



HAL
open science

”Comment s’orienter dans la crise?”

Pierre Souq

► **To cite this version:**

Pierre Souq. ”Comment s’orienter dans la crise?”. Cycle de webinaires “ Les sciences à l’épreuve des crises sanitaires et environnementales ”, May 2021, Clermont-ferrand (webinaire), France. hal-03405129

HAL Id: hal-03405129

<https://hal.science/hal-03405129>

Submitted on 27 Oct 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Cycle de webinaires « Les sciences à l'épreuve des crises sanitaires et environnementales »

« Comment s'orienter dans la crise ? »

Le but de ma communication est double :

- i) tout d'abord, je voudrais montrer que le concept de « crise » manifeste essentiellement un ébranlement de l'existence humaine qui peut amener à deux attitudes contraires : soit le sujet n'arrive plus à bien vivre dans la crise et il peut exprimer alors certaines attitudes de rejet vis-à-vis du monde et de lui-même ; soit au contraire, il veut affronter la crise, mais ne possédant pas tous les outils nécessaires à sa compréhension, le risque est qu'il aliène sa volonté aux diktats de la pensée scientifique, jusqu'à avoir le sentiment même de perdre une certaine forme de liberté
- ii) Cela nous amènera alors à un second point où j'essaierai justement de montrer, mais de façon paradoxale, que la crise, en raison justement de cet ébranlement originel, est peut-être le lieu idéal d'exercice de la liberté humaine.

Partons des « grandes guerres » qui correspondent à un autre phénomène de « crise », à partir de la pensée du philosophe tchèque Jan Patočka (1907-77). Plus précisément je fais référence au texte « Les Guerres du XXe siècle et le XXe siècle en tant que guerre » dans l'ouvrage dit des *Essais hérétiques* (1975)¹. Dans mon intervention, je ferai aussi référence à 2 autres auteurs, qui sont les fondateurs d'une branche de la philosophie, dite de la phénoménologie, à savoir Edmund Husserl² et Martin Heidegger³.

Dans ce texte donc, Patočka réfléchit aux « grandes guerres » et explique qu'elles ne sont pas tant un phénomène isolé de l'Histoire, qu'une acmé, un pic qui concentrent ce qu'il appelle des « forces », ou plutôt une « force », force qui trouve son origine dans l'existence humaine. En fait, si le

¹ Les *Kacířské eseje o filosofii dějin* sont parus à Prague en 1975 en samizdat aux Editions Petlice. Ils sont aujourd'hui repris dans le troisième volume des *Œuvres complètes tchèques (Péče o duši III – Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 3 : Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách*. Ed. I. Chvatík a P. Kouba, OIKOYMENH, Praha, 2002). Première édition française : Patočka J., *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* (traduit du tchèque par Erika Abrams), Verdier, Lagrasse, 1981. L'ouvrage a déjà été réédité deux fois, en 1999 et en 2007.

² Né en Moravie en 1859, étudiant à l'université de Vienne où il se lia d'amitié avec Thomas Masaryk, docteur en mathématiques en 1882, Edmund Husserl rencontra et écouta Brentano en 1884, se consacra à la philosophie depuis 1887 et mourut en 1938.

³ Né le 26 septembre 1889 à Meßkirch et mort le 26 mai 1976 à Fribourg-en-Brigau, est un philosophe allemand. D'abord étudiant auprès d'Edmund Husserl et immergé dans le projet phénoménologique de son maître, son intérêt se porte rapidement sur la question du « sens de l'être ». Elle le guidera ensuite tout au long de son chemin de pensée et c'est en tentant de répondre à celle-ci, à l'occasion de la publication de son ouvrage *Être et Temps (Sein und Zeit)* en 1927, qu'il rencontre une immense notoriété internationale débordant largement le milieu de la philosophie.

phénomène de « crise » est souvent arrêté sur un plan historique comme étant un moment unique dans l'Histoire, ce qui d'ailleurs s'exprime par une date précise, fixée dans le temps, elle trouve une résonance particulière au sein de l'existence humaine qui, non seulement juge de sa plus ou moins grande importance, mais aussi est peut être à l'origine de son apparition.

Dans ce cadre, si les « Grandes Guerres » sont des périodes de « crise », ce n'est pas tant en vertu de déterminants socio-économiques ou de tensions politiques internationales, qu'en raison de leur valeur existentielle, c'est-à-dire du fait qu'elles mettent mal à l'aise l'existence humaine, plus précisément qu'elles dramatisent le caractère fini de l'existence humaine, la finitude de la vie donc, voire même, pourrait-on dire, la possibilité de la mort.

Les guerres donc avant, mais la pandémie aujourd'hui, en fait toute « crise », ne marquent pas tant une rupture historique dans le flux de la vie ordinaire, mais plutôt une intensification de la vie, où les vécus subjectifs deviennent plus dramatiques, voire pathologiques, ou plutôt, pour reprendre le terme de Patočka, « ébranlés ».

Que signifie donc cet « ébranlement » ? Être ébranlé signifie être secoué par quelque chose. Dans l'ébranlement, il y a l'idée que le sujet n'est plus maître de lui-même, qu'il n'agit plus selon toute sa volonté, qu'il est soumis à une force extérieure qui s'abat sur lui. De plus, être ébranlé, c'est être ému, c'est-à-dire étymologiquement, être « mis en mouvement » (latin *moveo* avec le préfixe e-), ou alors, c'est se déplacer à contre-courant. Il y a dans l'ébranlement, l'idée que le sujet est secoué, remué, contre son gré, ce qui ne veut bien sûr pas dire que toute ébranlement est négatif, mais simplement que l'existence humaine, est essentiellement non-rationnel, non maîtrisé, en fait peu choisie. Il y a ainsi dans l'idée d'ébranlement une certaine perte de contrôle du sujet qui de fait est ému, ce qui donc le désoriente. On pourrait dire ici que l'existence de chacun d'entre nous, n'est pas choisie, puisque nous arrivons dans ce monde sans avoir décidé où / sans avoir décidé comment ; et, si notre naissance n'a pas été choisie par nous, notre mort, notre fin, ne le sera certainement pas non plus.

Aussi, si le phénomène de crise désoriente, ce n'est pas tant en raisons d'événements extérieurs, que d'une prédisposition à cette désorientation, puisque finalement, nous y sommes sensibles.

Suivant cette perspective, le phénomène de « crise » advient lorsque l'ébranlement de notre existence est si grand qu'il nous semble négatif, c'est-à-dire lorsque nous sommes ébranlés à un point où nous avons le sentiment de perdre le contrôle de tout, et de perdre la raison. Le sol glisse sous nos pieds comme si nous devenons des Hommes en mer. Ainsi, nous dit Patočka :

L'homme est toujours dans une situation désespérée [...] il est toujours un être engagé dans une aventure qui, en un sens, ne peut se terminer bien. [...] Notre aventure est vouée à l'échec en ce sens aussi que chaque individu est mortel⁴.

Il faut donc bien comprendre que, si « crise » il y a, elle manifeste une forme de résonance entre des événements extérieurs et l'existence humaine qui est ébranlée. En fait, pour Patočka, l'essence de l'existence humaine, c'est cela, c'est le fait d'être « ébranlé », c'est-à-dire de vivre dans une sorte de flux, d'ambiance, où le sujet n'est pas complètement maître de ses choix, puisqu'il dépend du

⁴ *Platon et l'Europe*, p. 10-11.

déroulement d'événements extérieurs, d'un monde donc, qu'il ne comprend pas, qu'il ne maîtrise pas, mais aussi de la réponse d'autres sujets (ce que Heidegger appelait le *mit-sein*, l'être-avec).

Patočka fait d'ailleurs une belle comparaison dans *Platon et l'Europe*, où il explique que la vie est comme un navire en mer, l'homme étant toujours engagé dans une situation houleuse, voire douloureuse, où il doit faire l'épreuve des événements qui sont bien souvent imprévus. Selon lui, notre existence est comme une embarcation qui, malgré la raison et les connaissances d'un capitaine de bord aguerri, est tributaire des contingences de la météo, de l'état des fonds marins, mais aussi de la volonté d'un équipage qui, au fond, est orienté par la volonté primordiale de survivre. Et, si je me permets de pousser la métaphore navale pour la rendre encore plus dramatique, cette existence peut s'apparenter au « radeau de La Méduse »⁵ (le tableau de Géricault), c'est-à-dire devenir une scène d'atrocités où l'anthropophagie même peut advenir en tant que façon d'être ; ou alors, comme le pastiche de Bansky (Calais, déc. 2015), où on voit une dizaine de migrants espérant rejoindre l'Angleterre, faisant signe, non plus à l'Argus, le bateau secourant la Méduse, mais à un ferry qui relie Calais à Douvres. Dans la crise, nous paraissions donc noyés ou plutôt la noyade – la mort – devient une possibilité dans notre vie.

Le mois dernier, en Irak, 82 personnes sont mortes et au moins 110 blessées, lors d'un incendie qui s'est déclaré dans une unité de soins intensifs pour malades du Covid-19. Comme si la maladie seule ne suffisait pas, la crise peut toujours devenir encore plus grave, la mort semblant être sa fin ultime. Je dis « semblant » car, si des individus meurent d'autres restent, des individus sont plus touchés par la crise que d'autres, et puis notre rapport à la mort mérite d'être ici pensé.

Quand nous employons le concept de « crise », nous projetons naturellement un sens péjoratif, alors qu'elle s'inscrit auprès de notre existence humaine, tout comme la mort. Je parlais tout à l'heure « d'ébranlement », mais c'est surtout le problème de la « finitude » qui importe (terme que je reprends là à Heidegger : *Endlichkeit*⁶), non pas en tant que notre existence est finie, mais en tant que la possibilité de notre fin apparaît. En d'autres termes, si la crise nous ébranle, c'est à la fois parce que nous voyons les autres mourir, mais aussi parce qu'elle annonce la possibilité de notre

⁵ Le Radeau de La Méduse est une peinture à l'huile sur toile, réalisée entre 1818 et 1819 par le peintre et lithographe romantique français Théodore Géricault (1791-1824). Son titre initial, donné par Géricault lors de sa première présentation, est Scène d'un naufrage. Ce tableau, de très grande dimension (491 cm de hauteur et 716 cm de largeur), représente un épisode tragique de l'histoire de la marine coloniale française : le naufrage de la frégate Méduse. Celle-ci est chargée d'acheminer le matériel administratif, les fonctionnaires et les militaires affectés à ce qui deviendra la colonie du Sénégal. Elle s'est échouée le 2 juillet 1816 sur un banc de sable, un obstacle bien connu des navigateurs situé à une soixantaine de kilomètres des côtes de l'actuelle Mauritanie. Au moins 147 personnes se maintiennent à la surface de l'eau sur un radeau de fortune et seuls quinze embarquent le 17 juillet à bord de L'Argus, un bateau venu les secourir. Cinq personnes meurent peu après leur arrivée à Saint-Louis du Sénégal, après avoir enduré la faim, la déshydratation, la folie et même l'anthropophagie.

⁶ Comme pour l'être chez Aristote, la Finitude ou *Endlichkeit* se dit de multiples manières, la plupart d'entre elles apparaissent chez Heidegger comme une **transposition d'origine religieuse**. Dans la pensée chrétienne, la Finitude désigne chez les Pères grecs, ce qui « dans la création est marqué par l'imperfection radicale de ne pas être Dieu ». Plus tard, chez Luther, la corruption assimilée au péché et au néant, qui pour Heidegger constitue le pendant religieux du concept existentiel de la « déchéance », *Verfallen*, occupe une place exorbitante. **Comme le remarque Christian Sommer, tout Être et Temps est imprégné de motifs néotestamentaires** ; ainsi dans toute l'analytique du Dasein, le thème de la Finitude, **d'origine paulinienne**, y tourne autour du même constat de la « Nihilité » ou de l'« insondable vacuité » du vivant humain qui s'expose à travers des thèmes fondamentaux, comme ceux d'Être-en-faute ou d'Être-vers-la-mort.

propre mort. Et de façon cynique, j'ai envie de dire, que de toute façon, une fois mort, la crise n'est plus vraiment la nôtre (sauf à croire en une possible réincarnation, à une vie après la mort, ce qui nous amènerait là à une problématique, disons peut-être « religieuse », du moins, en rapport à des croyances très personnelles liées à l'après vie, ou à l'après mort, tout dépend comment vous voulez le penser).

Dans tous les cas, il y a une dimension eschatologique à la crise, qui s'apparente à un discours sur la fin, et qui pose au fond le problème de la valeur de notre existence, en d'autres termes un « jugement » sur la vie.

Ici donc, ce n'est pas tant ce qui va se passer *après* que ce qui passe au *présent* qui oriente notre rapport au monde dans la crise, quand bien même ce qui se passe au présent peut exprimer la volonté du sujet vis-à-vis de ce qui peut se passer après. Il y a ainsi dans la crise une sorte de dynamique temporelle qui s'exprime au présent et qui rend pressant la nécessité de s'en sortir et donc d'aller de l'avant. Alors, parce que la possibilité de mourir devient omniprésente dans la crise et qu'elle apparaît presque comme une forme d'injustice, il y a un ébranlement cataclysmique de notre être, j'ai presque envie de dire apocalyptique, auquel s'ajoute la prise de conscience effective du caractère fini de notre existence, donc d'une certaine incapacité à vivre, bref, de la réalisation du fait que nous ne sommes ni parfaits, ni immortels.

Alors, cette prise de conscience, ce jugement que nous faisons de nous-mêmes, appellent des réactions contradictoires.

Première attitude, la crise appelle un sentiment de dégoût qui nous pousse à la rejeter.

La crise nous ébranle car elle montre le caractère limité de nos actions, le caractère incertain de nos décisions, de notre rationalité, de notre volonté. Non seulement, nous ne pouvons pas tout faire face à la crise, mais en plus, le monde fait apparaître des événements dont la force nous dépasse et dépasse notre entendement. Tous les mois, de nouveaux variants apparaissent puisque les mutations du virus sont soumises à des lois qui ne sont pas humaines, ce qui évidemment, pose le problème de la possible fin de la pandémie, ou plutôt de sa perpétuité. Dans tous les cas, il y a essentiellement dans la « crise » quelque chose qui nous ébranle et qui montre concrètement nos capacités limitées, ce qui d'ailleurs nous donne, bien souvent, le sentiment de ne pas pouvoir agir, ce sentiment pouvant mener à l'abdication, la dépression, voire le suicide (je pense là à un communiqué de l'InterSyndicale Nationale des Internes qui en mars 2021 expliquait que les internes ont en fait 3 fois plus de chances de mourir par suicide que les français.e.s en générale).

Ici, il y a donc une façon de réagir à la crise qui se situe dans l'abandon de soi et l'oubli, la déchéance, et l'incapacité d'aller plus en avant. Dans sa version extrême, je parlais de suicide, mais plus simplement, au quotidien, il peut s'agir d'un affaiblissement, d'un vouloir-vivre sa vie, d'un éloignement du sujet vis-à-vis de la crise qui ne veut plus la voir et continuer de vivre comme il était habitué de le faire. Il y a là une attitude de rejet face à la crise, le refus de la voir, le sujet veut l'oublier et la faire disparaître de son monde-ambiant.

Il y a donc bien ici quelque chose de « pathologique », comme l'étymologie latine du mot „crise“ le dit (du latin médiéval *crisis*, « manifestation grave d'une maladie »), mais aussi, comme cela peut-être la cas, en médecine, la possibilité du déni de la maladie. Et d'ailleurs, à la maladie, s'ajoute un

jugement tout aussi pathologique, puisqu'il vise à rejeter la pathologie elle-même, c'est-à-dire à adopter « des œillères » pourrait-on dire, à sa « voiler la face », pour ne pas voir la crise. Nous avons donc, une sorte de schisme, d'écart, de gouffre entre, d'une part la « crise » en tant qu'elle peut être *vécue* dans le réel, et la crise en tant qu'elle peut être *perçue* et *jugée*, en d'autres termes conçue, puisque tout de suite, nous ne pensons pas tant la crise que des conceptions de la crise.

D'ailleurs, nous retrouvons, dans cette contradiction, l'étymologie ambivalente du mot crise, le latin parlant de « maladie », le grec, lui, plus avant, de « jugement », quoi que dans l'étymologie latine, il s'agit bien de la « manifestation grave de la maladie », en d'autres termes, d'une interprétation des symptômes, et non de la crise elle-même.

Du coup, en rapport au jugement, la « crise » peut marquer un certain défaut de la conscience qui, voulant comprendre, voire maîtriser la « crise » ne le peut pas, ce qui nous amène à une attitude contraire d'hyper-rationalisation de la crise, c'est-à-dire où le sujet veut saisir la crise (c'est d'ailleurs ironiquement ce que nous essayons de faire), où le sujet pense pouvoir saisir la crise, mais où, de fait, il ne le peut pas car, non seulement la crise dépend de variables que l'être humain ne peut pas contrôler, mais de variables même, qu'il ne connaît pas.

Cette deuxième attitude correspond à une conception positiviste et scientifique de la crise qui affirme pouvoir se rendre « comme maître et possesseur de la nature » (la référence ici est à Descartes, *Le Discours de la méthode* a été écrit en 1647, car c'est effectivement à la Renaissance que les bases du positivisme scientifique se mettent en place, consolidées par la période des Lumières, et puis surtout formalisé au XIXe siècle, où elle va trouver sa méthode (je pense notamment à la méthode expérimentale de Claude Bernard, ou aux travaux d'Ignas Semmelweis à l'hôpital de Vienne, etc.). Mais, en affirmant vouloir maîtriser la nature, dont les éléments de la crise font partie (par exemple, un virus et ses variants), le risque est d'évacuer une partie de la nature humaine, sa partie sensible, ses sentiments, ses émotions, bref, le fait que l'existence humaine soit, dans cette crise, profondément « ébranlée », et que cet « ébranlement » ne soit pas réductible à ce qu'en disent les sciences. Il y a d'ailleurs là un paradoxe car, si les discours scientifiques disent bien œuvrer à l'élaboration d'une sortie de la crise, non seulement ils sont pris dans une sorte d'étau qui réduit leur perspective sur l'Homme et donc leur pouvoir d'action sur sa vie, mais se rajoutent des enjeux techniques, économiques, et politiques, qui neutralisent l'existence humaine et privent quelque part l'Homme de sa liberté, de sa liberté d'agir ou de penser.

Ainsi, dans la crise, l'Homme ordinaire est saturé par un ensemble de discours à vocation scientifique, discours pouvant lui paraître éminemment contradictoires, par exemple ceux du Professeur Didier Raoult (le mois dernier il disait dans une tribune sur *Entreprendre* qu'il y a des effets secondaires dans 70% des injections du vaccin Pfizer, ou simplement, il y a un an, ses propos sur l'usage de l'hydroxychloroquine afin de traiter le Covid-19), mais plus récemment, ceux liés aux vaccins. Que signifie un vaccin pour l'Homme en temps de crise ? Pourquoi, alors que les résultats scientifiques semblent extrêmement probants, peut-il exister une réticence à se faire vacciner ? Pourquoi quelques cas de thromboses peuvent remettre en jeu la possibilité d'une campagne vaccinale ? Ces questions, nous nous les posons tous, car les discours scientifiques ne suffisent pas à répondre aux questions que nous nous posons qui ne sont pas essentiellement scientifiques puisque nous vivons notre existence de l'intérieure, de façon subjective, et non de manière objective. Ainsi, et je reprends l'exemple du vaccin, nos questions sont : « vaut-il mieux se faire vacciner et risquer

des effets secondaires mortels ? Ou, vaut-il mieux ne pas se faire vacciner, donc ne pas risquer les effets secondaires d'un vaccin, mais risquer par contre d'attraper le Covid-19 ? Et ici, nous le savons, les études scientifiques ne nous suffisent pas lorsqu'il s'agit d'orienter nos choix vaccinaux puisque, quand bien même, elles nous disent qu'il faut nous faire vacciner, et cela, preuves à l'appui et études statistiques affichées, il y a autre chose, au fond de nous, qui peut nous faire hésiter et qui peut nous faire repousser l'échéance du vaccin, augmentant ainsi le risque de contracter la maladie. Alors, bien sûr, je généralise, mais même au moment de l'acceptation du vaccin, c'est-à-dire au moment de l'injection, ne résiste-t-il pas une sorte de question, un sentiment étrange, l'impression d'être une sorte de « cobaye », en d'autres termes, un objet pour la science ?

Alors, finalement, qu'est-ce qui fédère ces deux conceptions, ces deux attitudes contraires face à la crise ?

Si la crise appelle la raison, c'est parce qu'elle signifie, qu'elle fait partie intégrante de la vie, bien qu'elle désoriente le sens ordinaire que nous donnons naturellement à la vie. Si la crise nous paraît absurde ou fatale, c'est au fond par son manque de sens « pour » et « en vue » de notre existence ordinaire. Pour autant, parce qu'elle nous ébranle, nous ne pouvons pas exister dans l'absence de ce sens, ce qui nous pousse à réagir. Et alors, la « crise » apparaît comme le lieu idéal de l'exercice de la liberté humaine, puisque dans cette recherche vitale de sens, dans notre volonté d'agir, nous réagissons en vue et pour ex-primer notre existence humaine. Nous n'avons pas le choix, nous devons agir pour sortir de la crise d'une façon ou d'une autre. Alors, bien entendu, il n'y a pas que deux attitudes face à la crise, il y en a évidemment plus, chaque réponse engageant la volonté de chaque sujet, donc certaines attitudes plus personnelles, mais chacun d'entre nous ressent le pouvoir de la liberté dans des choix qui engage aussi ce que Patočka appelle la « responsabilité » individuelle. Ici, bien sûr cette responsabilité a une connotation morale, puisqu'il s'agit de faire front ensemble, de « faire la guerre au virus » pour paraphraser notre président, ou plutôt de vivre ce que Patočka appelle la « solidarité des ébranlés »⁷, c'est-à-dire à affronter ensemble le jour et la nuit de la crise. Mais dans tous les cas, il s'agit d'assumer finalement, notre rapport fini à l'existence et d'accepter la possibilité de vivre ou de mourir. La liberté donc ici, ce serait la disposition du sujet à réagir « dans » la crise, et face à la crise, en expérimentant intensément la finitude même de son existence, c'est-à-dire la possibilité de mourir. Dans ce sens, Patočka écrit, et ce sera le mot de la fin (puisque toute chose à une fin...) :

« Il n'y a qu'une voie qui s'ouvre à une société qui veut vivre librement : participer à cette aspiration vers la compréhension et le sens face à l'absurdité écrasante, au chaos, à la représentation

⁷ « La solidarité des ébranlés – ébranlés dans leur foi en le jour, la "vie" et la "paix" – assume une signification particulière précisément à l'époque de la Force libérée. La Force libérée est ce sans quoi le "jour" et la "paix", la vie humaine en tant que produit d'un monde de croissances géométriques, seraient impossibles. La solidarité des ébranlés, c'est la solidarité de ceux qui comprennent. Les choses étant ce qu'elles sont aujourd'hui, la compréhension ne peut se borner au plan le plus fondamental, à l'attitude d'esclavage ou de liberté vis-à-vis de la vie ; elle implique également la compréhension de la signification de la science et de la technique, de la Force qu'on est en train de libérer. Toutes les forces en vertu desquelles seules l'homme d'aujourd'hui peut vivre se trouvent potentiellement entre les mains de ceux qui comprennent ainsi. La solidarité des ébranlés peut permettre de dire "non" aux mesures de mobilisation qui éternisent l'état de guerre. Elle ne dressera pas de programmes positifs ; son langage sera celui du démon de Socrate : tout en avertissements et interdits. Elle devra et elle pourra instituer une autorité spirituelle capable de contraindre le monde en guerre à certaines restrictions, d'empêcher alors certains actes et certaines mesures. » (J. PATOČKA, *EH*, p. 213).

démoralisante de la situation planétaire comme immaîtrisable. Tel était le conseil de Masaryk, telle était sa pratique » (*La Crise du sens*⁸).

En fait, ce que veut nous dire Patočka, ce n'est pas qu'il faudrait opter pour une de ces attitudes contraires, ou à l'inverse qu'il faudrait les mettre de côté, c'est plutôt que la crise est d'abord une crise profonde de l'existence humaine, en d'autres termes une crise du « sens », et il est de notre devoir, quelque part, puisqu'il parle de responsabilité, de questionner son sens, par rapport à notre existence propre, de nous situer face à des attitudes possibles de rejet, mais aussi face aux sciences, et au-delà, d'intégrer la mort, ou plutôt la possibilité de mourir, non plus comme un phénomène extraordinaire, ou pathologique, mais comme un phénomène ordinaire, qui fait partie de nos vies.

⁸ Les deux tomes de la « Crise du sens » sont un ensemble de textes écrits de 1936 à 1976 où Patočka reprend médite notamment la pensée de Tomas Garrigue Masaryk (1850-1937). Mais surtout, c'est une réflexion qui vise à questionner le sens de la crise et où il encourage l'Homme à comprendre la crise car, si compréhension il y a, et c'est ce que nous essayons de faire maintenant, avancée il y a vers, peut-être pas vers la sortie réelle de la crise, mais vers un appel à plus de responsabilité nous dit Patočka.