

Philippe Fontaine

Table ronde proposée le 24 janvier 2008 par le projet *Europe, Éducation, École* :
<http://lyc-sevres.ac-versailles.fr/projet-eee.eu08patocka.php>

Europe et culture

Textes choisis de Jan Patocka

L'Europe, terre natale de la philosophie

« C'est un fait singulier et qui donne à réfléchir que la philosophie n'existe – au sens strict du terme – que dans certaines sociétés, nées sur le terrain ou dans la tradition de l'ancienne *oikoumené* méditerranéenne, cette aire de diffusion de la pensée grecque, avec ses écoles, sa littérature, sa vulgarisation, la polémique religieuse et théologique qu'elle a suscitée, la poésie déterminée ou, du moins, touchée par la philosophie. C'est uniquement sur ce sol que nous trouvons encore un vrai penser philosophiquement créateur, créateur en ce sens que ses découvertes (schémas idéels de compréhension de ce qui est, concepts et modèles de l'être) déterminent tous ceux qui pensent.

Ce fait singulier me paraît lié au caractère historique même de la philosophie. La philosophie, la pensée, par son émergence, *crée* l'histoire, cette *coupure* singulière dans le cours général des événements humains. Avec la politique et la philosophie, ces deux manifestations de la liberté, étroitement liées entre elles, l'homme devient historique au sens propre du terme, il cesse de vivre de manière simplement naturelle, à partir de ce qui se trouve simplement là et qu'on ne peut que constater, pour vivre, à partir de ce qui, en retrait, accompagne toujours la vie humaine en apparence comme accessoire irréel, en réalité comme la condition de toute vie et de tout comportement humains. L'histoire advient dès lors que les hommes dans un point infime de la terre cessent de vivre pour la vie et vivent afin de conquérir, pour eux-mêmes et pour les co-participants à cette même volonté, l'espace de leur reconnaissance, l'espace de la liberté. C'est cela qui constitue la politique en son sens originel, la vie issue de la liberté et pour la liberté. Or la liberté est en même temps espace de pensée, c'est-à-dire de la compréhension que la vie n'est pas une chose parmi les choses, que l'être libre se tient à la limite de ce qui est et de ce qui ne peut être appelé de l'étant, de ce qui arrache l'homme au contexte des choses afin qu'il puisse les saisir et se pose ainsi hors d'elles, afin qu'il comprenne les choses et sa position au milieu d'elles » ¹

L'affirmation husserlienne de la spécificité culturelle de l'Europe

« E. Husserl parle de l'histoire européenne comme d'un enchaînement téléologique dont l'axe serait l'idée de l'intuition rationnelle et de la vie fondée sur la raison (la vie responsable). D'après lui, c'est par cette idée téléologique que la culture européenne se distingue de toutes les autres. En même temps, l'idée de la vie issue de la raison consacre la supériorité de l'Europe en la marquant comme essentielle par opposition aux autres cultures qui sont contingentes. Comme l'idée de la raison est « innée » dans l'humanité comme telle, l'esprit européen est en même temps universellement humain. La culture et la civilisation européennes sont universellement valables, à la différence de toutes les autres qui ne sont que particulières, quelques intéressantes qu'elles soient par ailleurs.

Il s'ensuivrait que l'histoire, en tant que déploiement et réalisation progressive de cette idée téléologique, serait en son fond l'histoire de l'Europe, et celle du reste du monde dans la mesure seulement où celui-ci pénétrerait dans le champ de la culture européenne. Une autre conséquence serait que le début de l'histoire semble devoir coïncider avec le début de la culture européenne. En effet, Husserl en parlant des commencements grecs entend par là la « fondation initiale » de l'idée téléologique européenne dans la philosophie grecque. »²

Les origines historiques de l'Europe

« Depuis quand parle-t-on de l'Europe ? Dans l'antiquité, l'Europe est un simple concept géographique. C'est au Moyen-Age seulement qu'elle devient un concept historico-politique que nous pouvons employer pour désigner une réalité unitaire. L'Empire romain, qui englobe aussi l'Afrique et une grande partie de l'Asie, n'est pas l'Europe. L'histoire européenne, la naissance de l'Europe en tant que réalité politique, se fait en deux temps qui ont le caractère d'une destruction créatrice. L'Europe naît sur les ruines de la *polis* grecque et de l'Empire romain. D'abord la *polis* grecque, puis l'Empire romain, périclitent du fait d'une évolution intérieure aboutissant à l'aliénation de leur propre population, de leur propre public, à l'égard de la forme de vie qui avait été la sienne. La *polis* grecque meurt avec la désagrégation du monde grec, monde de communautés urbaines, d'Etats-cités dont la résistance aux monarchies de l'Asie antérieure atteste la viabilité mais qui s'entre-détruisent sitôt après. Pourtant, ils laissent un héritage qui, devenant le fondement de l'unité sociale qui succède au monde grec, lui donne la possibilité d'être le continuateur réel de la vie de la *polis*. En un sens on peut dire naturellement que les Etats hellénistiques représentent aussi une perte et une discontinuité. Il s'y produit la perte de quelque chose qui avait été présent dans la *polis* grecque, la perte de la liberté de la vie politique, de son initiative, de ce sens spécifique de la *vita activa* que Hannah Arendt a si bien analysé. D'un autre côté cependant, la période hellénistique est extrêmement importante, car c'est elle qui donne naissance au concept de l'humanité comme quelque chose de général dont chacun participe. C'est au cours de cette période que prennent forme tous les problèmes qui accompagnent l'humanité depuis lors : le problème de l'Etat universel, de la religion universelle, de l'accommodement social, de l'accommodement des nations entre elles. Tous ces problèmes de l'hellénisme trouvent ensuite leur cristallisation dans l'Empire romain. Or l'Empire romain vit spirituellement de l'héritage de la *polis* grecque, en ce sens qu'il se veut un Etat de droit, un Etat où la *jus civile* se fonde sur la *jus gentium* qui dérive de ce qu'ont élaboré les philosophes grecs, notamment Platon et Aristote, de leurs réflexions sur un Etat de justice. (...) Mais la catastrophe de l'Empire romain laisse de nouveau un héritage, un héritage qui remonte encore jusqu'à la *polis* grecque, car la base commune sur laquelle il s'avère possible de s'unir et de continuer à vivre – et qui s'avère susceptible d'une généralisation permettant à de nouvelles tribus, à de nouvelles nations de s'intégrer au nouveau complexe – est formé par l'esprit grec. C'est ainsi que prend naissance l'Europe médiévale. Tous ceux qui adhèrent à ce programme, tous ceux qui donnent leur accord à ce programme du royaume de Dieu – royaume de Dieu qui a naturellement une projection terrestre et la perspective de se réaliser un jour sur terre – tous ceux qui s'unissent afin de réaliser ce programme appartiennent à l'Europe. »³

Le souci de l'âme comme héritage de l'Europe

« L'héritage de l'empire romain est donc lui-même la continuation d'un autre héritage, légué par la *polis* grecque à ses successeurs romain et hellénistique et qui se résume dans l'aspiration à la communauté de la vérité intelligible et de la justice comme idée morale culminante de la philosophie classique. Cette idée elle-même a cependant mûri

pour devenir une réflexion sur la grandeur et le désastre de la *polis*, sur la signification mondiale et la misère de l'homme grec dans son cadre social caractéristique à l'intérieur duquel il s'est fait valoir face à une supériorité purement numérique, pour se discréditer et se détruire lui-même et ce cadre par la méfiance, l'envie et la peur d'être distancié et éclipsés. Le destin de l'homme juste et véridique, de l'homme qui a fait de la vie dans la vérité le programme de sa vie, rend l'idée d'une nouvelle communauté humaine indispensable : c'est uniquement dans une telle communauté de vérité qu'il pourra vivre sans périr dans un conflit avec la réalité. Le monde est dans le mal et le jugement qu'il porte sur le juste est sa propre condamnation.

Or, l'homme est juste et véridique pour autant *qu'il se soucie de l'âme*. L'héritage de la philosophie classique grecque, c'est le souci de l'âme. 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. Dans la pensée grecque, le souci de l'âme a été affiné sous deux formes : nous nous soucions de l'âme pour qu'elle puisse dans une pureté absolue et un regard non troublé cheminer spirituellement à travers le monde, à travers l'éternité du cosmos et, par là, atteindre, du moins pour un bref instant, le mode d'existence qui est propre aux dieux (Démocrite, plus tard Aristote), ou bien au contraire nous pensons et connaissons afin de faire de notre âme ce ferme cristal d'existence, ce cristal d'acier trempé dans le regard de l'éternité, devenir qui est une des possibilités de l'étant qui porte en soi la source du mouvement, la possibilité de décider de son être et de son non-être, c'est-à-dire sa dissolution dans l'indistinction de l'instinct et de la tradition non élucidée (Platon).

Le souci de l'âme est la forme pratique de cette découverte de l'univers et du rapport explicite de la pensée à l'univers qui a été l'apport déjà des physiologues ioniens : c'est chez ces penseurs que la découverte du cosmos a pris l'aspect de l'idéal philosophique de la vie dans la vérité, idéal qu'on peut formuler dans les termes du dernier grand dialogue de cette lignée, Edmund Husserl : normer l'opinion par la raison et non pas inversement, ce qui rend aussi compréhensible et confirme par rapport à tout le processus de la naissance de l'Europe l'avis de ce même philosophe sur « l'autonomie de la culture européenne » qui, seule parmi toutes les cultures du monde, est une culture de la raison où, dans toutes les questions essentielles de la vie, aussi bien que le plan de la connaissance que sur le plan pratique, la raison joue le rôle déterminant. Une telle formation historique est donc à tout moment co-formée par la raison qui ne cesse d'y supplanter la non-raison, la tradition anonyme qui se perd dans les ténèbres. En somme on peut dire que l'héritage européen est le même sous différents aspects. Le souci de l'âme s'y transforme à travers deux grandes catastrophes historiques : la catastrophe de la *polis* et celle de l'empire romain. On peut même dire que cet héritage a contribué à faire de ces deux catastrophes non plus des phénomènes purement négatifs, mais des tentatives pour surmonter ce qui sclérosait et était inapte à vivre dans les conditions historiques alors actuelles, à en faire l'adaptation et en même temps la généralisation de l'héritage européen. Dans l'empire romain, le souci de l'âme prend l'aspect d'une aspiration à étendre le droit objectif à l'ensemble de l'*oikoumené* que l'empire atteint dans sa plus grande partie effectivement et, dans le restant, du moins par ses visées et son influence. Le *sacrum imperium* du christianisme occidental crée ensuite une communauté humaine bien plus vaste que ne l'avait été la communauté romano-méditerranéenne, et en même temps discipline et approfondit l'homme intérieur. Le souci de l'âme est donc ce qui a engendré l'Europe – nous pouvons soutenir cette thèse sans la moindre exagération »

Le XVI^e siècle, tournant dans la vie de l'Europe occidentale : du souci d'être au souci d'avoir

« Le XVI^e siècle semble être le grand tournant dans la vie de l'Europe occidentale. A dater de cette époque, un autre thème, s'opposant au souci de l'âme, se porte au premier plan, s'empare d'un domaine après l'autre – de la politique, de l'économie, de la foi et du savoir – et y introduit un style nouveau. Le souci d'avoir, le souci du monde extérieur et de sa domination, l'emporte sur le souci de l'âme, le souci d'être (...) Sans aucun doute, l'expansion de l'Europe au-delà de ses frontières originelles, expansion qui succède à la simple résistance opposée à la rivalité du monde extra-européen, contenait le germe d'une vie nouvelle, funeste à l'ancien principe. A l'Est, l'expansion n'entraîne aucune transformation de style quant aux principes de la vie européenne ; le changement n'intervient qu'avec le refoulement de l'Islam à l'Ouest, ouvrant la voie aux découvertes d'outre-mer et à la ruée effrénée vers les richesses du monde, surtout du Nouveau Monde, livré en proie à l'organisation militaire réfléchie, aux armements et au savoir-faire de l'Europe. C'est seulement avec cette expansion de l'Europe vers l'Ouest que la transformation d'essence introduite par la Réforme dans l'orientation de la praxis chrétienne, moins sacramentale désormais que praxis dans le monde, acquiert la signification politique qui se manifeste dans l'organisation du continent nord-américain par l'élément radical du protestantisme. Avant qu'un siècle ne soit écoulé, Bacon formulera une idée entièrement nouvelle du savoir et de la connaissance, profondément différente de celle dominée par le souci, par le soin de l'âme : savoir, c'est pouvoir, seul le savoir efficace est un savoir réel, ce qui auparavant ne valait que pour la praxis et la production, vaut désormais pour le savoir en général ; le savoir doit nous ramener au paradis, au paradis des découvertes et des possibilités de transformer et de régenter le monde selon nos besoins, sans que ces besoins soient aucunement définis et circonscrits ; et bientôt Descartes dira que le savoir doit nous rendre maîtres et possesseurs de la nature. C'est maintenant seulement que l'Etat, ou plutôt les Etats deviennent (par opposition à la conception médiévale qui fondait la puissance sur l'autorité (...)) des unions armées en vue de la défense collective de l'ensemble des biens – pour reprendre la définition que leur donnera Hegel. Le particularisme de cette conception va bien plus loin que les tendances médiévales qui lui servent de point de départ. L'organisation de la vie économique selon le modèle capitaliste moderne qui s'effectue à la même époque, relève elle aussi du même style principal. A compter de cette époque, il n'y a plus pour l'Europe occidentale en expansion de lien universel, d'idée universelle capable de s'incarner dans une institution et une autorité unificatrices, concrètes et efficaces : la primauté de l'avoir sur l'être exclut l'unité et l'universalité, et les tentatives pour y suppléer par le pouvoir demeurent vaines. »⁵

L'Europe des Lumières et la création de la science moderne

« Pendant ce temps, l'Europe travaille assidûment à la restructuration de ses idées, de ses institutions, de son mode de production, de l'organisation d'Etat et de la vie politique ; ce processus qu'on appelle les *Lumières* représente essentiellement l'adaptation de l'Europe d'alors à sa nouvelle position dans le monde, à l'organisation naissante d'une économie planétaire, à la pénétration des Européens dans de nouveaux espaces dont découlent des exigences nouvelles vis-à-vis de la foi et du savoir. La création la plus profonde de cet élan, c'est la science moderne, les mathématiques, les sciences de la nature, l'histoire ; tout cela est animé par un genre et un esprit de savoir inconnus de l'époque précédente. Il est vrai que la science de la Renaissance, celle des Copernic, des Kepler et des Galilée, se rattache encore visiblement à la *theoria* ancienne comme moment du soin de l'âme. Mais dans la science elle-même, dans les mathématiques en tout premier lieu, on voit se manifester de plus en plus un esprit de domination technique, une universalité d'un

type entièrement différent de celle qui dans l'Antiquité portait sur le contenu et la donation de forme : une universalité formalisante qui en arrive insensiblement à donner la priorité au résultat sur le contenu, à la domination sur la compréhension. Cette science se dévoile de plus en plus comme étant, par toute sa nature, technique ; elle s'oriente vers la technologie et l'application. Plus ce mode de pensée s'impose, plus manifestement sont refoulés les vestiges de la pensée « métaphysique » qui au XVII^e siècle domine encore la philosophie européenne, où les penseurs français et hollandais et ceux qu'ils déterminent s'efforcent une fois encore d'atteindre le vieux but par des moyens nouveaux. Au XVIII^e siècle, la France et les Etats-Unis se mettent à la tête d'un mouvement radicalement éclairé qui, en France, est d'ores et déjà radicalement séculier. L'idée de la révolution, du retournement radical des affaires humaines, de la possibilité d'une vie sans hiérarchie, dans l'égalité et la liberté, procède vraisemblablement de la réalité de la Nouvelle-Angleterre. La révolution des colonies britanniques est à la source de l'idée de la révolution comme trait fondamental de la modernité en général. C'est de ces mains que la France la reçoit pour lui donner dans sa propre révolution, du moins partiellement, un caractère d'ores et déjà ouvertement social ; il est évident que désormais les ébranlements n'épargneront rien. Le radicalisme des Lumières françaises, démolissant radicalement les bases de l'autorité spirituelle, n'arrive pas à s'arrêter, comme beaucoup l'eussent souhaité, devant l'édifice de la société et de l'organisation d'Etat. L'alliance de l'industrie, de la technologie et de l'organisation capitaliste mène en Angleterre et dans une partie du continent occidental au triomphe de la révolution technique. L'assaut livré aux richesses du monde acquiert de ce fait une signification nouvelle : la création d'une immense supériorité technologico-militaire à laquelle le monde extra-européen ne peut rien opposer d'analogue. Le marché mondial travaille donc non seulement pour le bien-être mais pour la puissance physique de l'Europe. La première manifestation brutale de cette puissance, ce sont les guerres post-révolutionnaires de l'époque napoléonienne, guerres qui s'efforcent de réaliser sur une base nouvelle, rationnelle et sécularisée, la vocation universelle de la France comme centre européen sur le point d'écarter définitivement le dernier vestige illusoire de l'empire romain. »⁶

La perte d'hégémonie de l'Europe et la crise de la modernité

« Il n'y a point de doute que le fait que l'Europe sous sa forme traditionnelle ait perdu, à la suite des deux guerres mondiales, son hégémonie effective – inaugurant ainsi une phase sans précédent du processus de l'historisation progressive de l'humanité en totalité – , ne signifie le besoin d'une réflexion nouvelle. Cette pensée en marge de la philosophie proprement dite n'en a pas moins une signification symptomatique en tant qu'elle rend manifeste l'aspect intérieur indispensable de l'historisation du monde qui se poursuit malgré les catastrophes, voire à l'aide des catastrophes et par leur intermédiaire. »⁷

« Reste cependant à savoir si, en cherchant les racines du déséquilibre présent, il ne faut pas remonter aux débuts mêmes de l'Europe et, à travers ces débuts, au rapport entre l'homme et sa place dans le monde. Le déséquilibre que nous constatons aujourd'hui n'est-il pas quelque chose qui ne concerne pas uniquement l'homme européen d'une époque déterminée de l'histoire ? Je crois en effet qu'il faut répondre à ces questions par l'affirmative. Le déséquilibre affecte l'homme dans son rapport à la planète. On le voit aujourd'hui mieux que jamais, alors que l'Europe, cette structure vieille de deux mille ans 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 historique qui s'était longtemps identifiée avec l'humanité dans son ensemble, tenant tout le reste pour quantité négligeable, est définitivement arrivée à bout de course ... 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 des 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. »⁸

Les raisons de la perte de l'hégémonie européenne

« Qu'est-ce qui nous a amenés à ce stade ? Comment l'Europe en est-elle arrivée là ? La réponse n'est pas difficile : la cause était d'une part sa désunion et, de l'autre, l'immense puissance dont elle disposait. L'Europe se composait d'une multiplicité d'Etats souverains et inégaux. Une multiplicité d'Etats dont aucun ne reconnaissait d'autorité supérieure ayant qualité pour trancher les différents, d'Etats se trouvant à des degrés très divers d'organisation intérieure, de richesse, de développement économique, mais dont tous (ou du moins les plus importants) étaient simultanément engagés dans cette entreprise visant à la domination du monde. Dans ces conditions, dues à la désunion d'une part – à l'absence de quelque chose de général susceptible d'unir les concurrents soit sur le plan extérieur de l'organisation politique, soit sur le plan spirituel – et d'autre part, à une puissance sans borne, la puissance universelle, le conflit était inévitable ; conflit qui ne pouvait signifier que le gaspillage de toutes les forces dont ces sociétés disposaient, à seule fin de s'entredétruire ... Et c'est ce qui est arrivé. Les forces immenses de la science et de la technique, ainsi que tout ce qui avait été acquis grâce à elles, ont été investies dans cette entreprise de destruction mutuelle. Ce n'était pas quelque chose qui venait de l'extérieur. C'était le destin intérieur, la logique interne de la situation européenne qui est en même temps la situation générale de l'homme moderne. Elle a trois composantes principales : la science et la technique en tant que savoir dominateur, l'Etat souverain comme organisation concrète de la société humaine, et la multiplicité d'Etats souverains dans la désunion. Toutefois, cette désunion n'est pas non plus un facteur purement et simplement négatif. Elle signifie l'absence d'une autorité supérieure, unificatrice, absence qui fait apparaître la différence par rapport à l'Europe d'autrefois. »⁹

La perte du sens résulte entre autres facteurs de la nouvelle conception de la nature pour la science moderne

Patocka estime que l'humanité européenne a été profondément marquée par la conception chrétienne de l'histoire, et que cette influence perdure encore aujourd'hui :

« L'humanité européenne s'est tellement habituée à cette conception chrétienne du sens de l'histoire et de l'univers qu'elle en conserve certains traits fondamentaux même là où les concepts chrétiens fondamentaux d'un Dieu créateur, sauveur et juge ont d'ores et déjà cessé d'être signifiants pour elle. Elle continue à chercher le sens dans un concept chrétien sécularisé où l'homme ou l'humanité prend la place de Dieu. »¹⁰

« Une autre source chrétienne du nihilisme, c'est (...) le rapport à la nature comme à un domaine de choses mis à la disposition de l'homme pour qu'il le domine et le régisse. Une idée dont la signification originelle était la sollicitude pour les choses confiées à l'homme, devient ainsi à l'époque moderne une doctrine de domination ou d'exploitation du trésor de la nature sans le moindre égard ni pour la nature elle-même ni pour l'humanité future.

Le plus important c'est cependant que, pour l'homme chrétien, la nature cesse d'être nécessairement le concret au milieu duquel il se trouve plongé et auquel appartient comme moment fondamental la révélation de son caractère mystérieux, pour devenir, du moins depuis le nominalisme, un objet d'opérations logiques et d'hypothèses élaborées. La nature n'est pas donnée et manifeste, elle nous est éloignée et étrangère, il nous faut y parvenir au moyen d'opérations logiques, partant des facultés de notre propre esprit. Le site du sens et de l'être, c'est Dieu dans son rapport à l'âme humaine : la nature est le lieu de la froide considération abstraite. Dans la question de la nature, l'homme moderne ne s'inspire donc pas de l'Antiquité, surtout pas de l'Antiquité grecque avec sa conception esthétique de la géométrie, mais de la vision chrétienne avec sa distanciation froide et méfiante (...) La nature comme telle, la nature en tant qu'étant autonome, cesse d'intéresser, cesse d'être l'objet de l'intuition, devient quelque chose de formel – l'objet de la science mathématique de la nature.

Dans la science mathématique de la nature, la nature n'est pas ce qui se montre par soi-même, elle n'est plus un phénomène mais bien un objet d'hypothèses et d'expérimentation. La nature est donnée par l'expérimentation dans le cadre d'anticipations rigoureusement définies qui, sans pouvoir être réalisées comme telles, rendent pourtant possibles les calculs (...) Avec le succès immense et pour ainsi dire miraculeux des méthodes mathématiques en physique et dans les sciences de la nature en général, on voit émerger un nouveau regard sobrement audacieux sur l'ensemble du réel, regard qui ne reconnaît d'autre étant que celui résultant d'une telle reconstruction mathématique du monde sensible où nous nous mouvons naturellement. Le concept chrétien du sensé contribue ainsi à l'éclosion, dans le giron de la société de l'Europe occidentale, formée par le christianisme, d'une conception du réel qui non seulement se détourne petit à petit de la source propre du régime chrétien du sensé, pour laquelle des concepts comme Dieu, la création, la chute, la rédemption perdent tout sens, mais qui en arrive à un divorce total entre le réel et le sensé : le réel au sens propre du terme, la réalité du savoir efficace, est vide et privé de sens.

Grâce à son applicabilité et à son efficacité réelle dans les domaines les plus variés de la vie, la science mathématique de la nature est devenue une composante indispensable de la réalité de l'humanité actuelle, un fait sans lequel nous ne saurions pas vivre. Or, s'il est impossible de vivre sans elle, impossible de vivre au sens physique, cela ne veut toujours pas dire que nous sachions, que nous soyons capables de vivre avec elle et sur son fondement exclusif. »¹¹

L'analyse husserlienne de la crise des sciences européennes

« Dans son grand ouvrage sur la crise des sciences européennes, Husserl a montré comment la mathématique elle-même, en raison de son caractère formel qui ne cesse de se concentrer de plus en plus exclusivement sur la forme et la structure, et dans la mesure où le caractère méthodique de son utilisation dans l'expérience de la science de la nature n'est pas suffisamment éclairci, conduit nécessairement l'homme moderne au point où toute intuitivité concrète s'évanouit en fumée, au point où il ne reste que des formules. La science de la nature devient nihilisme de la nature dès lors qu'elle se transforme en une discipline purement factologique portant sur des faits aisément manipulables mais qui n'en demeurent pas moins incompréhensibles. Une

telle science est incapable de se justifier elle-même comme activité sensée. Son sens, elle le reçoit nécessairement d'ailleurs, du dehors, de la « demande sociale » dont la teneur-de-sens peut être, comme on le sait, douteuse, sinon symptomatique du même nihilisme dont elle est aussi une manifestation et qu'elle fait apparaître comme dominant la société même qui demande.

La science mathématique de la nature comme discipline et aussi comme modèle pour toute scientisation est – ou du moins a été jusqu'à récemment – un des principaux bastions du nihilisme moderne. Husserl en décrit plutôt l'aspect négatif, la manière dont elle opère la dissolution de la réalité naturelle ; mais il y a aussi l'immense *efficience* de cette science technicisée qui semble réduire la réalité au magasin arbitrairement exploitable de forces et d'influences qu'elle en a extrait. Ce réseau d'influences, cette conception, s'annexe jusqu'à l'homme lui-même qui y fonctionne comme accumulateur et relais. La société aussi présente la même image de mobilisation et d'accumulation de forces qui se déchargent périodiquement en des conflagrations immenses conduisant à des constellations de forces chaque fois plus vastes qui atteignent finalement des dimensions universelles, planétaires.

(...) A l'heure actuelle, non seulement des individus mais des sociétés entières essaient de se défendre contre le non-sens soit à l'aide des dérivés de l'ancien sens chrétien que sont nos philosophies de l'histoire, pour la plupart mort-nées, comme la religion de l'Humanité de Comte ou le panthéisme animiste de Durkheim, soit en recourant à la révolte et à la violence, comme le marxisme qui voudrait extorquer un sens là où *ex datis* il ne peut y en avoir. »¹²

Patocka reprend à son compte l'analyse husserlienne de la crise

S'il est « impossible d'agir, voire seulement de vivre sans avoir conscience d'un ordre du sensé », alors « il ne sera plus difficile de comprendre pourquoi, en dépit de l'accumulation de plus en plus massive de forces et de moyens de vie, notre vie conduit aux catastrophes soit des conflagrations, soit des capitulations, ce qui au fond, dans la question du non-sens, revient au même. Pourquoi précisément la période planétaire, la période où l'Europe, par sa propre nécessité historique, par son propre enlèvement dans le non-sens, s'éloigne du centre de l'histoire, doit forcément voir le règne de l'anonymat nihiliste qui étouffe toutes les espérances convulsivement nourries, ainsi que leurs philosophies. »¹³

Quel avenir pour l'héritage européen ?

« Y a-t-il dans ce qu'on pourrait appeler l'héritage européen quelque chose qui serait susceptible de trouver créance parmi nous, susceptible d'agir pour nous aussi, d'agir sur nous de manière à nous faire concevoir de nouvelles espérances, de manière à nous permettre de ne pas désespérer de l'avenir, sans que pour autant nous nous abandonnions à des rêves illusoires ni sous-estimions la dureté et la gravité de la situation qui est la nôtre ?

La tendance générale du monde vers le déclin est quelque chose qu'en un sens on n'a jamais ignoré. C'est une expérience universelle. « La découverte philosophique de l'éternité (par les philosophes grecs) est chose insolite, incompréhensible dans l'optique des sciences de la nature. Qu'implique-t-elle ? Au fond, elle est une résistance, une lutte contre la chute, contre le temps, contre la tendance du monde et de la vie vers le déclin. En un sens, cette lutte est perdue d'avance mais d'un autre côté, elle ne l'est pas car la situation de l'homme diffère selon l'attitude qu'il adopte à son égard. La liberté de l'homme, ce n'est peut-être que cela. Les Grecs, les philosophes grecs chez qui l'esprit grec tient le langage le plus net, définissent la

liberté humaine comme soin de l'âme. La science moderne a remis en question le concept même d'âme, mais les philosophes grecs le connaissent tous, qu'ils soient « matérialistes » ou « idéalistes ».

Qu'est-ce que le soin de l'âme ? Qu'est-ce que l'âme ? Certains philosophes grecs ont formulé le concept d'âme immortelle . Mais tous, aussi bien les tenants de l'âme immortelle que ceux qui posent une âme mortelle et corruptible, tous affirment qu'il faut se soucier de l'âme, que le souci de l'âme est à même de faire parvenir l'homme – malgré la brièveté de sa vie , malgré sa finitude – à une situation semblable à celle des dieux. Pourquoi ? Parce que l'homme, l'âme humaine, est ce qui possède un savoir sur la totalité du monde et de la vie, ce qui est capable de prendre en vue cette totalité, ce qui vit à partir de cette vision, ce qui, en tant qu'il y a en lui le savoir concernant le tout, est ce rapport explicite à quelque chose qui est incontestablement immortel, qui est incontestablement éternel, qui ne passe pas, hors quoi il n'y a rien ...(...)

« La question que nous allons nous poser sera donc la suivante : le soin de l'âme, qui est à la base de l'héritage européen, n'est-il pas aujourd'hui encore à même de nous interpeller, nous qui avons besoin de trouver un appui au milieu de la faiblesse générale et de l'acquiescement au déclin ? » ¹⁴

¹ J. Patocka, *La crise du sens. Tome 1, Comte, Masaryk, Husserl*, tr. fr. E. Abrams, Ousia, 1985, p. 96-97.

² J. Patocka, *Essais hérétiques, Sur la philosophie de l'histoire*, tr. fr. E. Abrams, Verdier, Lagrasse, 1981, p. 57.

³ J. Patocka, *Platon et l'Europe*, tr. fr. E. Abrams, Verdier, Lagrasse, 1983, p. 18-19.

⁴ J. Patocka, « L'Europe et l'héritage européen jusqu'à la fin du XIX e siècle », 1975, in : *Essais hérétiques. Sur la philosophie de l'histoire, op. cit.*, p. 91 à 93.

⁵ J. Patocka, *Essais hérétiques*, *op. cit.*, p. 93-94.

⁶ J. Patocka, *Essais hérétiques, op. cit.*, p. 95-96.

⁷ J. Patocka, *La crise du sens. Tome 1, op. cit.*, p. 98.

⁸ J. Patocka, *Platon et l'Europe, op. cit.*, p. 16-17.

⁹ J. Patocka, *Platon et l'Europe, op. cit.*, p. 17.

¹⁰ J. Patocka, *Essais hérétiques, op. cit.*, p. 80.

¹¹ J. Patocka, *Essais hérétiques, op. cit.*, p. 81-82.

¹² J. Patocka, *Essais hérétiques, op. cit.*, p. 82-83.

¹³ J. Patocka, *Essais hérétiques, op. cit.*, p. 84

¹⁴ J. Patocka, *Platon et l'Europe, op. cit.*, p. 19-20-21