonde sur le droit des gens. Mais en même temps, l'aspiration impériale tend à une hégémonie qui ne peut que reposer sur la force et

⁵ Jan Patočka, *Platon et l'Europe, op. cit.*, p.16-17.

⁶ *Ibid.*, p.16.

créer le vide autour d'elle. L'universalisme de la pensée qui trouvait sa traduction dans une universalité du droit et des institutions, est habité d'une logique contradictoire, hégémonique, qui le mène à son déclin. Loin de l'accomplir, la dimension politique, impériale, vient contredire la dimension spirituelle d'universalité.

Pourtant, la catastrophe de l'Empire romain laisse à son tour en héritage à l'Europe envahie les principes de l'esprit grec : ceux de l'universalité de la pensée et du droit, et plus fondamentalement, le principe philosophique que Patočka nomme « le soin de l'âme »⁷. Telle est la base de l'héritage européen, qui nous permet aujourd'hui de trouver dans l'idée d'Europe « un appui au milieu de la faiblesse générale et de l'acquiescement au déclin. »⁸.

Ainsi se trouvent conjoints, par la dissociation de la logique historique qui donne naissance à l'Europe politique, et de son fondement spirituel ou métaphysique, *une pensée du déclin de l'Europe* — pensée de la catastrophe liée à la constitution des Etats-nations et au déploiement de la métaphysique sous la forme d'une puissance technique —, et *une pensée de la permanence spirituelle de l'Europe*.

J'insiste : la condition de cette intelligence de l'Europe est de ne pas confondre l'esprit européen (concept philosophique), l'identité européenne (concept culturel) et la communauté européenne (concept politique).

Les catastrophes laissent intact l'héritage spirituel « susceptible de nous faire concevoir de nouvelles espérances, de manière à nous permettre de ne pas désespérer de l'avenir », sans pour autant s'abandonner à des rêves illusoire.

Le soin de l'âme ne désigne aucun repli de la pensée sur elle-même, aucun désintéret du monde ou de la communauté politique. Bien au contraire, Patočka le comprend, à l'instar de Socrate, comme étant indissociablement épreuve de la problématique dans le registre de la pensée et épreuve de l'historicité dans le registre de la vie politique. Le soin de l'âme est une double exposition au péril que constitue l'indétermination foncière et l'ouverture irréductible des espaces de la pensée et de la communauté politique. Aussi doit-on comprendre l'héritage grec comme ce qui nous invite à affronter l'ébranlement du sens et la pluralité des significations : l'esprit européen est l'esprit « d'une libre donation de sens qui ébranle la vie simplement acceptée »⁹ et qui, politiquement se traduit dans l'esprit de la *polis*, « esprit d'unité dans la discorde », en vertu du principe héraclitéen selon lequel « le commun en tout, c'est *polemos* » (B80)¹⁰. La politique, au sens européen fondamental, peut alors être conçue comme l'institution d'un espace de discorde voué à l'indéfinit questionnement de toutes les certitudes, à l'incessante confrontation des jugements, aux initiatives conflictuelles, mais toujours finalisés par l'exercice d'une vie libre au sein d'une communauté d'égaux.

L'intelligence de Patočka est d'inscrire le questionnement philosophique inaugural de ce qu'on nomme l'Europe dans l'horizon de l'institution d'un espace public qu'est la *polis*.

⁷ « Le souci de l'âme signifie : la vérité n'est pas donnée une fois pour toutes, elle n'est pas non plus l'affaire simplement de la contemplation et de l'appropriation par la pensée, mais bien la praxis de la vie intellectuelle, qui la vie durant se sonde, se contrôle et s'unifie elle-même », J.Patočka, *Essais Hérétiques* (« L'Europe et l'héritage européen »), trad. E.Abrams, Verdier, Lagrasse, 1981, p.92.

⁸ J.Patočka, *Platon et l'Europe*, op. cit., p.21.

⁹ Jan Patočka, *Essais hérétiques*, op.cit., p.54.

¹⁰ Patočka, *Ibid*., p.55.

« L'ouverture à ce qui ébranle »¹¹ implique en effet une forme politique précise : celle d'une communauté instituée en vue de la seule chose publique et jamais selon des critères d'appartenance gentilice, ethnique, confessionnel ou culturel, comme en témoignent les réformes de Clisthène dont est issue la démocratie athénienne. C'est cette dissociation de la politique et de la culture qui permet en retour de penser l'affinité entre le soin de l'âme et la vie politique dans la problématique et, si vous m'autorisez ce néologisme, la polémicité.

Mais alors surgit inévitablement une question : qu'en est-il de la culture — en général — et de la culture européenne en particulier ? Cette culture peut-elle encore être « spirituelle » ? Et comment s'inscrit-elle dans l'horizon d'un monde commun aujourd'hui caricaturé par la globalisation des activités économiques ?

Les cultures et les mondes

La compréhension politique de l'héritage européen rejaillit en effet, en retour, sur la compréhension que nous pouvons avoir de la culture, en général, et de la culture européenne en particulier. Car, avance Patočka, « *l'Europe se signale parmi toutes les humanités par le fait que sa particularité est la généralité* »¹², à laquelle les Grecs ont donné le nom de pensée rationnelle : *logos*.

Fort de la conviction que l'héritage européen peut encore donner lieu à une authentique culture, il nous faut alors reprendre le chemin qui, depuis la compréhension de la culture cette fois, mène à la dissociation de la civilisation rationnelle et de la culture spirituelle, ou encore : à la dissociation entre la forme extrême et destructrice de la « *surcivilisation rationnelle* » que l'Europe a produite et qui l'a conduite à la catastrophe ; et la *forme spirituelle d'une culture* tout habitée du soin de l'âme dont l'Europe provient et qu'elle peut réactiver.

Un des moyens d'élaborer une réponse à cette question est (1) de se demander ce que signifie « être un homme cultivé » ?¹³, avant (2) d'envisager les formes de la culture puis (3) la manière dont les cultures se rapportent les unes aux autres pour dessiner un monde commun.

(1) Considérons d'abord ce qui caractérise en général l'homme cultivé. L'homme cultivé s'oppose à l'homme primitif, naïf, et à l'homme superficiel, mal cultivé. Le naïf accepte le monde tel qu'il est : il n'a ni doutes ni problèmes. Le réel s'atteste lui-même, il n'y a rien à redire. Sot et satisfait. L'homme superficiel, à demi cultivé (donc à moitié inculte) trouve, lui, que tout est clair. Il ignore l'interrogation parce qu'il ne se soucie que de disposer de vérités ou de solutions toutes faites (c'est Ménon, l'interlocuteur de Socrate dans le dialogue éponyme) : il ne questionne jamais pour questionner, ne se livre jamais à une activité pour elle-même. Tout est occasion de faire valoir ses convictions, et donc soi-même ; et de se garantir. Il possède une « vision du monde », il a des « réponses » : c'est l'homme des réponses et des institutions qui les garantissent. Impudent et suffisant.

Le naïf n'a jamais de questions ; le superficiel, lui, a toujours des réponses.

¹¹ Patočka, *Ibid.*, p.57.

¹² *L'Europe après l'Europe*, « Les problèmes de l'ère posteuropéenne », *op.cit.*, p. 248.

¹³ « L'idée de la culture et son actualité » in *L'idée d'Europe en Bohême*, trad. fr. E. Abrams, Grenoble, Millon, 1991, p. 183, *sq.* Sauf mention contraire, toutes les citations qui suivent sont tirées de cet article.

L'homme cultivé est, à l'inverse, *l'homme des questions sans réponses*. Homme socratique : ignorant mais pas inculte, ignorant mais inquiet, travaillé par la morsure de l'aiguillon, soucieux (soin de l'âme). L'homme cultivé n'est pas savant : tête bien faite et non bien pleine. L'interrogation est chez lui première et ... dernière : elle récuse les réponses qui inviteraient à se passer de questions, elle maintient la pensée en éveil. Vigilant et inquiet. Le slogan de l'homme cultivé spirituellement (et non érudit) est : inquiète-toi, inquiète toi sans cesse, lutte contre toute quiétude de la pensée...

Jan Patočka : « *L'homme inculte* [superficiel ou naïf] se meut sur un sol donné une fois pour toutes, sur le sol d'évidences allant de soi (ou plutôt de ce qu'il tient pour évident), *l'homme cultivé* (ce qui est dire au fond « se cultivant » — la langue a ici tort de nous présenter le *factum* à la place du *fiens*) se tient lui sur un terrain inachevé, sans rien de définitif, incertain ou non encore entièrement assuré. » (p. 184) Il ne s'agit pas là d'une simple opposition entre le dogmatisme implicite de l'inculte et le relativisme supposé (ou le scepticisme radical) de l'homme cultivé : l'inculte est certes dogmatique, mais le cultivé cultivé, lui, un sceptique raisonné, inquiet, animé d'une foi en la pensée.

Dans la culture spirituelle vit ainsi un idéal libre, autonome. L'homme cultivé sait qu'il y a quelque chose de plus important que sa propre personne et que cette chose est la seule qui compte pour lui. Mais quelle est cette chose ? Non pas, écrit Patočka, une substance supérieure à laquelle il aurait à s'identifier pour se reconnaître et s'accomplir. Mais la liberté qui est un idéal, l'idéal libre.

Sont-ce là des mots ? Une rhétorique grandiloquente mais creuse comme souvent l'est l'invocation de la liberté ou de l'idéal ? Non, l'idée propre à Patočka, et qui répond à l'affirmation husserlienne que les idées sont plus fortes que les forces empiriques, est la suivante : *l'idéal n'a de sens que comme principe de l'action, que comme moteur de la praxis*.

« Etre cultivé, ce n'est pas se détourner du monde ; ce n'est pas l'érudition spécialisée, le service d'idéaux extérieurs à la sphère pratique. Au contraire, la culture est la seule manière de faire des idéaux éternels des idéaux réellement pratiques, sur une base qui ne nie pas la liberté humaine. » (p. 185)

On pourrait ainsi dessiner une géographie métaphorique du « parcours » culturel : l'esprit part du sol particulier de l'expérience politique et historique où s'ancre l'existence, tend vers un horizon universel où se rencontre l'enjeu « mondain » (plutôt que mondial) de toute culture et de toute humanité en s'élevant dans la dimension de spiritualité qui transcende les frontières nationales (le ciel de l'esprit). A l'horizon se croisent la terre et le ciel. L'universel est horizon. Ce qui importe au plus haut point pour Patočka : ne pas séparer le mouvement conjoint d'universalisation (horizon) et d'élévation (ciel) de l'enracinement culturel national (sol nourricier) dont il provient et dont il procède.

A ce titre toutes les formes de culture ne s'équivalent pas.

(2) Il existe différentes formes de cultures : scientifiques, artistiques, historico-politiques ou philosophiques.

Or la *culture scientifique* (nourrie essentiellement de mathématique et de science de la nature) tend à « se détacher de son sol nourricier et à se rendre autonome » : son universalité est abstraite, formelle et anhistorique (« culture incolore, inhumaine, anationale,

anhistorique »). Culture désolée et désolante, pourrait-on dire, culture de la désolation (ou des terres désolées de l'esprit formel), qui est une anti-culture.

En revanche, la *culture artistique* représente un degré supérieur de la culture. D'abord parce que l'art est un combat créatif pour les questions ultimes de l'homme (teneur autonome donnée à la vie par l'homme lui-même) ; ensuite, parce que l'art s'enracine dans un sol collectif (terreau national, mais pas seulement), élevé cependant à l'universelle condition humaine.

La culture historico-politique obéit à la même dialectique mais avec en plus la dimension destinale d'un peuple. L'homme de culture historique sait « aller au-delà de toute perspective étroitement personnelle » comme « au-delà du point de vue du groupe » auquel il est lié et sait porter le regard au fond des choses.

Enfin, la *culture philosophique* embrasse la « totalité de la vie humaine », son sens et son destin. Mais encore faut-il prêter attention à ceci : la culture philosophique n'est pas savoir ou érudition philosophique pas plus qu'elle n'est spécialisation de la pensée ou compétence professionnelle. Jan Patočka y insiste : l'homme qui possède une culture philosophique n'est pas forcément doué pour la philosophie, voire même passionné pour celle-ci ; et cette culture n'est pas scolaire. On se souvient ici de l'observation de Kant : concept scolastique de la philosophie (elle est alors le « système de la connaissance ») et concept cosmique (elle est alors « la science du rapport de toute connaissance aux fins essentielles de la raison humaine »¹⁴) distinguent une conception et une pratiques théorétiques de la philosophie d'une disposition qu'on dira, dans la perspective de Patočka, mondaine et politique. On notera aussi que la particularité d'une authentique culture philosophique est sa modestie : elle tient les esprits à distance des « maîtres à penser », en récuse la prétention à la maîtrise (au contrôle et à la domination).

Toute authentique culture déploie avec elle un horizon historique, double : national et universel. (p. 189) « L'homme cultivé, capable de s'élever au-dessus des œillères, des partis pris, des limitations de toute espèce, vit par essence *dans l'horizon universel du devenir historique.* » (p. 190) Mais elle entretient aussi un rapport privilégié à la Grèce antique, lieu et moment de « l'origine propre et insurpassée de toute philosophie » (p. 191), car aucune philosophie moderne n'a su égaler Socrate, Platon ou Aristote.

En plein désarroi de la pensée, au moment où l'histoire de l'Europe va connaître un tournant décisif¹⁵, Jan Patočka indique que si la culture tchèque veut accéder à l'universalité historique qui caractérise toute grande culture, elle doit accomplir un double mouvement conjoint : se tourner vers la culture philosophique antique où s'origine toute pensée authentique, toute authentique interrogation de l'essentiel, bref réactiver le commencement de la pensée où prend naissance son horizon universel qui s'est concrétisé dans les grandes œuvres de l'épopée, de la tragédie et de la philosophie. Et en même temps, ajoute-t-il : « il faut que nous insufflions à notre propre culture [nationale] une vie plus profonde et plus universelle, que nous lui donnions un fondement plus profond et plus universel et, tout d'abord, que nous portions un intérêt humble et dévoué au contexte universel du monde et à ses grands problèmes. » (p. 192).

Remarquable ici est ce mouvement connexe et inverse : l'approfondissement en soi-même est une ouverture à l'altérité des cultures ; la réactivation du moment fondateur est la voie d'accès à un avenir ; l'universel procède d'une profondeur qui est en même temps une

¹⁴ Kant, *Critique de la raison pure*, trad. fr. J-L. Delamare et F. Marty, Paris, Gallimard (« Pléiade »), 1981, p. 1389.

¹⁵ Comme le rappelle la traductrice, Erika Abrams, ce texte a été publié en juin 1938, trois mois avant la crise de Munich.

élévation, bref, l'horizon d'universalité de la culture est la conjonction de la terre (le sol national) et du ciel (la globalité du monde).

(3) Il arrive souvent dans les discussions actuelles marquées par l'attention aux situations post-coloniales et le souci de relativiser l'empire qu'exerce la raison occidentale sur le reste du monde qu'on oppose les cultures nationales concrètes et substantielles, terreaux d'expériences humaines et sociales particulières que les colonisations ont tenté de soumettre, à l'universalisme abstrait et hégémonique au nom duquel l'Occident impose sa loi au reste du monde.

Perspicace, Jan Patočka a par avance suggéré tout ce que cette opposition a de rhétorique. Car aucune culture ne saurait se développer autrement qu'en déployant avec elle un horizon d'universalité, horizon qu'elle sait ne jamais pouvoir actualiser mais sans lequel elle ne serait pas une « culture » proprement dite et seulement une idéologie.

Si l'horizon est bien la ligne de rencontre de la terre et du ciel en même temps que la ligne de fuite qui toujours se dérobe à notre avance, alors toute culture authentique est, depuis son sol particulier, ouverture à l'horizon universel des cultures, c'est-à-dire des autres terroirs particuliers, et en même temps une certaine composition du rapport des cultures entre elles. A la fois enracinement et problématicité, inscription dans le monde et exposition au péril, territorialisation et transcendance.

L'horizon est un au-delà à venir inscrit dans l'ici maintenant, qui prévient l'enfermement identitaire ou communautariste et expose de manière intempestive la communauté culturelle aux autres styles de vie en reconnaissant en elles des configurations symboliques aussi dignes qu'elle de représenter le tout du monde.

Il faudrait ici reprendre l'interprétation que Patočka propose de l'analyse husserlienne du monde de la vie et de la notion d'horizon. L'affaire est trop considérable : retenons seulement que le monde est l'horizon de toute culture ; et que toute culture a le monde comme horizon. Aussi s'agit-il de se demander comment s'articulent les cultures et les mondes humains, selon le double principe d'une pluralité *des* mondes et d'une ouverture de toute culture *au* monde.

Au regard de la temporalité, le monde existe sur le mode de l'à venir et non du présent. Mieux encore, il est toujours déjà à venir : « Le monde a à l'origine un caractère d'avenir », écrit Jan Patočka¹⁶. Mais cette temporalité n'est pas la composante d'une intériorité psychique, une modalité de la conscience. Au regard de l'espace, le monde est au contraire un « extrême dehors qui seul fournit son cadre à toute extériorité, à l'espace comme tel. » (*Ibid.*)

« Le monde ne devient le cadre universel de toute expérience qu'en tant qu'ajointement des possibilités d'un être qui est *déjà là*, dans une situation où force lui est de s'expliquer avec l'autre et les autres. Les choses sont au monde parce que je les saisis, parce que je les comprends comme ce qu'elles sont : des moyens possibles de m'approprier et de réaliser les possibilités qui s'offrent à moi et me réclament, des moyens auxquels ma vie est renvoyée, dont elle dépend. Si on ne comprend pas le sens d'origine qui est celui des possibilités et, partant, de l'avenir, le caractère primordial du monde se perd... »¹⁷

On retrouve ici la dialectique évoquée précédemment de l'universel et de l'enracinement. C'est toujours depuis un ancrage local, depuis une inscription particulière dans le sol de l'expérience que se déploie le cadre universel des possibilités de monde.

¹⁶ J. Patočka, « Réflexion sur l'Europe », in *Liberté et sacrifice*, trad. fr. E. Abrams, Grenoble, Million, 1990, p. 194.

¹⁷ *Ibid.*, p. 195.

C'est pourquoi, contre Husserl, Patočka dira qu'il n'y a pas de « monde naturel » ou de « monde de la vie » qui serait comme l'invariant originaire du monde sur fond duquel se seraient historiquement développées des cultures différentes. Le monde ne saurait offrir une structure d'essence identique que l'on retrouverait au fondement de tous les mondes ambiants. Il n'y a pas un monde de la vie, « il n'y a que *des mondes* de la vie »¹⁸, c'est-à-dire aussi bien des styles de vie ou des formes de vie, ou dit encore autrement des « cultures ». Et ces cultures sont historiques. L'historicité différentielle des mondes de la vie que ne soutient aucune structure d'essence du monde naturel signifie que nous devons penser les cultures comme les mondes dans l'élément de la pluralité. Il n'y a de monde que parce qu'il y a *des mondes* ; il n'y a de culture que parce que les cultures sont plusieurs.

Je conclurai en soulignant la conséquence politique de cette analyse philosophique pour ce qui concerne le rapport de l'Europe à la culture.

Il est compris dans la définition de la culture qu'une culture n'en est une qu'à condition de s'articuler à d'autres dans le respect de ce qui les distingue. Il faut prendre la pluralité effective des mondes de la vie et la pluralité effective des cultures au sérieux. Sans doute est-il possible, voire parfois justifié, de procéder à des évaluations hiérarchiques entre les cultures. Mais par définition, le concept de culture interdit qu'une culture se présente comme absolument supérieure à une autre.

Or, fait justement remarquer Patočka, il s'est trouvé qu'en vertu de sa « rationalité universelle », la culture européenne a pu prétendre posséder une valeur supérieure aux autres cultures. Une telle attitude, loin de fournir la base d'une entente entre les différents mondes humains, conduit à la destruction des « humanités fondamentales par une exténuation généralisée du mystère du monde ».

Ce processus destructeur d'une culture qui, se croyant supérieure, prétend devoir s'imposer à la totalité des mondes humains n'est pas accidentelle. Il est « immanent à l'essence de l'Europe moderne »¹⁹

Comment comprendre cette destructivité immanente à l'essence de l'Europe moderne ? Elle tient au paradoxe que nous avons déjà souligné : la particularité de la culture européenne aura été sa disposition à la généralité.

« Le naufrage de l'Europe est en même temps sa généralisation. Si l'Europe, comme Husserl le croyait, signifie la rationalité, si la rationalité est synonyme d'universalité, il y avait contradiction dans le fait de revendiquer et de réserver la rationalité comme propriété exclusive de l'Europe. »²⁰

La seule issue à cette tension réside, comme Patočka l'indiquait dès 1938 à propos de la culture tchèque, dans l'approfondissement du fondement de la rationalité européenne. L'échec husserlien ne doit pas nous faire méconnaître la voie ouverte par lui. « L'Europe a tracé deux chemins vers l'ouverture de la planète : le *chemin extérieur* de la conquête et de l'hégémonie universelle, qui a été sa ruine en tant qu'entité historique ; et le *chemin intérieur* de l'ouverture de la planète en tant qu'ouverture de monde, devenir-monde du monde de la

¹⁸ *Ibid.*, p. 196.

¹⁹ *Ibid.*, p. 197.

²⁰ « L'époque posteuropéenne et ses problèmes spirituels », in *L'Europe après l'Europe*, *op. cit.*, p. 212.

vie – chemin qu’il s’agirait à présent, après les cataclysmes du dehors, les confusions et les défaillances du dedans, de redécouvrir et de suivre jusqu’à son terme. »²¹

Nous vivons aujourd’hui dans l’« après-Europe », c’est-à-dire dans un monde post-européen né de l’Europe au lendemain de la Seconde Guerre mondiale.

Qu’est-ce qui caractérise un monde post-européen ? 1) l’Europe (continent) n’y est plus maîtresse du monde comme elle l’avait été à l’époque moderne ; 2) le monde post-européen est celui de l’ère planétaire, façonnée à partir de la technique et de l’organisation européennes, c’est-à-dire par la civilisation rationnelle européenne. D’où, comme on l’a vu, la débâcle de l’Europe qui a donné naissance à un monde globalisé entièrement soumis à une rationalité technique et instrumentale négatrice de l’historicité et de la problématique dont cette même Europe provient ; 3) avec l’ère planétaire vient ainsi, en raison de cette débâcle européenne, le temps des humanités extra-européennes porteuses d’une rationalité posthistorique qui rejette l’empire européen, y compris sous la figure de la *pax americana* qu’il a prise au lendemain de la Seconde Guerre.

Mais, faut-il le souligner, Patočka rappelle qu’« *aucun arc de triomphe n’accueille l’entrée dans l’histoire de ceux qui rejettent la domination de l’Europe*. Ils arrivent sur une planète largement appauvrie et saccagée, dont ils ont encore effectivement à prendre (exclusivement) possession, dans le dessein d’en poursuivre la dévastation pour leur compte par une exploitation massive. »²²

Aussi faut-il plus que jamais, telle est la leçon philosophique de Jan Patočka, prêter attention à l’héritage grec du soin de l’âme qui nourrit une culture spirituelle authentique, contre la culture technicienne et rationalisatrice qui a conduit le monde à être le monstre de l’Europe. Et surtout ne pas oublier que cette culture spirituelle est indissociable d’une pratique politique qui refuse tout dogmatisme et accueille avec inquiétude mais confiance l’étrange ébranlement du monde que fait subir à toute société l’historicité relative des cultures, des humanités.

Etienne TASSIN,
CSPRP - Université de Paris VII - Diderot

²¹ « L’Europe et après », in *L’Europe après l’Europe*, op. cit., p. 43.

²² « Le schéma de l’histoire », in *L’Europe après l’Europe*, op. cit., p. 35.