

Le mythe de Socrate comme germe de l'Europe

Quelques traits de sa problématique selon Jan Patočka

«Le concept d'identité conduit à figer l'Europe dans le présent de son patrimoine, à en faire une identité objectivable, totalement étrangère à l'idée de critique permanente, d'auto-critique incessante, de transformation réussie et, partant, de renaissance.» (H. Wismann)¹

«L'Europe est un concept qui repose sur des fondements spirituels»². Des années 1930 aux années 1970, Jan Patočka a tenté de cerner le devenir de l'Europe comme tâche spirituelle et morale³. Sans pouvoir aborder tous les aspects et enjeux de cette pensée complexe, nous voudrions tracer et comprendre le paradoxe de l'identité européenne comme problématique. Le soin de l'âme, qui est à la base de l'héritage européen, ne serait-il pas encore aujourd'hui à même de nous interpeller; son enjeu étant de trouver un appui au milieu de la faiblesse générale et de l'acquiescement au déclin? Nous voudrions montrer que derrière les affirmations très claires de la genèse socratique de l'Europe comme soin de l'âme, se dessine une identité problématique au sens où cette origine grecque s'évide pour laisser place à un questionnement dynamique et une tension constante. En effet, il n'est possible de comprendre ce qu'est l'Europe qu'en parcourant le mouvement par lequel la figure de Socrate

¹ H. Wismann, «Introduction», in N. Weill (dir.), *Existe-t-il une Europe philosophique? 16^e forum «Le Monde» Le Mans octobre 2004*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005, p. 27.

² J. Patočka, *Platon et l'Europe*, trad. E. Abrams, Paris, Aubier, 1973 (dorénavant PE).

³ Les ouvrages de Patočka consacrés directement à cette problématique sont *Platon et l'Europe* (PE), *L'Europe après l'Europe*, trad. E. Abrams, Paris, Aubier, 2007 (dorénavant EE), *L'idée de L'Europe en Bohême*, trad. E. Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1991 (dorénavant IEB). Et sans pouvoir être complet, on mentionnera également parmi de nombreux articles: «Réflexions sur l'Europe», in *Liberté et Sacrifice. Écrits politiques*, trad. E. Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, (dorénavant LS) ou «L'Europe et l'héritage européen jusqu'à la fin du XIX^e siècle», in *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad. E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 1999 (dorénavant EH).

se comprend à travers celle de l'homme-dieu qui, à son tour, n'est qu'un renvoi à Socrate. Pour cerner la vocation que Patočka attribue à l'Europe, nous procéderons en sept étapes: Partant du constat que l'Europe s'est aujourd'hui «dévoyée» (1), Patočka pose (2) «le *chorismos*, comme geste critique de l'écart» qui marque une distance à l'égard de ce qui est positivement identique à soi. Il en résulte une l'exigence constante du (3) «*soin de l'âme*» socratique inauguré par Démocrite, Platon et Aristote, (4) qui se ramifie en un «triple regard dans ce qui est». Or, (5) «la figure de l'homme absolument véridique» qui inaugure l'Europe entraîne un mouvement de renvoi réciproque entre Socrate et l'homme-dieu, (6) ouvrant ainsi à une anthropologie de l'excentricité ou un «mythe de la percée». Aussi, (7) l'identité spirituelle de l'Europe se comprend-elle avant tout comme germe ou comme héritage de l'avenir.

I. L'EUROPE DÉVOYÉE

Comme son maître Husserl, Patočka tente de mettre en évidence la vocation spirituelle universelle de l'Europe, même s'il affirme que nous sommes entrés dans une période où l'humanité n'est plus européenne, mais post-européenne. L'Europe ne domine plus le monde et peut dès lors tirer les conséquences pour elle-même de la perversion de l'idée qui l'a fait naître en une logique dévoyée d'appropriation et d'hégémonie sur le monde. L'histoire nous montre que la prétendue suprématie de l'Europe, comprise comme expansion d'un quelconque contenu ou patrimoine, fût-il comme Husserl le pensait celui de la raison, mène à l'effondrement de l'Europe. Ainsi, à en croire Patočka, l'Europe s'est doublement pervertie au cours de l'histoire, d'une part, lorsqu'elle a confondu sa rationalité avec des contenus particuliers et, d'autre part, lorsqu'elle en est passée par la force pour s'imposer à l'aide de moyens très puissants par lesquels elle détruisait sa propre fin et s'auto-détruisait en oubliant que son *télos* n'est pas l'expansion, mais la vie humaine qui sous-tend la rationalité instrumentale.

Se démarquant de Husserl, Patočka n'identifiera plus l'identité européenne au privilège exclusif accordé à la raison théorique et au subjectivisme transcendantal, c'est-à-dire à la rationalité universelle. «La valeur supérieure du principe européen, sa nécessité face à la contingence des autres voies empruntées par l'évolution de l'humanité, sont naïvement supposées, sans aucune preuve à l'appui» (LS, 197).

En effet, l'histoire de cette rationalité est liée au paradoxe de la science qui s'est éloignée d'un de ses pôles — celui de l'héritage de la philosophie grecque classique qui tente de comprendre le monde et est une «fonction de l'auto-responsabilité humaine» (LS, 185) — pour devenir science de la domination visant seulement l'efficacité.

Dès lors, pour Patočka, l'Europe contemporaine est marquée par la perte du monde comme sol originaire où s'accomplit le mouvement de l'existence humaine, même si elle n'est pas ressentie comme telle. «La fuite auprès des choses et des structures est un témoignage négatif de la présence du mystère qu'on veut esquiver» (LS, 210). Ce qui caractérise donc la crise européenne contemporaine, c'est précisément cette esquivance du monde qui s'opéra avec l'avènement de la modernité, lorsqu'il s'est agi de «comprendre et de dominer les choses en l'absence du monde» (LS, 211).

Au cours des années 1930, Patočka met en garde contre une civilisation européenne qui se comprend de manière expansionniste, c'est-à-dire soucieuse de préserver son *contenu* ou des propriétés qu'elle entend rendre universels par la force. Il identifie alors le danger du repli identitaire sous la forme des nationalismes qui fleurissent dans l'Europe centrale dont il est lui-même originaire et de l'asservissement que certains peuvent imposer au nom de leur propre identité (mythe de la pureté de la race, etc.). C'est par le biais de la mystique particulière d'un sol, d'un peuple et d'une nation que se pervertit l'esprit de l'Europe.

Dans un texte datant de 1939, «La culture tchèque en Europe», Patočka définit la culture européenne comme reposant sur un trépied contemplatif, politico-religieux et praxique. «Cette culture présente trois aspects principaux: un aspect contemplatif, le mieux incarné par l'Antiquité grecque, un aspect éthico-religieux, relatif au destin intérieur, jamais aussi profondément saisi que par le christianisme, et un aspect intellectuel, illustré par la raison moderne dans la théorie scientifique, la technique et la praxis de la vie politique et économique au sein de l'État» (IEB, 136). Il semble revenir ensuite sur cette triple assise grecque chrétienne et moderne, mais surtout sur la dimension positive de l'identité européenne.

Nous voudrions montrer comment ces trois dimensions se combineront peu à peu comme soin de l'âme à travers la figure de Socrate, mais que celle-ci se complexifiera aussi pour incarner une figure en creux qui ne se laisse plus cerner positivement, mais seulement négativement, comme mouvement de décentrement et de renvoi problématique. En effet, l'universalité qui caractérise l'Europe serait la problématicité de

l'écart et de la désappropriation, de la déprise ou de la séparation qui ne s'opère pas entre deux ordres, registres ou domaines, mais qui marque plutôt une tension d'ouverture au sein de la raison et un mouvement incessant de reprise problématique. Ce mouvement de percée n'est autre que le soin de l'âme en tant qu'elle est *ouverte*⁴.

II. LE *CHORISMOS*, GESTE CRITIQUE DE L'ÉCART

En effet, Patočka refuse que la culture européenne présente une exclusivité de contenu par exemple sa raison techno-scientifique ou le judéo-christianisme... Son unicité n'est pas celle d'une substance propre et exclusive qu'elle aurait à défendre face à d'autres, comme un bastion jalousement gardé. Elle se définira plutôt négativement ou dialectiquement comme une identité qui ne tient à aucun contenu particulier, mais à un mouvement anarchique et atéléologique, c'est pourquoi elle est athématique⁵. De la sorte, la tâche de l'Europe peut être comprise comme post-européenne, et dès lors non-eurocentrique dans sa portée universelle⁶. Seul la caractérise un geste critique qu'elle inaugure comme une tâche anthropologique et spirituelle inachevée. Pour elle, «l'essence propre de l'homme est telle qu'il lui est impossible de parvenir à l'équilibre et à la clôture sur soi si ce n'est par la déchéance en se reniant lui-même» (LS, 31). L'Europe qui se caractérise par ce projet anthropologique connaîtra le même paradoxe, puisque sa perte coïncide avec la clôture spirituelle, avec une «âme fermée»⁷ jalouse de son identité.

Or, ce geste critique par lequel s'ouvre l'histoire, mais aussi le politique et la philosophie est le *chorismos*: un geste de séparation, de

⁴ Marc Crépon souligne la double désappropriation comme ouverture à l'altérité (M. Crépon, «Penser l'Europe avec Patočka. Réflexions sur l'altérité», in *Esprit*, décembre 2004, p. 28-44. Voir aussi M. Crépon, «Le souci de l'âme, héritage européen», in N. Weill (dir.), *Existe-t-il une Europe philosophique*, p. 87-100. Voir aussi les chapitres V et VI de M. Crépon, *Altérités de l'Europe*, Paris, Galilée, 2006).

⁵ Dans la mesure où, en Europe centrale, la Tchéquie se présente aussi comme athématique, elle permet de repenser l'identité culturelle européenne dans sa centralité d'intermédiaire, dans un mouvement de va-et-vient entre une identité forte et une absence d'identité. Voir à ce sujet A. Laignel-Lavastine, *Esprits d'Europe. Autour de Czeslaw Milosz, Jan Patočka, Istvan Bibo*, Paris, Calmann-Lévy, 2005.

⁶ Voir à ce sujet Kwok-ying LAU, «Jan Patočka: Critical Consciousness and Non-eurocentric Philosopher of the Phenomenological Movement», in *Studia Phaenomenologica*, vol. VII/2007, p. 475-492.

⁷ J. Patočka, *L'écrivain, son «objet»*, Paris, Press Pocket, 1992, p. 124 (dorénavant EO).

suspension, d'*époque* avant Husserl, qui consiste en un mouvement de *désappropriation* de soi comme identité (que cette identité soit territoriale, linguistique, géographique, ou culturelle...), de dénucléation et de décentrement. «Le chorismos est une séparation, une distinction en soi, la séparation absolue comme telle. [...] En d'autres termes, le mystère du *chorismos* est identique à l'expérience de la liberté: expérience d'une distanciation à l'égard des choses réelles, l'expérience d'un sens indépendant de l'objectif et du sensible que l'on obtient en inversant l'orientation primitive, "naturelle", de la vie, l'expérience d'une régénération, d'une "seconde naissance", propre à l'ensemble de la vie spirituelle, connue de l'homme religieux, de l'artiste et, dans une mesure non des moindres, du philosophe» (LS, 87-88). Si l'Europe naît «de la force de séparation, de la force de recul par rapport au présent et au donné» (LS, 89), d'un geste de *séparation* (sans objet séparé), elle est critique par essence. En son cœur surgit aussi la philosophie, qui assurera par sa propre histoire cette critique généralisée.

Au cours des années 1950, Patočka met en évidence une deuxième perversion de l'esprit européen, non plus comme repli, mais comme extension de la rationalité à toutes les sphères de la vie. Non plus donc sous la forme d'une prétention à un contenu particulier, mais à des *moyens* particuliers. C'est davantage l'idéal de rationalisation et de planification généralisées qui est visé par cette critique de la réduction de nos vies à des stratégies d'agents rationnels dotés de préférences (dans cette gestion humaine, le communisme et le capitalisme semblent rivaliser d'astuce), c'est-à-dire une rationalité qui perd la pluridimensionnalité de la vie.

Ce deuxième péril de l'identité européenne se joue non plus dans la tentation de son extension identitaire, mais de sa compréhension. En effet, la rationalité qui la caractérise n'est pas un principe légitimé à régir toutes les sphères de l'existence, toutes les questions de la vie privée et de la vie publique. Même si elles se confondent avec une quête incessante de moyens qui se font passer pour des fins, la rationalité et l'organisation rationnelle ne sont pas une fin en soi de la vie: elles devraient se borner à viser l'efficacité dans l'amélioration des conditions de la vie nue. À défaut de cette auto-limitation, la rationalité deviendrait moins, comme le pensait Husserl, auto-destructrice que ce par quoi le sens se perd dans l'illimité. Pour Patočka en effet, l'Europe se caractérise par le règne de la raison qui connaît sa limite et sait qu'elle a toujours à côtoyer son contraire, ou ce qui la défie et la menace, quelque chose lui échappe et

l'excède, que Patočka nomme parfois les ténèbres. Autrement dit, la rationalité se pervertit dans sa radicalisation, dans son auto-compréhension unilatérale et absolue de clarté.

III. LE SOIN DE L'ÂME DE DÉMOCRITE À ARISTOTE

Dans les *Essais hérétiques* (1973), Patočka synthétise les trois dimensions de l'Europe en une seule: «C'est [...] le souci de l'âme qui crée l'Europe — il n'y a aucune exagération à soutenir cette thèse» (EH, 111). Il développe l'idée d'un seul pilier européen d'origine grecque, le soin de l'âme compris au sens socratique du terme, tel que Platon l'a élaboré. Relevons d'emblée une affirmation étonnante.

En réalité, l'élément juif et l'élément grec qui composent l'Europe ne sont pas à mettre sur le même pied, car ce n'est que dans la mesure où l'élément juif est passé par le crible de l'élément grec qu'il s'européanise. «Il devient évident que la conception courante, la conception selon laquelle la vie européenne reposerait sur deux fondements, l'un juif, l'autre grec, ne vaut que de façon conditionnelle, pour autant que l'élément juif a passé par la réflexion grecque. La réflexion grecque est ce qui, en donnant forme à l'élément juif, lui permet de devenir le levain du nouveau monde européen» (PE, 138). Sans équivalent dans le «trésor de la pensée juive» (PE, 93), la transcendance divine caractéristique de la théologie chrétienne trouverait sa source dans le «*chorismos* transcendantal» (PE, 138) de la métaphysique platonicienne et de son monde vrai des idées.

Il nous faut, pour notre part, souligner combien Patočka semble ignorer la complexité et la richesse du judaïsme. Mais son option est claire, c'est en s'adossant à l'héritage grec que le christianisme a pu constituer l'Europe. Le judaïsme aurait en revanche été, selon lui, pour ainsi dire barré par la pensée grecque qui reconfigure son héritage en le rendant plus humain, c'est-à-dire plus compréhensible et ainsi plus cohérent. Pour Patočka, le dieu irascible de l'Ancien Testament échappe en effet au regard dans ce qui est, c'est-à-dire à la question de la vérité. C'est l'absence de *chorismos* et donc la dimension fondamentalement anti-dualiste du judaïsme, qui l'empêche d'accéder à une «conception théologique de la divinité du transcendant» (PE, 138). Pourtant, il n'est pas certain que le judaïsme soit si éloigné de la conception aristotélicienne du soin de l'âme. En outre, le judaïsme vu par Patočka contraste avec la tâche de la vie dans la philosophie telle qu'elle est définie par

Platon comme un discours cohérent qui nous conduit «à la chose même qu'il y a pour nous à voir et à apercevoir» (PE, 195)⁸.

Ainsi, à y regarder de plus près, le christianisme ne serait lui-même qu'une variante de la métaphysique grecque, et pas une source hétérogène ou complémentaire dans la formation de l'identité de l'Europe, puisque l'Europe n'est devenue l'Europe au sens véritable, c'est-à-dire en approfondissant la question de l'intériorité, que dans la mesure où l'élément hébraïque a été hellénisé. «Peut-être était-ce certaines composantes *immanentes* à la pensée grecque elle-même qui requéraient quelque chose de cet ordre» (PE, 159). Sans contribution originale, le christianisme accentue le fait que cette intuition a toujours une dimension *pratique*, en tant que «discernement» moral (EE, 44), qui dissocie le bien et le mal, par le fait qu'elle imprime un sens et s'oriente dans l'être. Ainsi le christianisme constitue-t-il une garantie que la rationalité ne deviendra pas purement objective et positive, car il repose sur un mythe et une rationalité spirituelle, c'est-à-dire non intellectualiste.

En affirmant qu'une seule source nourrit l'Europe, Patočka insiste sur ce qui caractérise spécifiquement la vie européenne dès la période grecque: «la grande métaphysique» de l'Antiquité qui repose sur le primat de l'intuition (*Einsicht*). «Dans ma conception, telle que j'ai tenté de la définir ici, l'Europe repose sur *un seul* pilier, et ce parce que l'Europe est *entre-vision* (*Einsicht*)⁹, une vie fondée sur le regard dans ce qui est» (PE, 100).

En des termes plus techniques, Philippe Merlier parle de «pneumatophénoménologie» pour désigner la «phénoménologie épimélétique de la psychè»¹⁰, c'est-à-dire pour souligner la dimension non réductrice et asubjective de l'intuition comme processus de l'âme qui prend soin d'elle-même par sa connaissance réflexive et critique, par son lien à la communauté et par la nécessité de se donner un sens ascendant ou descendant¹¹. Le *chorismos* qui sépare à l'égard des affaires courantes et de l'étant permet une distance nécessaire à la réflexion et au soin de l'âme.

⁸ Ce rejet du judaïsme est toutefois légèrement corrigé par le choix du mythe de la *Genèse* comme l'un des trois mythes anthropologiques décisifs.

⁹ Ce néologisme semble bien un hapax dans la traduction française. Ailleurs, Erika Abrams traduit plutôt *Einsicht* par «intuition» ou par «regard dans ce qui est».

¹⁰ Ph. Merlier, *Patočka. Le soin de l'âme et l'Europe*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 10. Voir aussi Ph. Merlier, «La pneumatophénoménologie de Jan Patočka», in *Autour de Jan Patočka*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 39-61.

¹¹ Sur le caractère moral et spirituel plutôt que politique de la résistance, nous nous permettons de renvoyer à notre article: N. Frogneux, «L'être partagé au sein des communautés. Une lecture de Jan Patočka», in *Focus Pragensis*, VII, 2007, p. 149-170.

IV. LE TRIPLE REGARD DANS CE QUI EST

Ce germe européen du souci spirituel cesse d'appréhender l'âme de manière objective, comme âme de l'autre (chez Homère), pour la considérer en première personne. «L'âme que je suis apparaît pour la première fois chez Démocrite et chez Platon» (PE, 79). Elle coïncide dès lors avec un élan vers l'éternel, le divin et le constant. «Ce qui se constitue ici, avec cette philosophie du soin de l'âme, c'est ce qui va faire la spécificité de la vie européenne» (PE, 79). Ainsi est initié un regard qui traverse continuellement l'univers sous l'optique de l'éternel et est dirigé vers lui.

Pourtant, c'est surtout le souci de l'âme tel qu'il est formulé par le Socrate de Platon qui constituera le germe de l'histoire spirituelle de l'Europe. Avec Platon, en effet, le soin de l'âme acquiert sa structure propre, c'est-à-dire sa triple dimension: «— premièrement, en une doctrine philosophique universelle qui rapporte l'âme à la structure de l'être; — deuxièmement, en une doctrine de la vie du philosophe dans la société et l'histoire, doctrine d'un État où le soin de l'âme soit non seulement possible mais constitue le foyer de toute vie politique et l'axe même du processus historique; — enfin, en une doctrine de l'âme en tant que principe de la vie individuelle exposée à l'expérience et à l'épreuve fondamentales de l'existence humaine individuelle, c'est-à-dire à la mort et à la question de la signification» (PE, 193)¹². Ces trois moments nécessaires et fondamentaux sont articulés entre eux et intrinsèquement liés de sorte que l'on peut parler d'un seul souci.

Ainsi Platon opère-t-il une révolution décisive: l'âme n'est plus, comme chez Démocrite, au service du vrai, mais le vrai (la mesure comme séparée du mesuré) un moment du soin de l'âme¹³. Dès lors Socrate vit-il la logique de l'idée, c'est-à-dire qu'il ne réfléchit pas seulement les choses, mais s'identifie à elles, à l'homme comme liberté. «Socrate nous offre un exemple classique de cette logique lui qui,

¹² Alors que la dimension spirituelle semble souvent liée à la question morale, Patočka l'assimile ici à la dimension communautaire et donc politique. Ce faisant, il neutralise l'action politique, qui se réduira en fait à une résistance morale, et il confère un ordre hiérarchique clair entre la première et la troisième dimension du soin de l'âme. C'est pourquoi ce trépied platonicien tendra peu à peu à s'identifier à la dissidence morale.

¹³ Certes, la cosmologie mise en jeu dans le soin de l'âme n'est pas celle qui permet l'astronautique moderne, ni d'ailleurs celle du règne de l'homme, *regnum hominis*, du rêve baconien qui visait la domination sur les airs et qui s'est inversée en *regnum hominum* (règne sur l'homme) par l'accumulation de l'énergie; c'est la cosmologie qui borne le cadre et contextualise toute recherche de la vérité.

réfléchissant à ce qui est bon, ne constate pas le bien (au contraire, sa pensée se dérobe toujours à la simple définition constante), mais devient bon — le bien s'établit dans sa vie même et dans sa pensée» (LS, 46). Dès lors, le soin de l'âme apparaît comme une démarche de vérité en première personne qui affecte pratiquement le sujet connaissant.

Autrement dit, il apparaît comme *réflexion* (philosophique, politique et historique), dans la mesure où le regard porté au-devant permet aussi la constitution d'une intériorité et ainsi la constitution d'une doctrine sur la destinée de l'âme. Ainsi comprise, l'âme est «le regard porté dans les relations morales essentielles entre essor et déclin, entre ce qui rend la liberté possible et ce qui la sape» (EE, 65). Par le discernement qui la constitue, elle devient un mouvement soit ascendant, soit descendant, c'est-à-dire un mouvement vers la connaissance des idées qui unifie, ou au contraire un mouvement de dispersion: elle se meut donc entre les deux pôles donnés que sont le bien et le mal.

Or, même si le cœur spirituel de l'Europe se joue avec Socrate, c'est Aristote qui accomplit la compréhension de l'âme en décrivant son soin par un *retour dans la caverne*. En la détachant d'un étalon absolu et extérieur à elle, il lui confère en effet une nouvelle orientation: celle de la *problématicité*. Désormais, «les Idées existent, mais l'idéal de l'homme est à chercher dans l'homme lui-même» (PE, 202). Alors que chez Platon, l'âme s'unifie et s'identifie peu à peu dans un mouvement qui la fait tendre vers les Idées séparées du sensible; chez Aristote, le mouvement vertical du soin de l'âme est remplacé par le «mouvement *horizontal*» (PE, 209) de la vie humaine. C'est ainsi que «notre vie se donne une forme déterminée à partir des possibilités fondamentales parmi lesquelles elle peut choisir» (PE, 218).

Autrement dit, l'idéal de l'homme est désormais à chercher au sein du mouvement par lequel il se dévoile et dévoile les choses. Ainsi, Aristote comprend-il le mouvement de dévoilement du cosmos et des choses (qui sont le lieu de l'âme), comme celui par lequel l'homme se rapporte intérieurement à lui-même; double mouvement qui est à la fois celui de l'existence individuelle et de l'histoire. Mais surtout, en comprenant l'action humaine comme *sui generis*, Aristote comprend que l'homme est libre, et pour lui, qui est tout comme le Socrate de Platon un penseur de la *praxis humaine*, il s'agit bien de philosopher en aspirant à la vie bonne, afin de devenir un homme de bien. C'est alors du soin de la vie bonne que découle la vie théorique et contemplative et plus l'inverse.

Instillé par la métaphysique grecque, le souci de l'âme comme reprise de Démocrite par Socrate, de Socrate par Platon, de Platon par Aristote, c'est-à-dire caractérisé par une tâche spirituelle constante, consiste à choisir de s'élever pour ne pas décliner. Le cœur de la pensée qui caractérise la période grecque classique, mais aussi la source et l'histoire de l'Europe tout entière, est donc moral: «C'est [...] le problème de la mesure, le problème de la concordance avec soi-même dans le processus de mesurage qu'est notre vie éveillée et consciente en général» (PE, 202). En termes plus phénoménologiques, l'homme, qui se tient à la fois dans le phénomène et dans l'étant pur et simple, a la possibilité ou bien de capituler dans sa tâche, c'est-à-dire de s'abaisser au niveau du simple étant et de refuser le *chorismos*, ou bien au contraire de se réaliser comme être de vérité et être du phénomène.

V. L'HOMME VÉRIDIQUE: UN CHIASME DYNAMIQUE ENTRE SOCRATE ET L'HOMME-DIEU

Pédagogue et philosophe qui n'ignore pas son non-savoir, Socrate est aussi un dissident et un politique pour qui le soin de l'âme n'est jamais seulement une question intellectuelle. Il est pour cette raison l'homme véridique au sens accompli du terme. Voyons maintenant de plus près comment, tout en incarnant à lui seul l'esprit de l'Europe, Socrate apparaît comme une figure en creux qui renvoie à une autre, celle de l'homme-dieu, elle-même lisible à la lumière de la figure socratique. Autrement dit, voyons comment la figure de Socrate ne se dit que négativement, de même que celle de l'homme-dieu, parce qu'elles renvoient l'une à l'autre, de sorte que les traditions judéo-chrétienne et socratico-platonicienne semblent servir réciproquement de clé et de serrure l'une pour l'autre.

En adossant la figure du Christ, qu'il préfère appeler le mythe de «l'Homme-Dieu»¹⁴, à celle de Socrate, Patočka propose manifestement une interprétation christique de la figure de Socrate. Et il s'étonne d'ailleurs que cela n'ait pas été davantage remarqué par les interprètes et les commentateurs: «Le mythe de Socrate — le mythe de l'homme absolument véridique

¹⁴ J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. E. Abrams, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1988, p. 123 (dorénavant MNMEH).

— contient tant d'éléments éminemment chrétiens que l'on peut trouver étrange que les interprètes y soient si peu attentifs» (PE, 159). Se faisant signe en miroir, le Christ et Socrate apparaissent en effet comme des figures, certes rares, de l'homme accompli, vivant dans la vérité, c'est-à-dire de vrais et authentiques philosophes.

Et c'est dans la mesure où pour Socrate la vérité n'est pas une affaire intellectuelle, ou de contemplation du vrai¹⁵, mais une vérité reposant sur sa propre existence, qu'il peut devenir véridique ou véracé: ce à l'aune de quoi se mesurera désormais le vrai.

Quel est le contenu de ce «mythe» que Patočka considère comme le plus grand qu'ait écrit Platon? Socrate est l'envoyé des dieux en vue de procéder à l'examen qu'est le soin de l'âme. Comme il n'est pas reconnu comme tel, il entre en conflit avec la cité et se voit même incriminé et condamné pour impiété. Or, ce conflit entre le juste (ignoré) et la cité manifeste que le monde est dans le mal, non pas pour des raisons contingentes, mais dans sa logique propre. Athènes est corrompue, comme toute communauté. Dès lors, le juste ne peut qu'entrer en conflit avec elle.

Envoyé des dieux, Socrate incarne donc une figure de l'Homme-Dieu qui n'est pas d'origine judéo-chrétienne, mais platonicienne. De même, le mythe de l'Antéchrist, figure du mal le plus aigu, est-il déjà présent dans *La République*, au Livre II, puisque Platon y présente la figure de celui qui, tout en étant parfaitement mauvais, semble parfaitement bon.

Dans *l'Europe et après*, on lit encore la phrase suivante: «Socrate était après tout l'envoyé de la divinité, et en le vouant à la mort de la manière la plus impie, sous prétexte de piété, la communauté appelle sur elle-même le jugement de la colère du Dieu, elle prononce sa propre condamnation» (EE, 114). Ne se jouant pas uniquement entre le condamné et la communauté, la question socratique opère aussi un dévoilement de ce que Patočka nomme «son insertion dans un plus-haut» (EE, 70).

C'est bien encore à propos de Socrate que Patočka écrit: «Précisément c'est parce qu'il est impossible que cet homme n'entre pas en conflit avec la communauté, il sera incriminé, soumis à la torture et *cloué sur une croix*. L'homme parfaitement juste et véridique doit nécessairement périr dans la communauté où règne une telle conception de la

¹⁵ Préfigurant la phénoménologie husserlienne, l'ontologie platonicienne de la pensée contemplative «veut élucider non seulement le fait que les choses sont, mais encore le fait qu'elles se montrent, qu'elles apparaissent» (PE, 205).

justice» (PE, 124. Nous soulignons). Cette incarnation du divin semble expliciter complètement l'entre-deux qu'occupe d'emblée l'âme. «L'âme, la source quasi divine ou, à tout le moins, céleste dont elle tire son origine, son retour à cette source, l'interaction de l'humain et du divin; on pourrait dire: c'est l'incarnation du divin qui là s'annonce» (EE, 133). Tout semble indiquer que la conception grecque de l'âme préfigure le mythe de l'Homme-Dieu. C'est toujours à propos de Socrate que Patočka écrit: «L'homme juste et véridique meurt en martyr, sur la croix, mais revit au sein de la communauté restaurée [...] la *résurrection* de la vérité et de la justice est l'affaire, non plus du messenger divin, mais de ses héritiers» (EE, 114. Nous soulignons). Héritage qui passera par le soin de l'âme qu'ils pourront se procurer. On ne peut s'empêcher de voir là la résurgence de la question de l'âme comprise comme la question du juste basant un combat moral, au sein de la communauté, sur la question de la vérité. Lorsque le juste, c'est-à-dire l'homme véridique, est sacrifié, la question renaît. Ainsi, dès lors qu'elle est introduite dans l'histoire, la problématique est vouée à se renouveler sans cesse en de nouvelles guises. Or, cette apparition de l'homme véridique coïncide précisément avec une attaque des forces dominatrices qui gouvernent le monde, qui pour leur part ne pourront que se débarrasser de lui en l'écrasant *extérieurement*. Mais de cette manière, la limite de sa liberté prête au sacrifice qu'il leur oppose est manquée.

Qu'en est-il alors de la deuxième figure de l'homme véridique? L'analyse que Patočka donne du mythe du Christ est très proche de celle de Socrate, puisque sa fin est inéluctable, c'est-à-dire son sacrifice au sein des forces du monde. En lui, se réalisera le revirement qui permettra un nouveau soi. Dès que la question surgit, chacun est convoqué à une liberté créatrice, c'est-à-dire à une vérité spirituelle qui n'est pas donnée.

Or, cette liberté d'écart se révèle tragique, car l'ébranlement (nom du *chorismos* au plan de l'existence) ne précède pas le sacrifice, mais l'accompagne, non pas comme une crise passagère, mais tel un séisme permanent et pour ainsi dire insoutenable. Nous sommes ainsi très proches de la version aristotélicienne du soin de l'âme.

Au cœur du sacrifice donc, puisqu'il ne s'agit pas d'un martyr unilatéral, mais d'un renoncement à soi consenti et accepté, ressurgit le doute, l'ébranlement et la réponse de la liberté. Et très curieusement, dans son «Séminaire sur l'ère technique» (LS, 277-324), Patočka évoque l'Évangile de Matthieu pour distinguer le spirituel (sans arrière-monde) du religieux (qui pose un télos et un eschaton). «Il n'y a là rien de

mystique, je dirais que c'est très simple. "Pourquoi m'as-tu abandonné?" — la réponse est dans la question. Qu'est-ce qui serait arrivé si tu ne m'avais pas abandonné? Rien. Il ne peut arriver quelque chose que si tu m'abandonnes. Celui qui se sacrifie doit aller jusqu'au bout. Il est "abandonné" précisément pour qu'il n'y ait rien là, aucune chose à quoi il puisse encore se raccrocher. Aucune chose — mais ce n'est pas dire que ce *rien* ne contienne pas le tout, *das All*, selon la parole du poète» (LS, 310-311). Dans une perspective spirituelle, aucune garantie d'un plus-haut ne vient sécuriser le mouvement inévitable de percée. Le Socrate de Patočka serait donc négatif comme l'homme-dieu, car les deux figures renvoient mutuellement l'une à l'autre pour tracer un mouvement problématique courbe: celui de la percée qui ne sort pas de la caverne. Ni Socrate, ni le Christ ne revendiquent d'occuper une position désignée ou centrale, ils poursuivent seulement l'unification de leur propre âme et introduisent ainsi cette exigence comme une question à portée universelle.

VI. L'EUROPE ADOSSÉE AU MYTHE DE LA PERCÉE

Pourquoi Patočka tient-il au caractère mythique de ces figures du soin de l'âme? Sans doute parce que la troisième dimension du soin de l'âme est définie, dans *Platon et l'Europe*, par «la transformation du mythe, remplacé par la foi religieuse au sens d'une *religion purement morale*» (PE, 138. Nous soulignons).

Dans la pensée de Patočka, le mythe assume plusieurs sens et plusieurs niveaux. Premièrement, dans son acception la plus évidente, il désigne les mythes traditionnels anonymes, c'est-à-dire les récits d'une pensée pré-philosophique encore assoupie, dans la mesure où elle est plus préoccupée des réponses que des questions.

Deuxièmement, de «nouveaux mythes» (PE, 98) pour ainsi dire proto-philosophiques apparaissent de la main d'un auteur comme par exemple l'allégorie de la caverne, que Platon concède à la pensée philosophique qui s'éteint aussitôt après avoir été éveillée.

Pourtant, les mythes ne sont pas toujours inférieurs à la pensée philosophique. Au contraire, certains disent davantage que la philosophie conceptuelle (contemplative et intellectuelle, et même au-delà de la philosophie phénoménologique: ils recèlent des éléments uniques, spécifiques à l'apparaître). «Ce regard est tellement aigu qu'il doit être adouci; c'est

pourquoi il est localisé dans le passé par la forme de la narration qui feint de raconter une histoire» (MNMEH, 120). Ce troisième type de mythes est alors repris au sein de la philosophie, notamment lorsque Platon reprend le mythe et le transforme en religion, assurant une reprise-dépassement (*Aufhebung*) réflexive à la passivité affective (*Befindlichkeit*): «il y a des éléments du mythe dont nous ne pouvons nous passer» (PE, 161). Ainsi paradoxalement, le mythe va-t-il plus loin que la réflexion quant au sens car il côtoie l'obscur. En revanche, la réflexion va plus loin que le mythe sur le plan pratique, et ce d'autant que la réflexion s'assume comme retour sur soi et approfondissement pratique de son intériorité, c'est-à-dire de sa liberté.

Pour Patočka, le mythe de l'Homme-Dieu relève de ce troisième type que connaît Platon, philosophe de la foi: «la philosophie de Platon *n'est pas une réflexion absolue*, mais seulement en ce sens une croyance, une foi philosophique déterminée» (PE, 159). De même, pour le christianisme, la clarté est relative à l'obscurité. Patočka reprendra cette idée de limite mythique du logos grec, tout en acceptant de mesurer ses mythes à l'aune de la raison, comme pour voir obscurément dans un miroir. Ainsi les dogmes chrétiens sont-ils moins des données irrationnelles qu'une vision de la Nuit à partir du Jour. Plus explicitement encore que les Tragédies grecques, ils constituent une percée dans les ténèbres¹⁶. Patočka distingue donc la foi hellénisée et romanisée, qui agit sous la forme réfléchie du logos, et la religion, qui, liée à l'appel et basée sur la réciprocité, est davantage corrélatrice à une relation à soi et aux autres. Dans ces conditions, le dévoilement de la religion à l'égard de la foi est double: d'une part, la religion qui se met au service d'un transcendant plutôt que de la transcendance, se dirige vers un ailleurs donné (un *télos*) et d'autre part, étant hellénisée et dogmatisée, elle tente de porter la clarté là où précisément règne l'obscurité.

Certains mythes possèdent une force de dévoilement et une source de création, comme ceux d'Œdipe, de Gilgamesh et de la Genèse, qui ont dévoilé l'excentricité de l'homme, la déhiscence de cette créature qui vit dans la vérité tout en subissant cette vérité comme une damnation. Entendue comme fautive et culpabilité, l'existence humaine semble alors une

¹⁶ Il faudrait rapprocher Patočka de Cornelius Castoriadis sur ce point de la tragédie comme «Fenêtre sur le chaos», élucidation claire-obscur ainsi que sur la définition de l'histoire comme germe. Ils divergent en revanche sur la capacité de la religion à ouvrir cette fenêtre, puisqu'elle n'est qu'une grande opération de colmatage et d'hétéronomie selon Castoriadis.

reprise de ces trois grands mythes grec, mésopotamien et hébraïque. Et Platon lui-même répète ce mythe à un niveau supérieur en concevant la destinée humaine comme celle qui transgresse sa place assignée en se positionnant à l'égal des Dieux. «Je crois que ce côté mythique de notre être vient du fait qu'il se situe au point où le monde apparaît; étant du monde, il est donc en même temps en dehors, dans une mise à part difficilement définissable; c'est ce que tous les grands mythes veulent dire en désignant l'homme comme coupable, non par un acte mais en vertu de son être même» (EE, 273). Le «péché originel» de l'homme, qu'il serait plus exact de désigner comme un péché destinal ou antécédent puisqu'il relève de notre condition humaine partagée en deçà de toute action, déborde donc largement la tradition judéo-chrétienne. Et dans la mesure où la vérité abordée par ces mythes n'est pas intellectuelle, mais pratique et spirituelle, seule la narration lui est adéquate.

En outre, par sa forme, le mythe qui ne connaît pas de rédaction initiale, mais seulement des interprétations successives transmises et héritées, présente le caractère itératif du vecteur de l'héritage européen par excellence. Tout comme le germe, son origine semble différée et son identité an-archique, puisqu'il est sans cesse repris et déplacé: chaque strate est ainsi assumée comme la condition nécessaire de sa nouvelle tournure. Les guises de la destinée du juste peuvent être variées, mais sa position à l'égard de la communauté reste la même: une mise en question et un dévoilement radical de son fonctionnement.

Enfin, le mythe du juste véridique comme récit recèle une dimension affective et mobilisatrice sur le plan politique qui fait cruellement défaut à la pensée moderne, devenue excessivement objective et positive. Aussi, face à l'effondrement de l'Europe, Patočka en appelle-t-il à une «force mythique créatrice» (PE, 164).

Alors que les mythes d'Édipe, de Gilgamesh et de la Genèse décrivent l'être en faute, les mythes de Socrate et de l'Homme-Dieu incarnent le caractère conflictuel et dès lors héroïque, voire sacrificiel, de l'être au monde du juste véridique. Un conflit que connaît inévitablement l'authentique philosophe, qui vise une existence véridique. Ainsi, «une histoire de la philosophie qui se voudrait autre chose qu'une catégorisation des doctrines, devrait s'appuyer sur une démonologie, sur une conception des puissances internes qui régissent le conflit du philosophe avec le monde. [...] Le monde peut biffer l'existence du philosophe, mais — paradoxe! — c'est ainsi que la philosophie *entre dans l'histoire*» (LS, 19).

C'est ainsi que Patočka affirme: «la résurrection des morts est elle aussi inévitable» (MNMEH, 123)¹⁷. Dès lors qu'il a été instillé, le germe ne peut plus disparaître, tout au plus restera-t-il périodiquement latent. Semblable héritage ne peut connaître que des éclipses et des moments de résurgence. Voilà pourquoi «l'héritage se transmet à travers les catastrophes et, malgré les conséquences destructrices de ces catastrophes, l'héritage s'étend» (PE, 99).

En effet, la force spirituelle semble vouée à l'échec au plan politique, elle n'est pas une force victorieuse *parmi* les autres, c'est pourquoi Patočka répète que la philosophie ne triomphe pas dans le monde, mais qu'il ouvre un autre plan qui ne se pose pas ailleurs. Le sacrifice peut donc s'entendre aussi comme le refus de s'en tenir aux forces de la vie nue, qui s'entretient et se consume, et aux forces mondaines, avant de se laisser comprendre comme la possibilité de renoncer à sa propre vie. Voilà pourquoi la liberté opère un mouvement de négation du monde — ce mouvement que Patočka admire chez Sartre, qu'il compte au nombre des «héros de notre temps» (LS, 325). La liberté en effet n'est pas essentiellement celle de pouvoir, mais celle de nier le flux de la vie et le flux de l'histoire du monde pour signifier qu'elle n'est pas un tout clôturé et faire signe vers un au-delà. «[...] [L]e problème de l'histoire ne doit pas être résolu; il doit demeurer un problème» (EH, 152).

VII. L'AVENIR POUR HÉRITAGE OU L'EUROPE COMME GERME

Voici l'identité profonde de l'Europe: la raison inaugurée par la critique comme réflexion philosophique, une pensée de la *praxis humaine* qui contient en germe ce dont se nourrit l'Europe au-delà des aléas et de ses propres catastrophes. Philosophier, ce n'est pas spéculer intellectuellement de manière universitaire, mais devenir un homme de Bien. Tel était l'enjeu de la grande métaphysique classique qui ne se laisse réduire

¹⁷ Henri Declève souligne ce point: «Le mythe de l'Homme-Dieu, de sa mort et de sa résurrection donne donc à penser l'éternité comme une possibilité réelle d'un Dasein en sa condition corporelle et historique. Ainsi est dépassée une spéculation de type grec: il n'est plus nécessaire de sortir du temps pour atteindre l'être véritable, il n'est plus nécessaire de concevoir cette rencontre du transcendant comme une union, ni comme un repos en lui» (H. Declève, «Le mythe de l'Homme-Dieu», in É. Tassin et M. Richir (éds), *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, p. 159).

ni à la connaissance, ni à la contemplation et qui, depuis Aristote, sait aussi que le Bien n'est pas un lieu au-delà de la séparation.

Pour Patočka en 1939, Masaryk apparaît comme une figure de «rationalisme spiritualisé» (IEB, 139), puisque «Son but n'est pas de s'élever au-dessus du monde mais de s'orienter en son sein» (IEB, 160). Le paradoxe est alors que lorsque Patočka rapproche Masaryk de Socrate (puisque'il est un philosophe sans philosophie articulant des idées), c'est au nom de son rapport aux deux autres courants de l'Europe: «l'idéal de Masaryk allie donc à sa manière la philosophie des lumières et le christianisme» (IEB, 160).

Autrement dit, dès lors que le germe du *chorismos* inaugurant le souci de soi est présent (soit depuis le IV^e siècle AC), l'Europe est elle-même en germe plus ou moins épanouie. Alors on peut se demander si c'est une potentialité qui est appelée à se déployer, sans que l'on ne puisse jamais tabler sur son actualisation, puisque l'histoire n'est pas téléologique.

C'est sans doute pour souligner le mouvement vivant de la tâche spirituelle à laquelle s'identifie l'Europe que Patočka parle d'un «germe» (PE, 98) et pour souligner sa cohérence qu'il le nomme aussi «ferment» (PE, 117). L'éveil et l'assoupissement sont également des métaphores, dont il use pour caractériser le projet européen dynamique, son impulsion initiale ou son premier élan, mais aussi sans doute pour insister sur le fait que ce germe est tantôt croissant tantôt décroissant, qu'il peut connaître des moments de plus ou moins grand épanouissement. Ainsi, «on apprend ce qu'est l'Europe en posant la question de son devenir» (EE, 225). C'est en effet en se tournant vers l'avenir et son propre devenir qu'elle se constitue comme histoire, c'est-à-dire comme exigence morale et spirituelle pour elle-même. «L'histoire est l'histoire de l'Europe, il n'y en a pas d'autre. Le reste du monde connaît les annales, l'historiographie, mais non pas la continuité d'une mission unitaire, susceptible d'universalisation» (PE, 225).

Le soin de l'âme serait ainsi celui de sa dimension divine, chez Platon comme chez Aristote, c'est-à-dire que l'histoire véritable est toujours en même temps la visée de l'éternel. Le soin de l'âme consisterait même à redécouvrir et maintenir une étincelle d'éternité, mais qui n'est pas «hors venue». Patočka reprend dès lors la notion d'éternel retour nietzschéen, puisqu'il n'y a pas de sortie de la caverne: «Répéter signifie revendiquer le même *en des guises nouvelles*, dire le même avec des mots nouveaux, par des moyens nouveaux. *Nous devons dire ce qui est*

toujours à nouveau et toujours différemment, mais ce que nous disons doit être toujours le même!» (PE, 100). Dès lors, le déclin de l'Europe ne se laisserait pas assimiler à une chute définitive, puisque l'effondrement et le commencement sont indissociables. «Au fond, [l'éternité] est une résistance, une lutte contre la chute, contre le temps, contre la tendance du monde et de la vie vers le déclin» (PE, 20).

Université catholique de Louvain
Institut supérieur de Philosophie
Place du Cardinal Mercier, 14
B – 1348 Louvain-la-Neuve

Nathalie FROGNEUX

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

1. Œuvres de Patočka

- (EE) *L'Europe après l'Europe*, trad. E. ABRAMS, Lagrasse, Verdier, 2007.
(EH) *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad. E. ABRAMS, Lagrasse, Verdier, 1999.
(EO) *L'écrivain, son «objet»*, trad. E. ABRAMS, Paris, Press Pocket (coll. Agora, 100), 1992.
(IEB) *L'idée de L'Europe en Bohême*, trad. E. ABRAMS, Grenoble, Jérôme Millon, 1991.
(LS) *Liberté et Sacrifice. Écrits politiques*, trad. E. ABRAMS, Grenoble, Jérôme Millon, 1990.
(MNMEH) *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. E. ABRAMS, Dordrecht/Boston/London, Kluwer (coll. Phaenomenologica, 110), 1988.
(PE) *Platon et l'Europe. Séminaire privé du semestre d'été 1973*, trad. E. ABRAMS, Lagrasse, Verdier, 1983.

2. Ouvrages et études cités dans l'article

- CRÉPON, M. (2004). «Penser l'Europe avec Patočka. Réflexions sur l'altérité», *Esprit*, décembre 2004, p. 28-44.
— (2005). «Le souci de l'âme, héritage européen», N. WEILL (2005) (dir.), *Existe-t-il une Europe philosophique?*, p. 87-100.
— (2006). *Altérités de l'Europe*, Paris, Galilée (coll. La philosophie en effet).
DECLÈVE, H. (1992). «Le mythe de l'Homme-Dieu», É. TASSIN et M. RICHIR (éds) (1992), *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, p. 121-164.
FROGNEUX, N. (2007). «L'être partagé au sein des communautés. Une lecture de Jan Patočka», *Focus Pragensis*, VII, 2007, p. 149-170.

- (2010). «Affectivité, résistance et unification de l'existence; Une lecture de Jan Patočka», R. GÉLY et L. VAN EYNDE (dir.), *Affectivité, imaginaire, création sociale*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis (coll. Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 128), p. 149-176.
- LAIGNEL-LAVASTINE A. (2005). *Esprits d'Europe. Autour de Czeslaw Milosz, Jan Patočka, István Bibó*, Paris, Calmann-Lévy.
- LAU, K.-Y. (2007). «Jan Patočka: Critical Consciousness and Non-Eurocentric Philosopher of the Phenomenological Movement», *Studia Phaenomenologica*, VII, 2007, p. 475-492.
- MERLIER, Ph. (2009). *Patočka. Le soin de l'âme et l'Europe*, Paris, L'Harmattan (coll. Ouverture philosophique).
- (2010). «La pneumatophénoménologie de Jan Patočka», id., *Autour de Jan Patočka*, Paris, L'Harmattan (coll. Ouverture philosophique), p. 39-61.
- TASSIN, É., RICHIR, M. (éds) (1992). *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, Grenoble, Jérôme Millon (coll. Krisis).
- WEILL, N. (2005) (dir.). *Existe-t-il une Europe philosophique? 16^e forum «Le Monde» Le Mans octobre 2004*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- WISMANN, H. (2005). «Introduction», N. WEILL (2005) (dir.), *Existe-t-il une Europe philosophique?*, p. 23-28.

RÉSUMÉ — Partant du constat que l'Europe s'est aujourd'hui dévoyée, Patočka pose le *chorismos*, comme geste critique de l'écart, qui marque une distance à l'égard de ce qui est positivement identique à soi. Il en résulte une l'exigence constante du *soin de l'âme* socratique inauguré par Démocrite, Platon et Aristote, qui se ramifie en un triple regard dans ce qui est. Or, la figure de l'homme absolument véridique qui inaugure l'Europe entraîne un mouvement de renvoi réciproque entre Socrate et l'homme-dieu, ouvrant ainsi à une anthropologie de l'excentricité ou au mythe de la percée. Dès lors, l'identité spirituelle de l'Europe se comprend-elle avant tout comme germe ou comme héritage de l'avenir.

ABSTRACT — Setting out from the observation that Europe is today on the wrong track, Patočka posits the *chorismos*, as a critical gesture of the gap, which marks a distance in regard to that which is positively identical to itself. There results a constant requirement of the Socratic *care of the soul* inaugurated by Democritus, Plato and Aristotle, which branches out in three ways in that which is. Now, the figure of the absolutely truthful man who inaugurates Europe brings with it a movement of reciprocal reference between Socrates and the man-god, thus opening the way for an anthropology of excentricity or for a myth of breakthrough. Hence, the spiritual identity of Europe is above all understood as a germ or a heritage of the future (transl. by J. Dudley).