

La vie et l'existence dans la philosophie de Jan Patočka, à la lumière de la corporéité existentielle

Charles-André Mangeney

► **To cite this version:**

Charles-André Mangeney. La vie et l'existence dans la philosophie de Jan Patočka, à la lumière de la corporéité existentielle. Philosophie. 2017. dumas-01704170

HAL Id: dumas-01704170

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01704170>

Submitted on 8 Feb 2018

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.

**La vie et l'existence dans la
philosophie de Jan Patočka, à
la lumière de la corporéité
existentielle.**

Mémoire de M2 sous la direction de Renaud Barbaras.

Paris I Panthéon Sorbonne, 2016/2017.

Charles-André MANGENEY, ENS de Lyon et Paris I Panthéon Sorbonne.

À Raphaëlle et à ma mère.

« N'attrapes-tu que ce que lance ta propre main,
tout n'est encore qu'adresse et gain véniel -
mais as-tu repris la balle soudain
qu'une partenaire éternelle
a lancée à ton centre, l'élan bien
mesuré, selon telle courbe empruntée
au dieu qui sait bâtir les ponts,
c'est alors seulement que reprendre est mérite,
le tien non, mais celui d'un monde. Et si, bien mieux,
tu avais la force, le cœur de relancer,
ou si, miracle ! Oubliant force et cœur,
tu avais relancé déjà (comme l'année
les oiseaux lance, les essaims de migrants
qu'une chaleur ancienne par dessus les mers
jette à une plus jeune), alors, et dans ce risque
seul, tu serais un vrai partenaire.
Alors tu ne t'allèges plus, ni ne t'aggrave
le lancer. Le météore échappé de tes mains
vole vers son espace... »

Rilke, Rainer Maria, *Poèmes épars (1907-1926)*, Lonrai, Seuil bilingue, 1972, p. 105.

Table des matières

Introduction.....	5
I.L'existence contre la vie ou le problème de l'incommensurabilité de l'appartenance et de la transcendance.....	10
A.La formulation classique du problème : entre homonymie et univocité de l'être.....	13
i.La question de l'univocité de l'être.....	13
ii.La radicalisation du problème chez Scheler et Heidegger : l'esprit et la résolution.....	16
B.Reprise du problème chez Patočka : le monde naturel et l'historicité.....	24
i.La vie sans histoire, et le redressement de la vie dans l'histoire.....	24
ii.L'antinomie du monde naturel et de l'historicité.....	28
iii.Le présupposé de l'antinomie : une conception seulement négative du corps propre.....	32
II.Le corps existentiel : de la corporéité comme ressource à la corporéité comme source de l'existence.....	35
A.La dynamisation de l'existence.....	38
i.Le mouvement vivant.....	38
ii.Le sens originaire du dynamisme du mouvement : ses conditions de possibilité sont aussi ses résultats.	43
iii.L'auto-position du mouvement et le « miracle du faire ».....	48
B.Phénoménologie de la possibilité.....	53
i.Quasi-intention mouvement, intention de quasi-mouvement et intention motrice.....	53
ii.Capacité et possibilité, vie et existence : la critique de la « compréhension » heideggerienne.....	59
iii. La compréhension comme ravissement.....	65
C.Le corps comme archi-possibilité.....	70
i.La condition de possibilité du cercle du mouvement : le corps comme source de possibilisation, c'est-à-dire comme possibilité fondamentale d'aller par-delà nos possibilités.....	70
ii.Conclusion : il n'y a de sujet transcendantal qu'empirique.....	77
III.De la corporéité existentielle à l'existence comme dévouement : le mouvement du sujet comme « enracinement ».....	81
A.Le monde : seul corrélat possible du corps comme archi-possibilité.....	84
i.Le concept phénoménologique de monde comme défaut dans la donation qui n'est pas un défaut de donation.....	84
ii.Monde perceptif et monde pratico-existential.....	90
iii.La détermination complète de l'existence comme « trame tendue entre deux horizons ».....	94
B.Authenticité et dévouement, ajointement au monde et théorie des mouvements de l'existence.....	101
i. Existence asubjective et ajointement au monde.....	101
ii.Dévouement et mouvements de l'existence.....	106
Conclusion.....	117
Bibliographie.....	121

Introduction

Il y a, en phénoménologie, et surtout chez ses fondateurs, un parti-pris d'ordre intellectualiste. Ce parti-pris se montre déjà de façon discrète chez Husserl, lorsque ce dernier distingue *hylè*, noème et noèse, puisque cette distinction lui permettra de faire du noème, le perçu comme tel, le résultat de l'animation du donné, des *data* ou *hylè* par l'intention subjective ou noèse. C'est ainsi l'intention elle-même qui *donne* son sens à la matière, qui l'informe et en fait un vécu avec corrélat objectif transcendant¹. Cet intellectualisme, on le retrouve chez Heidegger, élève de Husserl, lorsqu'il affirme, au cœur de son analytique existentielle, que : « Le *Dasein* n'est authentiquement lui-même que pour autant qu'il se projette principalement, *en tant* qu'être préoccupé auprès... [...] vers son pouvoir-être le plus propre, et non pas vers la possibilité du On-même. Le devancement dans la possibilité absolue force l'étant devançant à la possibilité d'assumer de lui-même et à partir de lui-même son être le plus propre »². Autrement dit, le *Dasein*, en tant qu'être devançant, n'est fidèle à son être qu'en tant qu'il accède à son pouvoir-être propre, qu'il échappe à la quotidienneté nivelée, et se révèle, dans une situation donnée, la source des possibilités et des projets qui le constituent et par lesquels il lui donne un sens. Le *Dasein* est libre en tant qu'il peut être le foyer du possible.

La question qui s'ouvre à nous se rapporte désormais au contenu de ce préjugé intellectualiste, qui est le suivant : il s'agit de la séparation absolue de la *conception* et de la *réalisation*. En d'autres termes, le sens de l'existence réside tout entier dans l'intention, dans le projet ou le possible que le *Dasein* conçoit pour lui-même et projette de façon autonome. La liberté existentielle consiste précisément en la conception de nouvelles fins, par un effort d'extraction et de négation des fins moyennes et communes, que nous n'avons pas choisies. Mais la réalisation de ces possibilités conçues n'est pas pensée comme telle, elle se borne à être une *exécution*, un passage à l'existence comparable au passage à l'existence des cent Thalers dans l'exemple kantien et dont la venue au monde n'altère ni n'enrichit en rien leur conception. Le passage à la matière est donc tout négatif : s'il n'est pas un asservissement, il est en tout cas *neutre*. La forme informe la matière à blanc, sans être informée par elle. Le *Dasein* est donc *créateur*, et non pas *acteur* : « L'action suppose un déterminisme [...] elle obéit à la nature pour lui commander [...] Mais la création est

1 Certes, la noèse *constitue* la chose sous l'influence de la *hylè*, au sens où une visée ne peut aller avec n'importe quelle matière, que c'est la matière qui prescrit la visée qui lui correspond. Il n'en reste pas moins que la matière n'apprend rien à la visée et ne l'enrichit pas. Voir Husserl, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Tel Gallimard, 1950, § 88, p. 305.

2 Heidegger, Martin, *Être et temps*, Edition Martineau, en ligne, § 53, p. 209.

pure liberté ; avant elle il n'y a rien, elle commence par produire ses propres principes, elle invente avant tout la fin ; par là elle participe à la gratuité de la conscience ; elle est cette gratuité voulue, repensée, érigée en but »³. Autrement dit encore, le *Dasein* trouve sa liberté dans sa capacité de projection, et le projet, en tant que simplement projeté, trouve en lui-même et sans sortir de soi une forme d'achèvement et de perfection.

Comment ne pas relier cet intellectualisme phénoménologique et existentiel (même si prouver cette liaison serait le fruit d'un tout autre travail) à une certaine conception des œuvres humaines, séparant par exemple les arts libéraux des arts mécaniques, et faisant de l'idée, de la conception, du projet, le seul vrai travail de l'artiste ? Le génie est créateur comme le *Dasein* est authentique, c'est-à-dire, comme l'a bien montré Sartre, qu'il tire tout de lui-même, et le passage à la matière de son projet laisse ce dernier intact, comme la réalisation de l'idée de l'artiste est reléguée à un pur problème technique qui ne relève pas de son corps de métier⁴. Il est même tentant de poursuivre plus loin l'analogie, puisqu'il arrive parfois à Heidegger d'affirmer que « l'homme ne possède pas liberté comme une propriété, mais au contraire, la liberté, le *Da-sein* ek-sistant et dévoilant, possède l'homme »⁵, de même au fond que le génie, la faculté créatrice, possède l'artiste. Le *Dasein* n'est pas libre de ne pas être libre, comme le génie est sans liberté face à l'inspiration⁶, et il advient à lui-même *par le sens qu'il donne au monde du fait de sa projection devançante*⁷. Or, la philosophie, et tout travail accompli directement et en première personne, nous ont appris qu'il est impossible de séparer le projet (ou la conception) de la réalisation, comme l'essentiel de l'in-essentiel, comme il n'est pas de vrai artiste qui ne soit en même temps artisan. Cela revient à dire que le projet seulement conçu ne peut se considérer comme achevé sans une rétro-action de sa réalisation sur lui-même : le projet ne peut se contenter de dépasser les étants vers une fin qu'il leur impose et qui est toujours déjà d'avance connue, mais il faut qu'il se découvre lui-même au fur et à mesure de sa réalisation. La fin du projet doit émerger progressivement à mesure qu'il se réalise : la réalisation s'insinue alors dans la conception et la féconde. Par conséquent, le but de l'agir ne peut être posé par le *Dasein* avant tout contact avec les étants, comme une *vis a tergo* tirant vers elle-même la réalisation du projet (« Le mouvement naturel d'un homme qui veut imaginer une hutte est de la

3 Sartre, Jean-Paul, *Baudelaire*, Paris, Gallimard, 1947. p. 49.

4 On sait qu'à la Renaissance c'est l'atelier de l'artiste et non l'artiste lui-même qui en charge de l'exécution de ses directives. Dürer, dans son *Autoportrait à vingt-huit ans, portant un manteau avec col en fourrure*, est peint *sans instruments* etc.

5 Heidegger, Martin, *Questions I et II*, Paris, Tel Gallimard, 1968, p. 178

6 Selon le *topos* du génie que restitue par exemple Hegel : « [...] l'inspiration de l'artiste, est comme une puissance étrangère en lui [...] », in *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Paris, Vrin, 2012, § 560, p. 581.

7 Si l'on n'en est pas encore convaincu, il suffit de relire cette phrase de Sartre : « Quant on monde, c'est-à-dire à la totalité des êtres, en tant qu'ils existent à l'intérieur du circuit de l'ipséité, il ne saurait être que ce que la réalité-humaine dépasse vers soi ou, pour emprunter à Heidegger sa définition : « Ce à partir de quoi la réalité humaine se fait annoncer ce qu'elle est » ». Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 140-141

faire [...] »⁸, comme le dit Alain). Valéry semble remettre en cause cette distinction d'ordre purement intellectuelle lorsqu'il établit qu'il « [...] faut des mains, non seulement pour réaliser, mais pour concevoir l'invention la plus simple sous forme intuitive [...] J'irai jusqu'à dire qu'une relation réciproque des plus importantes doit exister entre notre pensée, et cette merveilleuse association de propriétés toujours présentes que notre main nous annexe. L'esclave enrichit son maître, et ne se borne pas à lui obéir »⁹. Traduit en langage phénoménologique, cela signifie que la possibilisation n'est jamais autonome et séparée de la réalisation des possibles projetés, et que le pro-jet ou jet en avant de soi du *Dasein* se fait à même sa relation au monde et en elle. Si bien que, pour paraphraser Gilles Deleuze, on ne peut pas dire qu'il existe des projets *en général*, tout projet d'existence doit être engagé dans ou voué à un mode d'expression, à une matière, et doit être gagné ou conquis, c'est-à-dire donné, par sa fréquentation¹⁰.

Pourquoi un tel détour par une théorie générale de l'agir humain ? Car la manière dont la phénoménologie conçoit le rapport de l'intention et de la réalisation est révélateur de ses présuppositions ontologiques. En effet, penser la relation réciproque de la réalisation du projet et de la projection du projet lui-même, ou encore, affirmer que le passage à l'existence de la possibilité est une condition nécessaire de sa propre possibilisation, cela implique nécessairement de penser une *parenté ontologique* entre le sujet et le monde au sein duquel il agit. Si la matière féconde la forme qui l'informe, cela suppose précisément que le rapport aux étants et au monde est déterminant dans l'existence même du *Dasein*, puisque cette existence n'est rien d'autre qu'une vie dans des possibilités. Par conséquent, pour que le non-moi (le monde) ait quelque chose à dire au moi (à l'existence du *Dasein*), il faut que le moi et le non-moi aient quelque chose en commun, une courroie de transmission ou un commun dénominateur qui en permet le passage. Dire que le *Dasein* se possibilise au fur et à mesure de la réalisation de ses possibilités, revient donc, en toute rigueur, à penser l'appartenance du sujet au monde, c'est-à-dire une étoffe commune conférant aux étants une même facture ontologique. La pratique ainsi désintellectualisée, purgée de ses préjugés sur l'autonomie de la conception, est donc l'indice d'une univocité profonde de l'être.

Or la phénoménologie n'a pu penser une telle relation du monde et du sujet, car il lui répugne de concevoir que quelque chose puisse advenir *du dehors* au sujet sans que cela lui demeure *extérieur*, c'est-à-dire que la phénoménologie s'interdit de penser un *devenir* du sujet qui soit encore

8 Alain, *Système des beaux-arts*, Paris, Tel Gallimard, 1953, p. 31

9 Valéry, Paul, « Discours aux chirurgiens », in *Variété III, IV et V*, Paris, Gallimard, 1944, p. 588.

10 « Les idées, il faut les traiter comme des potentiels déjà engagés dans tel ou tel mode d'expression et inséparables du mode d'expression, si bien que je ne peux pas dire que j'ai une idée en général ». Deleuze, Gilles, « Qu'est-ce que l'acte de création ? » in *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Les éditions de minuit, 2003, p. 291

son devenir. Cette aversion au devenir du sujet, altéré en profondeur par sa relation au monde parce qu'il est en profondeur *du* monde, vient d'un présupposé d'origine husserlienne, ou même brentanienne, qui est le suivant : il n'y rien dans la conscience du sujet dont le sujet n'ait conscience, ou encore, dans le vécu intentionnel, l'être est épuisé par l'apparaître. Autrement dit, nous sommes toujours cette distance même à l'égard de ce qui nous arrive, ce recul qui défait toute spontanéité, et c'est la raison pour laquelle tout ce qui nous arrive devient une situation à l'égard de laquelle nous avons à prendre position, c'est-à-dire avons à nous projeter (la liaison Husserl-Heidegger se fait ici) d'une manière ou d'une autre. L'existence, comme pouvoir-être propre, c'est précisément la concrétisation en acte de cette distance qui brise toute appartenance au monde, puisque précisément le monde ne nous dit rien à quoi nous n'ayons légitimement quelque chose à *redire*. C'est pourquoi l'existence doit toujours être comprise comme une rupture d'appartenance, il faut voir qu'elle fait fond sur une non-appartenance du sujet au monde. À partir de là se pose alors une alternative : où bien l'on se maintient dans une perspective existentielle, dynamique, sauvegardant l'expérience humaine d'une vie en avant d'elle-même dans des possibilités qu'il faut réaliser, ou bien l'on affirme tout aussi légitimement que le sujet est du monde (et comment affirmer le contraire ?), mais alors il *tombe* pour ainsi dire *dans* le monde et perd sa différence vis-à-vis des autres étants, se fait chose parmi les choses. C'est-à-dire qu'il faut choisir entre le dynamisme (Heidegger) et l'appartenance (Merleau-Ponty), puisqu'il n'y a de dynamisme que pour un sujet libre, un néant hors du monde.

Or, ce que nous allons essayer de montrer, c'est que c'est chez Patočka, et chez lui seulement, que l'on trouve des éléments qui nous permettent de passer outre ce dilemme et de le dépasser. Patočka est le phénoménologue qui tente de penser ensemble l'existence comme « vie dans des possibilités »¹¹, « possibilité de nous expliquer avec la possibilité que nous sommes justement et en totalité »¹² et l'appartenance par laquelle le sujet est « une certaine partie de l'étant qui se rapporte à l'étant en totalité »¹³. Mais comment, si l'existence exige une transcendance, c'est-à-dire une hétérogénéité fondamentale de l'existant et des autres étants, peut elle se concilier avec une appartenance ? Ce qui revient à poser la question suivante : *Comment un être peut-il être fait en son essence propre de cela (l'existence) qui exige par essence la contradiction de cela dont il est nécessairement redevable (l'appartenance) ?* Le sujet semble donc pris entre deux impossibles : l'existence qui suppose l'homonymie ou la différence fondamentale des modes d'être, et l'appartenance qui suppose au contraire l'univocité de l'être.

11 « Vivre, c'est réaliser des possibilités », Jan, Patočka, *Papiers phénoménologiques*, « Leçons sur la corporéité », Grenoble, Millon, 1995, p. 92

12 Patočka, Jan, *Le monde naturel comme problème philosophique*, « Le monde naturel dans la médiation de son auteur trente-trois ans après », Paris, Vrin, 2016, p. 241.

13 *Ibid.* p. 170

Nous pensons que Patočka est parvenu à dépasser ce dilemme en re-comprenant l'existence *depuis* l'appartenance : et c'est là que la *vie* entre en jeu. En effet, contrairement à ce que l'on pourrait croire, il n'en reste pas à une sorte de synthèse superficielle des deux impératifs en conservant ainsi implicitement leur caractère contradictoire. Pas plus, Patočka ne s'est cantonné à reconduire la solution heideggerienne ou husserlienne de la transcendance du sujet (comprise d'une manière ou d'une autre). Notre thèse est la suivante : si Patočka parvient à recomprendre l'existence depuis l'appartenance, c'est précisément parce qu'il parvient à remettre en cause le présupposé intellectualiste (celui de l'opposition entre le projet et sa réalisation) qui grève l'analytique existentielle. Dès lors, il devient possible de conserver une perspective dynamique tout en montrant que les possibilités qui *sont* le *Dasein* lui viennent du monde et de sa relation avec lui. Autrement dit, si Patočka parvient à sortir de ce dilemme, c'est parce qu'il le réduit à une *aporie*, à une question mal posée et qu'*il se rend capable de penser adéquatement et phénoménologiquement la pratique humaine*. La vie ne devra plus alors être conçue comme ce de quoi le *Dasein* doit s'extraire, symbole de la totalité et de l'appartenance, pour exister authentiquement et librement, mais bien plutôt comme l'opérateur de la synthèse de l'appartenance et de l'existence. Qu'est-ce en effet que la vie, sinon ce qui, sans être de notre fait, nous constitue pourtant intimement ? Soyons clairs : c'est précisément en repensant la pratique et l'agir humain que Patočka est sorti du dilemme entre existence et appartenance, ceci parce qu'il a pensé les possibilités qui constituent l'existence comme *ce qui advient au sujet au cours de son commerce avec le monde*, qu'il y a donc un mouvement commun avec le monde qui n'est devenir du sujet que parce que ce dernier n'est qu'un perpétuel devenir-sujet, et que ce devenir n'est autre que l'œuvre de la vie elle-même. Cela transforme donc radicalement le statut même de la vie, qui ne doit plus être conçue comme le perpétuel retour au Même de la satisfaction pulsionnelle des besoins, mais doit être comprise comme *la condition d'un mouvement qui nous ouvre à notre propre devenir, comme si au fond, nous avions à être toujours plus en vie, parce que nous ne le sommes jamais assez*. Ce n'est qu'à cette condition précise que l'existence peut être pensée dans sa dimension vitale, puisque le sujet, loin d'être hors du monde ou d'être parfaitement ancré en lui, aura en permanence à s'y ancrer et s'y enraciner davantage. Il faudra alors dire que le mouvement du sujet n'est qu'une tentative de la vie pour rattraper l'écart qu'elle a toujours déjà creusé avec elle-même.

I. L'existence contre la vie ou le problème de l'incommensurabilité de l'appartenance et de la transcendance.

La première partie du présent travail aura une double fonction. D'une part il s'y agira de circonscrire et de restituer dans toute leur profondeur les parties prenantes d'un dilemme théorique qui a vivifié, tout en la grévant, la philosophie de Patočka ; pour, par la suite, en révéler le présupposé, c'est-à-dire dire le principe qui à la fois initie et dirige dans tout son déploiement un tel dilemme. Si Patočka lui donne une allure et un style particulier, il en hérite plutôt qu'il ne le constitue *ex nihilo*. Afin de saisir dans toute sa force la tension problématique qui anime ce dilemme, il faut donc que nous l'élaborions en étroite relation avec l'héritage dont il est issu, dans les limites de ce qui est nécessaire à sa pleine compréhension.

Le propre du dilemme est d'être une structure logique à *la fois* intenable et inextricable, rassemblant deux propositions ou possibilités qui sont chacune nécessaires isolément, tout en étant contradictoires lorsqu'elles sont prises ensemble, si bien que nous *devons* les tenir ensemble sans *pouvoir* le faire. Autrement dit, nous avons à choisir entre deux positions qui forment une alternative selon le principe du tiers exclu (*tertium non datur*), en sachant que le choix que nous devons faire sera un mauvais choix, un choix coupable, car il éliminera une possibilité toute aussi nécessaire et légitime que la possibilité qu'il élit¹⁴.

Le dilemme qui habite la philosophie de Patočka (mais dont elle n'est pas le seul hôte), peut être articulé comme suit : d'une part la nécessité absolue de penser quelque chose comme une univocité, un plan commun d'appartenance de toutes les choses, c'est-à-dire au fond le monde comme une totalité à laquelle tout étant doit appartenir et qui unifie tous les étants par le fil de cette commune appartenance (ainsi chaque étant à ceci de commun avec tous les autres qu'il est *dans* le monde), totalité à laquelle nous devons appartenir nous-mêmes, en tant qu'homme, pour être ce que nous sommes, et d'autre part la nécessité toute aussi impérieuse, pour satisfaire à l'exigence de la saisie adéquate de ce que nous sommes, de briser une telle univocité pour comprendre l'homme en son mode d'être spécifique, mode d'être qui implique justement un arrachement ou une distanciation

14 Il nous semble que Kafka a bien cerné cette structure logique déchirante dans son apologue *Vor dem Gesetz*, où le paysan assis devant la porte de la loi est coupable à la fois s'il enfreint l'injonction du gardien et s'il la respecte, puisqu'en la respectant il s'interdit l'entrée que lui promettait le respect de la loi. Ainsi, ou bien il agit en enfreignant la loi, mais son action est nécessairement coupable, ou bien il reste assujéti à la loi mais ne parvient à aucune effectivité. *Les deux alternatives (agir et respecter la loi) sont ensemble nécessaires et contradictoires*. Voir Kafka, Franz, « Devant la loi » in *A la colonie disciplinaire et autres récits*, Arles, Actes sud, 1998.

à l'égard de la communauté de tous les étants. On retrouve bien là la structure du dilemme : l'homme, pour être, *doit* appartenir à la totalité de l'étant, mais pour être fidèle à cela même qu'il est, *doit* en même temps la transcender, c'est-à-dire se situer non pas après, mais au-delà et en dehors de la totalité à laquelle il doit pourtant appartenir, en tant qu'il se définit *par* ce dépassement même. Comme le dit Renaud Barbaras : « On ne peut le [le sujet] situer d'un côté de la partition sans être aussitôt rejeté de l'autre côté : en tant qu'il vit, le sujet est pour ainsi dire en porte-à-faux sur la conscience et l'extériorité »¹⁵. Ainsi l'homme ne serait rien d'autre que cette position en porte-à-faux, et ce dilemme, sa propre matière : pour lui, se suffire du monde serait déchoir en-deçà de l'humanité, le dépasser serait se propulser au-delà. Résoudre ce dilemme serait d'une manière ou d'une autre cesser d'être homme, mais rester en lui nous condamne à la contradiction.

Notre hypothèse de travail sera ici que Patočka est en prise constante avec ce dilemme, si bien qu'on peut être fondé à penser qu'il s'enferme dans un jeu dialectique et ne parvient pas à sortir d'un dualisme qui opposerait d'une part notre appartenance au monde et à la nature, instanciée en nous sous la forme de notre corps et de sa vie qu'il faut nécessairement entretenir, et d'autre part un dépassement de cette vie, qui ne serait rien d'autre que l'existence (*Existenz*) historique, atteinte par la reprise et l'unification de notre vie sous l'empire d'une décision que nous prenons pour nous-mêmes, de sorte que, quand nous vivons (c'est-à-dire obéissons à la vie en nous, aux exigences propres du corps) nous cessons d'exister (c'est-à-dire de nous déterminer d'après des possibilités librement choisies), et quand nous existons, nous mettons la vie en sommeil, la nions. L'existence accomplie se fonderait alors sur la vie comme sa condition de possibilité, tout en luttant contre elle pour son propre dépassement : l'existence accomplie serait alors une vie sans égard pour la vie, au péril de la vie et culminant dans la possibilité constante du sacrifice. Elle ne serait donc possible que *grâce* à la vie, mais *contre* la vie (il s'agira de mettre la vie au service de l'existence, et non pas l'existence au service de la vie). Si bien que nous sommes fondés à parler, avec Renaud Barbaras, d'un « refoulement de la vie » chez Patočka qui, bien qu'il prenne en compte la dimension vitale (et donc corporelle) de notre existence, pense encore dans le sillage de Heidegger, que sa transcendance peut seule garantir une existence authentiquement (*Eigentlich*) humaine. Ainsi, nous suivons Renaud Barbaras : « Ainsi, même si l'existence suppose bien à un fondement vital et, par là-même, physique, l'existence et la vie tombent l'une hors de l'autre, la vie proprement dite cesse là où l'existence commence. »¹⁶. Citons Patočka pour finir :

« Le rapport humain à la totalité signifie qu'il y a chez l'homme une incomplétude essentielle, une révolte contre la totalité, une dissension avec elle. La

15 Barbaras, Renaud, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008, p. 20

16 Barbaras, Renaud, « Le refoulement de la vie », conférence inédite, à paraître chez Hermann dans un collectif sur la philosophie de la vie.

vie humaine est à vrai dire une vie *contre* la totalité. »¹⁷

C'est ainsi au cœur de cette oscillation entre vie et existence, appartenance et transcendance que nous voulons nous installer, pour ensuite en révéler les présuppositions.

17 Patočka, Jan, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht, Boston, Londres, Kluwer Academic Publishers, 1988 p. 112

A. La formulation classique du problème : entre homonymie et univocité de l'être.

i. *La question de l'univocité de l'être.*

Le dilemme entre appartenance et transcendance, essentiel à la dynamique de la pensée de Patočka, doit être compris à partir d'un problème d'ontologie fondamentale qui lui donne toute sa portée et en restitue le sens : la question de l'univocité ou de l'homonymie de l'être. Il s'agit d'un problème dont Patočka héritera par l'intermédiaire de Heidegger et de sa conceptualisation de la différence entre l'être et l'étant¹⁸. Pierre Aubenque, dans son ouvrage sur le problème de l'être chez Aristote, parvient d'emblée au cœur de ce problème avec la question suivante : *l'être est-il un genre ?*¹⁹ Si l'être est en effet un genre, cela signifie qu'il est une essence d'extension universelle, reçue en partage par *tout ce qui est*, et à laquelle tout étant, pour être (c'est-à-dire exister, être présent, ne pas être un néant, un pur rien), doit participer. Par genre on entend ici un *concept déterminant* définissant les traits communs de tous ses éléments, eux-mêmes divisés ensuite en espèces qui spécifient les déterminations fondamentales du genre²⁰. Ainsi, si l'être est un genre, alors il y a une détermination commune qui unifie les étants : être, pour tout ce qui est, renvoie à un noyau fondamental d'identité. Tout ce qui est est d'abord en un même sens, quitte à ensuite différer selon des manières d'être qui sont comme des variations sur fond d'un être partagé. Si l'être est un genre, il n'y a qu'une façon d'être, l'identité et la commensurabilité ontologique priment sur les différences, sur les modes d'être. On dira alors que l'être est *univoque*, qu'il est le genre des genres, le genre qui ne sert pas d'espèce à un genre plus haut. Ce n'est que sous la condition d'une univocité de l'être que l'appartenance commune de tous les étants à un plan qui les enveloppe rend possible un primat ontologique de la totalité englobante sur ses parties et ses moments. Si l'on veut pouvoir

18 « Les choses que nous rencontrons sont saisies en elles-mêmes, mais jamais sans la structure de ce en tant que quoi elles apparaissent, sans leur surgissement hors du retrait essentiel, leur entrée dans la dimension de l'ouvert. Dans le jeu de l'apparition, du découverte, elles se montrent en ce qu'elles sont, elles montrent donc leur sérieux. Or, l'apparition elle-même est historique, et ce de deux manières : comme découverte des étants et surgissement des structures d'être qui elles-mêmes ne peuvent s'ouvrir que dans une histoire », *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Saint-Amand, Verdier, 1999, p. 33.

19 Aubenque, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*. Paris, PUF, 2013, p. 222.

20 C'est ce qui permet à Husserl de distinguer le couple genre/espèce du couple matière/forme. « [...] s'élever au général » ne doit pas être confondu avec « [...] s'élever au formel ». Ainsi le rouge est une espèce du genre de la couleur, mais il a aussi la forme d'un objet en général. Le rapport de *subsomption*, de remplissement de formes logiques vides, n'est pas le même que le rapport de *subordination* des genres et espèces entre elles. C'est ce qui permettra à Husserl d'affirmer qu'il est impossible de prendre « l'objet en général (c'est-à-dire la notion vide de quelque chose) pour un genre dominant la diversité des objets [...], pour le genre des genres ». L'être, c'est à dire l'être quelque chose n'est pas pour Husserl un genre dernier. Voir *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Tel Gallimard, 1950, § 13, p. 48-49.

tracer le fil d'une parenté ontologique entre les étants du seul fait qu'ils sont (l'homme, l'animal, la chose), comprendre le *monde* comme ce qui les unifie et les rassemble, il faut d'une certaine façon faire fond sur ce dénominateur commun, ce noyau minimal d'être partagé, que seule l'univocité de l'être rend concevable. Lorsque Patočka affirme par exemple que « le problème du monde » implique « qu'une partie de l'étant se rapporte à l'étant *en totalité* »²¹, il sous-entend qu'il n'y a de monde, et donc d'apparition pour nous (nous y reviendrons) qu'à la condition que nous soyons de la même étoffe que le monde lui-même, et donc qu'à la condition de l'univocité de l'être, que l'être soit le genre suprême. Et si Patočka, en lecteur de Merleau-Ponty²², fait du corps propre non seulement la condition de l'apparaître, mais de la réalisation même de notre mouvement, c'est-à-dire de notre existence subjective, c'est précisément parce que le corps est *aussi* une chose parmi les choses, qu'il partage son être avec le reste de l'étant, avec le Tout. Il y a donc bien un sens phénoménologique à la thèse ontologique de l'univocité de l'être : nous n'avons de rapport si intime avec le monde, avec l'étant, nous ne pouvons nous projeter intentionnellement en lui que si nous *en* sommes déjà, que grâce à une communauté à laquelle nous appartenons toujours déjà. Nous retrouvons ici le sens d'un jeu de mot que l'allemand permet à Heidegger d'effectuer : on ne peut entendre, c'est-à-dire être à l'écoute (*Hören auf...*), que de ce à quoi on appartient (*Gehören*)²³.

Cependant, le second membre de l'alternative, qui est selon Aubenque la position qu'a choisie Aristote (« L'être ne sert d'essence à aucune chose » (*τό δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί*)²⁴), possède elle aussi un fondement phénoménologique conséquent. Il s'agit de la position qui établit que l'être se dit *d'abord* en plusieurs sens, qu'à la question « qu'est-ce que l'étant ? » et plus encore, « qu'est-ce pour l'étant que d'être ? », aucune réponse unique, même sous la forme d'un noyau minimal, ne peut être donnée. L'être serait donc différence *pure*, c'est-à-dire une différence qui ne se développe pas à partir d'une identité préalable. Il faut donc dire, en reprenant la définition aristotélicienne de l'homonymie²⁵, que l'être même est d'abord *homonymie ouverte*, qu'il n'est par conséquent possible de dire que toutes les choses *sont* que *nominalement*. Aubenque le dit lui-même : « Toute homonymie renvoie à une homonymie plus fondamentale, qui est celle de l'être lui-même et se traduit par sa dispersion en une pluralité de catégorie »²⁶. Au commencement est

21 Patočka, Jan, *Le monde naturel comme problème philosophique*, « Le monde naturel dans la médiation de son auteur trente-trois ans après », Paris, Vrin, 2016, p. 170

22 On retrouve ici les fondements de son intuition : le corps ne peut faire apparaître les choses que s'il en est d'abord une : « Visible et mobile, mon corps est au nombre des choses, il est l'une d'elles, il est pris dans le tissu du monde et sa cohésion est celle d'une chose ». Merleau-Ponty, Maurice, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 19.

23 Heidegger, Martin, « Identité et différence » in *Questions I et II*, Paris, Tel Gallimard, 1968, p. 265.

24 Aristote, *Seconds analytiques*, II, 7, 92b 13, Paris, GF, 2005.

25 « On appelle homonymes les choses dont le nom seul est commun, alors que l'énonciation de l'essence conforme à ce nom est différent », Aristote, *Catégories*, 1, 1a, 1, Paris, Vrin, 2008.

26 Aubenque, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote. Op. cit.* p. 177.

donc la dispersion, la différence, *les* modes d'être, et non pas l'identité du mode d'être unique de tout ce qui est. La signification phénoménologique de cette seconde thèse ontologique est délivrée par Heidegger, dans l'analytique existentielle²⁷ d'*Être et temps*. Son contenu est tout aussi simple que sa contre-partie : être ne peut vouloir dire partout la même chose, à savoir « [...] l'être de l'étant comme la présence du présent »²⁸, c'est-à-dire un simple « là » neutre, position s'opposant à sa propre absence et dont la nature est si évidente qu'elle est une réponse qui rend impossible la réouverture de la question à laquelle elle répond. En effet, il faut que l'être soit homonyme, qu'il ait plusieurs sens, *parce qu'il est évident* qu'être *pour nous* ne signifie pas la même chose, le même mode de présence au monde, qu'être pour les choses inanimées (sans même parler du mode d'être animal ou végétal). Patočka et Heidegger partagent cette idée que l'homme est *ouverture à l'être*²⁹, c'est-à-dire que le mode d'être de l'homme consiste précisément à l'ouverture aux différents modes d'être et ceci parce que l'homme est en quelque sorte installé à même l'être comme différence. L'homme a pour essence la question et le souci, puisqu'il est l'être pour lequel il est en son être question de son être, et c'est parce que son être le concerne qu'il peut être concerné par l'être en général et être disponible pour lui³⁰. C'est donc parce que l'homme diffère radicalement de la totalité des étants qu'il peut être présent à cette totalité. Autrement dit, l'homme est l'être pour lequel il y a monde justement parce que son être lui interdit toute commensurabilité avec les autres étants : il est *au* monde parce qu'il n'est pas *du* monde (s'il était du monde, son être ne serait pas en question pour lui, et il ne serait pas concerné par l'être). C'est pourquoi l'on saisit le caractère problématique de l'idée patočkienne d'une « partie de l'étant se rapportant à l'étant en totalité » puisqu'il semble que c'est justement à *la condition* de ne pas faire partie de l'étant, que le *Dasein* peut s'y rapporter en totalité. Notre intention n'était pas ici de restituer tous les éléments de ce débat d'ontologie fondamentale, mais seulement d'en restaurer la portée phénoménologique. Or il est clair qu'ici Patočka semble donner son assentiment à deux possibilités ontologiquement disjointes : il semble dire à la fois que ce n'est que parce que l'être est univoque et que nous sommes toujours déjà inclus au sein de cette totalité d'appartenance que les étants peuvent nous apparaître, tout en soutenant au contraire qu'il est nécessaire que nous en soyons absolument différent, que nous n'ayons rien en commun avec eux si ce n'est l'homonymie de l'être, pour que l'apparaître se fasse totalité devant

27 Il le dit lui-même : « L'universalité de l'être n'est pas celle du genre », *Être et temps*, édition Martineau en ligne, §1, p. 25.

28 Heidegger, Martin, « Le retour au fondement de la métaphysique » in *Questions I et II Op. cit.* p. 37.

29 Heidegger, Martin, « Identité et différence » *Op. cit.* p. 265 et Patočka, Jan, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Saint-Amand, Verdier, 1999, p. 30.

30 C'est là, selon Heidegger, son « privilège ontique » : « pour cet étant, il y va en son être *de* cet être. Par suite il appartient à la constitution d'être du *Dasein* d'avoir en son être un rapport d'être à cet être. [...] A cet étant, il échoit ceci que, avec et par son être, cet être lui est ouvert à lui-même. *La compréhension de l'être est elle-même une détermination d'être du Dasein* », *Être et temps*, édition Martineau, § 4, p. 31.

nous. C'est précisément, selon notre hypothèse, cette *hésitation* ontologique qui est responsable de l'ambiguïté que l'on prête à la phénoménologie patočkienne qui est sensée ne jamais trancher vraiment entre appartenance et transcendance, vie et existence, univocité et équivocité etc. Il reste maintenant à savoir si Patočka s'enferme, à la manière de Kant, dans des antinomies³¹, où s'il est possible de faire émerger une solution à ce dilemme en soi intenable, c'est-à-dire si l'on peut identifier le lieu et la manière avec lesquels il a tranché son nœud. Comme nous allons le voir, Patočka n'a pas pu se contenter de maintenir ensemble, dans une synthèse qui ne lie ses éléments que de l'extérieur, appartenance au monde et transcendance vers le monde, puisque cela ne signifierait rien d'autre que tenir en même temps univocité et équivocité de l'être, ce qui est contradictoire.

ii. La radicalisation du problème chez Scheler et Heidegger : l'esprit et la résolution.

Pour tenter de suivre Patočka jusque dans la résolution de cette antinomie, il faut d'abord en revenir à deux de ses sources principales : Scheler et Heidegger³², qui ont en commun d'avoir tranché le nœud de ce dilemme en radicalisant l'opposition de l'homme et de la totalité ou du monde (monde qui prendra, chez Scheler, le nom très kantien de *nature*). Disons le tout de suite, chez ces deux auteurs l'homme n'est plus *en porte-à-faux* entre son être naturel, son appartenance à la totalité et son « privilège ontique ». En reprenant la distinction entre dualité et dualisme qu'élabore Renaud Barbaras dans un autre contexte³³, il faudrait dire que Scheler et Heidegger vont radicaliser l'opposition entre l'être de la nature et l'être de l'homme, au point de la définir non plus comme *une dualité* (c'est-à-dire à une distinction de raison, une différence sans altérité) mais comme *un dualisme* (une distinction réelle, une altérité). En effet, pour eux, il est possible de rabattre l'être de l'homme sur sa transcendance (en faisant donc fond sur l'homonymie de l'être, sur sa différence fondamentale).

Chez Scheler d'abord, l'assomption de l'homonymie de l'être (il faudrait dire du *primat des modes d'être sur un être commun à tous ses modes*, c'est-à-dire primat du *mode* sur *l'être*) se fonde

31 Kant définit l'antinomie précisément comme un ensemble de thèses dont chacune « [...] trouve dans la nature de la raison des conditions qui la rendent nécessaire [...] » alors que l'assertion contraire trouve elle aussi des conditions qui la rendent nécessaire. Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, « Dialectique transcendantale », Saint-Amand, Gallimard, 1980, p. 387

32 Il est certain que Heidegger est une référence plus directe, mais Patočka cite néanmoins des passages entiers de Scheler (dans les « Leçons sur la corporéité », *Papiers phénoménologiques*) et lui consacra un chapitre de *Eternité et historicité* (p. 62 à 74 de l'édition Verdier, 2011).

33 Barbaras, Renaud, *L'ouverture du monde, Lecture de Jan Patočka*, Chatou, Les éditions de la transparence, 2011, p.135

d'abord dans une description phénoménologique du vivant. En effet, Scheler se donne avant tout pour tâche de séparer définitivement et absolument l'être de l'homme de l'être de la nature, c'est-à-dire du *vivant*. Ainsi, l'incommensurabilité ontologique de l'homme et du monde sera d'abord une incommensurabilité de l'homme et du vivant. Or, Patočka reprend explicitement la définition du vivant donnée par Scheler :

« [...] seul le *mouvement propre* constitue l'« être vivant ». Nous définissons le mouvement vivant comme celui dans lequel le changement de lieu d'un quelque chose identique [...] se démontre, dans l'ensemble du vécu du mouvement, comme fondé sur une *tendance* »³⁴.

En effet, Scheler va donner un contenu très précis au concept de vie comme *captivité du vivant au sein de la nature* ou *vie de totalité*. Il ne s'agit pas seulement de comprendre par exemple et de façon classique le vivant en tant que vivant comme « *arbitrium brutum* », soumis et immergé intégralement dans le réseau des déterminations sensibles et des affections pathologiques qui le contraignent nécessairement³⁵, mais comme un *représentant particulier d'une espèce* qui se perpétue par son truchement. Le vivant individuel n'est donc alors qu'une instanciation de l'espèce, identique en cela à tous les autres membres de l'espèce, poussée à sa propre perpétuation par l'impulsion vitale³⁶.

Le vivant n'est donc pas une machine, un être mécanique soumis à un réseau de causes extérieures, mais la réalisation concrète d'un concept : l'espèce. L'on passe donc d'un modèle mécanique d'explication du vivant à un modèle de compréhension hylé-morphique, d'inspiration aristotélicienne, où l'essence de l'individu, son être intelligible (*εἶδος*), est donnée par son affiliation à un genre et à une différence spécifique (le « ce que c'est » (*τὸ τί ἐστι*) d'une chose, suppose son *γένος* et sa *διαφορα εἶδοποιός*). Ainsi, le singe appartient au genre animal et possède les différences spécifiques le définissant, lui donnant l' *εἶδος* du primate. L'*instinct*, ou la *tendance*, ne sera alors rien d'autre que l'ensemble des caractères essentiels qui composent l'*εἶδος* de l'animal, le rendent reconnaissable et intelligible, et dessinent l'allure et la physionomie de son mouvement spécifique. L'*instinct* est donc l'espèce, c'est-à-dire la totalité, en l'individu, lui prescrivant *nécessairement* une

34 Jan, Patočka, *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, Millon, 1995, p. 39. Il s'agit d'une reprise littérale de Scheler, tirée de « Erkenntnis und Arbeit », in *Die Wissenformen und die Gesellschaft*, Berne, 1980, p. 243.

35 C'est la définition que Kant donne de l'animal comme *être de la nature* : « En effet, un arbitre est *sensible*, en tant qu'il est *pathologiquement affecté*,[...] il s'appelle *animal (arbitrium brutum)* quand il peut être *pathologiquement nécessaire*. L'arbitre humain est un *arbitrium sensitivum*, mais non un *arbitrium brutum* ; c'est un *arbitrium liberum*, puisque la sensibilité ne rend pas son action nécessaire [...] », Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, « Dialectique transcendantale », neuvième section, Saint-Amand, Gallimard, 1980, p. 482.

36 On retrouve ici une influence décisive, quant à la philosophie de la vie, de Schopenhauer, lui-même déjà disciple de Kant. Voir par exemple : « La nature entière est la manifestation de la volonté de vivre et son accomplissement. Cette manifestation a pour forme le temps, l'espace et la causalité, puis et par conséquent l'individuation, d'où sort pour l'individu la nécessité de naître et de mourir, sans que d'ailleurs cette nécessité atteigne en rien la volonté même de vivre ». Schopenhauer, Arthur, *Le monde comme volonté et représentation*, Paris, PUF, 1966, p. 351.

certaine manière d'être et un *milieu* correspondant :

« Indépendamment de toute explication causale et avant elle, nous pouvons saisir des unités et des changements du comportement lorsque changent les éléments du milieu, et nous obtenons par là des relations régulières, qui sont déjà significatives dans la mesure où elles constituent des structures et ont un caractère téléologique »³⁷.

En effet, le mouvement vivant est pourvu de sens parce qu'il est téléologique, et c'est parce qu'il est fondé sur une forme, sur une essence spécifique qui lui fournit des *exigences*, une normativité, qu'il peut l'être et sélectionner dans le monde un certain *milieu* qui lui importe. Ainsi nous *comprenons* le mouvement du lion qui chasse, nous voyons que ce mouvement est prescrit par les exigences de l'espèce, de l'*a priori* intelligible dont son action est l'expression.

Cependant, si le mouvement animal a une unité interne compréhensible, il est aussi *prescrit* à l'animal par la nature. L'animal, le vivant à l'état pur, peut être donc défini comme un *individu sans individualité*, ou encore comme un *particulier sans singularité*, c'est-à-dire comme un étant qui se réduit et demeure sous l'emprise de sa propre essence. L'animal possède, en sa vie concrète, une structure compréhensible, mais que lui-même ne comprend pas et ne peut comprendre, car il n'a aucune marge ni aucune distance à son égard. L'animal est un particulier *général*, qui se confond avec la structure ou la forme de vie qui lui est impartie par la vie elle-même. C'est pourquoi il est mu plutôt qu'il ne se meut, et l'instinct est la forme de son mouvement en excès sur son se-mouvoir : il est « [...] une indissoluble unité de savoir-par-anticipation et d'action, de sorte que jamais le savoir donné n'excède ce qu'en implique la phase la plus prochaine de l'action »³⁸. Autrement dit, *son* action n'est jamais *la sienne* (il *s'agite* sans *agir*), il ne peut la reprendre à son propre compte, elle possède une signification qui lui échappe parce qu'il l'est tout entier. C'est la vie qui veille au maintien du vivant par les exigences téléologiques qu'elle lui impose, c'est-à-dire par le *comportement* orienté qu'elle lui prescrit. Nous avons donc ici une définition exigeante de la vie qui, tout en restant de filiation kantienne comme *captivité du vivant* et épuisement dans la nature, l'enrichit d'une dimension de *signification*, en tant qu'elle est à chaque fois *la propension téléologique du vivant à se maintenir en vie selon la structure du comportement spécifique qu'il instancie dans une relation polarisée et exigeante avec un milieu*. Un vivant se définit donc par une certaine allure caractéristique présente en ses mouvements et une sensibilité élective qui expriment toutes deux la forme de l'espèce à laquelle le vivant appartient (on dira que le vivant est *métonymique*, car chaque partie y renvoie au tout), et par son effort pour la conservation de cette totalité³⁹.

37 Scheler, Max, *La situation de l'homme dans le monde*, Paris, Aubier, 1951, p. 31.

38 *Ibid.* p. 36.

39 On pourrait ainsi parler d'un mode d'être serpent, ou simiesque etc. dont chaque geste se rapporterait à et exprimerait ce mode d'être caractéristique. C'est la raison pour laquelle les métaphores animales ont une aussi

Il est frappant de voir que Patočka reprend à son compte une telle définition de la vie comme captivité, qu'il nomme « vie nue », « enchaînement à la vie »⁴⁰, et qui est définie comme « une vibration stationnaire » car le vivant est alors lié en son être :

« [...] au prolongement et à la répétition de la vie, à *son maintien où elle en est déjà* – parce que la vie humaine requiert une préoccupation constante, parce qu'elle est non seulement un mouvement, mais encore, pour ainsi dire, *une vibration stationnaire* »⁴¹.

Ainsi, pour Patočka, après et d'après Scheler, la vie humaine est, comme la vie animale, un *piétinement* existentiel, c'est-à-dire un *mouvement sans avancée*, sans transformation, qui se neutralise lui-même dans la perpétuation d'un équilibre prescrit par sa propre essence.

Scheler ajoute cependant, que l'homme ne peut naître de la vie que par l'adjonction d'un principe qui le fait sortir immédiatement de son empire :

« Le nouveau principe qui fait de l'homme, l'homme, n'a rien de commun avec tout ce que nous pouvons nommer vie au sens le plus vaste du mot, psychisme interne ou vitalité externe. Ce qui constitue l'homme comme tel est *un principe opposé à toute vie en général* [...]»⁴²

Ce principe n'est autre que *l'esprit (Geist)*, par opposition à *l'âme (Seele)*, en tant que l'esprit est une puissance d'objectivation de soi et du monde, ainsi que la capacité conséquente d'en disposer, et donc l'obligation d'en avoir la charge, alors que l'âme, que nous avons en commun avec tous les vivants, est la structure caractéristique du comportement qui témoigne de notre appartenance à la nature, ce qui fait de nous des êtres dotés d'une signification vitale. L'esprit nous arrache au contraire à cette appartenance en nous imputant la responsabilité de l'être que nous avons désormais à être en tant que nous en avons conscience. Scheler demeure absolument conséquent lorsqu'il affirme que cette capacité de recul à l'égard de tout donné, implique que son foyer *n'ait pas de lieu*, soit hors du monde :

« Mais ce centre, d'où l'homme accomplit les actes par lesquels il "objective" le monde, son corps et son âme, *ne peut pas être lui-même une partie de ce monde*, il est donc impossible de lui assigner une place dans l'espace ou dans le temps, il ne peut être rattaché qu'au principe le plus élevé de la réalité. Ainsi l'homme est-il l'être supérieur à soi-même et au monde. »⁴³

En effet, si l'homme gardait un point d'ancrage dans le monde, conservait un lien

grande portée sémantique : dire de quelqu'un qu'il est par exemple un « rapace », renvoie à un style très particulier de conduite, impliquant une détermination à toute épreuve mêlée d'une patience dont la radicalité à quelque chose de cruel etc. Le comportement animal à ce titre est *intrinsèquement signifiant*.

40 Jan, Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Saint-Amand, Verdier, 1999, p. 238.

41 Jan, Patočka, *Papiers phénoménologiques*, « Leçons sur la corporéité », Grenoble, Millon, 1995, p. 70. (c'est nous qui soulignons)

42 Scheler, Max, *La situation de l'homme dans le monde*, Paris, Aubier, 1951, p. 53. (c'est nous qui soulignons).

43 *Ibid.* p. 63.

d'appartenance avec la vie, ce point demeurerait précisément un point aveugle pour son objectivation et une limite à sa liberté, si bien qu'il ne pourrait disposer de soi et s'auto-déterminer. C'est donc parce que l'esprit n'est rien de donné, mais qu'il est un pur acte de transcendance en même temps qu'une transcendance en acte, qu'il peut décider du donné, accepter ou refuser consciemment tout donné, y compris la vie donnée en nous, c'est-à-dire notre âme⁴⁴. Si l'on reprend le vocabulaire aristotélicien, on peut affirmer que l'homme est alors une matière capable de se donner sa propre forme, donc un être qui peut devenir à soi-même sa propre espèce et être unique en son genre, pour ainsi dire, en tant qu'être spirituel : hors de la nature, il porte le fardeau de sa propre individuation et entre ainsi dans *l'histoire*. Pour le dire autrement, Scheler re-découvre la vie comme expression de la *φύσις*, totalité finalisée dans laquelle il s'agit pour chaque vivant d'atteindre le *τέλος* prescrit par sa forme (*εἶδος*), ici son espèce, au moyen de la puissance propre de se mouvoir pour réaliser cette forme qu'est l'âme (*ἐντελέχεια*). L'âme est donc à la fois la forme du vivant et ce qui va le pousser à sa réalisation, au passage de la puissance (*δύναμις*) à l'acte (*ἔργον*)⁴⁵. L'instinct, qui confère à l'animal son être, n'est donc rien d'autre que son âme, c'est-à-dire sa manière propre de se mouvoir pour réaliser la forme qui lui été prescrite par la nature comme *φύσις*. L'être en acte de l'animal est précisément le mouvement qui réalise sa forme, son âme, et la rend visible (la chasse du lion, l'envol de l'aigle etc.). Vivre revient alors à faire effort pour préserver une forme en se maintenant en elle. L'homme au contraire est sans *εἶδος* lui prescrivant un mouvement propre, il n'a pas d'âme, mais dispose d'un esprit : il est hors de la *φύσις*, est *ἄποπος*, il n'a pas de place donnée dans la nature, et doit par son propre effort se donner à lui-même son être.

Ce développement Schelerien est décisif car il pose de manière radicale et claire les fondements d'un dualisme assumé entre la vie, c'est-à-dire l'âme, et l'esprit. Scheler établit de façon *conséquente* que s'il peut décider de soi et du monde à l'issue de leur objectivation, l'homme, loin d'être en porte-à-faux entre le monde et son dépassement, doit avoir son principe hors du monde et être sans commune mesure avec lui (c'est l'homonymie de l'être : l'homme est un être qui ne fait pas partie du tout de l'être, mais pour qui *il y a* la totalité de l'étant car il n'existe précisément pas de plan commun unissant tous les étants)

Mais c'est à travers la reprise de Heidegger que Patočka va faire sienne cette théorie de

44 « L'homme est donc l'être vivant qui peut prendre en principe à l'égard de cette vie qui le parcourt de frémissements violents, une attitude ascétique, en réprimant et en refoulant ses propres impulsions, en leur refusant l'aliment des images concrètes et des représentations. Comparé à l'animal, qui toujours dit "oui" à la réalité comme tel, même dans le cas où il l'a en aversion et la fuit, l'homme est l'être qui peut dire non, l'ascète de la vie, et à l'égard de tout ce qui n'est que réalité le protestant éternel. » *Ibid.*

45 Aristote ne dit rien d'autre lorsqu'il affirme que l'âme est « la forme d'un corps naturel qui a la vie en puissance » : vivre, c'est réaliser une essence naturelle, maintenir et réaliser par soi son âme. D'où l'analogie d'Aristote : « si l'œil était un animal, la vue en serait l'âme ». Aristote, *De Anima*, II, 1, 421b-413a, Paris, GF, 1993, p. 138-139.

l'esprit, en effet il reprend donc littéralement Heidegger :

« Vivre, c'est réaliser des possibilités. La réalisation de possibilités signifie donc, comme dit Heidegger, que la vie est toujours en avant d'elle-même, que lui appartient essentiellement le pro-jet »⁴⁶.

« Vivre » renvoie ici pour Patočka à ce que cela signifie pour l'homme que de vivre, et non pas à la vie comme vibration stationnaire en vue de sa perpétuation, ce qui nous renvoie donc à l'existence au sens stricte du terme, comme *Existenz*, puisqu'il s'agit là de projection-réalisation de possibilités. *Vivre, pour l'homme, c'est donc s'arracher à la vie.*

Or, lorsque Heidegger montre que l'homme est l'être pour lequel il est en son être question de son être, et qui, parce qu'il n'est pas indifférent à son être peut poser la question du sens de son être et de celui du monde⁴⁷, ce dernier retrouve par ses propres moyens la thèse de Scheler : l'homme est un être spirituel. L'existence (*Existenz*), au sens technique du terme, est l'être en acte de l'esprit, du *Dasein*, au sens où il s'agit là de la poursuite d'une possibilité choisie par le *Dasein* (et donc non-donnée immédiatement par la vie elle-même) et qui donne son sens au monde, *sa significativité*⁴⁸ (*Bedeutsamkeit*). Ainsi, les étants autour de moi ne s'organisent en une totalité signifiante, n'ont une significativité, c'est-à-dire ne se donnent comme une totalité de renvois vivants, que parce que, en tant que *Dasein*, j'ai auparavant ouvert le monde par le projet de mon être. Le marteau ci-devant n'est dépassé vers sa possibilité de marteler que parce que le sujet qui l'utilise intègre cette fonction du marteau *dans* le projet plus général de son être (j'utilise le marteau pour réparer tel objet parce que je veux être l'être qui vit dans un chez-soi en bon état etc.). On dira donc que le *Dasein* n'est pas *dans* le monde, mais qu'il est *au* monde, au sens où il a toujours dépassé les étants pour leur donner un sens à partir du projet qu'il a pour lui-même⁴⁹. Pour le dire avec Heidegger, l'ensemble des « quoi » (des sens conférés aux étants par renvois à ce qu'ils peuvent) s'origine dans un « quoi » qui ne renvoie plus à rien, et qui est « *qui* », un projet d'être posé par le *Dasein* en sa transcendance. On retrouve ici cette radicalisation de la dualité en un dualisme que l'on a déjà relevé chez Scheler : seul l'existant est à même de conférer au monde un sens par son existence, parce qu'il ne lui appartient pas, n'est pas atteint ou touché par lui. *L'esprit (le Dasein) est immune au monde, c'est pourquoi il peut exister.*

Heidegger introduit cependant un élément supplémentaire par rapport à l'analyse

46 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, « Leçons sur la corporéité », Grenoble, Millon, 1995, p. 92

47 Le *Dasein* se définissant par le recul, par la *Vernichtung* lui permettant d'interroger, suppose qu'il ne dépende, n'appartienne à rien, pour poser la question générale du sens de l'être : Heidegger, Martin, *Être et temps*, Martineau, §4, p. 31

48 « La totalité de rapport de ce signifier, nous la nommons significativité », *Ibid.*, §18, p.87

49 « Le *Dasein* est [...] la condition ontique de possibilité de la découvrabilité de l'étant qui fait rencontre dans un monde sur le mode de la tournure [...] », *Ibid.*

schelerienne : le concept d'authenticité (*Eigentlichkeit*), qui va porter plus loin le dualisme de la vie et de l'existence, en lui donnant une portée spécifiquement humaine. L'explicitation de ce concept est décisif pour comprendre la position de Patočka, qui le reprend à son compte, et pour mettre en relief l'antinomie qui habite sa philosophie. En effet, pour Heidegger, l'homme vit d'abord sans exister, il est d'abord donné à lui-même sur un mode inauthentique et fuit sa propre capacité de transcendance, occulte le fait même que son existence lui échoit. Il s'agit là de la primauté du « on » (*Man*), d'un être anonyme qui décharge le *Dasein* de sa responsabilité. Dans le « on », dans la quotidienneté, le *Dasein* occulte simplement le fait qu'il n'est pas du monde, mais est *au* monde, il mime ainsi un être purement vital, qui se suffirait de la reproduction d'une forme ou d'une structure donnée de comportement et qui, à défaut d'avoir été donnée par la vie elle-même, l'a été par la tradition et les formes sociales héritées, ou simplement par le comportement d'autrui : « Nous nous réjouissons comme *on* se réjouit ; nous lisons, nous voyons et nous jugeons de l'art et de la littérature comme *on* voit et juge ; plus encore nous nous séparons de la masse comme *on* s'en sépare, nous nous indignons de ce dont *on* s'indigne »⁵⁰. Ainsi, on retrouve la « vibration stationnaire » dont parlait Patočka, cette vie dans le seul souci de sa propre préservation, dans un équilibre et une forme donnée. L'authenticité au contraire, sera le mouvement par lequel le *Dasein* va parvenir à s'arracher à l'empire du « on » et à, par sa résolution (*Entschlossenheit*), se donner de nouvelles possibilités, possibilités qui sont proprement les siennes, dont il est l'auteur en personne, par lesquelles il pourra se comprendre soi-même et le monde en original : « [...] l'être-pour le pouvoir-être le plus propre, c'est-à-dire *l'être-libre pour* la liberté du se-choisir-et-se-saisir-soi-même »⁵¹. Et ce n'est pas un hasard si c'est l'angoisse (comme affection de l'homme par son esprit, donc par son propre néant), qui ouvre pour le *Dasein* la possibilité de l'authenticité, et donc de la liberté en tant que liberté pour le pouvoir-être : l'authenticité est avant tout fondée sur la transcendance du *Dasein*, sur le fait qu'il est *en dehors du monde et ne lui appartient pas*, qu'il n'a donc aucun soubassement vital et aucun lien qui l'y rattache. Le *Dasein*, en tant qu'il se rapporte à lui-même tel qu'il est, doit admettre qu'il n'est *rien*, qu'il n'a aucune attache : il est *désolé*⁵². On voit donc que Renaud Barbaras à raison lorsqu'il établit que l'*Existenz* heideggerienne est fondée sur un dualisme, et que les catégories d'authenticité et d'inauthenticité en sont le reflet⁵³.

Avec tous ces éléments, nous avons désormais tout ce qu'il nous faut pour éclairer l'antinomie au cœur même de la pensée de Patočka, et poser à nouveaux frais la question du dualisme de la vie

50 *Ibid.* §27, p. 115. Cependant, si la déchéance quotidienne est l'oubli, pour l'être déchu, de sa capacité d'être-au-monde, la quotidienneté n'en n'est pas moins un être-au-monde (cf. §37).

51 *Ibid.* §40, p. 157.

52 On s'inspire ici du sens de déracinement, de perte de monde qu'Arendt donne à ce terme dans *Le système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972.

53 Barbaras, Renaud, « Le refoulement de la vie », conférence inédite, à paraître.

et de l'existence au sein de sa philosophie.

B. Reprise du problème chez Patočka : le monde naturel et l'historicité.

i. La vie sans histoire, et le redressement de la vie dans l'histoire.

Si, en un sens, Scheler et Heidegger ont réussi à résoudre l'antinomie de l'univocité de l'être par un dualisme stricte, triomphant ainsi de l'appartenance du sujet au monde, ce n'est pas le cas de Patočka. En suivant la thèse de Karel Novotný⁵⁴, nous allons essayer montrer maintenant qu'une ligne de fracture traverse la pensée de Patočka, et qu'elle oppose, *si on les prend comme tels*, deux versants inconciliables entre lesquels se partage sa philosophie. Il s'agit d'une part du versant herméneutique et existentiel inspiré de Heidegger, et de l'autre le versant husserlien, fondé sur l'étude de la donation d'un monde naturel dans lequel il s'agit d'abord de vivre grâce à une corporéité subjective (on y reconnaît en réalité l'opposition entre l'appartenance vitale au monde et sa transcendance existentielle). Cependant, comme nous l'avons déjà laissé entendre, il s'agit moins d'un « *dualisme* » entre « le thème de la donation originelle du monde » et « celui du dépassement historique du sens donné »⁵⁵, que d'un dilemme ou d'une *antinomie* qui oppose précisément un dualisme entre la vie dans l'appartenance au monde et l'existence humaine à une perspective qui tenterait de les unifier (car dualisme *ne* signifie *pas* contradiction).

Selon Novotný, Patočka se situe explicitement dans l'héritage de Heidegger. Il reprend d'abord l'idée d'un rapport au monde fondé sur la « compréhension » (*Verstand*), c'est-à-dire sur une anticipation de notre propre être (le *qui* que nous cherchons à devenir), ouvrant ensuite la *significativité* du monde, c'est-à-dire le sens déterminé des étants qui forment alors un monde autour de nous : « La vie vécue ne se déroule pas d'abord dans un rapport à des "objets", mais dans notre compréhension des choses de la praxis, dont relève aussi *notre compréhension de nous-mêmes comme ce en vue de quoi la praxis, le faire, la manipulation, le comportement sont là* »⁵⁶. C'est donc parce que l'homme est d'abord concerné, qu'il n'est pas indifférent à son être et s'en soucie, que les étants qui l'entourent vont être dotés d'un sens, en tant qu'ils vont lui permettre de devenir l'être qu'il a à être. En tant qu'il *est* ses propres possibilités, le sujet est d'abord un être qui vit en vue de soi, et

54 Novotný, Karel, *La genèse d'une hérésie, Monde, corps et histoire dans la pensée de Jan Patočka*, Paris, Vrin, 2012. Il développe dès l'introduction l'idée que la philosophie de Patočka réaliserait un collage des deux influences contraires de Husserl et Heidegger, faisant alors du « problème des deux « phénoménologies », la source des difficultés de la pensée de Patočka (p.12).

55 *Ibid.* p. 14.

56 Patočka, Jan, *Le monde naturel comme problème philosophique*, « Le monde naturel dans la médiation de son auteur trente-trois ans après », Paris, Vrin, 2016, p. 175. (c'est nous qui soulignons).

c'est ensuite parce qu'il est concerné par son être qu'il est « ouverture à l'être »⁵⁷. On retrouve alors un résultat heideggerien essentiel : si tout « comprendre » est d'abord un « se-comprendre », cela signifie que c'est le sujet lui-même qui est à la fois *libre pour* et *responsable* de son propre être, et corrélativement de celui du monde. Patočka va alors reprendre à son compte le thème de la fuite et de l'esquive de cette responsabilité :

« [...] un grand penseur a analysé le secret de Polichinelle de la vie quotidienne, l'être-déchu sous la coupe des choses, par où l'homme tente d'esquiver sa finitude, et la percée à travers cette déchéance dans les phénomènes de la conscience, du devancement et de la liberté résolue pour la finitude »⁵⁸.

Il s'agit ici de la possibilité humaine fondamentale, décrite par Heidegger, de l'inauthenticité, du choix qui consiste à choisir de ne pas choisir et à faire comme si aucun choix n'avait été fait, à nier la possibilité même du choix. Autrement dit, l'homme refuse son séjour dans la finitude, c'est-à-dire qu'il refuse le savoir de sa propre mort, et refuse en même temps la possibilité corrélatrice de disposer de sa vie : en effet, tout homme se sait fini en vertu de la conscience réflexive qu'il a de soi et qui lui donne la possibilité de *disposer de soi*, de déterminer son être comme pouvoir-être ou être de ce qu'il a à être. C'est pourquoi le sujet fait toujours l'expérience de sa liberté et de sa finitude *en même temps*. Mais Patočka va même plus loin que Heidegger, en ce qu'il affirme qu'un tel être-au-monde inauthentique (un être au monde qui ne se donne pas comme tel, c'est-à-dire qui feint de penser que le sens du monde est *donné*) est *pré-historique*, et que par conséquent il est l'acceptation et la reproduction d'un mode de vie sans interrogation, dépourvu de toute « *problématicité* »⁵⁹ (la problématicité est définie par Patočka comme le geste philosophique et socratique par excellence : la négation de la valeur d'allant de soi du monde et l'ouverture de sa profondeur⁶⁰, « l'ébranlement du sens donné »). Le *Dasein* va donc se nier comme tel et se consacrer à l'entretien de la vie par le travail, sur le modèle de la simple vie animale, et donc, comme on l'a montré plus haut, de la vie pour la vie :

« Le trait fondamental est ici l'enchaînement de la vie à elle-même : la nécessité « physique » d'exister de telle manière que la vie est consacrée au service de la vie, à pourvoir aux besoins de la vie [...] mais la finitude est ici présente sous une forme indéterminée, sous la forme d'un voilement dont l'entretien de la vie fait son affaire : un affairément qui l'occulte en tant que thème ».⁶¹

Il faut remarquer que, quelques lignes plus loin, il ajoute que si l'enchaînement à la vie par le travail pour l'autoconsommation et la reproduction matérielle de l'existence se donne comme identique au

57 Patočka, Jan, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Saint-Amand, Verdier, 1999, p. 28.

58 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, « Phénoménologie et métaphysique du mouvement », Grenoble, Millon, 1995, p. 20.

59 Patočka, Jan, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Saint-Amand, Verdier, 1999, p. 36

60 Patočka, Jan, *Liberté et sacrifice*, Grenoble, Millon, 1990, in « L'homme spirituel et l'intellectuel ».

61 Patočka, Jan, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Saint-Amand, Verdier, 1999, p. 40

mode de vie animal, il ne s'agit là que d'un « comme si », d'une analogie, qui préserve toute la différence existante entre les termes comparés. En effet, il ajoute qu'aucun animal ne travaille, parce que l'animal qui s'affaire pour perpétuer sa vie et la forme qu'elle porte *n'a pas d'autres possibilités que de faire ce qu'il fait*, alors que l'homme qui *mime* seulement une existence purement vitale est déjà situé à une certaine distance d'elle, *parce qu'il a d'autres possibilités*. On voit donc que même lorsqu'il le veut, l'homme ne peut mener une existence seulement vitale, et ceci justement parce que là encore *il doit la vouloir*. C'est la raison pour laquelle, même lorsqu'il s'y résigne, l'homme prend son travail comme une *charge* (ce qui implique donc une distance entre elle et son porteur), alors que l'animal ne le prend pas du tout pour thème, mais *l'est*. Pour le dire autrement, en tant que l'homme est esprit, donc négativité, il est à tout jamais séparé de la vie animale comme reproduction d'une existence selon une forme allant de soi, de la dimension donnée de la nature. Il peut certes se laisser aller à son corps, vivre selon ses impulsions, mais alors il *s'abandonne* à cette immédiateté, il la perd donc par une médiatisation parce qu'il a encore dû choisir de s'y abandonner. Ce qu'insinue au fond Patočka avec cette idée que même si le travail humain de reproduction vitale est en tout point semblable à la « vie pour le vie » animale puisqu'il est radicalement différent d'elle car l'homme *a toujours la possibilité d'en sortir* ; c'est que l'authenticité, l'être spirituel et négateur de l'homme, sa capacité à choisir un sens qui le guide dans l'histoire, sont radicalement incompatibles avec toutes les manifestations de la vie (sentiments, émotions, besoin, travail etc.). C'est pourquoi Sartre, avec son dualisme extrême, est absolument conséquent, lorsqu'il va jusqu'à dire que nos émotions sont des conduites intentionnelles, donc choisies, que nous pouvons toujours accepter ou refuser⁶².

A même la vie inauthentique sont donc déjà présentes, à titre de possibilités niées, les conditions anthropologiques d'un dépassement de cette inauthenticité vers une vie authentique, c'est-à-dire une existence, que Patočka décrit comme : « [...] la possibilité de nous expliquer avec la possibilité que nous sommes justement et en totalité [...] »⁶³. Il s'agit là de la possibilité d'une réappropriation de notre vie à laquelle nous donnons nous-mêmes un sens au lieu qu'elle le reçoive de l'extérieur (comme la perpétuation d'une essence donnée et reçue). La vie est alors transfigurée en une existence dont je peux dire que je suis l'auteur et dont j'assume chacun des moments. Sartre décrit bien une telle transmutation dans les *Carnets de la drôle de guerre* : « Jusque là je me préparais à vivre : [...] il s'agissait toujours de répétitions avant la pièce. Et puis voilà que jouais la pièce, tout ce que je faisais désormais était fait *avec ma vie*, je ne pouvais pas reprendre mes coups,

62 « L'émotion est cette réalité-humaine (*Dasein*) elle-même se réalisant sous la forme émotion », Sartre, Jean-Paul, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, Le livre de poche, 1995, p. 26.

63 Patočka, Jan, *Le monde naturel comme problème philosophique*, Paris, Vrin, 2016, p. 241.

tout s'inscrivait dans cette existence étroite et courte »⁶⁴. C'est donc cette conscience de la *mienneté* (pour reprendre encore Heidegger) de la vie qui la change en existence, et la leste d'un poids infini en vertu de notre finitude. Se dévoile alors l'historicité humaine, puisque le *Dasein* va projeter dans l'avenir l'être qu'il a à être et dont il est responsable, si bien qu'aucune cyclicité n'est plus possible.

On retrouve bien ici tous les éléments décisifs du cadre théorique précédent : l'exclusion de l'homme qui n'a plus sa place dans la nature, son absence corrélatrice de destination (au sens de l'instinct, de fins que la nature a prévues pour lui ainsi que des moyens de les réaliser) et donc sa liberté qu'il tente de fuir par l'inauthenticité, enfin la recreation d'une nature artificielle qui lui *donnerait* la signification de sa vie. Par conséquent, on doit en conclure que la vie à laquelle s'oppose l'existence n'est pas le processus vital et corporel de satisfaction des besoins nécessaires au maintien de notre intégrité physiologique, mais bien la fuite qui consiste à faire de cette reproduction *notre mode d'existence*, c'est-à-dire le but de notre vie. Ce que Patočka appelle « vie nue » ou « vie simple », ou encore « vibration stationnaire » n'est rien d'autre que l'existence inauthentique elle-même, parce qu'elle substitue à notre transcendance historique un ensemble de significations données, des formes naturelles. La vie ou l'existence inauthentique, au sens spécifique du terme, est simplement la tentative d'occultation du mode d'être de l'homme, à savoir du fait que l'homme est responsable de la forme de sa propre vie :

« L'homme est originellement, de nature, un être imparfait, *qui n'a pas reçu sa forme définitive*. La simple vie n'est qu'en apparence un mode d'être plein et entier. L'homme peut toutefois être éveillé à l'être véritable, effectivement réel. L'homme de la nature néglige cette possibilité, il ne se connaît pas lui-même. Au-delà de l'être apparent, il y a l'être vrai, au-delà de la vie sans but, la vie finalisée, à laquelle un but a imprimé son unité »⁶⁵.

Il faudrait donc distinguer chez Patočka la vie qui est compatible avec l'existence comme transcendance du donné, et qui ne renvoie qu'aux réquisits nécessaires à l'intégrité vitale vis-à-vis desquels l'existant peut *encore prendre position* (ce qui signifie qu'il ne s'y identifie pas, mais les *a*), il peut les nier ou les accepter (on *peut* se laisser mourir) et la vie au sens de l'existence inauthentique, la vie qui entend prendre la place de l'existence en nous rendant captifs de la nature. La vie n'est donc pas un problème lorsqu'elle tombe hors de l'existence, comme un objet dont cette dernière peut se distancier, elle devient problématique lorsqu'elle entend se donner comme l'être de l'homme lui-même.

Nous devons retenir ici deux conclusions : d'abord que l'être de l'homme, dans cette perspective, est historique, au sens où c'est dans le temps que doit se déployer son être et c'est ce qui

64 Sartre, Jean-Paul, *Les carnets de la drôle de guerre*, Paris, NRF, 1983, p. 99.

65 Patočka, Jan, *Éternité et historicité*, Lonrai, Verdier, 2011, p. 31. (c'est nous qui soulignons)

dote son devenir d'une signification, devenir pourvu de sens que l'on appelle *histoire* ; ensuite, que pour qu'une telle historicité soit possible, il est nécessaire que l'homme soit un être *spirituel* au sens de Scheler, c'est-à-dire qu'il soit une pure transcendance.

ii. *L'antinomie du monde naturel et de l'historicité.*

La possibilité d'une telle historicité suppose non seulement le dépassement de tout étant fini, mais également de la totalité elle-même, puisque c'est le sujet qui lui attribue sa signification en vivant au devant de soi. Chez Heidegger, le monde est toujours le monde *d'un Dasein*, et la compréhension (*Verstehen*) qui en saisit le sens est toujours dérivée du se-comprendre du *Dasein* lui-même. Or, un tel geste existentiel suppose précisément que le sujet puisse s'extraire complètement du monde pour le nier et le dépasser par le projet qu'il vise pour lui-même, de même qu'une vue d'ensemble sur un édifice n'est possible qu'à distance, qu'à condition d'en sortir. Si l'on suit toutefois le cadre analytique de Novotný, cette théorie de l'historicité rentrerait en tension avec l'influence du Husserl de la *Krisis* et sa thématization de l'appartenance nécessaire du sujet au monde comme condition de l'apparaître, si bien qu'on peut observer, selon lui, « [...] la dualité des perspectives : l'une qui porte sur la vie dans le monde donné, l'autre qui thématise son dépassement par le mouvement de l'esprit, correspondant à la double originarité de la donation du monde, effectuée à travers le corps vivant, et de la donation de la compréhension de l'être par l'esprit »⁶⁶.

En effet, Patočka ne cesse d'affirmer *en même temps* que ce n'est que parce que l'homme est du monde, est en lui, que ce dernier peut lui apparaître et avoir un sens pour lui. Ainsi, « le problème du monde » implique « qu'une partie de l'étant se rapporte à l'étant *en totalité* »⁶⁷ : c'est précisément parce que l'homme est *une* partie de l'étant que de l'étant peut se donner à lui, parce qu'ils sont d'une commune étoffe qu'ils peuvent entrer en relation. C'est pourquoi Patočka restera attaché à l'idée que : « [...] le monde est, qu'il est toujours d'avance là, que toute correction d'une visée, que ce soit une visée d'expérience ou toute autre sorte de visée, présuppose déjà le monde dans son être, je veux dire comme horizon de tout ce qui vaut comme étant indubitablement [...] »⁶⁸, c'est-à-dire que le monde est la scène originaire, première sur le sujet comme sur l'étant particulier pris en vue, et qui permet leur relation. Ainsi le monde est toujours déjà présupposé par l'apparition, il est « l'horizon de tous les horizons »⁶⁹, c'est-à-dire qu'il est la structure même d'horizon qui se

66 Novotný, Karel, *La genèse d'une hérésie, Monde, corps et histoire dans la pensée de Jan Patočka*, Paris, Vrin, 2012, p. 95.

67 Patočka, Jan, *Le monde naturel comme problème philosophique*, « Le monde naturel dans la médiation de son auteur trente-trois ans après », Paris, Vrin, 2016, p. 170

68 Husserl, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, §28, p. 126

69 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, « Leçons sur la corporéité », Grenoble, Millon, 1995, p.64

déplace avec le sujet et sur fond duquel seulement des étants peuvent apparaître. Cela revient simplement à montrer que le sujet est *cerné* par le monde, qu'il a beau avancer *en lui*, il n'ira toujours que *vers lui*, mais jamais au-delà de lui, et c'est justement parce que notre ligne d'horizon actuelle *est en même temps* la présence de l'excès du monde sur notre perspective, que des phénomènes déterminés peuvent nous apparaître. Le monde est ce qui perdure dans nos changements de perspective, il est l'horizon unique qui englobe tous nos horizons partiels et les rend possibles. Autrement dit, nous avons besoin du monde comme *présentation de ce qu'il y a encore du non-présenté*, « retraits à découvert des phénomènes »⁷⁰, pour que des phénomènes puissent ensuite apparaître :

« Les phénomènes sont toujours le dévoilement du voilé, l'être-voilé est originaire, la mise à découvert et le dévoilement ne sont possibles que sur son fondement »⁷¹

Autrement dit, l'horizon des horizons qu'est le monde est la condition de notre propre horizon, qui est lui-même condition de l'apparition. Si, par exemple, je peux avoir la perception de cette façade devant moi, c'est parce que cette dernière se détache sur le fond de mon horizon actuel qui est la rue, mais aussi parce que mon horizon actuel me présente la non-présence du reste du monde : la ville etc. Le monde est donc indépassable, *et c'est parce qu'il est indépassable qu'il est la condition originaire de toute apparition.*

Pour comprendre en quoi l'appartenance et la donation sont intimement liés, il faut approfondir davantage le concept d'appartenance. L'appartenance s'oppose en réalité à la simple *inclusion*. Nous pouvons par exemple être inclus dans un groupe d'individus sans lui appartenir, ou au contraire appartenir à une communauté dont nous sommes exclus (l'exil). C'est que l'inclusion suppose simplement un rapport de contenant à contenu, dont la spécificité est que *ce qui y est inclus reste extérieur à cela qui l'inclut*, de sorte que le contenu peut être séparé du contenant en conservant son être. La séparation, dans le paradigme de l'inclusion, n'altère pas ses termes et les laisse indemnes. L'appartenance au contraire implique un lien de dépendance ontologique : je dépends de ce à quoi j'appartiens et mon appartenance me constitue, si bien que sa rupture est un déchirement. De la même manière, c'est parce que l'appartenance est un lien d'être, un lien intime, que ce à quoi j'appartiens peut me concerner, me dire quelque chose et m'interpeller et qu'il m'est impossible de l'objectiver, de m'en distancer. Il y va ainsi de mon être en son être⁷². Or, par conséquent, dire que l'homme *appartient* au monde, ce n'est rien d'autre que dire qu'il est

70 *Ibid.*

71 *Ibid.*

72 On trouve cette idée dans l'herméneutique de Gadamer, notamment à travers le fait que toute compréhension présuppose quelque chose de commun (une époque, un intérêt etc.) à celui qui comprend et à ce qu'il comprend. Toute herméneutique suppose une appartenance commune.

ontologiquement fait de son étoffe et qu'il est placé sous sa dépendance, ce qui signifie très exactement : le sujet, en son être, est d'abord une *corporéité* qui lui est propre (*Leib*)⁷³, car il doit être un étant parmi tous les autres. C'est en tant que corps propre que le sujet appartient au monde, qu'il est de plain-pieds avec lui, et c'est parce qu'il est un tel corps propre que le monde peut être pour lui cet horizon des horizons indépassable comme tel (car par son corps, l'homme est *quelque part*, lieu à partir duquel l'horizon se dessine, et le surplomb rendu impossible) et donc que toute donation devient possible. Toute donation présuppose donc que le sujet, en son être, soit d'abord un corps. Novotný le confirme ainsi : « [...] Plus profond et plus intime, notre rapport au monde est rendu effectif par l'adhésion au monde du corps vivant »⁷⁴. Nous sommes donc ici au point de tension maximale entre univocité et équivocité de l'être

Mais ce corps que nous devons d'abord être est un corps *vital*, au sens où si nous sommes ce corps en tant que corps vivant, nous devons être également l'ensemble des possibilités qu'il est mais que nous n'avons pas choisies⁷⁵. Nous entrons alors nous-mêmes dans une sphère en-deçà de toute compréhension, de toute projection des possibles mais qui en serait comme le soubassement, la sphère de la vie dans laquelle nous sommes mus plutôt que nous nous mouvons, il s'agit d'une « consonance » affective avec le monde qui demeure « en deçà du seuil de nos possibilités propres »⁷⁶, et porte la trace de ce que Straus appelle le *sentir*, c'est-à-dire d'une relation de communication immédiate et globale avec le monde⁷⁷. Par exemple, nous *sentons* tout de suite si telle ou telle atmosphère, aspect global du monde, est attirant ou repoussant, nous en avons le sentiment immédiat, sans pour cela avoir à dépasser un objet donné vers nos possibilités. Il s'agit là au fond d'un être-au-monde que nous partageons avec les animaux et cependant Patočka est formel :

« Ce mode de vie, cette consonance avec le monde est, d'une certaine manière *intégralement conservé* dans notre sensibilité »⁷⁸

C'est donc cette inhérence première et affective au monde qui est le signe de notre appartenance, de notre impossibilité de nous en détacher, du fait que c'est par elle seulement que nous *recevons* le monde et que nous sommes affectés et passifs en cette réception. Au fond, on retrouve ici la définition le vivant comme captivité au sein de la vie. Du fait de notre appartenance, notre relation

73 « la corporéité vivante et vécue [...] est ce par quoi l'existence prend racine dans le monde des actions opérantes en général » Patočka, Jan, *Le monde naturel comme problème philosophique*, « Le monde naturel dans la médiation de son auteur trente-trois ans après », Paris, Vrin, 2016, p. 229

74 Novotný, Karel, *La genèse d'une hérésie, Monde, corps et histoire dans la pensée de Jan Patočka*, Paris, Vrin, 2012, p. 95.

75 Le corps est « l'ensemble des possibilités que nous ne choisissons pas, mais dans lesquelles nous nous insérons, des possibilités pour lesquelles nous ne sommes pas libre, mais que nous devons être »

76 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, « Phénoménologie et métaphysique du mouvement », Grenoble, Millon, 1995, p. 102.

77 Straus définit le sentir comme une « épreuve » (*Spüren*), donc comme une altération *subie*, le sillon d'une expérience qui se creuse en nous, cf Straus, Erwin, *Du sens des sens*, Grenoble, Millon, 2000, p. 33

78 *Ibid.* (c'est nous qui soulignons)

au monde est donc plus intime que notre relation à n'importe quel objet, puisque n'y subsiste *aucune distance, aucun intervalle* nécessaire à l'objectivation et à la compréhension. Nous sommes ce monde que nous vivons, et n'en décidons pas : le *Erleben* rejoint ici le *Leben*⁷⁹. Nous devenons ainsi un maillon dans un processus qui nous dépasse et nous entraîne, nous réintégrons donc notre vie animale, cette « vibration stationnaire » d'avant l'histoire, et par là, la *φύσις* : « La corporéité de tout mouvement nous empêche de perdre de vue le fait que, en tant que nous nous mouvons, en tant que nous agissons [...] nous faisons partie de la *physis*, du monde omni-englobant, de la nature »⁸⁰.

Au regard de cette investigation liminaire des deux versants de la phénoménologie de Patočka, nous ne pouvons pas suivre l'interprétation de Karel Novotný, pour lequel il y aurait à la fois *dualité et complémentarité* de la donation originnaire et de son dépassement historique. Il écrit : « [...] la construction de l'historicité [...] requiert justement la dualité de la donation naturelle et de son dépassement. L'essor de l'authenticité de l'esprit [...] présuppose un ébranlement du sens donné avec l'enracinement corporel dans le monde sensible » et il poursuit une page plus loin : « [...] la donation originnaire du monde sensible (les possibilités qui se déclosent par elles-mêmes), d'une part, est à distinguer de la compréhension de l'être par l'esprit d'autre part, comme deux moments qui s'impliquent et se présupposent l'un l'autre [...] »⁸¹. Il est frappant de voir qu'avec cette tentative conciliante de synthèse de l'appartenance au monde et de sa transcendance, la première n'est gardée que pour disparaître au profit de la seconde, puisque la donation initiale du monde n'est là que pour être dépassée par notre compréhension historique (l'authenticité n'est possible que sur le fondement de l'ébranlement, c'est-à-dire de la remise en cause radicale, du sens donné). Prétendre qu'il est possible de garder comme telles ces deux dimensions de la réalité humaine, revient en réalité toujours à en privilégier une en sous-main, implicitement. Et il est nécessaire qu'il en soit ainsi puisque nous avons vu que la thèse de l'appartenance est sous-tendue par la thèse ontologique de l'univocité de l'être, alors que la thèse de la transcendance résolue du *Dasein* n'est possible que sur fond de l'être comme homonymie ouverte, et ces deux thèses ontologiques *ne peuvent en aucun cas cohabiter. C'est précisément parce que cette double position refuse le dualisme et qu'elle situe l'homme à la fois dans la vie et dans une existence radicalement transcendante qu'elle est une position résolument antinomique, c'est-à-dire contradictoire et intenable* (on retrouve ici la structure de l'antinomie kantienne décrite plus haut) dont nous sommes *en fait* toujours obligés de choisir l'une des alternatives (Scheler, Heidegger et Sartre sortent de l'antinomie grâce au dualisme, ils le

79 Selon la proximité que l'allemand permet, et que Renaud Barbaras restitue dans son *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008, p. 20

80 Patočka, Jan, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. Erika Abrams, Dordrecht, Boston, Londres, Kluwer Academic Publishers, p. 107

81 Novotný, Karel, *La genèse d'une hérésie, Monde, corps et histoire dans la pensée de Jan Patočka*, Paris, Vrin, 2012, p. 96-98.

choisissent et sacrifient à jamais notre animalité). Les résultats précédents nous le montrent : Si l'homme est un esprit capable de négativité et qu'il peut seulement alors dépasser le donné vers le sens qu'il projette au-devant de soi, cela *implique* qu'il *n'est pas* son corps, qu'il est toujours à distance de lui, que les possibilités qui lui sont imposées, là encore, ne peuvent être les siennes, puisqu'en tant que négativité il peut les dépasser (ou encore : si ses possibilités doivent être les siennes, s'il doit en être l'auteur, les possibilités qui lui sont imposées lui restent extérieures) ; et inversement, si en tant que vivant, l'homme est dans cette consonance absolue, cette proximité sans distance avec le monde, il est toujours déjà *en lui*, et ne peut le dépasser, il ne peut donc être un esprit. Un esprit ainsi englué dans le sensible serait comparable à un prisonnier qui serait son propre geôlier, à la fois captif de sa cellule sans pouvoir en sortir, et en même temps disposant à volonté du pouvoir de s'en évader. En d'autres termes, l'homme (en tant qu'esprit) aurait pour essence la capacité de s'extraire de ce qui le constitue essentiellement (en tant que vivant). La position d'entre-deux, de porte-à-faux humaine s'auto-détruit comme *position* : vouloir fonder l'équivocité du réel sur une univocité, en gardant cette équivocité, semble impossible.

iii. Le présupposé de l'antinomie : une conception seulement négative du corps propre.

Face à un tel problème se proposent deux possibilités. La première est purement méthodologique, elle revient à affirmer que Patočka s'est effectivement contredit et a résorbé ces contradictions par l'instauration de césures qui distinguent plusieurs périodes dans sa pensée. C'est ce que propose, en cohérence avec les difficultés de sa position liée à la synthèse de l'appartenance et de la transcendance, Karel Novotný dans une note : « A notre avis, la question du rapport entre le "mouvement subjectif" de la constitution, ou de la formation de sens, dont parle la conférence de 1968, et le caractère "asubjectif" de l'apparaître comme tel, auquel Patočka consacre toute l'intensité de sa réflexion phénoménologique à partir de 1969, reste ouverte »⁸². Dans cette confrontation du texte de 1968 « Phénoménologie et métaphysique du mouvement » avec celui de 1969 « Le subjectivisme de Husserl et la possibilité d'une phénoménologie asubjective », on reconnaît le problème central que nous essayons de cerner : le « mouvement subjectif » fait ici référence à ce que nous avons appelé l'esprit, capable de donner de la signification dans un mouvement donateur de sens, alors que le « caractère asubjectif de l'apparaître » fait quant à lui référence à l'autonomie du monde comme *φύσις*, à laquelle nous appartenons (on voit ici que le couple appartenance/transcendance recoupe le couple mouvement subjectif/proto-mouvement du monde,

⁸² Novotný, Karel, *La genèse d'une hérésie, Monde, corps et histoire dans la pensée de Jan Patočka*, Paris, Vrin, 2012, p. 62

nous y reviendrons). Il avoue ici ne pas réussir à penser ensemble le mouvement autonome du sujet par lequel il réaliserait son existence, et le mouvement du monde lui préexistant et dont le sujet, du fait de son inscription en lui, recevrait le sens, autrement qu'en séparant les articles qui contiennent ces deux propositions par leurs dates (car cela supposerait à nouveau que le monde reçoive du sujet son sens alors qu'il se le donne déjà à lui-même). La deuxième possibilité consiste à montrer qu'au contraire Patočka ne se contredit pas, qu'il y a une vraie unité de sa pensée, *parce qu'il ne soutient jamais ces deux positions à la fois*.

En effet, si les critiques que Patočka adresse au subjectivisme husserlien ont été souvent traitées, il nous semble que l'extension maximale de la critique qu'il réalise de l'analytique existentielle n'a pas encore été délimitée entièrement, notamment dans l'effort phénoménologique inouïe des « leçons sur la corporéité ». On le sait, la modification principale que Patočka fait subir à l'analytique existentielle heideggerienne est sa « déformalisation »⁸³ en ajoutant, au côtés des trois existentiels fondamentaux (c'est-à-dire des catégories de l'existence par opposition aux catégories de la subsistance qui s'appliquent aux choses inertes) que sont l'être-au-monde, la tonalité affective (*Befindlichkeit*) et la compréhension (*Verstehen*), un quatrième, qui est la corporéité : « Elle est la possibilité de faire qui précède et ouvre chaque actualité ou expérience d'un faire »⁸⁴, ou encore :

« l'ensemble des possibilités que nous ne choisissons pas, mais dans lesquelles nous nous insérons, des possibilités pour lesquelles nous ne sommes pas libre, mais que nous devons être »⁸⁵

Le corps est donc la condition de réalisation des possibilités vers lesquelles le sujet se dépasse librement, condition qui possède elle-même un cahier des charges contraignant et qui n'est rien d'autre que les réquisits de la vie (pour réaliser le plus haut degré de sa vie sportive, intellectuelle ou sociale, il faut d'abord manger, dormir etc.). On voit donc qu'ainsi, le corps n'est marqué que du sceau négatif de la condition, la corporéité est seulement *préparatoire*, mais ne prend pas encore part au *sens* de « l'activité donatrice de sens » qu'est la subjectivité pour Patočka . Elle est un *appui* (comme l'appui du nageur contre le rebord du bassin est nécessaire à sa propulsion, mais n'en détermine pas l'allure) et non pas un *fondement* de l'existence qui se déploie sur son socle. Autrement dit, la corporéité définie ainsi négativement permet au sujet de rester un esprit, c'est-à-dire de conserver sa transcendance, puisque aussi longtemps qu'il respecte le cahier des charges corporel, il peut se dépasser vers ses libres possibilités. En toute logique, en se limitant à cette prise

83 Barbaras, Renaud, *L'ouverture du monde, Lecture de Jan Patočka*, Lonrai, Les éditions de la transparence, 2011. p.116

84 Patočka, Jan, *Le monde naturel comme problème philosophique*, « Le monde naturel dans la médiation de son auteur trente-trois ans après », Paris, Vrin, 2016, p. 227.

85 Patočka, Jan, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. Erika Abrams, Dordrecht, Boston, Londres, Kluwer Academic Publishers, p. 96.

en compte minimale du corps, *il est inévitable* que nous retombions dans la dualité de l'esprit et de la vie, puisque ce corps au sens faible n' « atteint » pas le *Dasein* qui continue à pouvoir en disposer. Ainsi, si le *Dasein* ne vit son corps que négativement, comment peut-il encore être une parcelle de monde, comment peut-on encore maintenir l'idée qu'il est son propre corps ?

L'idée que nous allons au contraire tenter de défendre, dans la seconde partie de ce travail, c'est que Patočka parvient en réalité jusqu'à une définition plus contraignante du corps propre, en tant non plus que *ressource*, mais *source* ou *fondement* de l'existence, ce qui aura une triple conséquence : modifier en profondeur l'analytique existentielle en montrant par là que l'homme ne peut plus être un esprit transcendant le monde pour lui donner un sens, introduire le corps propre dans l'histoire (au lieu de le laisser aux portes de l'historicité humaine), et enfin, résoudre cette antinomie entre appartenance et transcendance, esprit et vie ou mouvement du sujet et mouvement du monde, en montrant que c'est *depuis son appartenance seulement* que le sujet peut prendre l'initiative du projet qui est le sien. En effet, si c'est par le corps que nous sont *données* nos possibilités (toutes, y compris celles de l'existence), alors il faudra distinguer *résolution authentique* et *transcendance du monde* : que le sujet puisse décider du monde sans pourtant s'y placer en surplomb implique bien que *le sujet reçoive et découvre des possibilités* que sa résolution n'a pas permis de faire apparaître mais *sans laquelle il n'aurait pourtant pas pu les recevoir*. Reste maintenant à comprendre comment le sujet peut recueillir des possibilités dont il est pourtant l'origine. C'est une telle transformation radicale du concept d'existence que Patočka établit en énonçant que :

« La transcendance du *Dasein* n'est pas un « projet », si l'on entend par ce mot l'acte de sortir et de projeter hors de soi. Elle est à la fois une ek-stase et un recueillement, aussi essentiels l'un que l'autre »⁸⁶.

86 Patočka, Jan, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble, Millon, 2002, p. 216.

II. Le corps existentiel : de la corporéité comme ressource à la corporéité comme source de l'existence.

La première partie de ce travail nous a permis d'arriver au résultat suivant : Patočka *refuse* un *dualisme* (le choix de Scheler et de Heidegger, établissant l'hétérogénéité radicale de l'homme comme *Dasein* ou être spirituel et des étants de la nature, de la totalité au sein de laquelle l'esprit *n'a aucune place* et faisant ainsi fond en dernier ressort sur l'homonymie de l'être) qui seul aurait pu lui permettre de trancher le nœud d'un dilemme qui se transforme par là en une *antinomie*, antinomie qui pose « qu'une *partie* du monde se rapporte au monde *en totalité* »⁸⁷. Si donc ce n'est pas par le primat absolu de la transcendance (c'est-à-dire, on le répète, par la donation au monde de son sens par le projet de nos possibilités, comme le dévoile l'angoisse qui révèle l'absence de fondement du sens du monde, son a-bîme (*Ab-grund*), et donc le fait que rien ne tient la manière dont nous comprenons le monde si ce n'est notre propre effort pour la tenir), et que l'antinomie est elle-même intenable, il *faut* alors que nous puissions sortir de cette situation de porte-à-faux ontologique et phénoménologique en donnant à notre appartenance au monde le statut de principe. Il y va de la cohérence de la tentative phénoménologique de Patočka.

Il va de soi que cette solution n'est pour l'instant déduite que par l'absurde, et donc établie négativement. Elle ne nous donne en cela qu'une idée directrice pour orienter notre analyse. Il va donc s'agir pour nous de démontrer sa validité et sa fécondité de façon positive. Or, s'il nous faut donner le primat à l'appartenance, donc là l'univocité de l'être, il est nécessaire que nous repartions de ce que tous les étants *ont en commun*, et plus encore, de ce que *nous* avons en commun avec tous les étants, c'est-à-dire notre *corps*. Ici nous devons suivre l'intuition d'origine Merleau-Pontienne qui traverse l'oeuvre de Patočka : c'est parce que le corps est d'abord un morceau de monde (bien qu'il soit *aussi* ce que nous vivons) qu'il peut nous ancrer en lui. Mais simultanément, et c'est ce qui rend le travail si difficile, si Patočka transforme les prémisses et réquisits ontologiques fondamentaux de l'analyse de la subjectivité et de son être-au-monde, il conserve en même temps un grand nombre d'impératifs phénoménologiques hérités de l'analytique existentielle. Le *Dasein* demeure chez Patočka un être qui est concerné par son être, pour qui exister revient à « vivre dans des possibilités », qui est encore d'une certaine façon le lieu originaire de jaillissement des possibles⁸⁸ et

87 C'est nous qui soulignons.

88 « Le mouvement subjectif est ainsi attelé à la charge intentionnelle de la subjectivité en tant que son véhicule le plus important, sans lequel elle demeurerait toujours dans la passivité, un projet et une attente sans réalisation

qui a le pouvoir fondamental de prendre possession (mais en un sens déterminé) de l'ensemble de son existence sur un mode authentique : « [...] la possibilité de nous expliquer avec la possibilité que nous sommes justement et en totalité [...] »⁸⁹.

Il faut donc bien comprendre ce qui est en jeu ici : il s'agit d'une part de respecter les acquis de l'analytique existentielle tout en maintenant le primat de l'appartenance, puisqu'on se refuse, à titre méthodologique, la facilité de scinder l'oeuvre patočkienne en moments disjoints (en moments encore heideggeriens et en moments plus proprement patočkien). Il va donc falloir penser une existence qui jaillit depuis le corps pris en tant que témoin ontologique de notre identité d'être avec le monde. Néanmoins cela suppose d'accomplir un pas supplémentaire, puisque si l'on fait de l'univocité de l'être la prémisse ontologique fondamentale de Patočka, et que donc on comprend le sujet *d'abord* comme corps (c'est-à-dire comme appartenant au monde), il est absolument nécessaire que cette corporéité *soit* la subjectivité du sujet et que celle-ci constitue donc son existence, son être ek-statique en intégralité. On ne peut donc plus se limiter à une compréhension du corps qui en ferait une simple contrainte, un ensemble de réquisits négatifs dont l'existant devrait s'acquitter *avant et pour* accéder à sa subjectivité. Il faut donc aller au-delà de la définition du corps comme ensemble de possibilités non choisies par le sujet. En langage sartrien, cela signifie qu'il faut cesser de considérer le corps comme élément de la *situation*, pour le considérer comme *constitutif de notre transcendance* (mieux encore, de la transcendance que nous sommes). Il n'est plus ce que je dois dépasser pour être le sujet que je suis, il est *la matière même de mon dépassement* (on le verra, ceci est rendu possible par la propriété d'auto-transcendance du corps, puisqu'il est intrinsèquement possibilité d'aller au-delà de ses possibilités, c'est-à-dire *développement*). Si le corps propre est condition active, constituante, de la transcendance qu'est le sujet, *on parvient bien alors à rendre compte de l'existence ek-statique depuis l'appartenance du sujet au monde*.

Tout le problème est de déterminer *comment* rendre compte de l'existence depuis le corps propre, à partir de lui (comme source) et non plus simplement sous sa contrainte (comme ressource). C'est ce qui nous intéressera ici. La solution repose précisément dans le concept de *mouvement*. Notre thèse est que, dans certains textes des *Papiers phénoménologiques*, Patočka va plus loin que ce qu'on lui attribue la plupart du temps, puisqu'il esquisse une phénoménologie du mouvement entendu précisément au sens de ce que l'on pourrait appeler mouvement d'*une pratique*, ou mouvement comme pratique, c'est-à-dire au sens d'un mouvement au sein duquel *l'actualisation*

propre », Patočka montre bien que le mouvement serait impossible sans sa précession dans des possibilités projetées. Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, « Phénoménologie et métaphysique du mouvement », Grenoble, Millon, 1995, p 20.

89 Patočka, Jan, *Le monde naturel comme problème philosophique*, « Le monde naturel dans la médiation de son auteur trente-trois ans après », Paris, Vrin, 2016, p. 241.

d'une possibilité est en même temps l'actualité d'une possibilisation. Nous verrons que cette progression du mouvement à même son effectuation (approfondissement) est la loi de tout mouvement, loi que l'on peut formuler comme suit : les conditions de possibilités du mouvement sont en même temps ses résultats.

A. La dynamisation de l'existence.

i. *Le mouvement vivant.*

Puisque c'est le mouvement seul qui rend possible, dans le sujet lui-même, l'étreinte de son appartenance au monde (car seul un corps, c'est-à-dire une chose du monde, peut se mouvoir) et de son existence (en ce qu'un mouvement, au moins s'il est vivant, suppose toujours un projet lancé en avant de lui et qu'il réalise), c'est bien du mouvement qu'il faut partir. La définition à la fois la plus complète et la plus ramassée que Patočka donnera du mouvement est la suivante : il s'agit de « [...] l'acte de réalisation pourvu d'un indice de sens subjectif »⁹⁰. Cette définition comporte deux déterminations distinctes. Est impliquée d'une part l'idée d'une transformation réelle (il n'y a pas de mouvement qui ne fasse une différence, qui ne change d'une quelque manière la physionomie globale ou locale du monde), et de l'autre l'idée d'un sens, c'est-à-dire d'une direction, et donc d'un projet (le mouvement peut être compris parce qu'il vise quelque chose, il est de part en part traversé par une intention).

Patočka, lorsqu'il en revient au mouvement, établit catégoriquement son essence signifiante et intérieure :

« L'on voit au mouvement la particularité personnelle de celui qui l'accomplit, dont il exprime en même temps les projets de possibilités, les visées et les intentions »⁹¹.

Le mouvement est donc toujours « attelé à la charge intentionnelle de la subjectivité ». Comme le dit Ricoeur, pour agir je dois d'abord être « chargé » d'une possibilité et d'une capacité qui permettent de *viser à vide* un *à-venir*, dans l'attente d'un remplissement de cette visée et donc d'« une action future qui dépend de moi »⁹². Sans cette préemption sur le monde à venir, sans visée à vide et projet, on ne peut véritablement parler de mouvement. Cependant, une objection doit immédiatement nous arrêter : il existe des mouvements qui sont des *déplacements purs*, et qui n'ont rien à voir avec des mouvements subjectifs. Une pierre qui tombe d'une falaise ne vise pas à vide son point de chute avant de se lancer vers lui. Toutefois, Patočka, sans le dire explicitement, tend à établir qu'aucun mouvement au sens originaire ne peut être un « simple changement de lieu »⁹³. En effet, se souvenant des thèses de Bergson sur le mouvement, Patočka montre bien que le

90 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, « Phénoménologie et métaphysique du mouvement », Grenoble, Millon, 1995, p. 19.

91 *Ibid.*

92 Ricoeur, Paul, *Philosophie de la volonté. 1. Le volontaire et l'involontaire*, Lonrai, Points, 2009, p. 66.

93 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, *Op. cit.* p. 25.

mouvement ne peut être qu'une totalité unique et indivisible, et non une somme de positions immobiles⁹⁴, c'est-à-dire que l'on rate nécessairement la mobilité même du mouvement en confondant *le trajet* et la *trajectoire*, ou le mouvement qui parcourt l'espace et l'espace parcouru. Le mouvement est tout entier lui-même en chacun de ses moments, il se manifeste en sa totalité à même chacune des positions momentanées que le mobile occupe, il ne peut donc être compris comme le résultat de la succession des positions qu'il *emprunte*. Patočka définit ainsi le mouvement par analogie avec une mélodie :

« Chaque élément n'est qu'une partie de quelque chose qui l'excède, qui n'est pas là d'emblée sous une figure achevée, quelque chose qui, préparé dans toutes les singularités, demeure toujours en un certain sens, à-venir, aussi longtemps que la composition se fait entendre. [...] en tant que tout formateur – non pas élément autonome, mais énergie déterminante qui s'assimile l'essence de chacun des éléments et n'existe que par la transformation globale de leur sens singulier -, ce quelque chose est avant la singularité »⁹⁵

C'est donc comme si le mouvement en train de se faire présupposait pour se réaliser le tout auquel il doit aboutir. Le tout du mouvement précède ses parties pour les mettre en relation bien qu'il ne puisse advenir que par cette mise en relation, exactement comme je ne peux entendre une mélodie comme telle qu'en intégrant chaque note dans un tout qui ne pourra pourtant advenir qu'à l'issue de la production de toutes les notes. La mélodie hante chaque note qui la compose et fait en sorte que chacune d'elles pointe vers toutes les autres comme vers ce qui lui manque. De même, lorsque nous sommes *en mouvement*, nous ne sommes ni au point de départ, ni à l'arrivée, mais partout à la fois : chaque moment du mouvement est en relation avec tous les autres. Il faut donc que le mouvement soit *en avant de lui-même dans une possibilité*.

Par conséquent, l'être en mouvement, s'il se meut vraiment, ne peut demeurer à chaque moment du mouvement en un seul endroit, sans quoi il serait immobile au cœur du mouvement : il doit déjà en quelque sorte être là où son mouvement le porte, tout en étant encore à son point de départ. Le mouvement suppose donc que le mobile soit un être ek-statique, c'est-à-dire un être dont l'ipséité intègre dans une même unité son éclatement vers l'avenir et vers le passé, il faut qu'il soit, en langage sartrien, un être *diasporique*⁹⁶, c'est-à-dire un *sujet*. Seul un sujet qui vit au-devant de lui-même, qui est, comme le dit Heidegger, infiniment plus que ce qu'il ne serait s'il était limité au présent⁹⁷, peut supporter la totalité synthétique qu'est le mouvement. Si je suis par exemple sur le

94 *Ibid.*

95 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, « Leçons sur la corporéité », Grenoble, Millon, 1995, p. 108.

96 « On désignait dans le monde antique la cohésion profonde et la dispersion du peuple juif du nom de « diaspora ». C'est ce mot qui nous servira pour désigner le mode d'être du pour-soi : il est diasporique ». C'est cette cohésion dans la dispersion qui est nécessaire à la *tenu*e du mouvement. Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 172.

97 « Les moments du souci ne sont nullement mis bout à bout, tout aussi peu que la temporalité elle-même se

point de sauter un précipice, je suis déjà au-delà de celui-ci, je suis tendu vers cet avenir que d'une certaine façon je suis déjà, si bien que lorsque je prends mon élan pour sauter, il faut dire que *je prends mon élan dans le passé*. Or cette structure diasporique intégrative est précisément la condition du mouvement, puisque le mouvement est précisément, si on ne le réduit pas à une juxtaposition de positions elles-mêmes immobiles, l'unité d'un devenir spatio-temporel qui n'est plus à son point de départ et n'est pas encore à son point d'arrivée, ce que Patočka appelle la structure du « où ... vers-où »⁹⁸. On comprend donc pourquoi il ne peut y avoir de mouvement que subjectif : l'unité du mouvement, présente en tout ses moments et sans s'arrêter en aucun, est le stricte corrélat de la transcendance du sujet, et donc des possibilités qu'il projette. C'est donc toujours le sens subjectif, la visée à vide du sujet qui se cherche au loin dans l'avenir, qui assure au mouvement son unité.

Si l'on voit donc pourquoi il est nécessaire que le mouvement soit soutenu par la structure ek-statique de l'ipséité subjective, il faut encore montrer précisément pourquoi le sujet lui-même ne peut être qu'en mouvement. Or, conformément à l'analytique existentielle heideggerienne, Patočka définit le *Dasein* comme « l'être vivant [qui] existe toujours *en avant de lui-même* – se rapporte à... »⁹⁹. C'est-à-dire que le *Dasein*, en tant qu'être pour lequel il est en son être question de son être, est un être qui manque de son être, et qui a à se rejoindre (il ne peut faire fond sur une plénitude substantielle) *en avant de soi*, dans le monde, pour combler son manque et devenir l'être qu'il a à être. Tout sujet est un être qui est séparé de soi, et c'est parce qu'il se définit comme être en puissance de soi-même, qu'il doit se *mouvoir* pour s'accomplir comme soi. Nous retrouvons ici la définition aristotélicienne du mouvement comme *acte inachevé*, acte en instance de parvenir à sa fin :

« Cette présence en devenir de la détermination est le mouvement. De là, sa définition : l'actualité de la possibilité (ou de la capacité) de l'étant (pour quelque chose de déterminé), pour autant qu'il n'est encore (ce déterminé) qu'en puissance (pour autant que la détermination lui fait encore défaut). En d'autres termes, une actualité inachevée, une actualité en chemin, qui est en même temps l'actualité de ce chemin »¹⁰⁰

Le mouvement est donc toujours le chemin d'une actualité (une actualisation) et l'actualité d'un

compose, « au fil du temps », de l'avenir, de l'être-été et du présent. La temporalité n'«est » absolument pas un *étant*. Elle n'est pas, *mais se temporalise* », Heidegger, Martin, *Être et temps*, *Op. cit.* §65, p. 253.

98 Il faudrait dire, pour être juste, que le mouvement n'est précisément que les points de suspension dans le « où... vers-où ». « Chacun sait que le fait de rédiger un article ou de se préparer à un examen est une seule et même action, un mouvement unitaire, défini, ne serait-ce qu'en un sens figuré, par un « d'où-vers où ». Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, « Leçons sur la corporéité », *Op. cit.* p. 72.

99 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, « [corps, possibilités, monde, champ d'apparition] », Grenoble, Millon, 1995, p. 117.

100 Patočka, Jan, *Aristote, ses devanciers, ses successeurs. Études d'histoire de la philosophie de Aristote à Hegel*. Paris, Vrin, 2011, p. 170.

chemin : en réalisant l'on *se* réalise. Le mouvement est donc précisément négation d'un manque d'être, comme le dit magnifiquement Aubenque, il est « ce dont l'acte même est de ne jamais être tout à fait en acte »¹⁰¹, puisqu'il mène à l'acte, à la réalisation de la puissance. On retrouve donc bien ici la première idée de Patočka concernant le mouvement : il doit faire une différence, il est *accroissement d'être*¹⁰².

Il faut ajouter un dernier élément, qui permet de rassembler l'accroissement d'être et le sens : les deux dimensions du mouvements, au sens de Patočka. *C'est précisément parce qu'à travers mon mouvement je vise à me rejoindre, que mon mouvement est un mouvement doué de sens*. C'est ce qui fait du mouvement un mouvement *vivant*, un mouvement polarisé par un sens qui lui insuffle une direction. C'est parce que le sujet va vers lui-même grâce à son mouvement qu'il est auprès de lui-même dans son mouvement. C'est ce qui fait toute la différence entre le mouvement d'une pierre qui tombe, mouvement qui lui est extérieur et qu'elle subit (car la pierre est tout ce qu'elle est, elle n'a pas à combler son défaut d'être par le mouvement), et le mouvement d'un homme qui marche et qui est en tension vers son but. C'est le sens de la distinction entre « mouvement mort », qui n'est qu'un état qui affecte un corps (comme le stipule le principe d'inertie : le mouvement persiste tant qu'il n'est pas modifié par un choc *extérieur*) et « mouvement vivant » que Patočka reprend explicitement à Scheler : dans le mouvement vivant, c'est le changement de lieu qui est fondé sur la tendance, alors que dans le mouvement mort, c'est la tendance qui est fondée sur un changement de lieu déjà amorcé¹⁰³. La pierre est donc *en mouvement*, alors que l'homme est *son mouvement*. En conclusion, seul un être qui n'est pas tout ce qu'il est, qui est en défaut de soi (en puissance), peut se mouvoir d'un mouvement *intérieur et doué de sens*, parce que c'est précisément grâce à ce mouvement qu'il peut se réaliser. Puisque le mouvement nous réalise, il *exprime notre intériorité qui par conséquent ne peut qu'exister au dehors*. Nous sommes donc parvenu à démontrer la double implication : le mouvement n'est possible que s'il est soutenu par la structure ek-statique d'une subjectivité, et la subjectivité n'est possible qu'en tant qu'elle est mouvement. C'est ce qui est sous-tendu par la définition du mouvement comme acte de réalisation avec indice de sens subjectif : *c'est parce que le sujet se réalise dans le mouvement que le mouvement est pourvu de sens*. Empruntons à Patočka un dernier exemple afin de ressaisir synthétiquement toutes les déterminations de l'essence du mouvement subjectif : « Si je ne peux arriver où je veux en marchant ou en sautant, peut-être le

101 Aubenque, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*, Op. cit. p. 454.

102 Le mouvement « [...] amène la *présence* de la détermination dans le déterminé [...] », comme le mouvement de l'arbre amène les fruits, ou celui de l'écrivain les mots sur le papier. Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, « Phénoménologie et ontologie du mouvement », Grenoble, Millon, 1995, p. 30.

103 Scheler, Max, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, « Erkenntnis und Arbeit », Berne, Francke, 1980. p. 243, cité par Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, « Phénoménologie et ontologie du mouvement », Grenoble, Millon, 1995, p. 39

pourrai-je en rampant, si je ne peux passer un objet à quelqu'un de la main à la main, reste la possibilité de lui lancer etc.»¹⁰⁴. Patočka retrouve ici ce que Merleau-Ponty a nommé la *généralité*¹⁰⁵ inhérente à tout comportement vivant, généralité qui se traduit par le fait que pour un vivant qui cherche à accomplir quelque chose, il existe un ensemble de réalisations substituables entre elles parce qu'elles ont le même sens. Cela ne signifie rien d'autre que la nécessité pour le mouvement de hanter chacun de ses moments pour leur donner leur sens (c'est le changement de lieu global qui donne son sens à la marche où au rampement comme *équivalents* pour arriver là où l'on veut arriver), ce qui ne serait à son tour possible sans une anticipation du sujet qui se projette vers une fin et qui par cette projection unifie ek-statiquement les moments de son projet (c'est parce que je me vise comme déjà *au loin* dans l'avenir que tous les moments nécessaires pour parvenir à cet avenir vont apparaître comme nécessairement *soudés* et *solidaires* en vue de cette fin), projection d'une fin qui implique elle-même que j'ai à rejoindre mon être dans l'avenir (c'est au fond parce que je suis *en jeu* dans mon projet et dans mon mouvement que celui-ci est intelligent, sensé, et qu'il peut organiser la substitution des effectuations équivalentes).

En restituant ces éléments, nous n'avons fait que nous installer dans ce qui est déjà connu sous la forme d'une *déformalisation*¹⁰⁶ de l'analytique existentielle. Patočka aurait ainsi adjoint à l'analyse du mode d'être ek-statique du *Dasein* ses conditions effectives et concrètes de réalisation : d'abord le *mouvement* pour réaliser le libre projet que le *Dasein* a lancé en avant de lui-même, et puis le corps propre, moyen du moyen de réalisation du projet qu'est le mouvement. C'est ce qui se cache derrière la définition patočkienne du corps comme « [...] possibilité de faire qui précède et ouvre chaque actualité ou expérience d'un faire »¹⁰⁷ (le corps est ainsi moyen du moyen de l'existence). S'il est donc vrai que Patočka restaure une relation entre la vie (le corps et ses contraintes physiques) et l'existence, cette relation, tant qu'elle reste sous le patronage heideggerien, fera toujours fond sur l'éminence de l'existence. Le mouvement et le corps n'entrent dans la lumière de leurs rôles *qu'une fois* les possibilités et le projet établis et comme conditions nécessaires dont il faut s'acquitter pour réaliser ce projet. Avec une telle conception de la phénoménologie patočkienne, qui au fond ne fait que modifier certains éléments de l'analytique heideggerienne, on ne peut faire autrement que de l'envisager sous l'angle du primat de la transcendance subjective et de la considérer comme intrinsèquement dualiste. On peut dès lors en critiquer le dualisme, mais il nous semble que le plus important est précisément de restaurer le plein contenu de la métamorphose de

104 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, « Leçons sur la corporéité », *Op. cit.* p. 72

105 Merleau-Ponty, Maurice, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1949, p. 30.

106 Barbaras, Renaud, *L'ouverture du monde, Lecture de Jan Patočka*, Lonrai, Les éditions de la transparence, 2011. p.101

107 Patočka, Jan, *Le monde naturel comme problème philosophique*, « Le monde naturel dans la médiation de son auteur trente-trois ans après », Paris, Vrin, 2016, p. 227.

l'existence ek-statique heideggerienne, qui ne se limite pas à l'ajout de certaines conditions concrètes de possibilités. A l'issue de cette considération, nous verrons que le problème n'est plus du tout le dualisme, mais le caractère antinomique des positions de Patočka.

ii. *Le sens originare du dynamisme du mouvement : ses conditions de possibilité sont aussi ses résultats.*

Nous en sommes donc arrivés à la définition du mouvement comme *réalisation* de la transcendance subjective et donc nécessairement comme étant porté par elle. Mais alors comment comprendre la déclaration suivante de Patočka :

« Contre Heidegger : il n'y a aucune *projection* primaire de possibilités – le monde n'est pas un produit de la liberté, mais simplement ce qui *rend possible* une liberté finie »¹⁰⁸.

Patočka insiste ici sur son opposition à une quelconque forme *d'activité* projective. Si nous vivons bien dans des possibilités, nous n'en sommes pas le principe ou la source, elles ne sont pas de notre fait. En d'autres termes *on ne décide pas* de notre projet d'être, et donc de la « tournure » du monde qui l'accompagne. Il faut donc dire que si, en tant que *Dasein*, nous sommes notre propre ek-stase temporelle, nos propres possibles, nous n'en sommes jamais *le fondement*. Mais il faut par conséquent demander : si nous ne sommes pas le fondement de ce que nous sommes, qu'est-ce qui l'est ? Patočka nous donne une réponse aussi décisive que discrète :

« En revanche, ce qui conditionne (la possibilité) ne peut être qu'un processus. La condition du processus n'échappe donc pas à la détermination "processus" »¹⁰⁹.

En toute rigueur, cela signifie que la condition de possibilité du processus ne peut être disjointe du processus, et donc que la possibilité qui sous-tend le mouvement et lui donne son sens ne peut être envisagée que depuis ce mouvement lui-même. La possibilité, le projet (et donc la transcendance subjective) ne précède pas le mouvement, mais lui succède et *advient par lui*. C'est donc au mouvement que revient la charge de poser les possibilités que nous sommes. Patočka le redira lui-même en termes heideggeriens : « c'est donc le mouvement qui est le fondement de la compréhension et non pas inversement »¹¹⁰.

Face à ces nouvelles thèses, il est possible de soutenir, comme l'a fait Dragos Duicu, que c'est le mouvement lui-même qui fait apparaître la distinction de la puissance et de l'acte : « C'est le mouvement qui, dialectiquement, dépose devant nos yeux et pour notre pensée la *dynamis* comme

108 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, « [Corps, possibilités, monde, champ d'apparition] » *Op. cit.* p. 122.

Patočka ajoutera, une page plus loin : « Phénoménologiquement, il n'y a aucune projection de possibilités ».

109 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, « Phénoménologie et ontologie du mouvement », *Op. cit.* p. 42.

110 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, « Phénoménologie et métaphysique du mouvement », *Op. cit.* p. 25.

négativité nécessaire et l'acte comme positivité nécessaire »¹¹¹. On reconnaît ici l'influence des thèses d'Aubenque sur Aristote, puisqu'il soutenait que chez ce dernier la puissance et l'acte sont des *extases* du mouvement¹¹². Or, réaliser une *simple inversion* de l'ordre du mouvement et du possible ne semble pas complètement satisfaisant, d'abord pour des raisons textuelles. Comment en effet rendre compte des affirmations répétées de Patočka quant à l'indexation du mouvement à « la charge intentionnelle de la subjectivité » ? Comment comprendre la prééminence d'un « subjectif pur » sur le mouvement : « Que le vécu et l'effectivement réel coïncident dans le mouvement, ce n'est pas dire que celui-ci ne soit pas mis en œuvre eu égard à *un subjectif pur, intentionnellement anticipé et projeté au préalable* »¹¹³. Il y a donc un subjectif pur, *projeté* en avant du sujet ; et ceci est d'autant plus important que le mouvement est en même temps instance de réalisation du sujet et de subjectivation du réel¹¹⁴. Or comment le mouvement pourrait-il subjectiver le réel, s'il n'était pas d'abord commandé par un sens existentiel subjectif ? Ces réserves de Patočka à l'égard de la simple préexistence du mouvement sur sa possibilité ont un fondement phénoménologique, puisque, comme on vient de le voir, sans la transcendance subjective pour le soutenir, le mouvement retomberait à l'extérieur de sa mobilité, en une somme de positions *partes extra partes*.

Patočka semble donc soutenir en même temps deux positions contradictoires : que d'une part, pour que le mouvement soit mobile, il doit être attelé à la charge intentionnelle du sujet et donc dépendre d'une possibilité qu'il réalise parce qu'elle le précède, et en même temps, que pour éviter les excès de l'analytique existentielle et son formalisme, le sujet ne peut être le seul auteur de son projet et ainsi décider du monde dans lequel il vit. En réalité, nous ne faisons qu'observer ici les retombées phénoménologiques du dilemme ontologique que nous avons énoncé en première partie : à l'homonymie de l'être, au primat de la transcendance, nous voyons s'ajouter maintenant la préexistence du possible sur le mouvement qui le réalise, de même qu'à l'univocité de l'être, au primat de l'appartenance, nous voyons s'ajouter la présence du mouvement sur ses possibilités. Soit le sujet est d'abord *activité* absolue, n'ayant rien à voir avec le monde et le posant, soit il est tout entier *passivité*, traversé de part en part par un mouvement qui n'est pas *le sien*. Or, comme nous l'avons déjà énoncé, il nous semble que Patočka ne soutient jamais une telle position contradictoire : il désarme précisément cette antinomie en recomprenant toujours déjà, depuis la perspective du primat de l'appartenance, la transcendance du *Dasein*. Mais ce n'est que si l'on parvient à saisir la réflexion patočkienne de l'analytique existentielle dans toute sa portée et sa profondeur, que l'on peut

111 Duicu, Dragos, *Phénoménologie du mouvement, Patočka et l'héritage de la physique aristotélicienne*, Paris, Hermann, 2014, p. 51.

112 Aubenque, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*, *Op. cit.* p. 438.

113 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, « Phénoménologie et métaphysique du mouvement », *Op. cit.* p. 19.

114 *Ibid.*

échapper à cette antinomie qui semble enfermer Patočka dans des contradictions sans fins.

Comment penser à la fois l'impossibilité d'une projection autonome de nos possibilités dans l'avenir, tout en maintenant en même temps que la vie du sujet est une vie dans des possibilités, et que tout mouvement n'est possible que sur le fondement d'une anticipation subjective, sans sombrer dans une contradiction ? Pour tenter de trouver une solution à ce problème, et lever la contradiction qui semble gréver notre interprétation courante de la pensée de Patočka, nous nous proposons de faire un détour par une très brève description de ce qu'on pourrait appeler *l'activité pratique*. En effet, si l'on est attentif aux exemples que prend Patočka lui-même lorsqu'il tente de rendre concrète sa phénoménologie du mouvement, on ne peut qu'être frappé par ceci qu'il ne s'agit jamais de simples actions (allumer une cigarette, comme c'est le cas chez Sartre¹¹⁵), mais qu'il s'agit toujours d'activités qui exigent un apprentissage, du temps, une familiarité avec certains types d'objets auprès desquels nous devons séjourner pour nous *ajuster* à eux (la pratique du piano, des échecs, le soufflage de verre, la dactylographie etc.)¹¹⁶. Or, il est évident que jouer du piano n'est pas équivalent à allumer une cigarette : disons, pour faire court, que nous avons avec ces deux exemples l'opposition d'une pratique et d'une action, comme deux modalités de l'activité. Le propre d'une action, au sens où nous l'entendons, c'est qu'elle commence et qu'elle s'achève tout entière avec sa possibilité. Une action menée à bien est exécutée comme prévu, il faut que son passage à l'effectivité soit strictement identique à sa préfiguration irréaliste. En toute rigueur, dans l'action le possible donné et prédéfini *épouse* le réel (il n'y a rien de plus dans le réel que dans le possible, et l'action se ferme sur elle-même lorsque la réalisation a rejoint l'anticipation). C'est pourquoi Sartre est le penseur par excellence de l'action : elle est *totale*ment sous la dépendance du projet du sujet. Ainsi donc, si je sens une envie de fumer, que je la reprends à mon compte, je fais alors le projet d'allumer une cigarette (je m'élançais vers un état du monde où ma cigarette *est allumée*). Une fois la cigarette allumée, mon projet s'étant refermé avec sa réalisation, je dois en ouvrir un autre (c'est-à-dire investir un nouveau point de fuite dans l'avenir etc.). J'avance ainsi en créant successivement des « systèmes pratiquement isolés »¹¹⁷ de moyens et de fins, qui se distinguent du réseau de relations global entre les choses qu'est le monde. Pour le dire autrement, dans l'action la fin librement soutenue par la puissance ek-statique du sujet est *le principe (ἀρχή)* du mouvement, au

115 Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le néant*, *Op. cit.* p. 477.

116 « La pianiste virtuose, la dactylo parfaite, le joueur d'échecs ont fait un choix parmi plusieurs possibilités [...] », ou encore « Chacun sait que le fait de rédiger un article ou de se préparer à un examen [...] » et « Qu'il s'agisse de faucher de l'herbe ou de souffler du verre, chaque travail a sa propre hiérarchie de mouvements formant une unité », respectivement dans Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, « Phénoménologie et métaphysique du mouvement », *Op. cit.* p. 25 et « Leçons sur la corporéité » p. 72.

117 « Pour qu'une fin surgisse, il faut qu'un existant échappe à la causalité et à l'Être en concevant une fin [...] Mais en s'appuyant sur la causalité pour réaliser une fin, l'homme la resserre et l'isole, il en fait un *système* pratiquement isolé où l'enchaînement est rigoureux ». Ce qui nous intéresse ici c'est le primat de la fin, qui joue le rôle de principe (*arché*) pour l'action. Sartre, Jean-Paul, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983. p. 58

sens aristotélicien du terme, c'est-à-dire à la fois ce qui l'initie et ce qui guide l'intégralité de son développement. Mais il est bien sûr possible que les choses ne se passent pas comme prévu (l'action est *fragile*), seulement l'obstacle à mon action lui est alors toujours *extérieur* (c'est le vent qui éteint mon briquet etc.).

Si dans l'action, le possible ou la fin projetée ouvre *et* ferme le mouvement, il semble au contraire que la pratique se définisse précisément par une certaine disponibilité de la possibilité à un au-delà d'elle-même, à une relance. Si je souhaite par exemple m'initier à l'ébénisterie ou à la menuiserie, je débute dans cette pratique avec un certain nombre de possibilités rudimentaires et mal adaptées (je peux bien saisir la lime à bois ou le marteau, mais je ne saurai pas quoi en faire, ou plus exactement, je ne saurai pas ce que cela fait en première personne que de les utiliser correctement), qui vont précisément s'affiner et s'enrichir *au fur et à mesure* de leurs réalisations. Le propre de la pratique, c'est donc que *la possibilité qui sous-tend le mouvement se creuse et s'affouille par sa réalisation même*. Celui qui pratique voit naître de l'intérieur de sa pratique de nouvelles possibilités, c'est le principe même de l'*exercice* : l'exercice est une *répétition* qui n'est pas un *retour à l'identique*. Le musicien qui répète encore et encore une œuvre musicale ne refait jamais la même chose. Il joue pour jouer mieux, il sillonne en long et en large ses possibilités pour les *approfondir*. Il faudrait donc parler d'une rétroaction du mouvement sur sa propre possibilité : ce n'est pas la pièce jouée, mais *le fait de jouer la pièce* qui altère le jeu de la pièce musicale lui-même. On commence donc à saisir en quoi ce modèle peut nous permettre de comprendre ce que dit Patočka. En effet, ici ce n'est plus le sujet qui projette ses propres possibilités, il ne les découvre que depuis les possibilités qui sont les siennes (en somme, c'est depuis ce que je sais faire que se dévoilent des possibilités qui m'étaient jusque là encore inconnues). Ainsi, tout mouvement que je fais est précédé d'une possibilité qui l'anticipe bien qu'*en même temps* se dévoilent à moi des possibilités nouvelles par le truchement de sa réalisation. C'est comme si je *décrochais* des possibilités nouvelles à même mon séjour au sein de possibilités déjà miennes. En toute rigueur, mes possibilités présentes ont toutes été *débloquées*, elles viennent d'un mouvement qui les a déposées, elles sont donc les résultats de ce mouvement, mais elles sont aussi les conditions de possibilité d'un autre mouvement (à force de jouer une sonate au piano, donc de réaliser un mouvement qui s'accorde avec les possibilités jusque-là miennes, je finis par obtenir de nouvelles possibilités de jeu qui m'apparaissent à l'issue de mon exercice). Il faut donc dire que *les conditions de possibilité du mouvement sont en même temps ses résultats*, ou, ce qui revient au même, que *toute actualisation d'une possibilité porte en elle l'actualité d'une possibilisation*. Réaliser des possibilités, c'est toujours déjà être sur le chemin d'une possibilisation. C'est donc la raison pour

laquelle nous n'instituons ou ne lançons pas nous mêmes nos possibilités (elles nous apparaissent) mais qu'en même temps tout mouvement que nous faisons est arrimé à sa possibilité préalable. Pour mieux comprendre ce que nous voulons dire ici, on peut emprunter un exemple de Richard Sennett (bien que nous ayons à y revenir, car il anticipe déjà sur la conception phénoménologique du corps propre que présuppose cette analyse) dans son livre sur l'artisanat : l'ébéniste ou le menuisier qui sont en contact permanent avec le bois vont développer des *cals* aux mains. Ces cals sont constitués par un épaissement et une légère nécrose des couches superficielles de l'épiderme (des durillons se forment) à certains endroits de la main. On pourrait croire que cette densification de la main peut constituer un obstacle au toucher, alors qu'au contraire, elle rend le toucher plus précis, puisqu'elle centre le tact et la sensibilité sur certains points de la main, opérant comme une sorte de *zoom tactile*¹¹⁸. Le travail du bois va donc ouvrir de nouvelles possibilités : repérer certaines qualités du bois, sa nodosité ou sa texture particulière. Le réel *gagne* donc en dimensions par le mouvement, il m'apparaît d'une profondeur redoublée. Ainsi le néophyte, le débutant n'a que les possibilités que lui permettent des mouvements qui n'étaient pas en liens intimes avec une matière déterminée (ici, le bois), et c'est depuis ces possibilités mal ajustées et leurs réalisations que de nouvelles possibilités vont émerger (c'est la différence entre un *débutant*, celui qui *débute dans* une pratique et qui gagne des possibilités par son exercice, qui a donc tout à gagner ; et celui qui *initie* une action, son *auteur* et qui par conséquent n'a à gagner que le redoublement effectif de sa possibilité dans le monde). La surrection d'une nouvelle possibilité n'est donc jamais la *fin* du mouvement (puisque'il vise à réaliser la possibilité ancienne et préalable qui le sous-tend), mais son *couronnement* qui descend sur lui et lui vient comme de surcroît.

Avec cette détermination du mouvement pratique, nous retrouvons par nos propres moyens descriptifs quelque chose que Ravaisson avait déjà conceptualisé sous la forme de *l'habitude* et qu'il définit par le fait que « [...] la répétition ou continuité d'un changement modifie à l'égard de ce changement même la disposition de celui qui le reçoit »¹¹⁹. Mais ce qui nous intéresse nous, c'est précisément la manière dont cet enrichissement des possibilités par leurs réalisations se donne pour celui qui en fait l'épreuve. Or, nous pouvons le dire d'emblée, même si nous y reviendrons, Patočka à travers sa phénoménologie du mouvement réalise une telle phénoménologie de la *pratique*, et un des concepts principaux de cette phénoménologie, qui n'a pas encore été vraiment relevé par les

118 « [...] le résultat est clair : le cal sensibilise la main à d'infimes espaces physiques tout en stimulant la sensation des doigts. En un sens, le cal est à la main ce que le zoom est à l'appareil photo ». Sennett, Richard, *Ce que sait la main, la culture de l'artisanat*, Paris, Albin Michel, 2010, p. 211.

119 En ajoutant l'idée que seul le vivant peut voir son mouvement modifié par sa propre répétition : on a beau lancer une pierre à de nombreuses reprises dans une direction, cette récurrence ne créera pas pour la pierre la tendance à aller dans cette direction. Ravaisson, Félix, *De l'habitude*, Paris, Allia, 2007, p. 14.

commentateurs, est le concept d'*approfondissement*¹²⁰. Il le définit comme *un dépassement qui reste au sein de ce qu'il dépasse*, qui donc creuse plus profond en lui (exactement comme la plante qui, sans se déplacer, sans *aller ailleurs*, se meut pourtant vers toujours plus de profondeur et *s'enracine*). Or, l'homme qui approfondit sa connaissance musicale (et donc pratique, développe ses possibilités) et son jeu instrumental ne fait pas *autre chose* que de la musique, et pourtant il en fait *différemment*, il se maintient donc en ce qu'il dépasse. Mais cela suppose encore un dernier élément : si un approfondissement de nos possibilités est concevable, cela suppose qu'il existe quelque chose comme une profondeur à remplir (les plantes ne peuvent s'enraciner profondément dans des pots), que cette profondeur soit sensible pour celui qui s'y engage, et qu'elle se donne comme ne se donnant pas, comme chemin qu'il reste encore à explorer et paysage à découvrir. C'est ce sentiment que nous connaissons bien et qui nous intime qu'il y a encore des choses à faire, que le *possible excède encore nos possibilités* (nous verrons à la fin de cette partie que c'est le corps comme *archi-possibilité* qui recèle ce surcroît de puissance à la lisière de nos possibilités) . Nous avons donc ici les linéaments très sommaires d'une description de la pratique, que l'on peut résumer comme suit : il s'agit d'un *mouvement d'approfondissement constant de notre ipséité en relation au monde, tel que toute réalisation soit sous-tendue par une possibilité irréaliste qui se creuse et s'altère par l'épreuve même de son mouvement*. Ce que nous allons montrer maintenant, c'est que c'est précisément ce modèle là que présupposent les analyses patočkiennes du mouvement.

iii. L'auto-position du mouvement et le « miracle du faire ».

Pour tenter de ressaisir les formulations de Patočka à la lumière de la description de la pratique que nous avons réalisée plus haut, il nous faut repartir d'une proposition synthétique qui enveloppe les deux dimensions paradoxales du rapport du *Dasein* à ses propres possibilités :

« La transcendance du *Dasein* n'est pas un « projet », si l'on entend par ce mot l'acte de sortir et de projeter hors de soi. Elle est à la fois une ek-stase et un recueillement, aussi essentiels l'un que l'autre »¹²¹.

On retrouve ici le problème des conditions d'existence d'une vie en avant d'elle-même dans des possibilités qui anticipent son développement et qui pourtant n'aurait pas l'initiative du pro-jet de ces possibilités. Sans contester le caractère ek-statique de l'existence humaine (ce qui montre bien que Patočka ne remet pas en cause l'intégralité de l'analytique existentielle), Patočka établit que

120 « L'élan qui nous porte vers le monde, notre ouverture au monde, conduit ainsi à de nouvelles formations matérielles, à de nouvelles objectités qui à leur tour rendent possible une guise nouvelle de notre propre vie, un nouvel *approfondissement* de nous mêmes », Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, « Leçons sur la corporéité », *Op. cit.* p. 71 (c'est nous qui soulignons). Nous avons là une première approche de ce qu'est pour Patočka « la pénétration du monde » : « élargir infiniment la réalité, sans pour autant la quitter » (p. 65), C'est de là que nous tirons une élucidation de ce qu'est pour lui l'*approfondissement*. .

121 Jan, Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble, Millon, 2002, p. 216.

cette ek-stase est en même temps recueillement. Or *recueillement* n'est pas exactement *passivité* : le recueillement est bien plutôt une *activité en vue de la passivité*. Il s'agit d'un effort ou travail sur soi pour se *rendre disponible à ce qui nous arrive, nous affecte*. Le recueillement auprès d'un mort suppose par exemple un retour en soi-même *pour éprouver l'événement de sa mort dans toute son envergure*. Plutôt que de passivité, nous devons donc parler de *réceptivité* (en tant que *capacité à être affecté, à recevoir l'ensemble de ce qui nous est donné, à entendre ce qui nous est dit*). Patočka semble donc affirmer que ce n'est pas parce que nous ne sommes pas la source inconditionnelle de nos possibilités que nous sommes passifs vis-à-vis d'elles. Nous avons à être près à les recevoir, et nous avons un effort à fournir pour les faire apparaître. C'est ce qu'il va s'agir pour nous de comprendre ici.

Pour ce faire, nous allons tenter d'élucider trois thèses de Patočka à la lumière des développements précédents. D'une part la thèse du « miracle du faire », puis du sujet comme « force voyante » et enfin la détermination du mouvement subjectif d'après la métaphore du saut de pierres en pierres dans le lit d'une rivière. Patočka établit d'abord que notre mouvement d'existence a un présupposé fondamental : « [...] il doit prendre sa source dans un organisme qui toujours déjà sait faire », c'est-à-dire qui possède un certain nombre de possibilités devenues siennes, qu'il habite et dans lesquelles il est chez lui. Il ajoute :

« Le « je fais » présuppose toujours un « je peux » et se déploie sur sa base. Je fais toujours ce que je peux, et *le miracle du faire* tient à ce qu'il excède ce « je peux » originaire »¹²².

Il faut prendre le concept de « miracle » très au sérieux. Patočka montre d'abord que toute réalisation, tout mouvement (« je fais »), repose au préalable sur un « Je peux », sur une possibilité, qui lui-même est un « je sais faire »¹²³, c'est-à-dire quelque chose comme une capacité acquise, une possibilité « décrochée » par les mouvements antérieurs. On retrouve ici l'antécédence de la visée sur le mouvement. Mais il ajoute que par la réalisation de la possibilité en question, au sein du faire, *un miracle* se produit : le faire va *au-delà* du pouvoir, va plus loin que ce qu'il laissait espérer, il se libère donc et dépasse sa condition. Or un miracle n'est rien d'autre qu'une intervention divine qui n'est pas nécessairement incompréhensible, mais qui demeure inexplicable : il peut avoir une *raison*, mais il enfreint explicitement l'ordre des *causes*, c'est-à-dire qu'il introduit un déséquilibre dans l'équation de la série causale au sein de laquelle rien ne se crée et rien ne se perd, mais tout se transforme. Le miracle fait venir à l'être à partir de rien (au sens propre, il crée) et sans transformation préalable. C'est précisément ce qui est à l'œuvre dans la pratique : par la réalisation

122 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, « Leçons sur la corporéité », *Op. cit.* p. 71 (c'est nous qui soulignons)

123 « Le moi est toujours un « je fais ceci ou cela », « je fais » qui présuppose un « je peux » ou même un « je sais faire », *Ibid.* p. 70.

de nos possibilités surgit quelque chose qui n'y était contenu sous aucune forme, qui est un *ajout pur*, une *nouvelle* possibilité. Autrement dit, Patočka découvre ici la portée purement phénoménologique du concept de miracle (nous vivons, en première personne, l'apparition de possibilités comme des miracles) : lorsque nous pratiquons par exemple sans parvenir à progresser, que nous sommes comme *englués* dans nos possibilités encore trop restreintes et qu'un beau jour, au cours de la pratique habituelle surgit comme par effraction et sans crier gare une nouvelle possibilité, inattendue et décisive, qui reconfigure l'ensemble de notre pouvoir (ainsi par exemple du jeune violoniste qui, s'entraînant sans relâche, parvient d'un seul coup et sans savoir ce qui a changé, à jouer juste, alors que jusque là il en était incapable ; ou du danseur qui *comprend*, de but en blanc, alors qu'il luttait auparavant avec son exécution, un pas de danse difficile). C'est ainsi que le « je fais » mord sur le « je peux », que du possible se dégage *plus* de possible comme l'eau s'est miraculeusement changée en vin alors que rien en elle ne permettait cette transformation.

Patočka lui-même confirme une telle hypothèse : « Tout niveau atteint, toute capacité acquise, quelle qu'elle soit, a dû cependant d'abord être *découverte* ; chacune présuppose, antérieurement à elle-même, une *maîtrise du monde dont elle est la continuation* »¹²⁴. Par conséquent, c'est toujours depuis nos possibilités que d'autres possibilités surgissent, dans un schéma réellement dynamique, mais ce surgissement est toujours un événement, un découverte (« découvert »), un *incident* au sens de Marion, c'est-à-dire un être qui apparaît d'autant plus que rien n'explique son apparition¹²⁵. Nous approfondissons donc notre maîtrise depuis une maîtrise antérieure, et c'est au cours de son exercice qu'elle va plus loin qu'elle-même, décrochant alors par elle-même comme son couronnement, sa propre supplémentation. Pour le dire avec les mots de Gadamer, il faudrait parler de la pratique en des termes phénoménologiquement *émanatistes* : « Il est de l'essence de l'émanation que « l'émané » soit surabondance. Ce dont il émane n'est pas diminué. Le développement de cette idée néo-platonicienne [...] fait éclater les bornes de l'ontologie grecque de la substance [...] Car, du moment que l'Un originel ne s'appauvrit pas en laissant s'épancher hors de lui-même le multiple, cela signifie bien croissance d'être »¹²⁶. Or, dire que l'Un ne s'appauvrit pas par épanchement hors de lui du multiple, cela signifie réciproquement que *le multiple en sort sans y avoir été au préalable contenu*, mettant ainsi en échec l'équilibre et le bilan serré de l'ontologie de la substance. De la même façon, le possible *émane* de notre propre

124 *Ibid.* (c'est nous qui soulignons).

125 Incident vient de *in-cido* (ce qui tombe sans prévenir). Cependant ici, ce n'est plus le phénomène qui « éclate » au visible, comme un « fait accompli », mais la possibilité même de voir, celle de saisir le sens. Ce n'est donc pas l'être visible, mais la visibilité même qui éclate au visible. Marion, Jean-Luc, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris, PUF, Quadrige, 2013, p. 250.

126 Gadamer, Hans-Georg, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris, Seuil, 1996, p. 158.

activité au sens où il n'est pas pour nous contenu toujours déjà en elle *et pourtant en résulte* (c'est là le sens de *l'exploit*, ce qui était possible sans être possible pour nous).

C'est précisément cette conception du mouvement, en tant qu'il produit du possible tout en étant conditionné et dépendant de lui, que l'on retrouve dans le thème du sujet comme « force voyante », qui revient à plusieurs reprises dans les « Leçons sur la corporéité ». Patočka explicite :

« La corporéité du moi est tout d'abord, dans l'optique de notre expérience, la corporéité d'une force. En tant que force, elle est quelque chose d'existant et d'agissant. En tant que force voyante, elle doit renfermer quelque chose comme une clarté, *une lumière au moyen de laquelle elle éclaire elle-même son chemin* »¹²⁷.

Ceci signifie très exactement que la vision n'est pas une propriété de la force, que la force n'est pas *d'abord* force (c'est-à-dire violence), pour voir *ensuite*. En d'autres termes, la force n'est rien d'autre que la capacité physique de réalisation de nos possibilités, la vision est précisément cette vision par avance qui d'une certaine façon guide la force, le projet. Or, Patočka suggère ici une identité de la force et de la vision (« renfermer ») : c'est la force même qui voit, ou la vision qui agit. Plus exactement, si la force peut éclairer son propre chemin, c'est bien qu'elle secrète les possibles qui l'orientent au fur et à mesure qu'elle avance. Chaque nouvelle avancée sur le chemin (pour filer cette métaphore) est solidaire d'un nouveau coup de sonde, d'une augmentation de la portée de notre vision, mais chaque avancée se fait encore sous l'empire de la vision rendue possible par l'avancée précédente. *C'est donc la force qui fait voir, mais c'est toujours la vision qui guide la force.*

C'est le sens exacte de ce que Patočka entend lorsqu'il établit que le mouvement subjectif permet « [...] d'avancer continûment au sein du réel, comme l'on saute de pierre en pierre dans le lit d'une rivière »¹²⁸. La métaphore n'est pas anodine car chaque pierre est à la fois *destination* et *point d'appui*, donc fin et condition de possibilité du mouvement. Chaque saut, c'est-à-dire chaque mouvement, nous fait arriver à ce qui lui permettra de repartir, comme chaque mouvement, dans l'existence, nous dévoile de nouvelles possibilités à partir desquelles de nouveaux mouvements seront possibles. C'est toujours depuis la pierre sur laquelle je me trouve et grâce à l'appui qu'elle me prodigue que je peux m'élancer, et le résultat du saut sera précisément l'obtention d'une nouvelle possibilité de saut, puisque ce sur quoi j'arrive me *donne* la possibilité de repartir. Mais pour bien saisir le sens de la métaphore, il faut distinguer *fin* et *résultat*. Le résultat peut être obtenu sans avoir été escompté (par exemple, les effets secondaires etc.), alors que la fin est voulue initialement. Or ici, si la fin du saut est précisément la nouvelle pierre, son résultat est l'ouverture à la possibilité d'un nouveau saut, un nouveau point de vue et mouvement. Il faut donc distinguer ce à quoi le mouvement aboutit et ce qu'il permet. Le nouvelle possibilité est le couronnement qui *accompagne*

127 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, « Leçons sur la corporéité », *Op. cit.* p. 66 (c'est nous qui soulignons)

128 *Ibid.* p. 65.

la réussite du mouvement (la coïncidence avec sa fin).

Il y a donc bien chez Patočka cette idée d'une avancée dans le réel par itération, où les conditions de possibilité du mouvement sont aussi ses résultats, c'est-à-dire où nos possibilités sont à la fois toujours conquises et déposées par un mouvement, et sont en même temps ce qui va permettre un mouvement qui à son tour aura pour résultat de nouvelles possibilités (comme l'ébéniste que nous avons pris en exemple plus haut : il a toujours certaines possibilités, un « je sais faire », déposé par ses mouvements passés, qui lui permet d'actualiser certains mouvement qui, au cours de leurs actualisations vont déboucher sur le décèlement, la retombée incidente de nouvelles possibilités). Ce recours à la « pratique » permet précisément de lever l'énigme de cette vie dans les possibilités sans projection de possibilité : nous n'agissons jamais sans actualiser des possibilités, mais les possibilités sont toujours découvertes dans le mouvement lui-même. C'est pourquoi l'existence est *à la fois ek-stase et recueillement* : les possibilités que l'on recueille nous viennent toujours d'un effort pour réaliser des possibilités qui sont déjà nôtres. Nous ne sommes jamais passifs et pourtant nous recevons notre propre existence. Cela revient précisément à dire que le mouvement pose ses propres conditions de possibilités, puisqu'il sédimente en nous ce qui le permettra par la suite. Le mouvement est donc, en un sens, à la fois la condition et le conditionné, c'est-à-dire qu'il est *à soi-même sa propre condition* : le propre du mouvement, c'est donc d'être toujours *auto-position de soi*. Il y a un cercle du mouvement, qui dépose ses propres conditions de relance :

« Au point de vue du vécu, l'on désigne les mouvements selon ce qu'ils effectuent et la manière dont le but est atteint. Mais ce qu'ils effectuent est derechef dépendant des mouvements – cercle »¹²⁹.

C'est-à-dire que le vécu est d'une part désigné, au point de vue du sujet, donc de l'anticipation subjective pure, en fonction de ce qu'il effectue, *du projet ou de la visée à vide qu'il remplit*, mais cette visée elle-mêmes est dépendante du mouvement. Le mouvement est bien auto-position de soi, et c'est cette auto-position qui peut seule rendre compte du miracle du faire.

129 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, « Phénoménologie et ontologie du mouvement », *Op. cit.* p.49.

B. Phénoménologie de la possibilité.

i. Quasi-intention mouvement, intention de quasi-mouvement et intention motrice.

Si nos possibilités nous adviennent donc depuis le mouvement, sont déposées et comme décrochées par lui, bien que ce mouvement lui-même soit toujours dépendant des possibilités qu'il a auparavant fait surgir selon une logique d'approfondissement continu, d'ek-stase *et* de recueillement qui caractérise selon nous la pratique, de nombreuses zones d'obscurité subsistent à même cette perspective. L'obscurité principale réside dans la nature phénoménologique du possible. En effet, depuis le début de ce travail nous parlons de possibilité, de ce « subjectif pur », de cette préemption sur l'avenir dans laquelle le *Dasein* vit ou mieux, qu'il *est*, et nous n'avons pu la définir pour le moment que comme *pro-jet*, comme *visée à vide dans l'attente d'un remplissement*. Mais le cercle que nous venons de découvrir entre le possible et le mouvement depuis l'auto-position de ce dernier nous oblige à poser la question de l'être du possible à nouveaux frais. Et cette réouverture de la question du possible nous permettra de clarifier la relation entre la *fin* du mouvement (réaliser le possible qui en est la condition) et son *résultat* (l'émergence incidente d'une nouvelle possibilité par émanation ou miracle). En effet, le problème sous-jacent est ici celui de l'apprentissage tel qu'il est déjà posé dans le *Ménon* de Platon. Le problème s'y formule de la manière suivante : si apprendre consiste à acquérir un savoir que l'on ignore (qu'il s'agisse d'une connaissance ou d'une capacité, c'est-à-dire par exemple la relation entre l'hypoténuse et les deux autres côtés du triangle rectangle, ou la capacité de jouer juste d'un instrument), alors ou bien la recherche est possible mais inutile, car l'on sait déjà quoi chercher, et la recherche est donc possible, mais parce que l'on a déjà une vue de ce que l'on cherche, la recherche est rendue inutile puisqu'en réalité on *sait déjà de quoi il est question* ; ou bien la recherche est utile mais impossible, puisque l'on ignore vraiment ce dont il est question, mais qu'alors, privé de toute anticipation, *nous ne savons même pas ce que nous cherchons*, et sommes par voie de conséquence exposés à une impossibilité d'apprendre¹³⁰. On le sait, la dialectique socratique est en acte la réfutation permanente de ce paradoxe, puisque la réfutation que mène constamment Socrate a justement pour but de créer un état intermédiaire entre ce tout-savoir et ce tout-ignorer, état qui n'est autre que le désir authentique de savoir et qui rend la connaissance possible.

Avec notre détermination de l'émergence de la possibilité depuis le mouvement, nous sommes

¹³⁰ Voir la présentation de l'argument sophistique par Ménon lui-même dans Platon, *Ménon*, Paris, GF, 1991, 80d, p. 152.

face à un problème analogue : nous ne pouvons certes nous mouvoir que dans l'espace prédéterminé par le possible qui précède ce mouvement (car avant tout « je fais » se trouve un « je peux », on s'en souvient), ce qui signifie que cette possibilité doit d'abord être nôtre, nous devons en connaître la fin ou le but et l'avoir clairement en vue, mais en même temps, si la surabondance du possible sur nos possibilités, ce sentiment qu'il y a encore des choses à faire, ne nous était pas donné d'une manière ou d'une autre, nous ne nous jetterions pas dans la pratique et dans l'exercice. Mais il est certain que cet excès du possible sur lui-même, que ces nouvelles possibilités ne peuvent nous être données comme celles qui sont déjà nôtres, sans quoi nous n'aurions plus à nous exercer, c'est-à-dire à nous mouvoir, pour les conquérir. Il faut donc que ces possibilités en excès sur nos possibilités se donnent comme ne se donnant pas, soient dans le clair obscur d'une réserve accessible mais encore voilée¹³¹. Comme le dit Agamben, nous sommes pour ainsi dire « livré à un étant qui se refuse »¹³², nous sommes *ouverts à une fermeture*, à la différence qu'ici ce n'est pas l'étant qui nous est refusé, *mais bien la possibilité même* qui doit nous permettre de nouer une relation avec l'étant.

Or c'est précisément dans ce contexte théorique que nous pensons qu'il est fécond de réinvestir la distinction qu'opère Patočka entre les *intentions motrices*, les *quasi-intentions de mouvement* et les *intentions de quasi-mouvement* :

« L'intention motrice, pour autant qu'elle n'est pas une quasi-intention de mouvement ou l'intention d'un quasi-mouvement, est ici d'ores et déjà, le mouvement lui-même »¹³³.

Et Patočka définit ensuite les expressions qu'il emploie : « La quasi-intention est l'intention en tant que *réflexion sur le mouvement*, imagination du mouvement propre ou de celui d'un autre ; l'intention d'un quasi-mouvement est l'intention d'un mouvement *représenté*, du mouvement en tant qu'objet mental »¹³⁴. Ces deux intentions creusent précisément un écart avec l'intention motrice accomplie (c'est-à-dire l'intention qui débouche effectivement sur un mouvement concret) car il s'agit de *deux modalités du mouvement pour autrui, du mouvement pris en tant qu'objet*. Il faut comprendre la quasi-intention de mouvement comme pensée d'un mouvement sans plus, du dehors, comme lorsque l'on réfléchit sur un mouvement qui a été effectué par quelqu'un d'autre ou par nous-mêmes, mais sans que cette pensée du mouvement contienne la moindre intention de le reproduire : le « quasi- » irrealise l'intention elle-même, montre qu'il ne s'agit pas d'une possibilité dont on se charge vraiment, on joue avec cette possibilité *comme possibilité* (comme par exemple lorsqu'un

131 Il est difficile de ne pas penser ici à la définition du monde comme horizon, et de l'horizon comme *retrait à découvert des phénomènes* que donne Patočka dans *Papiers phénoménologiques*, « Leçons sur la corporéité », *Op. cit.* p. 64.

132 Agamben, Giorgio, *L'ouvert. De l'homme et l'animal*. Barcelone, Payot et Rivages, 2006, p. 105.

133 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, « Leçons sur la corporéité », *Op. cit.* p. 73.

134 *Ibid.*

néophyte se borne à envisager ou à considérer le mouvement d'un athlète). Il s'agit d'un rapport *spectaculaire au mouvement*, d'une orientation de la représentation vers le mouvement en dehors de l'imminence de l'agir. Par « réflexion sur le mouvement », Patočka entend ici le retour de la conscience sur le mouvement, son examen comme objet et la connaissance de cette objectivation comme telle. On sait qu'on réfléchit sur le mouvement et que l'objet de la réflexion n'est pas le mouvement vécu en première personne. En tant que mouvement en image, il s'agit d'une visée du mouvement sans l'implication subjective nécessaire à sa réalisation : on reste totalement extérieur aux aptitudes subjectives nécessaires à sa réalisation. Cette réflexion ou mise en image du mouvement s'indique elle-même comme inadéquate par rapport à son vécu en première personne, à son « efficace vécue ». L'intention vise la *réflexion sur le mouvement*, et non le mouvement lui-même. Au contraire, avec l'intention de quasi-mouvement, on passe de *l'intention de représentation d'un mouvement* à *l'intention d'un mouvement représenté*. Patočka le dit explicitement : « l'intention d'un mouvement *représenté* ». Autrement dit, dans les deux cas le mouvement est objet et non point vécu, mais avec la quasi-intention de mouvement, c'est précisément le but de l'intention que d'objectiver et de réfléchir le mouvement, alors qu'avec l'intention de quasi-mouvement, on le vise en son effectivité subjective, pour-soi et de l'intérieur, en ignorant qu'il est encore représenté ou objet. Précisons. L'intention de quasi-mouvement est une véritable intention, au sens où celui qui a une intention de quasi-mouvement *prétend* activement à la réalisation du mouvement dont elle est l'anticipation. Il subsiste cependant un écart entre l'intention et le mouvement : l'intention est encore abstraite, elle ignore ce que cela fait réellement et en première personne que de faire ce mouvement. On pourrait parler ici, pour reprendre une distinction sur laquelle Claudia Serban¹³⁵ attire notre attention à partir des *Concepts fondamentaux de la métaphysique* de Heidegger, d'une *possibilité sans capacité*, c'est-à-dire, selon Patočka, d'une possibilité déconnectée d'un « Je peux », d'un « Je sais faire » et qui oublie donc le corps comme sa condition de possibilité. L'intention de quasi-mouvement est une possibilité désincarnée. Nous trouvons ces intentions de quasi-mouvement, ou ces possibilités sans capacités, à de nombreuses reprises dans notre vie quotidienne : combien de fois avons nous, en observant un mouvement réalisé de l'extérieur (pas de danse, mouvement du crayon qui reproduit son modèle, des doigts sur un instrument etc.), pensé qu'il nous suffirait de les reproduire, qu'au fond, *cela ne doit pas être si compliqué* de faire ce que font ceux qui savent y faire, avant d'essayer nous-mêmes et d'être démentis lamentablement par la mal-adresse de notre corps et notre manque d'habitude ? Dans tous ces cas, nous avons été victimes de notre abstraction, et avons pris une intention de quasi-mouvement pour une intention motrice, le mouvement-pour-

135 Serban, Claudia, « Capacités de l'animal, potentialités de l'ustensile et possibilités du *Dasein* » in *Philosophie* 2013/1 (n°116), p. 32-47.

autrui pour le mouvement-pour-soi.

Au contraire, l'intention motrice réelle et concrète, nous dit Patočka, est « d'ores et déjà le mouvement lui-même ». Comment comprendre que la possibilité qui précède le mouvement soit déjà ce mouvement lui-même ? Comme nous l'avons déjà dit, cela ne peut simplement renvoyer l'identité du possible et de sa réalisation, c'est-à-dire la suppression du possible, puisque Patočka maintient l'idée d'une « vie dans des possibilités », et donc que le *Dasein* dispose encore d'une certaine façon de possibilités. Patočka nous met sur la piste d'une résolution possible de ce problème lorsqu'il fait de nouveau allusion à cette distinction entre intention motrice et intention de quasi-mouvement :

« [...] vivre dans des possibilités qui ne sont pas *simplement* possibles, mais toujours déjà en parties réalisées, qui sont, en ce sens, des réalités effectives et permettent d'avancer continûment au sein du réel [...] »¹³⁶.

On retrouve une idée semblable dans un autre texte : « Pour autant précisément qu'elle n'est pas une simple possibilité idéale, mais une possibilité réelle, la possibilité ne peut pas être fondée dans le projet d'un être "du" possible »¹³⁷. On voit s'opposer ici un possible idéal, une possibilité qui n'est que possible et un possible réel. Pour Patočka, il y a donc, au sein même du possible, de cet irréel en avant du sujet, deux formes déterminées de possibilité : c'est comme s'il y avait un *irréel irréel* et un *irréel réel* qu'il faudrait penser comme un irréel mordant déjà sur la réalité. En réalité, par possibilité réelle ou intention motrice, il faut entendre ici une anticipation qui a un lien fort avec sa réalisation, qui est pour ainsi dire *armée et prête à faire feu*¹³⁸, c'est-à-dire une intention qui vise un mouvement maîtrisé par quelqu'un qui sait ce que cela fait (on peut dire aussi : qui dispose des *kinesthèses*, des sensations propres au mouvement) que de faire correctement ce mouvement vers lequel la possibilité le porte, qui est *chez lui* en ce type de mouvement. On retrouve ici la forme pratique d'une distinction classique qui oppose *velléité* et *volition*, c'est-à-dire le souhait formulé *ex nihilo* hors de tout commerce avec le monde et le possible concret, envisagé depuis une longue familiarité avec la chose dont il retourne, un *acte de la volonté* qui sait précisément ce que son action va lui en coûter. Ainsi, par exemple, le soldat qui *sait ce que cela fait* que de faire la guerre peut tout à fait envisager la possibilité d'une guerre avec toute la concrétude et la richesse nécessaire, sans pour autant devoir à nouveau effectivement être placé dans la situation réelle d'un

136 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, « Leçons sur la corporéité », *Op. cit.* p. 65.

137 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, « [Corps, possibilités, monde, champ d'apparition] », *Op. cit.* p. 124.

138 Ou comme le dit Ricoeur, d'une possibilité « chargée », comme une batterie pleine à ras bords d'une énergie potentielle que rien, à part la situation, ne l'empêche de libérer sous la forme d'une *décharge* électrique. « Quand j'ai décidé de faire une démarche délicate je me sens en quelque sorte chargé, à la façon dont une pile est chargée : j'ai le pouvoir de l'acte, j'en suis capable. Ce pouvoir – cette capacité – appartient déjà à l'ordre de l'action, il remplit virtuellement le projet dont il tient, comme repliée, l'exécution ». La capacité comme ce qui est *déjà de l'action mais seulement encore repliée en elle-même*, c'est l'intention motrice concrète au sens de Patočka. Ricoeur, Paul, *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'involontaire*. Paris, Seuil, 2009. p. 62.

conflit armé.

Dire par conséquent que l'intention motrice réelle est le mouvement lui-même ne signifie pas qu'elle ne peut exister sans être actualisée dans un mouvement, mais qu'elle s'origine dans ce cercle du mouvement que nous avons mis en évidence plus haut, qu'elle *vient du mouvement*. Approfondir notre pénétration du monde revient très exactement à *convertir sans cesse des intentions de quasi-mouvement en intentions motrices depuis les intentions motrices qui sont déjà nôtres*. En d'autres termes, les possibilités concrètes, *les capacités*, ne sont pas projetées volontairement (et donc abstraitement) par le *Dasein*, elles lui adviennent au cœur du mouvement et par le mouvement. La réalité même de cet irréel (de la possibilité qui n'est pas *simplement possible*) est attestée par le caractère événementiel de sa donation et par sa relation originaire au mouvement. Pensons par exemple ici au *virtuose*, qui a dû patiemment développer ses intentions motrices contre ses intentions de quasi-mouvement, dans un contact répété et une familiarité permanente avec son instrument. La virtuosité pourrait d'ailleurs se définir comme une *osmose* de la chose et de l'homme, c'est-à-dire comme la *conversion totale ou quasi-totale des intentions de quasi-mouvement en des intentions motrices* : le virtuose veut ce qu'il peut et peut ce qu'il veut, il n'y a plus d'écart entre son pouvoir et son vouloir¹³⁹, il est par conséquent devenu *l'instrument de son instrument* puisqu'il ne lui demande que ce qu'il est en mesure de faire. C'est là le contre-exemple le plus évident à la détermination de l'existence comme projection des possibilités, puisque seul un enfant pourrait se croire capable de jouer d'un instrument de musique par simple projet, sans subir sur soi le long travail de la chose.

On peut, pour rendre cette analyse plus concrète, utiliser le témoignage d'Erin O'Connor, qui raconte son apprentissage du soufflage de verre¹⁴⁰ (le soufflage de verre est un exemple que Patočka utilise lui-même¹⁴¹). Elle raconte que la partie la plus délicate du soufflage de verre est le « cueillage », qui consiste à recueillir le verre fondu à l'extrémité d'une longue canne percée et à maintenir le verre fondu en mouvement dans la canne pendant qu'on le souffle sans quoi il s'affaisse en un « sac ». Elle a commencé par observer un artisan entrain de souffler du verre, puis a essayé à son tour, mais l'essai n'avait plus rien à voir avec son observation : soit elle n'avait pas assez de verre fondu, soit elle ne tournait pas avec assez de régularité. Il lui a fallu un grand nombre d'essai

139 « Chez le grand artiste, la sensibilité et les moyens sont dans une relation particulièrement intime et réciproque qui [...] en arrive à une sorte de jouissance, échange ou correspondance presque parfaite entre le désir et ce qui le comble, le vouloir et le pouvoir, l'idée et l'acte [...] ». Valéry, Paul, *Degas, Danse, Dessin*, Paris, Folio essai, 1965, p. 106.

140 O'Connor, Erin, « Embodied Knowledge : The experience of meaning and the struggle towards proficiency in glassblowing », in *Ethnography*, 6, n°2, 2005, p. 183-204.

141 « Qu'il s'agisse de faucher de l'herbe ou de souffler du verre, chaque travail a sa propre hiérarchie de mouvements partiels formant une totalité », Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, « Leçons sur la corporéité », *Op. cit.* p. 72.

pour *comprendre*, c'est-à-dire pour que se dévoile à elle les véritables intentions motrices rendant possibles le soufflage de verre. Son apprentissage s'est articulé en deux moments : elle a d'abord peu à peu oublié son propre corps et la canne *pour se concentrer exclusivement sur son extrémité, là où le verre est recueilli*, elle est ensuite peu à peu parvenue à *anticiper les mouvements du verre fondu*, de sorte qu'elle était capable de rattraper ses mouvements aberrants et de se préparer aux prochaines étapes de son évolution. Elle a donc formé des anticipations motrices en se dégageant peu à peu de ses intentions de quasi-mouvement, ses possibilités sont devenues des capacités, son corps, et donc ses possibilités, sont entrées dans une continuité de plus en plus serrée avec le matériau utilisé.

Ces analyses et cet exemple nous permettent d'avancer dans la détermination de la relation des possibilités avec le mouvement. La distinction entre l'intention motrice et l'intention de quasi-mouvement nous permet de caractériser plus précisément l'auto-position du mouvement : nous avons établi que les conditions de possibilité du mouvement étaient aussi ses résultats, ou encore que toute actualisation d'une possibilité était en même temps l'actualité d'une possibilisation. C'est-à-dire que le mouvement est toujours attelé à la charge d'une possibilité qui lui préexiste, mais que cette possibilité a elle-même été conquise dans le mouvement et donnée par lui. Nous pouvons maintenant reformuler cela comme suit : c'est toujours depuis la réalisation ce que je sais faire (mes intentions motrices) que se déploient progressivement de nouvelles intentions motrices au fur et à mesure de ma transformation par la réalisation de ces intentions motrices. Mais précisément, si je peux vouloir dépasser les intentions motrices dont je dispose pour le moment, c'est aussi parce que je suis livré à ce qui se refuse à moi : des intentions de quasi-mouvement. Notre échec à faire coïncider le vouloir et le pouvoir dans les intentions de quasi-mouvement est l'indicateur de ce que le possible est en excès sur mes possibilités. L'apprenti souffleur de verre qui échoue à cueillir le verre correctement parce qu'il n'a pas les bonnes intentions motrices, parce qu'il ne s'est pas suffisamment formé et n'a pas séjourné en cette pratique est par là renvoyé à *du possible par delà son possible* (donc ses capacités) et est incité à prolonger le mouvement. Nous résolvons ainsi le paradoxe de Ménon : l'inadéquation des intentions de quasi-mouvement exerce *un appel*, nous place face à l'exigence d'acquérir de nouvelles intentions motrice depuis l'exercice des intentions motrices dont nous disposons (on retrouve ici la structure de l'ek-stase et du recueillement : on se rend disponible pour recevoir de nouvelles possibilités depuis l'exercice de nos possibilités). On comprend alors également que la fin du mouvement, qui ne peut être que la réalisation de ce que l'on sait déjà faire, de l'intention motrice déjà en notre possession, ne peut coïncider avec le résultat du mouvement, résultat qui va précisément consister à effectuer une percée dans ce possible en excès sur nos capacités, et donc à réduire cette réserve que cache nos intentions de quasi-

mouvement, cette distance entre le vouloir et le pouvoir. Pratiquer consiste à réduire au maximum la part d'abstraction de notre projet, c'est ce que Patočka appelle pénétrer dans le monde, découvrir de nouvelles possibilités depuis notre maîtrise antérieure du monde : « Tout niveau atteint, toute capacité acquise, quelle qu'elle soit, a dû cependant d'abord être *découverte* ; chacune présuppose, antérieurement à elle-même, une *maîtrise du monde dont elle est la continuation* »¹⁴². Patočka nomme « transfert d'actualité » ce procès par lequel « les possibilités se *solidifient* pour nous en des formations achevées, en des étants massifs dont nous ne remarquons plus la nature dynamique, car leur réalisation est devenue tellement banale que nous la prenons d'emblée pour une réalité »¹⁴³. Autrement dit, le transfert d'actualité décrit le processus par lequel les intentions de quasi-mouvement deviennent de véritables intentions motrices, intentions qui sont à tel point les nôtres qu'elles enveloppent comme toujours déjà leur réalisation. Il s'agit là de possibilités qui sont *en acte sans pour autant être encore réalisées*, qui sont issues d'une relation si étroite avec le monde qu'elles y ancrent définitivement notre prise.

Patočka résume tout ce que nous venons d'essayer de mettre en lumière avec la déclaration suivante :

« Or, le mouvement subjectif n'est pas autre chose : se déterminer au travers de virtualités pour ensuite s'installer à demeure dans les déterminations que l'on s'est soi-même données, en poursuivre l'édification, ne jamais rester libre et étranger à leur égard, mais se former soi-même en travaillant à leur formation. Nous nous développons nous-mêmes à travers nos fonctions motrices »¹⁴⁴.

Il s'agit donc de *s'installer* dans des virtualités, pour se former en les réalisant. L'enjeu est là de devenir de plus en plus *capable*, c'est-à-dire d'approfondir nos propres possibilités depuis le mouvement de leur réalisation (« se former en travaillant à leur formation »). Nous commençons toujours avec des virtualités qui sont nôtres (nos intentions motrices : nous savons marcher, parler, écrire etc.), et c'est depuis le mouvement de leurs réalisations que de nouvelles capacités vont émerger selon le miracle du faire et l'auto-position du mouvement, ce développement de soi nous permettant en retour d'avoir de nouvelles prises sur le monde, et ainsi de suite.

ii. Capacité et possibilité, vie et existence : la critique de la « compréhension » heideggerienne.

Les deux idées que nous avons tentées de mettre au jour, à savoir le fait que la possibilité vient autant du mouvement que le mouvement n'est rendu possible par sa possibilité, et la différence

142 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, « Leçons sur la corporéité », *Op. cit.* p. 71

143 *Ibid.* p. 65

144 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, « Phénoménologie et métaphysique du mouvement », *Op. cit.* p. 26

entre les possibilités concrètes, en acte, et les « simples possibilités » ou intentions de quasi-mouvement, prises séparément, peuvent sembler anecdotiques, mais elles ont en réalité une signification profonde et décisive. Elles impliquent d'une part que les possibilités du *Dasein* ne sont pas ses propres projections. Dans ce que nous avons appelé « pratique », le sujet ne décide ni de son mouvement, ni de ses possibilités, il n'est ni leur origine ni leur principe (comme nous le verrons dans la dernière partie de ce travail, tout ce qu'il peut faire, c'est s'engouffrer, c'est décider de se jeter dans certaines possibilités, d'entrer dans un mouvement qui lui préexiste). C'est seulement ainsi que l'on peut comprendre toute l'étendue de la critique patočkienne de l'analytique existentielle. En effet, Patočka ne se contente pas d'ajouter le corps comme existentiel et d'intégrer le mouvement à l'existence : c'est la nature même des possibilités qui est bouleversée, et donc l'existence toute entière (puisque le *Dasein* est avant tout ses possibilités).

En effet, pour Heidegger, le moi, l'existence, ce n'est rien d'autre que le projet, le jet en avant de soi de possibilité dont le *Dasein* est l'auteur, qui sont les siennes parce qu'il les tient dans l'être et en assume la réalisation. Autrement dit, il se définit par la possibilité de projeter de la même manière toutes les possibilités ouvertes par la situation dans laquelle il se trouve. Le *Dasein* ne vit pas seulement dans des possibilités, il en est *l'instance même de possibilisation, le lieu où s'origine le possible*. C'est ce mode de possibilisation qui fait de la possibilité du *Dasein* un pro-jet (*Entwurf*), et du *Dasein* lui-même un être dont l'être réside dans la configuration du monde (*Weltbildung*). Et cet envoi au-devant de soi du possible qui réalise le pouvoir-être qu'est le *Dasein*, c'est ce que Heidegger appelle compréhension (*Verstehen*). Heidegger le dit lui-même : « La possibilité comme existentiel, au contraire, est la détermination ontologique positive la plus originaire et ultime du *Dasein* [...], c'est le comprendre comme pouvoir-être ouvrant », et il ajoute « Le *Dasein* est la possibilité de l'être-libre pour le pouvoir-être le plus propre »¹⁴⁵. Certes le *Dasein* est toujours « jeté » au monde, il ne choisit pas sa situation, mais il est toujours libre du sens qu'il va pouvoir donner à cette situation, et cette liberté d'ouverture du sens du monde c'est précisément cette initiative du possible, le jet du pro-jet. C'est pourquoi le projet lui-même est « la structure primordiale de l'événement fondamental [...] qu'est la configuration du monde »¹⁴⁶. Pour le dire en termes kantien, c'est avec le *Dasein* que commence absolument le sens du monde (*Bedeutsamkeit*), dans les limites de son être-jeté et ceci parce que, en un sens, le *Dasein* comme projet n'est pas dans le monde, mais *est son monde*. Patočka restitue cette thèse heideggerienne en un fragment télégraphique :

145 Heidegger, Martin, *Être et temps*, Op. cit. §31, p. 127

146 Heidegger, Martin, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde, finitude, solitude*. Paris, Gallimard, 1992 §76, p. 517.

« Moi = ma liberté ? Le moi – qu'est-ce que c'est ? Pour Heidegger – un *Entwerfendes von Möglichkeiten* »¹⁴⁷.

Or, d'après ce que nous avons déjà montré, Patočka ne peut se ranger ici aux côtés de Heidegger et ceci pour une bonne raison : pour Patočka, les possibilités dont nous sommes *ex nihilo* l'auteur et l'initiateur ne sont que des possibilités abstraites, des *intentions de quasi-mouvement*. Pour Patočka au contraire, les possibilités qui sont vraiment nôtres sont celles qui s'imposent à nous depuis le mouvement dans lequel nous sommes pris, depuis la pratique dans laquelle on séjourne et qui ont gagné leur concrétude, leur être-en-acte par notre travail lui-même. Autrement dit, du point de vue de Patočka, une possibilité réelle est une possibilité dans laquelle on vit, c'est-à-dire *vis-à-vis de laquelle nous ne sommes pas libres*. Rappelons la citation analysée plus haut : « [...]s'installer à demeure dans les déterminations que l'on s'est soi-même données, en poursuivre l'édification, *ne jamais rester libre et étranger à leur égard*, mais se former soi-même en travaillant à leur formation ».¹⁴⁸ C'est pourquoi, pour Patočka, la compréhension est quelque chose qui nous advient plutôt que quelque chose que l'on fait advenir :

« Heidegger dit : la compréhension (des possibilités) a en elle-même le caractère du projet ; par là, il annule le caractère du *Verstehen* – la compréhension, c'est la saisie de quelque chose que je n'ai pas créé [...] »¹⁴⁹.

Il semble donc nous dire ici que Heidegger, en donnant à la compréhension un caractère projectif, contrevient à la nature phénoménologique, à la manière même dont se donne le phénomène de la compréhension¹⁵⁰. Ceci corrobore notre hypothèse sur le « miracle du faire » et l'émanation du possible depuis le possible par le truchement du mouvement : nous assistons à l'éclosion de nos propres possibilités, à leur venue au jour depuis le lieu de leur réserve. Ainsi, plutôt que ce ne soit le *Dasein* qui jette au devant de lui les possibilités, il les recueille bien plutôt depuis son mouvement, c'est-à-dire depuis sa propre modification par l'épreuve du monde. Patočka effectue une a-grammaticalité significative :

« [...] elles [les possibilités] ne deviennent *miennes* qu'en se m'appropriant au même titre que je me les approprie - dans la réalisation ».¹⁵¹

Le renversement de la pronominalité indique ici que nous sommes l'objet des possibilités qui sont pourtant nos objets d'appropriation. Conquérir une possibilité c'est indissociablement agir et pâtir, c'est devenir l'objet de notre objet : une ek-stase certes, mais aussi un recueillement. Une possibilité qui ne s'est pas ouverte à nous par l'effraction d'une épreuve, que nous avons seulement projetée,

147 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, « [Corps, possibilités, monde, champ d'apparition] », *Op. cit.* p. 118.

148 *Ibid.* p. 26, c'est nous qui soulignons.

149 *Ibid.* p. 118.

150 « Phénoménologiquement il n'y a aucune projection de possibilité » *Ibid.* p. 123.

151 *Ibid.* p. 118.

restera à tout jamais un simple vœu, une velléité, et non une possibilité concrète. Autrement dit, ce qu'il nous faut retenir ici, c'est que l'intention motrice, par différence d'avec l'intention de quasi-mouvement, tire sa réalité de l'enveloppement du pouvoir au sein du vouloir lui-même et que cette coextension du pouvoir et du vouloir ne peut qu'être le fruit d'une épreuve, d'un recueillement à l'issue d'un mouvement modifiant (qui, comme on va le voir, dépose son substrat). Il faut donc dire que *la possibilité n'est mienne qu'à condition de n'être pas de mon fait*, et que sa concrétude vient justement de son recueillement par le sujet. Ou encore : *le mouvement dans lequel le sujet est pris excède toujours son mouvement*, puisqu'il l'emmène au-delà de lui, par la donation (le recueillement) de nouvelles possibilités qui tirent leur réalité concrète de ce mouvement même.

On peut aller plus loin : ce n'est pas un hasard si Patočka emploie précisément le lexique du « savoir-faire », du « je sais faire », du « niveau atteint » ou de la « capacité acquise » : « Le moi est toujours « je fais ceci ou cela », « je fais » qui présuppose un « je peux » ou même un « je sais faire ». Normalement chez l'adulte le « je fais » est toujours faire du point de vue d'*un savoir-faire*[...] », et ce savoir-faire est décrit comme un ensemble de « mouvements coordonnés, sélectionnés, à titre de rites appropriés et efficaces [...] ». Ce faire, comme suspendu au savoir-faire, exige lui-même un « temps d'arrêt, un séjour auprès de la chose dont il y va pour nous »¹⁵². On retrouve donc bien cette idée que le faire, le contact avec les choses, dans le séjour auprès de la chose qu'il implique, sera facteur de modification de notre être et producteur d'un nouveau-savoir faire :

« En nous jetant dans les choses en nous y ancrant, en appréhendant et en créant de nouvelles synthèses objectives, nous nous appréhendons, nous nous ouvrons et nous nous modifions nous-mêmes »¹⁵³.

Autrement dit, on se forme par et dans la formation des choses. Or, nous dit Patočka, ce qui surgit en nous affectant depuis notre travail, notre relation au monde, c'est la *capacité*. Par conséquent, si les intentions motrices, les possibilités concrètes et authentiques, doivent émerger pour nous depuis notre mouvement, par notre formation active du monde mais dans un recueillement, alors il faut dire que pour Patočka, *les seules possibilités authentiques sont précisément des capacités*. Les possibilités qui se donnent à nous depuis le séjour auprès des choses et par l'investissement de notre « faire » ne sont rien d'autre que les savoir-faire, c'est-à-dire les capacités qui sont des possibilités *dont on ne peut décider abstraitement, puisqu'elles dépendent du corps lui-même* (décréter avoir une capacité, c'est précisément confesser qu'on ne l'a pas, ce qui n'est pas le cas du simple possible qu'il suffit de projeter pour qu'il devienne nôtre). De la capacité à la simple possibilité se joue toute

152 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, « Leçons sur la corporéité », *Op. cit.* p. 71

153 *Ibid.*

la différence d'un rapport assidu et serré au monde. Mais en soutenant une telle thèse, Patočka remet implicitement en cause la dichotomie heideggerienne entre capacité animale et vitale et possibilité humaine, posée dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*. Heidegger écrit que « [...] l'aptitude fait partie de l'être réel de l'animal, de l'essence de la vie »¹⁵⁴. Or cette capacité est enracinée directement dans l'organisme et a une base pulsionnelle (*Trieb*)¹⁵⁵. Heidegger va ensuite opposer cette capacité vitale organique au pouvoir humain doté de *logos* :

« Le λόγος est un pouvoir (*Vermögen*), c'est-à-dire, en soi-même, le fait de disposer d'un rapport de soi à l'étant en tant que tel. A la différence de ceci, nous avons appelé aptitude (*Fähigkeit*) la possibilité de se comporter, d'être rapporté en étant pris et emporté »¹⁵⁶.

Or ce pouvoir tout imprégné de *logos*, ce n'est rien d'autre que le projet¹⁵⁷, puisque le projet en tant qu'il est choix de possibilités par le *Dasein* a toujours d'abord un rapport à l'étant comme tel du fait que c'est le *Dasein* lui-même qui lui donne son sens. Il lui donne ce sens là comme il pourrait lui en donner un autre, il a une liberté à l'égard de l'étant parce qu'il est libre vis-à-vis de son propre projet. Au contraire, la capacité est toujours déjà ancrée dans son objet : l'animal n'est pas capable de choisir sous quel angle il va aborder l'étant, son point de vue est prescrit par sa nature.

Patočka est donc très cohérent en choisissant le lexique de la capacité, de l'aptitude et du savoir faire plutôt que du projet et de la possibilité : en refusant le concept heideggerien de projet, il inverse la polarité établie entre capacité et projet, puisque si seul le projet qui n'est pas projeté par le *Dasein* est un vrai projet, alors celui-ci ne peut qu'être un savoir-faire, une capacité. C'est cette conversion du projet (devenue intention de quasi-mouvement) en intention motrice ou capacité qui est la conséquence ultime et décisive de la « déformalisation » de l'analytique existentielle, c'est-à-dire de l'élévation du corps au rang d'existential fondamental. En effet, par là le corps propre n'est pas simplement la condition négative (c'est-à-dire la simple condition de réalisation) des possibilités du *Dasein*, mais le lieu même de sa possibilisation. Comme nous allons le voir dans la prochaine sous-partie, c'est parce que nos possibilités sont d'abord des capacités et qu'elles s'originent dans l'altération de notre corps au cours de son mouvement qu'elles sont recueillies et que nous les découvrons. Dire ainsi que les conditions de possibilité du mouvement sont aussi ses résultats est exactement identique à ceci : le corps est à la fois ce qui rend possible le mouvement et ce qui est

154 La traduction française dit « aptitude », qui renvoie à l'allemand *Fähigkeit* et veut dire indifféremment capacité. Heidegger, Martin, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*. Paris, Gallimard, 1992, § 57, p. 344.

155 *Ibid.* p. 343

156 *Ibid.* §73, p. 485.

157 Le projet comme résultat de la possibilisation repose sur notre liberté à l'égard des étants. C'est parce que nous ne sommes pas tout de suite accaparés, pris par les étants que nous pouvons entrer en relation avec leur être par l'intermédiaire du projet. *Ibid.* §76, p. 521

constitué par lui. Et cette constitution progressive du corps par le mouvement qu'il rend possible, ce n'est rien d'autre que le développement de ses capacités : le mouvement creuse notre corps en nous rendant capables.

Ce dont nous parle Patočka ici, avec cette découverte progressive des capacités, cette formation du corps par la formation des choses, c'est de la possibilité même d'une *possibilisation passive*, ou encore d'une *possibilisation par le sentir*. Comme le relève bien Marc Richir, l'affectivité, chez Heidegger, ne concerne jamais que le passé, « l'être-été », si bien que si le *Dasein* est d'abord relation à son projet, donc à son avenir, la subjectivité ou le *Dasein* doit encore se comprendre comme activité pure, et être par conséquent dissocié de son affectivité (ou encore, en langage sartrien, celle-ci n'est qu'un élément de la situation). Mais comme le remarque bien Richir, si le *Dasein* est son affectivité sans l'être tout à fait, c'est parce que Heidegger oublie que le *Dasein* lui-même est lesté par son *Leib* :

« Sans que cela veuille dire que l'affectivité ait une portée « cognitive » [...] cela veut dire néanmoins que le mode de temporalisation de l'affectivité – indissociable de son mode de spatialisation tout originaire dans le *Leib* que j'aperçois comme le mien ou celui des autres – n'est pas à comprendre exclusivement « au passé » originaire, mais aussi *dans la présence d'un sens se faisant* – et ne se faisant pas nécessairement dans une énonciation linguistique »¹⁵⁸.

L'affectivité comme *ouverture d'un sens se faisant*, comme décèlement d'une capacité progressivement obtenue par le mouvement du corps, voilà ce que Patočka entend lorsqu'il évoque des possibilités qui *se m'approprient*. Le souffleur de verre est ainsi affecté par une nouvelle capacité qui se présente à lui par son exercice mais sans que cet exercice l'ait prise elle-même comme fin. Et c'est parce qu'elles viennent du mouvement qu'elles ne sont pas de *simples* possibilités, mais des possibilités qui enveloppent déjà une relation au monde, à leur réalisation, qui sont de véritables intentions motrices, chargées et armées pour leur passage à l'existence. C'est de cette façon que l'on peut comprendre ce que Patočka appelle approfondissement (le mouvement qui reste à même ce qu'il dépasse) :

« Vivre dans des possibilités qui ne sont pas *simplement possibles*, mais toujours déjà en partie réalisées, qui sont en ce sens des réalités effectives et permettent d'avancer continûment au sein du réel, comme l'on saute de pierre en pierre dans le lit d'une rivière. Vivre dans des horizons, c'est élargir infiniment la réalité sans pour autant la quitter »¹⁵⁹.

Cette citation livrée ainsi dans son intégralité ramasse l'ensemble de ce que nous avons tenté d'exposer. D'une part la vie dans des possibilités qui sont des réalités effectives en restant des

158 Richir, Marc, « Affectivité » in *Encyclopaedia Universalis* [en ligne], consulté le 13 Mars 2017, URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/affectivite/>. p. 12. (c'est nous qui soulignons).

159 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, « Leçons sur la corporéité », *Op. cit.* p. 65.

possibilités (les capacités ou intentions motrices par opposition avec le projet ou l'intention de quasi-mouvement), puis le mouvement de pénétration ou d'avancée dans le monde sous la forme d'un processus dont le résultat est une nouvelle possibilité de mouvement (le saut de pierre en pierre reprend l'idée que c'est le mouvement qui crée ses propres conditions de relance en étant à la fois actualisation de possibilité et actualité d'une possibilisation), enfin la thèse que ce mouvement qui va de possibilité concrète en possibilité concrète et dépose continuellement de nouvelles possibilités pour le mouvement futur est un mouvement d'élargissement de la réalité, c'est-à-dire un mouvement que nous avons appelé ici approfondissement : on avance perpétuellement dans les choses qui se révèlent d'autant plus riches qu'on les épuise, *on les dépasse en restant pourtant en elles, comme la plante s'enracine toujours plus profondément sans pourtant avoir à se déplacer.*

On remarquera qu'avec cette possibilisation passive, Patočka bouleverse les coordonnées de l'antinomie entre appartenance et transcendance, ou entre la vie et l'existence. En effet, si la possibilisation, qui était l'apanage de l'existence libre du sujet, se fait maintenant sans lui, si l'existence authentique se reconnaît précisément à ce qu'elle n'est pas du fait du sujet, à ce qu'elle nécessite l'absence d'un sujet qui l'éprouve comme sienne par sa réception et dans une non-liberté à son égard, alors il faut dire que c'est la vie elle-même (chez Heidegger la capacité est intégralement vitale et non existentielle) qui constitue le tissu même de l'existence. La vie, plutôt donc que d'être ce que l'existence dépasse, est la source à laquelle elle ne cesse de se nourrir, le joyau enchâssé au centre de l'existence humaine.

iii. La compréhension comme ravissement.

On peut sans doute effectuer un pas supplémentaire quant à la détermination exacte de ce que devient la compréhension chez Patočka. En effet, nous savons déjà que pour lui, le comprendre signifie non pas la projection ou la création, mais la réception de possibilités qui deviennent nôtres parce que nous devenons des leurs (au sens où l'on dit : *devenir des leurs*, entrer dans une relation d'appartenance à l'égard de...). Nous avons à subir une possibilisation, à entrer dans un mouvement dont nous ne sommes pas l'origine et par le truchement duquel les possibilités, qui sont par conséquent des capacités, pourront nous être données. Et nous savons par ailleurs que cette donation se fait sous la forme d'un incident, d'un imprévu qui ne se laisse pas anticiper, puisqu'il est en lui-même une nouvelle anticipation. La compréhension est d'autant plus profonde et riche qu'elle m'arrive, fait irruption en moi et me heurte (songeons à *l'effet de révélation* que l'idée produit en celui à qui elle arrive, au fameux *Eurêka* du savant qui *trouve* la solution à son problème, c'est-à-dire la possibilité d'aller plus loin en ses recherches). Nous avons établi enfin que ce qui se révèle à

titre de possibilité est en réalité un savoir-faire, une capacité qui nous engage à un certain pouvoir sur le monde et est en relation étroite à ce monde, à un niveau d'action possible en lui.

Patočka, dans un texte en apparence assez éloigné des « Leçons sur la corporéité », décrit l'expérience herméneutique de la « compréhension de l'histoire » d'une façon tout à fait congruente avec ce que nous avons dégagé jusqu'à présent. Comprendre c'est ainsi :

« [...] *pénétrer effectivement* dans un monde étranger, dans des dimensions auparavant cachées, et c'est alors comme si des écailles nous tombaient des yeux [...] »¹⁶⁰.

Patočka fait ensuite le lien entre cette compréhension et la « création culturelle », qui ont en commun d'être chacune un « développement spirituel » défini comme la découverte de nouveaux horizons au prix d'une transformation de notre être. Patočka utilise la métaphore suivante :

« [...] notre développement spirituel n'est pas une simple modification des objets qui meublent notre demeure, mais un déplacement de salle en salle, mouvement dans lequel nous voyons s'ouvrir de toute part des horizons qui s'étendent jusqu'à l'infini »¹⁶¹.

Comprendre c'est ainsi se développer, c'est-à-dire non pas simplement agréger et accumuler des connaissances, mais ouvrir des possibilités, des horizons dans et par l'expérience même de notre mouvement. Mais ces horizons ne se décèlent qu'au prix de notre propre mise en jeu dans l'expérience, que si nous nous rendons disponible au mouvement qui nous emporte et à la transformation (au mouvement comme altération) qu'il entraîne. Dans la compréhension, le *Dasein* s'échappe à lui-même puisqu'il va au-delà de ses propres anticipations, de ses projets (il transcende sa propre transcendance, pourrait-on dire), il reçoit donc de nouvelles possibilités du fait de son altération même, c'est-à-dire du fait de son mouvement. Cette révélation du possible est un *événement*, comme si quelque chose se débloquent, tombait d'un ciel trop vaste pour notre propre vision, comme si « des écailles nous tombaient des yeux » : la résistance, le surcroît seulement encore pré-senti, comme retraits à découvert du possible sur nos possibilités, tombe. D'un seul coup, le sens descend, nous échoit, et l'on comprend. Si bien qu'il faudrait ici reprendre la catégorie d'*événemential*, que l'on doit à Claude Romano, pour thématiser la compréhension¹⁶². En effet, Romano distingue l'existential comme mode d'être du *Dasein*, dont il est responsable et qu'il ouvre de l'intérieur (ici la compréhension comme existential renvoie à l'ouverture par le *Dasein* de ses propres possibilités, de la possibilisation dont il est l'origine et le principe) de l'*événemential* comme ce qui s'ouvre dans le *Dasein* sans venir du *Dasein* lui-même. *L'événemential advient de l'extérieur*

160 Patočka, Jan, *Liberté et sacrifice. Ecrits politiques*. « Equilibre et amplitude dans la vie », Grenoble, Millon, 1990. p. 32.

161 *Ibid.*

162 Romano, Claude, *L'événement et le monde*, Paris, PUF, 1988.

au *Dasein* sans toutefois lui être extérieur (ce qui arrive le modifie, ainsi se fond dans la texture même de son être). Or il semble bien que la compréhension chez Patočka soit en un sens éminent ce que Romano appelle un « événemential » : « L'événement au sens événemential ne s'inscrit pas dans le monde, mais ouvre un monde pour l'advenant »¹⁶³, l'événement événemential n'est donc pas une chose du monde, un mouvement dans le monde (un tremblement de terre, une déclaration de guerre), mais une transmutation du sujet qui l'ouvre sur une autre dimension du monde, une mo(n)dification. Or la compréhension est à la lettre une reconfiguration du monde pour celui qui en fait l'épreuve. Elle est donc non plus l'existential par excellence du *Dasein*, comme chez Heidegger, mais l'événemential fondamental qui en révèle le pouvoir-être, au sens d'un pouvoir-être-en-mouvement.

Mais comment décrire exactement le processus par lequel, dans le mouvement se révèle, par notre modification, le nouvel horizon auquel la compréhension nous donne accès, le procès par lequel il s'ouvre, se décèle et tombe ? Comment décrire, en première personne, cette expérience de la surrection de la possibilité événementiale ? Patočka invoque, au détour d'une phrase, un concept qui nous semble décisif : la compréhension serait quelque chose comme un *ravissement*. Le ravissement est défini comme « un saisissement par le tout du monde »¹⁶⁴. On ne pourra évidemment comprendre le sens exacte de cette formule qu'à l'issue de ce travail, puisqu'il faut encore en passer par l'analyse de ce que Patočka nomme monde pour en éclaircir la signification. Néanmoins, pour comprendre ce que Patočka entend par ravissement, au sens d'un saisissement du *Dasein* par ce qui n'est pas lui et l'emmène au-delà de lui-même, on peut ici faire un détour par l'herméneutique de Gadamer, puisque ce dernier thématise explicitement le *phénomène de compréhension comme un ravissement*. Il l'établit d'abord explicitement : « Comprendre est toujours un véritable événement (*Geschehen*) »¹⁶⁵. Gadamer commence par thématiser la compréhension comme « [...] une expérience véritable, qui n'est pas sans changer celui qui la fait »¹⁶⁶ et tente de comprendre cette expérience par le truchement du *jeu*. En effet, selon Gadamer, jouer réellement à un jeu, c'est *se laisser prendre au jeu*, c'est-à-dire s'oublier soi-même dans le jeu en adhérant à son mouvement. Autrement dit, se prendre au jeu, c'est *être joué par le jeu plutôt que jouer au jeu* (ou plus précisément encore, c'est voir que *jouer le jeu c'est toujours être joué par le jeu auquel on joue*), c'est accepter de devenir l'objet dont le sujet est le jeu : « Les joueurs ne sont pas le sujet du jeu ; mais à travers les joueurs c'est le jeu lui-même qui accède à la représentation

163 *Ibid.* p. 56.

164 Patočka, Jan, *Liberté et sacrifice. Ecrits politiques*. « Equilibre et amplitude dans la vie », *Op. cit.* p. 32

165 Gadamer, Hans-Georg, *Vérité et méthode*, *Op. cit.* p. 423.

166 *Ibid.* p. 118.

(*Darstellung*) »¹⁶⁷. Le joueur n'est donc que l'*occasion* de la manifestation du mouvement du jeu, mouvement qu'il *rejoint*. C'est-à-dire que tout joueur, pour entrer dans le jeu doit laisser sa propre subjectivité sur son seuil, à savoir son ek-stase, sa tension subjective vers l'avenir qui le constitue en tant que *Dasein* :

« Le jeu est ainsi fait qu'il absorbe en quelque sorte le joueur, le dispensant d'avoir à assumer l'initiative, ce qui fait l'effort de l'existence »¹⁶⁸

D'où la dimension de repos et de loisir du jeu, et c'est pourquoi les « mauvais joueurs » sont ceux qui ne jouent pas le jeu, et continuent à persévérer dans leur projet d'existence en dépit du jeu. Il faut donc dire que le jeu lui-même nous *happe, nous saisit, récupère en son propre mouvement le mouvement de celui qui y pénètre par sa conduite ludique*. Le mouvement du jeu relaie notre propre mouvement subjectif et l'emporte. On s'adonne ainsi au jeu. Mais, ajoute Gadamer, cette remise de notre être en avant de nous même au mouvement du jeu n'est pas du tout un abandon de soi, ou plutôt, c'est cet abandon de soi qui est comme la condition nécessaire d'une découverte de soi : « Ainsi, l'autoreprésentation (*Darstellung*, toujours au sens de manifestation, venue à l'apparaître) du jeu fait que le joueur arrive en quelque sorte à sa propre autoreprésentation dans la mesure où il joue à quelque chose et donc le représente »¹⁶⁹. C'est donc par le consentement à cette déprise de soi, à cette altération de soi réalisée par un mouvement qui s'empare de nous, que nous parvenons à nous-mêmes. Or, ce *se-trouver-par-consentement-à-son-propre-se-perdre* n'est autre qu'« [...]un pàtir (*pathos*), saisissement et ravissement par le spectacle »¹⁷⁰. Il s'agit là d'un *être-hors-de-soi* (*Außersichsein*) qui n'est pas une ek-stase du *Dasein* vers l'être qu'il a à être, mais un être hors de soi *dans les choses* dont il s'occupe, pris par leur mouvement¹⁷¹. Le ravissement n'est donc rien d'autre que ce procès par lequel *nous sommes rendus à nous-mêmes par le mouvement même par lequel nous sommes à nous-mêmes dérobés*. En effet, le ravissement, dans la grammaire du langage commun, implique toujours la dimension du vol, de la subtilisation : on parle bien de ravisseurs, on ravit un objet, la vedette etc. Être ravi supposerait donc que nous soyons en un sens dérobés à nous-mêmes, c'est-à-dire à notre *Dasein*, à notre être en avant de soi qui se cherche lui-même dans l'avenir. Mais être ravi c'est aussi faire l'expérience d'une plénitude, d'une pure joie (être ravi c'est

167 *Darstellung* n'est pas *Vorstellung*, c'est-à-dire que par représentation il faut entendre ici apparaître : le jeu accède à la manifestation par le truchement des joueurs. *Ibid.* p. 120.

168 *Ibid.* p. 123.

169 *Ibid.* p. 126

170 *Ibid.* p. 142.

171 « *jouer, c'est toujours être-joué*. L'attrait du jeu, la fascination qu'il exerce consiste justement dans le fait que le jeu s'empare de celui qui joue. Même lorsqu'il s'agit de jeux dans lesquels on s'efforce de remplir une tâche que l'on s'est fixée à soi-même, c'est le risque qui fait l'attrait du jeu : est-ce que « ça va » ? Est-ce que « ça réussit » ? Est-ce que « ça va encore réussir » ? Qui tente est, en vérité, l'objet de la tentative. Le véritable sujet n'est pas le joueur, mais le jeu lui-même [...] C'est le jeu qui tient le joueur sous son charme, qui le prend dans ses filets, qui le retient au jeu ». *ibid.* p. 124.

« être aux anges », comme on dit). On comprend donc bien : dans le ravissement, parce que le *Dasein* est comme dérobé à son propre manque d'être, qui l'enjoint à se chercher dans l'avenir, par un mouvement qui l'investit et le porte, il se trouve alors précisément lui-même en un sens éminent, il est comme comblé. Puisque le *Dasein* est d'abord un néant, en se perdant il se vide pour ainsi dire de son propre vide et par là se trouve au moins pour un instant, il est *augmenté* de ce qu'il a compris.

Et c'est précisément de cette façon qu'il faut entendre la compréhension au sens de Patočka : je suis ainsi pris, ravi ou saisi par le mouvement qui réalise les intentions motrices qui sont déjà miennes et c'est la transformation de mon être que ce mouvement conditionne qui fera apparaître les nouvelles possibilités, les nouveaux horizons qui en sont le couronnement. Autrement dit, c'est le mouvement lui-même qui, à travers son auto-position, devient le sujet dont je suis l'objet ou l'occasion. Et c'est ce devenir-sujet du mouvement auquel je consens qui constitue précisément la compréhension : j'y reçois par mon altération les possibilités qui y étaient encore obscures et cachées. Autrement dit encore, nous ne pouvons comprendre, c'est-à-dire avancer vers et approfondir notre relation au monde qu'à la condition d'une altération constante de notre être qui n'est pourtant par autre, pas extérieure à ce que nous sommes. *Il faut donc dire que nous sommes ce que nous ne sommes pas* parce que nous sommes aussi ce qui nous arrive, que nous sommes toujours plus que ce que nous pensons être (nous sommes aussi ces possibilités au-delà de nos possibilités et qui pourtant nous arrivent par l'événement de la compréhension). Mais si nous sommes ce que nous ne sommes pas et ne sommes pas ce nous sommes, c'est en un sens symétriquement opposé à celui que Sartre donnait à ce chiasme : non pas que nous soyons toujours à distance de nous mêmes en tant que nous sommes notre propre néantisation constante, mais bien plutôt que nous sommes *moins* que ce *rien* que Sartre prétendait que nous fûmes, c'est-à-dire la possibilité de notre *propre* altération, *car nous sommes aussi et surtout notre corps*. Ceci revient en toute rigueur à affirmer que le sujet *est son propre mouvement* : « Être en mouvement, c'est ne plus être ce que l'on était et ne pas être encore ce que l'on sera. Le mouvement est négation concrète ou effective de l'étant : il est non-étant, non pas *au sens où il ne serait rien mais au sens où cette négation, qui n'est autre qu'un devenir, fait son être* »¹⁷².

172 Barbaras, Renaud, *Le mouvement de l'existence. Études sur les phénoménologie de Jan Patočka*. Chatou, Éditions de la Transparence, 2007, p. 67. (c'est nous qui soulignons)

C. Le corps comme archi-possibilité.

i. La condition de possibilité du cercle du mouvement : le corps comme source de possibilisation, c'est-à-dire comme possibilité fondamentale d'aller par-delà nos possibilités.

Si ce que nous avons avancé jusque là se tient, il devient en toute rigueur impossible de soutenir que pour Patočka la corporéité se limiterait à la simple possibilité de se mouvoir pour *réaliser* le projet subjectif, qu'il serait en quelque sorte une ressource, une condition nécessaire et un adjuvant à la subjectivité. La corporéité ne peut se contenter d'être *ce dont on a besoin* pour réaliser la subjectivité que nous sommes, la simple capacité de se mouvoir, si effectivement nos possibilités viennent du mouvement. Dire que les conditions de possibilité du mouvement sont en même temps ses résultats, signifie précisément que la corporéité n'est pas simplement préparatoire, mais qu'elle est directement impliqué dans le sens de la vie subjective.

La manière dont on comprend généralement le rôle du corps chez Patočka est fixée par ces thèses : « Le corps est existentiellement l'ensemble des possibilités que nous ne choisissons pas, mais dans lesquelles nous nous insérons, des possibilités pour lesquelles nous ne sommes pas libres, mais que nous *devons être*. [...] Mais c'est seulement sur leur fondement que sont ouvertes les possibilités libres »¹⁷³, et Patočka de rajouter : « Ce que je *veux* accomplir « en vue de mon être » est en réalité toujours co-déterminé par ce que je *dois* accomplir afin de pouvoir accomplir quoi que ce soit en général »¹⁷⁴. Comme le résume donc Renaud Barbaras, la corporéité est « la possibilité de la possibilité », c'est-à-dire plus exactement « l'existential de l'effectivité du comprendre »¹⁷⁵. Ce qui revient à dire que le corps est la condition de réalisation des possibilités vers lesquelles le sujet se dépasse librement, condition qui possède lui-même un cahier des charges contraignant et qui n'est rien d'autre que les réquisits de la vie (pour réaliser le plus haut degré de sa vie sportive, intellectuelle ou sociale, il faut d'abord manger, dormir etc.)¹⁷⁶. C'est dans cette optique que Dragos Duicu distinguera les « possibilités assumées » des « possibilités libres »¹⁷⁷ : les possibilités dont il faut s'acquitter avant et pour que nos possibilités libres deviennent possibles.

173 Patočka, Jan, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, *Op. cit.* p. 94

174 *Ibid.* p. 96.

175 Barbaras, Renaud, *L'ouverture du monde*. *Op. cit.* 102.

176 On pourrait dire par exemple que le corps de Kafka ne l'a jamais laissé travailler, que *sa vie ne l'a jamais laissé exister* : « Trois nuits sans sommeil, au moindre effort pour faire quelque chose, je touche immédiatement les limites de mes forces », « Avec un corps pareil, on ne peut obtenir aucun résultat ». Kafka, Franz, *Journal*, Paris, Grasset, 1954, p. 140.

177 Duicu, Dragos, *Phénoménologie du mouvement, Patočka et l'héritage de la physique aristotélicienne*, *Op. cit.* p. 87

Il semble cependant qu'à en rester au corps comme réalisateur ou mieux, *opérateur* du libre projet depuis sa mobilité, comme capacité de se mouvoir, on manque en réalité toute une partie de la détermination existentielle du corps qu'effectue Patočka. Pour le comprendre, il faut en revenir à sa *radicalisation* de la théorie aristotélicienne du mouvement :

« Seule pourrait faire avancer la question une *radicalisation* de la conception aristotélicienne - le mouvement comme vie originelle qui ne reçoit pas son unité d'un substrat conservé, *mais produit elle-même sa propre unité et celle de la chose en mouvement* »¹⁷⁸.

Ceci revient à soutenir que le mouvement n'est pas un attribut, une propriété d'un mobile qui lui servirait de base ontologique, de substance (ὕποκειμενον), mais qu'il est premier sur le mobile, que le mouvement *dépose* le corps qui se meut. On retrouve alors ce que nous avons appelé le cercle du mouvement ou son auto-position : il faut affirmer en même temps que le corps est la condition de possibilité du mouvement *et* que le mouvement est la condition de possibilité du corps. C'est-à-dire que *les résultats du mouvement sont aussi ses conditions de possibilité*. Le parallélisme est stricte avec notre élaboration de la relation entre possibilités et mouvement : de même que c'est depuis certaines possibilités que le mouvement augmente et approfondit ces possibilités, c'est aussi depuis le corps que nous sommes et qui rend possible le mouvement que le mouvement transforme ce corps qui le rend possible. De cela il faut déduire que le corps propre ne peut être un ensemble figé et statique de possibilités à réaliser en vue de nos possibilités libres car le corps lui-même se transforme et entre dans le cercle du mouvement. Patočka mentionne explicitement ce cercle :

« Or, notre *corps propre* n'est-il pas lui aussi à appréhender, au principe, de cette manière, comme un ensemble organisé, correspondant aux effectuations de sens qui se déroulent en lui, *qu'il rend possible et qui constituent à la fois sa propre possibilité ?* »¹⁷⁹.

Par « effectuation de sens », il faut ici évidemment entendre mouvement (le mouvement étant, on le rappelle, « l'acte de réalisation pourvu d'un indice de sens subjectif »). Par conséquent, *le corps propre est un être constituant constitué par cela même qu'il constitue*, il est transformé par cela même qu'il engendre. Or, si le corps doit rendre possible les effectuations subjectives de sens, c'est-à-dire le mouvement, il ne peut être rien d'autre que les intentions motrices elles-mêmes, ce qui nous permet par là de renforcer notre détermination des intentions motrices : elles sont nos possibilités concrètes et personnelles parce qu'elles sont *notre corps propre lui-même*, elles se sont lentement incrustées dans notre chair, mieux, elles *sont notre chair même*. C'est pourquoi nous avons choisi de les appeler des capacités : elles ne peuvent être simplement *voulues*, elles dépendent

178 Patočka, Jan, *Le monde naturel comme problème phénoménologique*, « le monde naturel dans la médiation de son auteur... » *Op. cit.* p. 225.

179 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, « Phénoménologie et métaphysique du mouvement », *Op. cit.* p. 22.

d'un mouvement, d'un être réel du monde qui les dépose, et cette déposition par le monde est le garant de leur prise sur celui-ci. On se range alors à l'avis de Ricoeur : « La genèse de nos projets n'est qu'un moment de l'union de l'âme et du corps »¹⁸⁰.

En effet, qu'est le corps propre pour Patočka ? Il semble être le transcendantal même, c'est-à-dire la condition inapparaissante de tout apparaître : « [...] Le fondement des synthèses d'expérience n'est pas un moi transcendantal, mais la subjectivité incarnée. Nous ne sommes pas originellement insérés dans le monde par nos effectuations de pensée, mais par le corps propre, plus précisément en tant que corps subjectif qui ne se résorbe jamais dans la réflexion »¹⁸¹. Autrement dit, c'est bien le corps propre qui ouvre et déclôt pour nous les phénomènes sans jamais être présent comme tel à même cette phénoménalisation. Sur le plan irréflecti et immédiat, mon corps n'est pas présent, il se donne comme possibilité à réaliser à même les choses : ma main *n'est rien d'autre* que l'ouverture de la fenêtre ou l'écriture sur cette feuille de papier (c'est-à-dire l'émergence depuis le monde de possibilité qui m'appellent : la poignée apparaît comme « à saisir », le crayon comme un texte potentiel etc.). Mon corps m'offre un *espace hodologique*¹⁸², un ensemble de chemins possibles dans le monde (le sentier m'apparaît comme ce que je peux emprunter, le mur comme obstacle à mon passage etc.). Patočka reprend ainsi le concept de « schéma corporel », défini comme « la forme initiale de la dynamique subjective de la corporéité »¹⁸³. C'est ce schéma corporel que je retrouve comme possibilités ouvertes à mêmes les choses¹⁸⁴ et qui dessine le champ subjectif de l'apparaître dans une spatialisation constante:

« De même la spatialité subjective de mon orientation motrice articule les choses autour de moi, en sorte que je les aperçois *hors de moi*, en haut et en bas, à droite et à gauche, de même mon élan vers les choses constitue comme un champ dans lequel se découvre tout commerce avec les choses, le mien comme celui des autres, en tant que champ subjectif »¹⁸⁵.

Mon corps *est* donc ce champ de commerce avec les étants, en tant que le sens même des étants apparaissant dépend des possibilités, des intentions motrice qu'il est capable d'y réaliser. Le corps

180 « L'indice « à faire » qui distingue le projet du vœu ou du commandement fait déjà allusion à ma capacité de l'action considérée [...] Par là la possibilité ouverte par le projet n'est pas absolument vide ; ce n'est pas une simple non-impossibilité [...] C'est par là que la volonté se distingue de l'imagination, du moins de cette imagination qui s'exile et s'irréalise [...] C'est l'union de l'âme et du corps qui se montre déjà dans le projet : [...] *par sa liaison au pouvoir, le vouloir est sur fond de monde* ». Ricoeur, Paul, *Philosophie de la volonté*. *Op. cit.* p. 255.

181 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, « Phénoménologie et métaphysique du mouvement », *Op. cit.* p. 17

182 La formule est de Sartre : « L'espace originel qui s'ouvre à moi est l'espace hodologique ; il est sillonné de chemins et de routes, il est instrumental et il est *le site* des outils ». Ainsi les choses sont-elles des promesses perpétuelles d'usage à venir. Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, *Op. cit.* p. 361

183 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, « Leçons sur la corporéité », *Op. cit.* p. 91

184 Comme le dit Merleau-Ponty « [...] l'espace corporel et l'espace extérieur forment un système pratique, le premier étant le fond sur lequel peut se détacher ou le vide devant lequel peut *apparaître* l'objet comme but de notre action ». *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 119.

185 *Ibid.* p. 82

propre comme champ subjectif de possibilités à même le monde, *du* monde, ce n'est rien d'autre que le sens des choses :

« On voit ainsi que les choses apparaissantes sont originairement ce qui peut être manipulé, conservé, modifié, utilisé, ce qui peut faire l'objet d'une préoccupation (*Besorgen*). Elles ne sont rien d'autre, en premier lieu, que les possibilités pragmatiques d'une action qui « sait s'y prendre » avec elles et se rapporte à elle-même à travers ce fonctionnement actif »¹⁸⁶.

Il y ainsi une *appartenance réciproque* des « choses apparaissantes » et du « corps fonctionnant ». L'apparaître des choses, leur sens originaire est toujours corporel, et la corporéité est toujours prestataire de phénomènes. Et en un sens, ce champ subjectif de sens et de possibilités motrices, *c'est tout ce que nous sommes*. Comme le rappelle Patočka, « il n'y a « dans » l'ego comme tel, rien à voir »¹⁸⁷: le moi n'est rien d'autre que ce champ subjectif de possibilités qui se dessinent à même le monde, il est une allure ou une physionomie de monde. Contre Husserl (à l'encontre duquel ces thèses de Patočka sont adressées), il n'y a aucun accès réflexif et intuitif possible à l'ego. Il faut donc dire que *le sujet ne s'apparaît qu'avec ce qu'il fait apparaître* et en est inhérence absolue avec cela : « Le phénomène n'est pas un ego, il est objectif, mais plein à ras-bords de caractères qui rendent l'ego visible en le mettant en présence des possibilités de son être »¹⁸⁸. Pour le dire d'un seul coup, le sujet n'est pas autre que son corps propre qui est lui-même un champ subjectif d'apparaître ayant prise immédiatement dans le monde : *le sujet est son propre horizon, c'est-à-dire sa propre sphère de potentialités pratiques*. C'est pourquoi il ne se connaît que par le truchement des choses, il ne s'apparaît que négativement par sa relation aux étants, à du non-soi. Patočka définit en toute rigueur cet apparaître négatif à soi comme une *orientation* : comme le promeneur ou le coureur peut déterminer sa position dans le monde par le truchement de la position du soleil (c'est-à-dire par la médiation de sa relation à du non-soi significatif), le sujet peut savoir où il, ce qu'il est, par le truchement de la façon dont les étants lui apparaissent (en fonction des possibilités qui se donnent à lui pour un étant donné, il sait si il est familier ou étranger avec lui, et il sait par là aussi *ce qu'il est*).

Cependant, et c'est là où se situe l'originalité absolue de Patočka par rapport aux phénoménologies du corps de Merleau-Ponty, Sartre ou Ricoeur¹⁸⁹, le corps propre est *dynamique*

186 Patočka, Jan, *Qu'est-ce que la phénoménologie ? Op. cit.* p. 214.

187 *Ibid.* p. 206

188 *Ibid.*

189 Chez eux le corps peut certes se *déplacer*, et ainsi faire varier *spatialement* les horizons, mais il ne peut se *développer*, s'approfondir, apprendre, c'est-à-dire opérer un déplacement qui est une *transformation existentielle*, un accroissement de signification et un enracinement plus profond dans le monde par une multiplication sans division des possibles phénoménologiquement décrite comme miracle du faire et compréhension. La chose est certaine chez Sartre qui définit le corps comme « la forme contingente de la nécessité de ma contingence » et refuse au pour-soi toute forme d'« acquis » : *L'Être et le néant, Op. cit.* respect. p. 348 et p. 183. De même chez Ricoeur, il n'y a pas de retour altérant du mouvement du sujet sur le sujet lui-même, il reste maître de l'action qu'il a fixé à tout jamais à titre de possibilité : l'action accomplie est celle qui « recouvre » absolument sa possibilité. Ricoeur, Paul, *Philosophie de la volonté. Op. cit.* p. 259. Dans les deux cas le corps est un ensemble de *possibilités données*

dans la perspective patočkienne : l'horizon pratique qu'il est est constamment altéré par la réalisation des possibilités que sa sphère de potentialités contient. Autrement dit, le corps propre comme sphère de possibilités responsables du sens de l'apparaître des choses, comme lieu même où s'effectue notre possibilisation originaire, évolue et se transforme, transformant avec lui la physionomie même du monde (notre ébéniste qui développe ses cals aux mains en travaillant le bois voit le sens du monde se modifier et s'enrichir au moins en ce qui concerne les matières physiques qu'il manipule). Il faut donc dire que plus nous nous enracinons dans le monde, plus nous nous lions à certains étants et nous les laissons agir sur nous en travaillant avec eux, plus notre horizon de possibilité va s'approfondir (nos possibilités vont se creuser, à même ces possibilités de nouvelles possibilités vont émerger : à même notre horizon un autre horizon s'ouvre si bien que nous le dépassons en restant en lui). Si les conditions de possibilités du mouvement sont en même tant ses résultats, alors le corps propre est à la fois condition et résultat du mouvement, ce qui signifie que le corps est constitué et marqué par le mouvement auquel il s'adonne, et que c'est précisément ce mouvement qui dépose aussi le sens de l'apparaître qui nous est donné. C'est pourquoi Patočka définira aussi le corps propre comme « un substrat constitué par mes caractères acquis »¹⁹⁰, c'est-à-dire fait de la matière même de nos capacités, elles-mêmes découvertes par compréhension au sein du mouvement d'actualisation de nos possibilités antérieurement acquises. Autrement dit, la manière même dont les étants se donnent dépend du mouvement auquel nous nous adonnons (l'homme qui travaille le bois *comprend le bois avec ses mains*, est capable d'y reconnaître beaucoup plus de traits signifiants, de saillances, que celui qui n'a jamais eu un contact prolongé avec lui. Comme le dirait Merleau-Ponty, il devient un *être de chose*¹⁹¹). Il y a donc comme un devenir du transcendantal : l'ouverture du sens du monde varie avec notre inscription en son sein. Ce n'est donc que parce que l'on est *du monde* que l'on peut dépasser les étants qui le constituent en leur attribuant une signification. C'est pourquoi il est décisif que nos possibilités soient des capacités qui nous viennent du mouvement : seul une capacité émergée au contact des choses peut prétendre avoir une prise sur elles (contrairement aux intentions de quasi-mouvement, abstraites parce que seulement voulues ou imaginées). Patočka pourra alors affirmer que la saisie du sens n'est pas quelque chose que l'on

permettant de réaliser nos projets et dont les modifications sont sans portée existentielles. La question est plus délicate chez Merleau-Ponty et ne peut être traitée ici. Voir par exemple sa conception de l'habitude comme acquisition d'une signification motrice : avoir l'habitude de conduire une voiture c'est savoir immédiatement et sans réflexion si on peut l'engager dans tel chemin, s'il y a la place suffisante etc. C'est donc opérer une sorte de fusion avec la chose et acquérir les capacités motrices correspondantes. Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*. *Op. cit.* p. 167.

190 En ajoutant que le corps propre est une « [...] riche structure d'habitus de la maîtrise des objets pouvant entrer dans ses champs sensoriels. *La constitution du corps propre est la constitution de ces habitus continuellement disponibles* » *Ibid.* p. 91.

191 Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*. *Op. cit.* p. 173.

opère « simplement en ouvrant les yeux », mais « avec le concours de l'âme entière»¹⁹².

Mais il faut effectuer un pas supplémentaire : si le corps peut se développer et approfondir cet horizon qu'il est, s'il ouvre à ces possibilités qui sont par-delà nos possibilités et qui se donnent à nous par l'événement de la compréhension (lorsque les écailles nous tombent des yeux), alors il faut que le corps lui-même soit davantage que cet horizon de nos possibilités ou plutôt, il faut que le corps propre, comme tout horizon en tant que *ligne* d'horizon, que *limite* ultime de ce qui peut nous être donné en fonction de notre position, soit aussi le signe de ce qui dépasse cet horizon et ce trouve au-delà. Comme le dit magnifiquement Patočka, l'horizon montre toujours en même temps que « [...] ce qui n'est pas présent en personne est néanmoins là et peut être atteint par un cheminement légal »¹⁹³. Autrement dit, tout horizon est une frontière qui *ouvre sur ce qu'elle ne donne pas*. En effet, la frontière n'est jamais une pure limite, *elle est un seuil qui est son propre franchissement* (se trouver sur une frontière c'est *déjà* l'avoir franchie, comme lorsque je me trouve dans une zone mitoyenne : je suis encore chez moi, et pourtant je suis déjà chez l'autre). De la même manière, mon corps est à la fois tout ce que je peux, *mes capacités*, et il est aussi la puissance d'aller au-delà des possibilités qu'il est. Il est donc sa propre réserve ou son propre excès, il est auto-transcendance. C'est précisément de cette ambivalence du corps que vient la compréhension telle que nous l'avons définie, et la différence entre la fin du mouvement et son résultat : notre corps a en lui plus de possibilités que celles qui nous sont données, et elles se débloquent et sortent de leur réserve par le mouvement. Nul ne sait ce que peut un corps, mais ce non-savoir se donne à nous sous la forme d'une *aspiration* : nous savons que nous pouvons aller au-delà de ce que nous pouvons, nous le pré-sentons. C'est le sens de l'énigmatique phrase de Patočka :

« Si je peux dire également, sous tous ces rapports, que *je suis mon corps*, l'inverse n'est pas vrai : mon corps n'est pas mon *ego* »¹⁹⁴.

En d'autres termes, cela signifie que d'un côté je suis mon corps, c'est-à-dire cet horizon de possibilités présentes à même les choses et grâce auxquelles elles apparaissent comme dotées d'un sens, mais qu'en même temps ce corps qui est mon corps n'est pas moi, non pas au sens où il s'opposerait d'abord à mes libres décrets, mais au sens où il serait aussi toutes ces possibilités encore en attente dans ce ciel inatteignable qu'est ma corporéité, par-delà la ligne d'horizon *qu'il est aussi*. *C'est donc pourquoi l'on peut définir le corps comme une archi-possibilité*. On mesure bien ici la

192 Il faut entendre ici l'opposition latente entre « l'âme » et « l'esprit » ou la « conscience » : *l'âme est le produit de la finitisation de l'esprit par le corps*. Cette phrase signifie donc qu'un esprit ou une pure conscience, sans attache dans le monde, en dehors d'un mouvement qui le lie à l'étant et les joint dans la familiarité d'une pratique, serait rigoureusement incapable d'en saisir le sens. Si l'esprit est l'auteur du sens du monde parce qu'il n'en est point, alors il faut dire que ce sens donné au monde par l'esprit est un *non-sens*. *Ibid.* p. 84-86.

193 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, « Leçons sur la corporéité », *Op. cit.* p. 63.

194 Patočka, Jan, *Qu'est-ce que la phénoménologie ? Op. cit.* p. 97.

différence qui oppose cette définition là du corps comme condition de possibilité de nos possibilités, avec la définition seulement restrictive du corps comme condition de possibilité de nos possibilités. D'un côté le corps est, dans sa version déflationniste, seulement la *capacité de se mouvoir pour réaliser nos possibilités libres*, capacité qu'il faut entretenir selon un cahier des charges contraignant (il est alors *ressource*). De l'autre, il est certes aussi capacité de motion, mais ici au sens de sa propre auto-altération l'emmenant toujours au-delà de lui-même vers cet au-delà qu'il est encore en lui-même comme archi-possibilité (il faut dire que son supplément est encore son complément, ce qui définit d'une autre manière l'approfondissement). Autrement dit, le corps devient *la source même de nos possibilités*, et donc de notre existence, parce qu'il devient lui-même *historique* (il est la possibilité de son propre devenir en tant que possibilité d'aller au-delà de ses possibilités).

On peut reformuler d'une autre manière ce résultat, depuis la dualité entre le corps entendu comme chose du monde et corps physique (*Körper*), et le corps entendu comme corps propre subjectif, dans l'horizon duquel vit le sujet (*Leib*)¹⁹⁵. Il faudrait dire que le mouvement possibilisant qui dépose son substrat est le processus par lequel le corps propre creuse et s'approprie toujours plus profondément le corps physique. Le corps physique se subjective toujours davantage, bien que la coïncidence du physique et du propre ne soit jamais totalement possible. En effet, je suis mon corps revient à dire qu'en tant que sujet je ne suis que mes possibilités, c'est-à-dire mes intentions motrices, mais ce dernier n'est pas moi car je peux toujours tenter de dépasser ces possibilités, mais toujours *depuis* ces possibilités corporelles et *vers* de nouvelles possibilités corporelles. On retrouve ici la différence que Patočka institue entre « corps expérimenté » qui est le corps compris comme résultat et sédiment du mouvement et « corps expérimentant »¹⁹⁶, qui est le corps subjectif se mouvant et passant continuellement de possibilités en possibilités. Ainsi nous sommes notre corps expérimentant, mais nous sommes aussi ce processus d'enracinement en notre corps physique expérimenté toujours au-delà de nous en même temps que nôtre. Cela signifie également et en toute logique que cet excès du possible sur nos possibilités qui se donne comme ne se donnant pas n'est rien d'autre que le mode de manifestation, la donnée phénoménale de notre corps physique pour le corps subjectif que nous sommes. Notre corps objet nous apparaît depuis le corps sujet comme cette réserve (prenons l'exemple de ce qu'en gymnastique on appelle la souplesse : tout individu a un niveau de souplesse donné, c'est-à-dire la capacité d'accomplir certains mouvements, mais nous savons tous *qu'il est possible de devenir plus souple*, seulement nous ne savons pas ce que cela signifie en propre que d'être capable de ce surcroît d'élasticité corporelle, nous n'en avons pas les

195 Nous reprenons la distinction classique faite par Husserl au §44 des *Méditations cartésiennes*.

196 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, « Phénoménologie et métaphysique du mouvement », *Op. cit.* p. 23

kinesthèses. Notre corps physique nous donne la possibilité d'un assouplissement, mais tant que cette possibilité n'a pas été conquise par le mouvement, elle reste voilée et abstraite). Etant donné que nous sommes à la fois corps expérimentant et corps expérimenté, nous sommes toujours infiniment plus que ce que nous nous savons être, bien que cet excès nous soit présent sur un mode non-intuitif.

ii. Conclusion : il n'y a de sujet transcendantal qu'empirique.

A l'aide de ces résultats, nous sommes maintenant en mesure de comprendre comment Patočka parvient à déjouer le scénario de l'antinomie entre appartenance au monde, univocité de l'être, et transcendance ou dénivellation ontologique. C'est précisément cette détermination de la pratique à travers la distinction entre les capacités, conquises par le mouvement, en relation avec les choses et les intentions de quasi-mouvement, qui nous le permet : la possibilisation n'est possible que pour un être qui est fait de la même étoffe que le monde et qui est en relation intime avec lui. Si la possibilisation survient par la modification, la transformation du sujet par le mouvement qui le dépose, alors il faut un fondement ontique à toute révélation ontologique, au sens même de l'apparaître lui-même. Autrement dit, s'il n'y a d'apparaître que pour un être qui reçoit les conditions de cet apparaître par l'expérience d'une altération au contact de ce qui apparaît (ce qui est la définition même du cercle du mouvement, de la pratique : seul celui qui s'est formé en formant les choses peut en recueillir le sens), alors *il ne peut y avoir de transcendantal qu'empirique*. Autrement dit encore, il faut que le sujet soit *quelque chose* du monde pour pouvoir recevoir les possibilités de phénoménalisation par une compréhension événementiale (car seule une chose du monde peut être modifiée par le monde lui-même). Le sujet ne peut donc être une pure négation, car *un néant ne devient pas*, il reste perpétuellement ce qu'il est, à savoir négation de ce qui est. Patočka montre donc que seul un être du monde peut comprendre les étants qui le compose, que c'est la parenté ontologique qui fait que le monde *a quelque chose à dire au sujet* et que ce dernier peut en recevoir l'appel. Un être hors monde, au contraire, reste un être abstrait, faussement en relation avec les étants, comme l'enfant qui joue à savoir faire quelque chose, mais n'en a pas les capacités parce qu'il n'a pas pris le temps de les développer. Contrairement donc à ce que l'on a vu avec Scheler et Heidegger, pour avoir une relation au monde, il ne faut pas du tout *être nulle part en lui*, mais bien au contraire en faire partie, au sens le plus fort de l'appartenance, il faut se laisser prendre par lui, se laisser dire quelque chose par lui, bref, se laisser ravir. Seul un séjour actif auprès de certains étants nous permettra d'en recueillir les véritables possibilités au travers d'une modification existentielle,

d'une constitution de notre être par le mouvement qui s'en saisit. C'est aussi, comme on va le démontrer dans la dernière partie de ce travail, parce que nous appartenons au monde et que nous recevons nos possibilités depuis le mouvement qui nous y enracine, que le monde nous apparaît comme « l'horizon de tous les horizons » selon le mot de Patočka, c'est-à-dire comme une réserve de possibilités présentes par leur absence même et qui subsiste malgré notre progression dans le monde. Ce qui signifie ceci : le monde recule avec notre avancée. En effet, si notre existence n'était que notre projet, on ne comprendrais pas pourquoi des possibilités y restent encore inaccessibles et voilées et pourquoi ce voilement se reporterait à mesure qu'on le fait reculer

Il faut ici se souvenir de la définition que Husserl donne de la négation, lorsqu'il la différencie de la neutralisation, au moment d'une caractérisation de l'épochè phénoménologique. La négation, selon lui,

« [...] a une action positive (*Leistung*) dans le negatum : elle y introduit un non-être qui est lui-même à son tour un être »¹⁹⁷

Husserl entend par là que la négation du monde est moins radicale que sa mise entre parenthèse ou neutralisation, parce que la négation n'a pas de sens ontologique, elle conserve tout le nié, en le posant simplement comme non-être. Autrement dit, négation ne signifie pas *déréification*, ou encore, dire que le sujet n'est rien d'étant, ce n'est pas encore dire qu'il n'est pas un étant. Faire du sujet un rien, c'est donc encore en faire quelque chose, voire même en faire une chose en un sens éminent, puisqu'il devient un être absolu parce que simple et immune à tout devenir. C'est ce que Sartre avait bien vu lui-même, puisqu'il faisait de la conscience « l'existant absolu à force d'inexistence »¹⁹⁸. D'une certaine façon, lorsque Patočka refuse de faire du sujet un rien, un être hors monde, et le thématise comme un être *du* monde, il en fait non pas un être contre le néant qu'il était supposé être, mais il en fait un *moins que rien*, ou du moins un moins que ce rien que le sujet est sensé être, puisqu'il devient alors accessible au mouvement et donc à sa propre altération. Pour que le sujet soit moins que rien, il faut qu'il soit en mouvement, et pour cela il faut qu'il puisse être altéré : il faut donc qu'il ait un corps comme archi-possibilité. Comme le dit Valéry, seul un être qui ne savait pas tout ce qu'il était est susceptible de devenir, et pour cela il faut qu'il soit un corps : « Un choc qui nous atteint dans une direction imprévue nous donne brusquement une sensation nouvelle de notre corps en tant qu'inconnu ; *nous ne savions pas tout ce que nous étions*[...] »¹⁹⁹. C'est cette confusion du néant et de la réification qui nous semble être le sens fondamental de la critique patočkienne de « l'existentialisme négatif » :

197 Husserl, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Op. cit. §109, p. 367

198 Sartre, Jean-Paul, *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, 1965, p. 26.

199 Valéry, Paul, *Regards sur le monde actuel*, Paris, Gallimard, 1945, p. 9

« L'homme n'est rien de plus qu'une question, ou plutôt il est ce qui sous-tend toute question [...] certes il est, selon ces penseurs, libre (voire monstrueusement libre, sans limite et sans appui). En revanche, il est dépourvu de tout contenu intérieur propre [...], cela dit, si la décision résolue vient couper court à nos velléités, nous n'y gagnons pourtant aucune nécessité positive, aucun oui, mais seulement un non fondamental. L'homme résolu de Heidegger qui, passé par l'angoisse, assume sa possibilité la plus propre, demeure aussi essentiellement négatif que jamais -pouvant se rétracter n'importe quand, avec la conscience de son absolu pouvoir arbitraire »²⁰⁰.

Si le sujet est pur néant, il est alors absolument en possession de soi et libre, mais il n'appartient à rien, au sens où il n'hérite pas ses possibilités de sa relation au monde et ne se laisse pas atteindre par lui, refuse toute transformation et donc tout mouvement concret. Au contraire, comme le concept gadamerien de jeu nous le montrait, rien du monde ne peut vraiment nous être donné sans que nous ne consentions à nous y perdre, c'est-à-dire à devenir, à nous transformer sans que rien de nous-même ne résiste à cette transformation. Cette « nécessité positive », ce « oui » ne sont gagnés que par notre renoncement à notre liberté : seul le consentement au sacrifice de notre ipsité peut nous faire parvenir à une compréhension authentique. Nous n'accédons donc à notre existence que si nous consentons à sa perte, sans quoi nous restons libres et en nous-mêmes, mais également vides et en perpétuelle rotation à la surface du monde, sans jamais y pénétrer. La liberté néantisante n'est donc pas la condition de la compréhension et de l'apparition du monde, mais bien la cause de son voilement et de sa mécompréhension. Le paradigme absolu d'une telle négativité nous est donné par le glissement érigé au niveau d'un mouvement ontologique par Sartre lui-même lorsqu'il analyse le ski :

« Le glissement est action à distance, il assure ma maîtrise sur la matière sans que j'aie besoin de m'enfoncer dans cette matière et de m'engluier en elle pour la dompter. Glisser, c'est le contraire de s'enraciner. *La racine est déjà à moitié assimilée à la terre qui la nourrit, elle est une concrétion vivante de la terre* ; elle ne peut utiliser la terre qu'en se faisant terre, c'est-à-dire, en un sens, en se soumettant à la matière qu'elle veut utiliser »²⁰¹.

Mais contrairement à Sartre, Patočka montre que la seule manière d'avoir une vraie puissance sur la matière, c'est de devenir une concrétion vivante de celle-ci, de s'enraciner. Le sujet ne peut comprendre le monde qu'en se faisant monde, qu'en s'enracinant en lui, ce qui n'est possible, comme on l'a vu, que par ce que l'on a appelé pratique. Au contraire, l'action est l'apanage de la liberté d'un sujet qui pose autoritairement son possible et glisse sur le monde de possibilité en possibilité.

Par conséquent, Patočka déjoue bien *l'antinomie* de l'appartenance et de la transcendance, en la ramenant à une simple *aporie* qu'il a pu résoudre par un pas en arrière, c'est-à-dire une reformulation du problème : il est en effet possible de rendre compte de la possibilisation du sujet

200 Patočka, Jan, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Op. cit. p. 119-121.

201 Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le néant*, Op. cit. p. 629-630.

depuis son appartenance au monde, et mieux encore, ce n'est que sous la prémisse de cet appartenance que son existence accède à l'effectivité et devient authentiquement phénoménalisante.

III. De la corporéité existentielle à l'existence comme dévouement : le mouvement du sujet comme « enracinement ».

Nous pouvons donc retirer du développement précédent un certain nombre d'acquis : si la possibilisation, à savoir la compréhension qui constitue l'existential fondamental du *Dasein* doit être comprise maintenant comme un événemential, c'est-à-dire doit advenir au sujet du dehors sans lui rester extérieure et se déposer en lui, est intégralement corporelle, alors il faut dire que c'est le corps propre lui-même qui est la source de notre existence. Or ce corps existentiel, à la fois condition et résultat ou dépôt du mouvement est aussi cela qui cèle notre appartenance au monde : c'est parce que nous sommes un corps que nous sommes *du* monde et que nous sommes *quelque part* en lui. Or c'est précisément parce qu'il y a communauté du sujet et du monde que les possibilités du monde peuvent passer dans le sujet, lui être communiquées sans lui demeurer extérieures. Ainsi, si c'est par le mouvement qui réalise les possibilités en tant que donation subjective de sens que ces possibilités elles-mêmes se développent et s'approfondissent parce que le corps est lui-même une archi-possibilité ou encore la possibilité toujours renouvelée d'aller au-delà de ses possibilités, et cet approfondissement n'est possible que parce que le corps est *du* monde, ou encore parce que le mouvement se réalise au contact des choses. Si le corps propre cèle notre appartenance au monde, et qu'il est l'instance dernière de possibilisation, alors l'existence est bien comprise depuis l'appartenance au monde, mais il faut encore établir exactement en quoi le corps est *du* monde, lui appartient. Il faut donc comprendre cette auto-transcendance qu'est le corps depuis le monde et l'appartenance elle-même et c'est ce que nous allons montrer maintenant : *il est cette puissance de dépassement de soi ou d'affouillement de soi qui est le stricte corrélat du monde comme excès du possible sur soi-même*. Le corps tel que nous l'avons décrit est ce sans quoi le monde ne pourrait apparaître.

Le modèle que nous avons utilisé implicitement pour rendre compte de cette possibilisation *qui est nôtre sans être notre possibilisation*, est un modèle herméneutique : il y a un cercle herméneutique constant entre le *Dasein* et le monde, c'est-à-dire un dialogue constant, impliquant la réponse du monde et interdisant l'unilatéralité de la seule transcendance subjective assignant au monde son sens :

« Les choses telles qu'elles se découvrent à nous sont, en effet, des aspects du

monde dans sa relation et son *dialogue* avec nous »²⁰²

Le cercle herméneutique, de façon générale, caractérise le processus par lequel un lecteur s'enfonce peu à peu dans le sens d'un texte, progresse dans sa compréhension sans toutefois jamais parvenir à sa fixation définitive. Il repose sur l'idée que tout lecteur, pour accéder au sens, doit déjà en posséder une pré-compréhension sous la forme d'anticipations, de préjugés, d'un horizon de sens incorporé et non-interrogé et que l'accès au sens se fait par la remise en cause de cette anticipation par le contenu du texte : l'anticipation du tout est nécessaire à la compréhension du détail, mais la compréhension du détail modifie et altère l'anticipation du sens du tout. Or reconnaît ici le phénomène d'avancée dans le monde par lequel la réalisation de la possibilité modifie son réalisateur et lui fournit un nouvel horizon, dans une spirale sans fin. L'élément fondamental du cercle herméneutique, c'est que la pré-compréhension est nécessaire pour accéder au sens du texte, autrement dit, il faut déjà avoir en commun quelque chose avec le texte pour pouvoir y accéder : il faut *appartenir* à un courant d'idée, à une tradition ou à des préoccupations communes au texte que l'on veut comprendre, de même que ce n'est que parce que nous appartenons au monde et avons des possibilités qui viennent d'un mouvement réalisé en lui que l'on peut les approfondir. On n'avance pas dans le monde sans être déjà en lui, comme on n'accède pas au sens sans l'avoir déjà compris, mais on ne se rapproche de lui qu'en conservant la distance qui nous en sépare, comme nous nous rapprochons du sens en en restant toujours aussi éloignés.

Néanmoins, ce que nous avons avancé jusqu'ici reste incomplet. En premier lieu, nous n'avons pour le moment décrit que ce que l'on pourrait appeler la visée pratique ou l'intentionnalité pratique, correspondant à cette possibilisation événementiale : il s'agit là d'intuitions motrices accomplies fondées sur des capacités acquises dans le mouvement et amenées à se dépasser ou à s'approfondir par leur réalisation même. Il nous reste cependant, comme le dirait Husserl, à déterminer le corrélat noématique de cette intentionnalité, c'est-à-dire que reste encore en suspend pour le moment la question du type d'être qui peut apparaître à la lumière d'une telle visée, lui correspondre en la remplissant, et comment exactement celui-ci apparaît²⁰³. Autrement dit, comment les choses se donnent-elles lorsque la conscience (ou plus exactement le *Dasein* en tant que sa corporéité est son existentiel fondamental) porte sur l'étant un « regard »²⁰⁴ qui correspond à un acte

202 Patočka, Jan, *Qu'est-ce que la phénoménologie ? Op. cit.* p. 84. (C'est nous qui soulignons).

203 « Dès qu'on a reconnu que l'intentionnalité est essentiellement à double face, noèse et noème, on en conclut qu'une phénoménologie systématique ne peut pas borner ses efforts à une seule face, se réduire à une analyse réelle des vécus, et spécialement des vécus intentionnels ». Husserl, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie Op. cit* §128, p. 434.

204 « Ce regard du moi en direction de quelque chose diffère selon le type d'acte : dans la perception il perçoit, dans la fiction il feint, dans le plaisir il prend plaisir, dans le vouloir il veut ». La question ici étant, si la visée perceptive se donne un objet perçu, qu'est-ce que la vise pratique se donne comme objet et comment se donne-t-il ? *Ibid.* § 37, p. 118.

intentionnel de type pratique (c'est-à-dire aussi lorsque le *Dasein* assume son existence comme mouvement, devient adéquate à son essence comme ek-stase doublée d'un recueillement) ? En deuxième lieu, si notre seconde partie nous a permis de comprendre comment l'existence devait être comprise depuis le corps et l'appartenance, c'est-à-dire depuis la vie, il faut encore rendre compte du mode d'être spécifique de l'homme et du mystère de l'ajointement entre son mouvement et le mouvement autonome du monde qui se phénoménalise de lui-même (il faudra en particulier rendre compte du fait que Patočka maintient la nécessité d'une résolution, c'est-à-dire d'une reprise et unification de notre existence, ce qui paraît inconciliable avec la possibilisation vitale que nous avons décrite). Enfin, la réponse que nous tenterons d'apporter à ces deux questions précédentes nous permettra d'esquisser une perspective nouvelle sur le problème des mouvements de l'existence chez Patočka.

A. Le monde : seul corrélat possible du corps comme archi-possibilité.

i. Le concept phénoménologique de monde comme défaut dans la donation qui n'est pas un défaut de donation.

Nous savons donc maintenant que l'être qui est son propre mouvement concret, qui est pris dans ce cercle du mouvement que nous avons appelé auto-position du mouvement est un être qui vise les étants selon des intentions motrices (distinguées des intentions de quasi-mouvement et des quasi-intentions de mouvement) qui sont ou sont fondées sur des capacités qui évoluent et se transforment elles-mêmes avec leur mise en activité. Or l'étant saisi à la lumière de l'intention motrice est un chemin vers une fin, l'intention le dépasse vers ce qu'il permet. Lorsque je me saisis de ma plume pour écrire, ne m'apparaissent ni la plume comme telle, ni mon mouvement ou mon corps comme tels, mais la plume est d'emblée *promesse d'écriture*. Comme le dit Ricoeur, « le pragma complet [l'objet saisi depuis la perspective de l'action] c'est « que je suspende ce tableau au mur » »²⁰⁵. Mais à en rester là, on demeure prisonnier de la catégorie de *Zuhandenheit* : le corrélat pragmatique n'est que ce que le *Dasein* en fait, en tant qu'il est le seul lieu du possible, l'étant est donc un simple ustensile ou outil²⁰⁶. La chose considérée comme outil est une *médiation qui disparaît dans l'accomplissement de sa fonction* et ne se dévoile que lors de dysfonctionnements : « [...] ce n'est que quand l'ustensile devient partiellement ou totalement inutilisable, quand il doit passer au rebus, que je commence à remarquer son être spécifique d'ustensile »²⁰⁷. Si l'intention motrice est bien elle aussi promesse de chose comme le possible s'emparant de l'être à-la-portée-de-la-main, c'est une promesse qui a une autre densité et profondeur, elle est en quelque sorte *gravée sur l'airain* de la connivence du sujet et du monde, elle vient du long dialogue du sujet et de l'étant, le sujet s'étant fait chose et la chose s'étant fondue dans sa subjectivité (on se souvient du souffleur de verre qui *devient* la tige qu'il manipule à force de la manipuler). L'intention motrice est comme une visée qui s'est installée *dans* l'étant au lieu de le survoler, et qui le connaît comme *de l'intérieur*. L'usage s'est autant approprié l'étant que l'étant s'est approprié son usage (on retrouve le modèle du cercle herméneutique où le sens réel et vrai du texte est le fruit d'une négociation). La relation

205 Ricoeur, Paul, *Philosophie de la volonté Op. cit.* p. 264.

206 « L'usage spécifique de l'outil, où celui-ci seulement peut se manifester authentiquement en son être, par exemple le fait de marteler avec le marteau, ne *saisit* point thématiquement cet étant comme chose survenante [...] de même, ce auprès de quoi séjourne d'abord l'usage quotidien, ce ne sont pas les instruments de travail eux-mêmes : c'est l'ouvrage, c'est l'étant à chaque fois à produire qui est l'objet primaire de la préoccupation ». Heidegger, Martin, *Être et temps, Op. cit.* §15, p. 74-76.

207 Greisch, Jean, *Ontologie et temporalité*, Paris, PUF, 1994, p. 134.

homme-chose est dans la pratique une *relation personnelle*. C'est pourquoi son corrélat n'est jamais un *outil*, mais un *instrument*, au sens où l'instrument, contrairement à l'outil, porte en lui ses propres exigences auxquelles nous devons *nous* faire pour pouvoir *en* faire quelque chose (on retrouve ici l'idée patočkienne de possibilités qui *se m'approprient*). On ne noue pas de relation avec un marteau car il est épuisé dans son usage, le violon au contraire résiste, a ses propres secrets. On ne dialogue pas avec des outils, on leur donne des ordres. Seul l'instrument se prête au jeu des questions réponses, de l'approfondissement progressif. L'instrument n'est donc pas une simple médiation dont la fonction épuise l'usage, il est en quelque sorte le thème même et la valeur de l'action (jouer du violon c'est en jouer *le mieux possible*, utiliser le marteau c'est le reposer une fois la tâche réalisée)²⁰⁸. Ainsi, je ne dépasse l'instrument, ne le transcende vers l'avenir de sa fonction qu'en étant réciproquement transcendé vers ce qu'il m'impose pour mon propre avenir (il y a un corps de musicien, de sportif etc.²⁰⁹). On peut donc affirmer que dans la simple action le *Dasein* va vers lui-même *avec* les choses, alors que dans la pratique d'instruments il va vers lui-même *pour* les choses. Comme le dit Bernard Sève à propos de l'instrument de musique : « L'instrument de musique n'est pas la projection prothétique du corps humain, mais un objet indépendant qui doit, par *un mouvement inverse à celui de l'extériorisation* être approprié ou incorporé par le musicien qui va s'en servir. L'image du prolongement entre la main et l'instrument dit ici *l'intimité longuement construite, patiemment et durement acquise, entre les gestes du musicien et les réponses de son instrument* »²¹⁰. Ainsi les intentions motrices sont des promesses si certaines qu'elles sont comme déjà réalisées, elles se « [...] solidifient pour nous en des formations achevées, en des étants massifs dont nous ne remarquons plus la dynamique [...] »²¹¹ parce qu'elles sont conquises dans un mouvement commun avec les choses et le monde, qu'elles ont leurs assises dans la profondeur d'étants devenus semblables à des instruments par l'intimité qui nous lie à eux. C'est comme si l'intention motrice gardait en elle son histoire passée, l'ensemble des mouvements qu'a effectués le sujet pour arriver jusqu'à elle, et c'est à cette conservation de sa genèse qu'elle doit la solidité de son ancrage dans l'étant.

Mais il y a plus. S'il doit être en effet possible d'avoir des intentions motrices conquises grâce

208 C'est pourquoi il faudrait dire que l'instrument au sens fort du terme est toujours à la fois moyen dépassé et fin visée : le violon est certes promesse de sons, mais les sons promis ont aussi pour but de révéler ce que peut le violon. L'instrument est donc en quelque sorte *dépassé vers lui-même* : c'est pourquoi nous pouvons toujours l'utiliser mieux. Ainsi de la virtuosité : « La musique de virtuosité semble au service de l'instrument et non l'instrument au service de la musique : dans les pièces de virtuosité, la musique devient l'instrument de son instrument. La virtuosité pourrait ainsi se définir comme le renversement du rapport entre moyens et fin dans la relation entre l'instrument et la musique qu'il joue ». Sève, Bernard, *L'instrument de musique. Une étude philosophique*. Paris, Seuil, 2013, p. 120

209 « C'est le corps transformé en instrument de son instrument ». *Ibid.* p. 70

210 *Ibid.* p. 64. (C'est nous qui soulignons).

211 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques Op. cit.* p. 65.

à une relation, à un devenir commun avec les choses, il faut qu'une avancée, qu'une percée dans les choses soit possible ; comme nous l'avons déjà dit, il faut que les choses, les corrélats de la visée pratique aient une *profondeur*. Pour cela, il faut en quelque sorte que la visée intentionnelle se scinde en deux : d'une part l'intention motrice elle-même, de l'autre la donation en personne de ce qu'il y a encore des potentialités dans la chose qui demeurent en réserve, qui donc ne sont pas accessibles comme telles. On retrouve ici la formule d'Agamben : cette seconde visée qui se détache à même la première est une *ouverture à une fermeture*. Il y a du possible qui se donne comme ne se donnant pas, si bien que ce que nous pouvons se montre soi-même comme insuffisant alors que nous ne pouvons rien de plus. À la lettre, il faut dire que nos intentions motrices sont *à la fois tout ce que nous pouvons* (en tant qu'il s'agit là de nos capacités effectives et armées pour la réalisation, les seules qui puissent commander une actualisation effective) et *moins que ce que nous pouvons*. Ce qui signifie symétriquement que tout supplément de puissance acquis dans le mouvement sera en même temps un complément de cette puissance. Cet excès des intentions motrices sur elles-mêmes correspond donc non pas au dévoilement de nouvelles intentions, mais à la simple insuffisance des premières, il s'agit donc *d'une donation en personne qui n'est pourtant pas une donation adéquate* (on s'en souvient, c'est la seule manière de résoudre le paradoxe de Ménon : nous ne pouvons apprendre que si nous sommes jetés vers quelque chose que nous avons déjà en vue sans le connaître ; c'est le principe de *l'aspiration*). Or ce mode de donation est pour Patočka le mode spécifique de donation du monde, puisque ce dernier est, on s'en souvient, *le retrait à découvert des phénomènes*.

Il nous faut donc revenir ici à ce que Patočka nomme *monde*, sur le mode spécifique de donation qui le caractérise, et pour cela on ne peut faire l'économie du rappel de sa critique de l'intuitionnisme husserlien, et de sa conception concomitante de l'*ego* transcendantal constituant. La thèse de Patočka peut se résumer ainsi : l'accès au monde comme tel, à son apparaître en original, nous est interdit aussi longtemps que l'on continue à identifier sphère phénoménale et immanence des vécus, identification qu'a supposée Husserl, elle même fondée sur un présumé cartésien : *l'identification de la donation adéquate et de la donation originare*. Patočka résume en une seule phrase le trajet fautif de la phénoménologie d'ascendance husserlienne :

« On divise d'abord la sphère phénoménale en deux moments – d'un côté l'apparaissant dans ses modes de donation, de l'autre, les prétendus fondements subjectifs de l'apparition ; on décrit ceux-ci comme vécus, donnés au regard réflexif et on attribue enfin à ce regard réflexif l'évidence qui est propre à la monstration et au se-montrer du champ phénoménal »²¹².

Ceci signifie donc que la partition du champ phénoménal en une sphère d'immanence contenant les

212 Patočka, Jan, *Qu'est-ce que la phénoménologie ? Op. cit.* p. 177.

vécus et une sphère transcendante contenant l'objet transcendant de la donation apparaissant par la médiation des vécus et en réalité *constitué* à partir d'eux est elle-même rendue nécessaire par un impératif gnoséologique : la reconnaissance de la seule légitimité de l'intuition adéquate. Expliquons. La phénoménologie husserlienne se nomme elle-même, à partir des *Ideen I*, comme un idéalisme transcendantal. Or cet idéalisme renvoie en réalité à une inversion de l'ordre de la donation : la chose n'est pas *là* d'abord, au-delà des vécus qui s'y rapportent, pour être ensuite toujours imparfaitement mais toujours progressivement donnée par les vécus qui la visent. Ce sont au contraire les vécus qui sont premiers sur la chose, c'est-à-dire que c'est à partir d'eux qu'elle est constituée. Si l'on prend l'exemple de la perception, décrite au § 41 des *Ideen*, l'objet est perçu à travers les *Abschattungen*, les esquisses qui nous donnent le flux vécu de ses moments, mais l'objet intentionnel visé par les esquisses est toujours au-delà de ces esquisses. L'objet transcendant lui-même est donné et préservé *dans* sa transcendance, *précisément parce qu'il n'est pas épuisé par le vécu*. Comme le dit bien Renaud Barbaras : « Le concept d'esquisse nomme l'ambivalence de l'apparaître : dans l'esquisse, quelque chose apparaît, de telle sorte que sa transcendance se trouve préservé »²¹³. C'est parce que l'esquisse, le vécu intentionnel perceptif ne donne son objet intentionnel qu'en en préservant la transcendance, que Husserl pourra dire qu'il est toujours possible que le flux des vécus attendus et anticipés ne se présente pas ou se présente autrement que prévu : ainsi, lorsque je tourne autour d'une table, il est toujours *possible* que la face cachée de la table, ses esquisses manquantes ne se présentent pas à moi : « [...] L'existence des choses n'est jamais requise comme nécessaire par sa propre donnée. [...] ce qui signifie : il est toujours possible que le cours ultérieur de l'expérience contraigne d'abandonner ce qui antérieurement a été posé sous l'autorité de l'expérience »²¹⁴. Ainsi, le vécu donne l'objet mais *inadéquatement*, jamais d'un seul coup et dans la pleine actualité de son contenu. Un objet perçu ne se donne donc d'emblée, il faut tourner indéfiniment autour de lui pour l'apprendre et l'explorer (voir un cube, *c'est aussi ne pas voir au moins une de ses faces*).

Or, et c'est là pour Patočka l'erreur de Husserl, ce dernier conclut de la *donation inadéquate* de la chose dans l'intuition à sa *non-donation*, c'est-à-dire à sa constitution depuis les vécus : seuls les vécus sont vraiment donnés. Pourquoi ? Parce que Husserl reste prisonnier d'un préjugé cartésien, que l'on voit notamment refaire surface lorsqu'il définit le *principe des principes de la phénoménologie* : « [...] toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance ; tout ce qui s'offre à nous dans « l'intuition » de façon originaire (dans sa réalité

213 Barbaras, Renaud, *Introduction à la philosophie de Husserl* Paris, Vrin, 2015, p 132.

214 Husserl, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *Op. cit* §46, p 150.

corporelle pour ainsi dire) doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne »²¹⁵. C'est-à-dire qu'il n'y a de donation qu'intuitive, donc adéquate. Par donation adéquate il faut entendre une donation qui donne *tout* de son objet, qui le perce à jour dans une pleine transparence, sans opacité aucune. L'intuition accomplie nous livre donc un *objet* entièrement *actuel* et dans une *évidence plénière*. La force de l'intuition, c'est sa *pureté et sa simplicité* : l'intuition fait de la chose qu'elle prend en vue un *ob-jet* qu'elle peut saisir intégralement. L'objet est la chose qui a perdu son secret, sa part intime toujours en excès sur toute tentative de connaissance. Pour le dire autrement, l'intuition réduit le sens à *l'actualité de sa donation* : aucune puissance de signification ne demeure dans l'objet, il est tout entier saisi en acte. On reconnaît ici la théorie cartésienne de *l'intuitus mentis* : « Par *intuition*, j'entends [...] le concept que l'intelligence pure et attentive forme avec tant de facilité et de distinction qu'il ne nous reste absolument aucun doute sur ce que nous comprenons »²¹⁶. *On est donc certain que la chose est bien donnée parce que tout y est visible et disponible pour l'esprit*. Et c'est précisément pour satisfaire cette exigence d'intuitivité que Husserl repliera la phénoménologie dans l'immanence des vécus et en fera un idéalisme : seuls les vécus peuvent être donnés adéquatement et totalement. En effet, s'il n'est jamais certain que la chose que je perçois soit telle que je la perçois, il est en effet toujours vrai que je dispose d'un certain vécu de cette perception (comme dirait Descartes, il peut être faux que lorsque je vois, je vois réellement, mais il est indubitable que *je pense au moins voir*). C'est pourquoi Husserl suivra en tous points Descartes lorsqu'il séparera la région « conscience » de la région « monde » et en faisant des vécus de conscience les seuls êtres donnés adéquatement, puisque le vécu est précisément défini par le fait *qu'il est pour soi tel qu'il est en soi*, ou encore, par la stricte équivalence de son être et de son apparaître (il est tel qu'il apparaît, il n'y a pas d'erreur ou d'illusion possible sur notre vécu, puisque l'erreur consiste justement en un non-recouvrement du vécu et de la chose)²¹⁷. La phénoménologie devient alors *une science réflexive*, un perpétuel retour de l'ego sur lui-même, la science de la constitution du transcendant (intuitivement non-donnable) à partir de l'immanent (intuitivement donné). Mais comme le dit Jean-Luc Marion, cette disponibilité à la pensée se paye lourdement : « [...] le prix de la précision certaine, c'est la déréalisation ontologique »²¹⁸.

Patočka blâme explicitement cet impératif épistémique de donation intuitive, et en fait le responsable de cette séparation de l'apparaître et de la déréalisation ontologique qu'elle produit, il fait alors de la phénoménologie une discipline « [...] visant une fondation intuitive de la

215 *Ibid.* § 24, p. 78.

216 Descartes, René, *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris, Vrin, 2003, § 3, p. 14.

217 C'est le sens de la distinction entre les actes dirigés de façon immanente, c'est-à-dire qui vise des corrélats au sein du même flux de conscience et des actes dirigés de façon transcendante, qui vise des objets à l'extérieur de ce même flux. Husserl, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *Op. cit* §38, p. 122-123.

218 Marion, Jean-Luc, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 2000. p. 40.

connaissance qui transcende l'argumentation » et qui « conduit à l'idée d'une « réduction phénoménologique » à l'immanence pure de la conscience, procédé qui transforme la conscience en phénomènes objectifs, dont les légalités des modes d'apparition sont étudiées dans la réflexion, dans *l'évidence absolue de l'auto-donation* »²¹⁹. La grande opération phénoménologique de Patočka va consister à remettre l'apparaître pour ainsi dire en bon ordre, en distinguant une fois pour toute donation plénière, en chair et en os, originelle, et donation adéquate ou intuitive :

« La grande découverte des modes de donation, notamment du mode de l'originarité, conduit au dévoilement de la relation structurale [...] de *la visée à vide* et du *remplissement*. Chez Husserl, cette opposition est amalgamée avec celle de la *donation déficiente* et de *l'intuition*. Or l'intuition désigne le mode de donation d'un objet, cependant que le remplissement peut également avoir lieu là où aucun objet, aucune chose ou processus chosique existant ne peut être mis en relief »²²⁰.

Tout est dit. En effet, il peut y avoir du donné auquel il n'y a rien à redire, auquel *il ne manque rien*, criblé d'aucune déficience, qui est donné originairement et en première personne et qui n'est pourtant pas *là-devant*, *Gegen-stand*, s'ob-jectant dans la pleine transparence du face à face. Conséquence directe : la chose en sa transcendance se donne comme au-delà de tout vécu sans être donnée de manière déficiente, elle n'est donc plus dérivée d'une constitution noétique dans les vécus mais est *première*²²¹. Comme le dit Renaud Barbaras : Tout défaut dans la donation n'est plus un défaut de donation²²². Et même davantage, c'est le défaut dans la donation qui assure de la donation, qui réalise la donation la plus éminemment donnée. En effet, c'est son irréductibilité à tout vécu, son excès donné comme tel sur toutes les perspectives qu'on peut prendre sur elle qui nous assure de son être-là²²³. Il nous faut donc dire que la donation-non intuitive de la chose en sa transcendance nous est donnée en personne, comme telle. Nous savons de façon originaire que la chose n'est rien d'autre que cet excès sur elle-même et cet excès nous est donné en chair et en os, même si non adéquatement (il faut dire : nous est donné à ce point en personne *parce qu'il* ne nous est pas donné intuitivement). Patočka donne un exemple frappant :

« Que la face arrière de la table que voici ne soit pas présente en personne, cela ne signifie pas que ne soit pas présent en personne le fait que la table en tant qu'objet physique a nécessairement une face arrière »²²⁴.

219 Patočka, Jan, *Qu'est-ce que la phénoménologie ? Op. cit.* p. 190. (c'est nous qui soulignons)

220 *Ibid.* p. 212. (c'est nous qui soulignons)

221 « La chose qui apparaît dans ces aspects n'est évidemment pas une intention, mais une chose maintenue comme telle au travers d'une pluralité de perspectives. La chose n'est pas l'acte de comprendre, mais ce qui est compris au travers des perspectives ». *Ibid.* p. 207.

222 Barbaras, Renaud, *L'ouverture du monde, Op. cit.* p. 64

223 On retrouve ici l'intuition fondamentale de Merleau-Ponty, qui liait directement le coefficient de présence d'une chose à son inépuisabilité : « La transcendance de la chose oblige à dire qu'elle n'est plénitude qu'en étant inépuisable, c'est-à-dire en n'étant pas toute actuelle sous le regard [...] » Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 245.

224 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques, op. cit.* p. 178.

Mais on peut faire un pas de plus. En effet, cette structure phénoménale impliquant un donné-ne-se-donnant-pas, est aussi celle qui pour Patočka qualifie l'horizon en sa dimension la plus profonde : « L'horizon est la présence en personne de ce qui n'est pas présent en personne »²²⁵. Prenons l'exemple d'un simple horizon spatial. La ligne d'horizon marque l'extrême limite de ma vision, limite elle-même relative à l'endroit où je me trouve. Mais cette limite est aussi une *frontière* au sens où elle est un seuil qui est son propre franchissement, comme nous l'avons déjà défini. Cette fermeture du champ de vision est en même temps le témoin qu'il y a encore quelque chose à voir au-delà. L'horizon spatial indique toujours la possibilité de son propre dépassement. L'horizon est donc toujours « à cheval sur le monde », indique son propre excès sur lui-même, puisque tout en se montrant comme limite, comme le tout de ce qu'il y a à voir, il s'indique aussi comme son propre défaut. C'est pourquoi Patočka définira aussi le monde comme « retraits à découvert des phénomènes » ou encore comme « horizon de tous les horizons » : le monde se définit précisément comme une donation originaire qui ne peut être ni adéquate, ni objective²²⁶. Le monde n'est rien d'autre que la certitude et la donation de ce qu'il y a du non-donné. Cet excès du donné sur lui-même, qui miroite à même sa présence, c'est cela qu'il faut appeler monde, exactement comme cet excès d'espace qui miroite à même l'extrême fin de notre horizon. Nous comprenons donc maintenant comment une donation en personne du monde est *possible*, et il nous est relativement facile de le transposer au niveau pratique : il est ce surcroît de possibilité qui miroite, qui se donne comme ne se donnant pas, à même ce que nous pouvons déjà. Et nous verrons que ce n'est précisément que parce que les choses appartiennent au monde qu'elle sont aussi pourvues d'un horizon interne, qu'elle sont toujours en excès sur elles-mêmes.

ii. Monde perceptif et monde pratico-existential.

Néanmoins, il nous faut à tout prix éviter une confusion possible. En effet, lorsque Patočka thématise explicitement le monde comme retraits à découvert des phénomènes ou horizon de tous les horizons, il semble rester d'abord dans une perspective uniquement perceptive et demeurer ainsi dans des coordonnées husserliennes. Lorsqu'il parle de la face arrière de la table, il s'agit simplement de la non-actualité d'une possibilité de *perception*, donc d'une nouvelle esquisse (*Abschattung*) à venir, d'une visée à vide qui n'a pas encore reçu son remplissement perceptif. De la même manière, la chose ici présente en sa plénitude du fait de son inépuisabilité est une chose *pour la pure perception*, son inépuisabilité n'est pas d'usages ou de possibilités pratiques, mais de

²²⁵ *Ibid.* p. 63.

²²⁶ On voit donc que chez Patočka, le monde comme tel *est vécu*, il a son phénomène propre, ce qui n'est pas le cas chez Husserl : « [...] le monde n'est jamais un vécu de celui qui le pense [...] le vécu, c'est la visée-du-monde, le monde lui-même, c'est l'objet intentionné », Husserl, Edmund, *Recherches logiques*, II, 2, Paris, PUF, 2002, p. 190.

possibilités de perceptions. Il serait donc possible d'accuser notre analyse de confusion entre la perspective pratique et la perspective simplement perceptive, ce qui introduirait un floutage du contenu des concepts phénoménologiques de Patočka. Ainsi le donné originaire et adéquat serait l'esquisse actuelle de la chose pour la conscience perceptive, et le donné originaire non-intuitif serait simplement composé de toutes les possibilités encore visées à l'avenir de perceptions à venir. Cela paraîtrait au premier abord plus juste que la position que nous tentons de soutenir, selon laquelle la chose nous serait d'abord donnée adéquatement dans des intentions motrices et que la réserve qui la constitue dans sa pleine présence serait faite de toutes les possibilités qu'elle recèle de façon encore latente et s'indiquant à travers leur propre retrait (comment la chose pourrait nous être donnée effectivement sous la forme de simples *intentions*?). Avancer dans et vers la chose équivaudrait alors à en faire le tour, à collecter l'ensemble des perspectives possibles sur elle, et non pas à acquérir de nouvelles capacités d'usage, à se doter de nouveaux savoir-faire. L'approfondissement de notre relation au monde ne se réduirait alors qu'à une *exploration* et une *cartographie* du monde, des possibilités de perception. Avancer dans le monde, ce serait éclairer l'un après l'autre ses recoins, actualiser des possibilités qui sont déjà là (en effet, les possibilités de perceptions, les visées perceptives à venir sont *déjà là* comme possibilités, il suffit de les actualiser : si la face arrière du cube manque à ma perspective actuelle, il est *toujours possible* de faire le tour du cube. Mais alors le possible serait comme tel déjà donné, aucun *apprentissage* ne serait possible, au sens de la découverte de possibilités nouvelles). Il y a des déclarations de Patočka qui vont explicitement dans ce sens : « Cette appréhension du sens donné qui se poursuit *in indefinitum*, cette anticipation du sens qui chaque fois se confirme ou se dément, se continue à l'intérieur des corrections, prenant des tournures tantôt banales tantôt inattendues, c'est *la perception des choses* »²²⁷. Le monde ou la chose en sa plénitude ne serait donc que l'excès possible des esquisses sur les esquisses actuelles, et le contact avec la chose ne serait que de l'ordre de l'intentionnalité perceptive. On pourra alors nous accuser d'introduire implicitement une signification et une terminologie « pratique » dans des concepts originellement perceptifs.

Ceci serait vrai si Patočka dissociait radicalement l'activité et l'apparaître, ou la motion et la perception or, il l'établit lui-même :

« il est clair que les choses que nous manions, et que nous comprenons à travers notre commerce avec elles, sont les choses de nos besoins, qui s'insèrent dans les fonctions corporelles et les savoir-faire de la préoccupation [...] »²²⁸.

C'est pourquoi il ajoute que :

227 Patočka, Jan, *Qu'est-ce que la phénoménologie ? Op. cit.* p. 84.

228 Patočka, Jan, « Notes sur la préhistoire de la science du mouvement » in *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine, Op. cit.* p. 32-33

« [...] la perception comme telle n'est pas à nos yeux l'approche déterminante de la réalité, mais bien un mode de donation qui s'intègre dans le contexte fonctionnel de la "destination", de ce qu'il en est des choses »²²⁹

Autrement dit, les étants ne nous révèlent leur sens qu'à la lumière de leur destination, c'est-à-dire à la lumière de ce que nous voulons et pouvons en faire. On voit donc que pour Patočka la pratique ouvre le perceptif, et non l'inverse. On en retrouve la preuve dans la critique qu'il produit de l'analyse cartésienne du morceau de cire : « Descartes confond ici la cire *aperçue et manipulée*, la cire que je prends en main pour boucher un trou ou envelopper quelque chose qui doit demeurer à l'abri de l'air, et la cire *porteuse de qualités*. Ces qualités sont déjà en elles-mêmes quelque chose d'impersonnel, de neutralisé, cependant que les qualités dans le monde sont des renvois vivants à d'autres renvois concrétisés. La blancheur jaunâtre de la cire renvoie à sa pureté, sa matité à sa consistance que je vérifie en la comprimant, de manière à lui donner une nouvelle forme appropriée à un but »²³⁰. La cire est ici toujours en même temps *perçue et manipulée*, et c'est pour cette raison qu'elle n'est pas le support anonyme d'une combinaison de qualités impersonnelles. C'est la compression de la cire qui me révèle sa matité et sa consistance : c'est parce que je sais y faire avec elle qu'elle m'apparaît comme ayant telle ou telle qualité, qualité renvoyant indissolublement à un but, à un mouvement commun et une connivence avec la cire elle-même (pensons à nouveau aux calcs de l'ébéniste : ici aussi, il est possible que la cire révèle ses qualités au fur et à mesure que nous la manipulons)²³¹. Le déplacement du registre perceptif ou registre pragmatique est sensible dans une proposition comme celle-ci :

« Les choses apparaissantes « ont quelque chose à me dire » ; elles me disent ce que j'ai à faire [...] on voit ainsi que les choses apparaissantes sont originellement ce qui peut être manipulé, conservé, modifié, utilisé, ce qui peut faire l'objet d'une préoccupation (*Besorgen*). Elles ne sont rien d'autre, en premier lieu, que les possibilités pragmatiques d'une action qui « sait s'y prendre » avec elles et se rapporte à elle-même à travers ce fonctionnement actif »²³²

Le mouvement qu'effectue le *Dasein* et dans lequel il est pris ne peut donc être un simple déplacement à but perceptif, et cela vaut d'autant plus qu'on ne comprendrait plus alors comme le mouvement pourrait dans ce cas *déposer son substrat, le corps*, si le corps est bien le fondement existentiel de nos possibilités d'exister. Si le corps est bien archi-possibilité, c'est-à-dire possibilité d'aller au-delà de ses possibilités, et condition en même temps que résultat du mouvement, *il faut dire que le mouvement n'est pas seulement un mouvement d'une actualisation perceptive à l'autre*,

229 *Ibid.* p. 33.

230 *Ibid.* p. 146. (c'est nous qui soulignons)

231 On peut encore citer la phrase suivante : « La vie vécue ne se déroule pas d'abord dans un rapport à des objets, mais dans notre compréhension des choses de la *praxis*, dont relève aussi notre compréhension de nous-mêmes [...] ».

Patočka, Jan, *Le monde naturel comme problème philosophique... Op. cit.* p. 175.

232 Patočka, Jan, *Qu'est-ce que la phénoménologie ? Op. cit.* p. 214.

mais bien un mouvement qui fait advenir du possible au sujet, qui le possibilise. On notera qu'il est très cohérent, dès lors qu'on ne défend qu'une conception négative du corps propre comme contrainte et hypothèque lancée sur la libre possibilisation du sujet, de soutenir que le mouvement n'est qu'un déplacement dans le monde, et que tout le possible est donné. En revanche, si l'on considère le corps comme la source de la possibilisation, alors une véritable perspective dynamique est possible, puisque le corps, en tant que chose, peut *devenir*, et c'est son altération progressive qui est dévoilante, qui ouvre des possibilités *jusque là inaccessibles* (ce qui implique inversement que la profondeur du monde n'est rien d'autre que le corrélat de ce que notre *corps n'est pas encore devenu*). C'est parce que la possibilisation est *réelle* (au sens de *res*) et que le corps est une archi-possibilité, que l'existence est véritablement dynamique, et que c'est au contact et dans le mouvement commun avec les choses que celles-ci révèlent progressivement leurs potentialités, à mesure des capacités que nous acquérons en leur présence. On comprend donc en quoi la conception de l'avancée dans le monde, de notre approfondissement de l'appartenance qui nous lie à lui et que nous tentons de faire émerger chez Patočka est strictement solidaire du corps propre en son statut de source de l'existence. Si le corps n'est pas seulement la possibilité de réaliser des possibilités mais notre structure essentielle de possibilisation et qu'il est transformé par le mouvement qu'il réalise (qui le complète en le supplémentant) *alors* il devient pensable que des possibilités nous adviennent et *soient découvertes au cours du mouvement*. C'est pourquoi se mouvoir ne peut plus revenir à actualiser des possibilités déjà là, mais se donne aussi comme la venue au monde de nouvelles possibilités, l'entrée dans de nouveaux horizons de sens. C'est alors un sens nouveau que prend la citation suivante, dans laquelle il est question d'un :

« [...] faire qui ne concerne pas uniquement les étants dans leur réalité, mais dans lequel leur être doit être ouvert, dans et à travers lequel s'ouvre la richesse intérieure de l'étant, son contenu, son remplissement, son sens »²³³.

Autrement dit, c'est bien le faire qui *ouvre* la richesse intérieure de l'étant, et par « ouvrir » il faut entendre ici, en un sens heideggerien, l'émergence de possibilités, et non leur simple réalisation. C'est pourquoi nous pensons qu'il faut substituer à la dualité perceptive de l'esquisse et de son horizon, de son halo d'autres esquisses données comme possibles mais non-actualisées, la dualité de l'intention motrice et de son horizon entendu comme la donation de ce qu'il y a encore du possible qui n'est pas donné, et qui ne pourra nous être donné que dans le travail commun de notre corps et de la chose auprès de laquelle il séjourne.

233 *Ibid.* p. 226.

iii. La détermination complète de l'existence comme « trame tendue entre deux horizons ».

Nous avons donc ici une visée pratique, qui est constituée de ces possibilités générées par le mouvement et déposées comme corps propre, et son corrélat intentionnel (ce que vise la visée et qui n'apparaît qu'en relation à cette visée), à savoir le monde entendu comme cet excès du possible sur nos possibilités, se révélant comme défaut interne de toute intention motrice en tant qu'elle peut et doit s'engager à sa propre modification dans le mouvement qui vient. Au delà de la dissection analytique qui sépare encore, au sein du système subjectif de corrélation, la visée et ce qu'elle vise, il nous faut maintenant comprendre cette visée et son objet intentionnel dans leur processualité totale. Il nous semble que Patočka résume le tout du mouvement de l'existence lorsqu'il dit la chose suivante :

« Le vivre d'expérience est comme une trame tendue entre deux horizons : l'un est mon moi, l'autre le monde »²³⁴.

L'existence même du sujet n'est donc rien d'autre qu'une trame, c'est-à-dire une tension permanente (« trame » renvoyant ici à son domaine d'usage originaire : le textile. Il s'agit de fils tendus sur le métier à tisser) entre notre moi, c'est-à-dire notre horizon subjectif (et donc, l'horizon des possibilités motrices qui donnent aux étants le sens qu'ils ont) et le monde entendu précisément comme ce qui outre-passe cet horizon, comme l'horizon des horizons. C'est cette tension qu'il va falloir recomprendre à l'aide des déterminations que nous avons mises au jour plus tôt dans ce travail.

Pour cela, il nous faut d'abord affiner notre détermination du monde comme horizon. Nous savons déjà que le monde est la présence en personne de ce qui n'est pas présent en personne, et ici en l'occurrence, la donation possible de possibilités encore tenues en réserve. Il est donc cet excès qui s'ouvre à même nos capacités sans être autre chose qu'elles, bref leur propre profondeur nous invitant à creuser en elle pour les approfondir. Mais Patočka définit encore le monde comme un *omni-englobant*²³⁵, c'est-à-dire comme *ce qui contient tous les étants sans être un étant à son tour*. Comme le montre bien Renaud Barbaras, ce « sol d'appartenance » qu'est le monde est doté d'une structure ontologique très particulière : il ne peut, en tant que sol qui contient tout ce qui est, être un étant à son tour, sans quoi nous tomberions dans une régression à l'infini, puisqu'il faudrait un autre sol pour contenir ce premier sol devenu objet ou étant lui-même. C'est pourquoi Renaud Barbaras peut nous dire que « le monde ne contient les objets qu'en étant contenu par eux »²³⁶, c'est-à-dire

234 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, op. cit. p. 63.

235 *Ibid.* p. 179/

236 Cette structure logique rappelle en réalité le syllogisme hégélien du déploiement de l'infini dans l'infini : l'infini doit

qu'il n'est pas visible à côté des choses, mais en elles, comme leur différence qui n'est pas pour autant une altérité, c'est-à-dire comme leur profondeur propre, leur richesse interne. Que le monde, la totalité, soit présent à même les choses, et qu'il soit en même temps la donation originale et indubitable qu'il y a du non-donné, cela signifie en même temps que le monde doit être l'horizon interne des choses, cet excès de la chose sur sa propre choséité qui ne peut se déployer qu'en et à partir d'elle, et qu'il doit en même temps être ce défaut des intentions motrices qui surgit à même elles-mêmes et rend possible leur auto-transcendance ou leur propre dépassement que nous avons nommé le corps. Le monde comme excès de la chose sur elle-même est le stricte corrélat de la deuxième dimension de l'intentionnalité pratique ouvrant sur le miracle du faire, ou encore : c'est parce que mon corps est plus que ce qu'il est (moyennant un devenir qu'il accomplira en s'altérant) que le monde peut nous être donné comme plus profond que lui-même. Et c'est donc le corps qui sera la condition transcendantale de l'apparaître du monde comme tel. Nous retrouvons au niveau pratique la logique de fond que Renaud Barbaras a mise en évidence au niveau érotique : « Telle est la singularité du désiré, qui est le pendant de celle du désir : de même que celui-ci trouve en lui-même de quoi se dépasser [...] de même ce qui supplémente l'objet visé est encore ce qui le complémente [...] ce qui le dépasse est encore ce qui lui appartient, il contient ce qui le transcende »²³⁷. Si nous transposons dans le langage de la visée pratique, nous retrouvons d'une part la visée capable de se dépasser, puisque nous savons que le mouvement qui réalise des intentions motrices contribue en même temps au dévoilement de nouvelles intentions motrices (les conditions du mouvement sont en même temps ses résultats), et d'autre part la transcendance interne de l'objet rendant possible ce dépassement de soi par soi de la visée : l'objet est plus profond que lui-même car il contient sa propre transcendance, c'est-à-dire qu'on peut le dépasser en restant en lui, approfondir ce qu'il peut sans changer d'objet. Ainsi donc, le monde se dévoilant à même la chose comme sa transcendance ou son horizon interne n'est rien d'autre que cet excès ou ce surcroît de possibilité qui se donne comme ne se donnant pas à même nos possibilités. Mais cet excès ne se donne pas comme d'autres possibilités, mais comme l'ouverture d'une dimension à même celles que nous avons déjà, de sorte que développer de nouvelles possibilités et avancer dans la chose auprès de laquelle nous séjournons ce n'est pas aller chercher ailleurs d'autres possibilités, mais approfondir les capacités que nous avons déjà. Avancer dans le monde, c'est donc découvrir toujours plus dans nos capacités, et aller toujours plus loin dans l'objet, sans acquérir de nouvelles capacités (c'est-à-dire d'autres capacités) ni même changer d'objet, mais en approfondissant leurs différences internes.

être contenu à même le fini, puisque s'il se déployait à côté du fini, il serait lui-même limité par le fini et perdrait son infinité. Barbaras, Renaud, *Le désir et le monde*. Paris, Hermann, 2016, p. 78.

²³⁷ *Ibid.* p. 73.

Il faut ici bien comprendre que le monde en sa double acception de profondeur de la chose et d'excès du possible sur lui-même, c'est-à-dire comme envers de notre horizon et horizon interne de la chose, se reconstitue à chaque avancée, de sorte que nous sommes à la fois toujours aussi loin de la chose et pourtant toujours plus proche d'elle. Le monde comme tel, ce n'est donc pas tel ou tel possible qui se livrerait du surcroît, mais c'est le surcroît comme tel toujours indiqué et jamais épuisé du possible sur nos possibilités. C'est ce que nous dit Patočka en ces termes :

« La conscience d'horizon ne peut jamais être ramenée à une conscience sans horizon, encore que chaque acte de conscience soit acte dans un horizon. L'horizon n'est pas une intuition qui puisse être remplie »²³⁸.

Au sens où spatialement, le monde sera toujours présent non pas comme telle ou telle portion d'espace qui manquait à notre perspective, mais comme le simple et pur excès de l'espace omni-englobant comme tel sur notre propre perspective, excès qui subsistera à même tout changement de ou dans notre perspective.

On comprend maintenant ce que Patočka appelle *trame tendue entre l'horizon du moi et du monde*, il s'agit du procès toujours en cours mais toujours ajourné de fusion de l'horizon que nous sommes et de celui du monde. Depuis l'horizon qui est le nôtre, horizon lui-même acquis par le mouvement au contact des choses, et en le réalisant, nous allons en même temps *mordre* sur l'horizon interne, encore en réserve de la chose, c'est-à-dire sur le monde en elle, morsure qui produira une altération de notre propre horizon, comme si quelque chose du monde *passait* en nous. C'est ce que nous avons appelé possibilisation événementiale, et que nous pouvons maintenant parfaitement comprendre : c'est le monde en nous qui se manifeste sous la forme de nouvelles possibilités motrices, c'est pourquoi il s'agit d'une possibilisation qui est nôtre sans être notre possibilisation, c'est pourquoi elle peut être définie comme un *saisissement par le tout du monde*, c'est-à-dire un ravissement. Au sens fort du terme, comprendre, possibiliser événementialement, c'est devenir un peu plus monde, c'est s'enraciner en lui et donc être saisi par lui. Cette trame tendue qu'est notre mouvement, comme tension entre notre horizon et le monde, ne dit rien d'autre que ce procès par lequel depuis nos possibilités auparavant acquises dans le mouvement et données par le monde, nous effectuons une percée vers un nouvel horizon, nous nous rapprochons de lui et lui devenons plus fidèles, bien qu'il s'éloigne du même coup et redevienne cette limite externe de notre horizon, pour le moment encore hors de portée. Comme le dit Renaud Barbaras, *nous n'avancions dans le monde qu'en avançant vers lui*²³⁹. C'est pourquoi Patočka peut affirmer que chaque horizon

238 Patočka, Jan, *Le monde naturel comme problème philosophique... Op. cit.* p. 28

239 « De sorte que, en un nouveau clignotement, lorsque je vise la chose en sa choséité même, c'est-à-dire comme « là », je trouve le monde mais lorsque je vise le monde je ne trouve que la chose, ou encore, le monde est toujours situé au-delà du point où je le vise : je cherche le monde mais je ne retombe que sur des choses ». Barbaras, Renaud, *Le désir et le monde, Op. cit.* p. 82.

partiel « [...] a sa place dans le cadre du plus vaste de tous les horizons vers lequel nous nous dirigeons continuellement en cherchant à le pénétrer, si bien que, étant toujours en lui, nous n'y sommes jamais assez »²⁴⁰. Cela signifie encore que si demeurer simplement dans le monde implique de n'être pas suffisamment en lui, alors pour être pleinement en lui, il faut le dépasser et en perpétuellement sortir. C'est uniquement par ce recours au monde au sens métaphysique du terme que l'on peut comprendre qu'une possibilisation nous advienne comme un miracle, puisque ce surcroît de possibilité, cette surabondance de ce que l'on peut sur ce que l'on peut effectivement n'est rien d'autre que la trace de ce que le monde, comme l'Un plotinien, est toujours plus riche que lui-même, se renfloue et s'augmente à mesure qu'il se donne et se prodigue. Que notre corps nous permette cette auto-transcendance, cela ne signifie rien d'autre que le fait qu'il est bien une *parcelle de monde*, c'est-à-dire le témoin ou l'échantillon ontologique de notre mondanité. La trame tendue nomme donc ce procès par lequel dès lors que nous nous rapprochons du but et relâchons la tension par le rapprochement des points extrêmes entre lesquels elle a lieu, celle-ci se reconstruit et le point final s'éloigne à nouveau. Pour le dire autrement, nous retrouvons ici le processus herméneutique qui nous sert de modèle analogique depuis le début de ce travail : le séjour auprès du monde et dans le monde se rapproche de la tentative de compréhension d'un texte, il exige que nous ayons un horizon préalable d'anticipations à l'aide duquel nous pré-esquissons le sens global du texte, texte qui pourtant, en son sens et son horizon constitutif excède largement cette esquisse. La lecture et la compréhensions seront la remise en jeu de cet horizon par le texte lui-même et l'expérience négative de la réfection de notre horizon préalable. Comprendre, être ravi par la chose, c'est voir notre horizon se modifier au contact de la chose, c'est le *passage de l'horizon du texte dans notre horizon et son bouleversement corrélatif, c'est-à-dire son approfondissement*. Comme le dit Gadamer lui-même : « La conscience qui comprend acquiert vraiment une possibilité de déplacer et d'élargir son horizon, et d'enrichir ainsi son monde de toute une nouvelle dimension de profondeur »²⁴¹. De la même manière dans la pratique, c'est comme si un jeu perpétuel de question-réponse avait lieu : nous interrogeons l'étant depuis ce que nous savons déjà, il répond en modifiant nos anticipations et en livrant son horizon tout en le gardant en réserve. C'est le sens fondamental de cette déclaration de Patočka :

« Les choses telles qu'elles se découvrent à nous sont, en effet, des aspects du monde dans sa relation et son dialogue avec nous »²⁴².

240 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques Op. cit* p. 64-65.

241 Ceci parce que « [...] les idées propres à l'interprète participent toujours, elles aussi et dès le début, au réveil du sens du texte. Ainsi l'horizon personnel de l'interprète est déterminant [...] comme une opinion ou une possibilité que l'on fait jouer et que l'on met en jeu, et qui contribue pour sa part à une appropriation véritable de ce qui est dit dans le texte » . Gadamer, Hans-Georg, *Vérité et méthode, Op. cit.* p. 410-412. (c'est nous qui soulignons).

242 Patočka, Jan, *Qu'est-ce que la phénoménologie ? Op. cit.* p. 84.

Ce n'est précisément qu'à ce stade de l'analyse que l'on parvient à comprendre ce que Patočka, nomme le « mouvement courbe de l'existence » et que l'on peut résumer par ces mots :

« L'élan qui nous porte vers le monde, notre ouverture au monde, conduit ainsi à de nouvelles formations matérielles, à de nouvelles objectités qui à leur tour rendent possible une guise nouvelles de notre propre vie, un nouvel *approfondissement* de nous-mêmes. En nous jetant dans les choses, en nous y ancrant, en appréhendant et en créant de nouvelles synthèses objectives, nous nous appréhendons, *nous nous ouvrons et nous nous modifions nous-mêmes*. Telle est la courbe du mouvement de notre existence »²⁴³.

Autrement dit, l'existence rebrousse toujours son mouvement vers elle-même depuis les possibilités qu'elle réalise avec les choses. Cette courbe ne fait ici que baptiser ce que nous avons nommé ravissement et possibilisation événementiale : depuis notre activité dans le monde et la réalisation des intentions motrices qui sont les nôtres, depuis donc la modification du monde dont nous sommes l'origine et par elle, le monde s'introduit à son tour en nous et nous modifie. Il nous laisse ainsi entrer davantage en sa différence interne ou profondeur. Mais cette modification de notre être et de notre horizon ne serait elle-même pas possible si ce n'était notre corps qui était le prestataire de l'horizon qu'est notre existence. Seul le corps peut être modifié par ce qu'il modifie ou atteint par ce qu'il atteint. C'est pourquoi si nous voulons communiquer avec le monde en sa transcendance interne, *il faut que ce soit le corps qui soit notre existential originaire, qui soit la source de notre existence, et donc que celle-ci soit faite non pas de possibilités choisies, mais de capacités développées*. En effet, le monde comme retrait à découvert du possible en sa dimension même de retrait n'est rien d'autre que la face objective du fait *que mon corps a encore à devenir et à s'altérer pour être en mesure de se saisir de ce possible. Le retrait du monde, c'est l'être perpétuellement en-deçà de soi du corps*. Symétriquement, la compréhension ou l'approfondissement, ce n'est rien d'autre que le devenir du corps qui est formé par la chose avec laquelle il se meut : le possible en réserve passe de la chose dans le corps, et ce passage *est* l'auto-transcendance du corps.

Patočka ne dit rien d'autre :

« Or, le mouvement subjectif n'est pas autre chose : se déterminer au travers de virtualités pour ensuite s'installer à demeure dans les déterminations que l'on s'est soi-même données, en poursuivre l'édification [...] *se former soi-même en travaillant à leur formation. Nous nous développons nous-mêmes à travers nos fonctions motrices* »²⁴⁴.

Cette formation qui nous vient de la formation des choses, c'est précisément le mouvement courbe de l'existence, c'est-à-dire sur le plan de la visée, cette reprise perpétuelle du possible toujours ouvert à son propre approfondissement qui pourtant lui advient du dehors sous la forme d'un

243 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, Op. Cit. p. 71.

244 *Ibid.* p. 26

événement inattendu, et sur le plan du visé, le monde qui est toujours au-delà de nos anticipations et se prodigue en elles. Le monde, au sens pratique du terme, est toujours à la fois ce qui donne nos possibilités, ce qui résiste aux possibilités qu'il donne et le correcteur perpétuel des possibilités que nous avons pourtant héritées de lui. Si donc la réalisation du possible transforme ce possible lui-même en l'affouillant, c'est parce que cette activité permet le passage momentané du monde en nous, comme l'ébullition, c'est-à-dire l'activité des molécules d'eau, permet le passage de l'arôme du thé dans l'eau qui en contient les feuilles. L'intention motrice, en sa double intentionnalité, se donne aussi toujours comme son propre défaut et comme sa propre insuffisance, et se corrige progressivement au contact du monde. Pour le dire en employant une autre image, *le mouvement général de l'existence est comparable à celui d'une spirale centripète où l'on ne dépasse chaque arc de cercle qu'en allant plus profondément en lui*. Tout est dit, lorsque Patočka revient sur le mouvement subjectif et le caractérise comme

« [...] un mouvement essentiellement inachevé, articulé en étapes, un mouvement qui se tourne vers et revient vers nous, *car nous puisons derechef dans nos réalisations de nouvelles possibilités propres*, et ce n'est que par ce cheminement dialectique, à travers l'auto-réification, *le devenir-corps*, que nous nous développons et apparaissions à nous-mêmes en tant qu'être libre, historique, non achevé, qui *dépasse chacune de ses étapes tout en la conservant* »²⁴⁵.

Nous pensons que dans cette dernière proposition se trouve *tout ce qui fait l'originalité de conception patočkienne de l'existence*. En effet, exister, pour lui, c'est devenir toujours davantage une chose en restant pourtant toujours aussi éloigné de toute réification ou pétrification. Il s'agit de recueillir en soi toujours plus de monde, c'est-à-dire d'être toujours plus saisi par le tout qu'il est, ce qui implique évidemment de constater, à mesure que nous nous mondifions, que nous ne nous mondifions jamais assez. Plus nous avançons vers le monde, plus nous mesurons la distance qui nous en sépare (c'est ce qui explique qu'empiriquement, plus nous sommes familier d'un sujet, plus nous le connaissons et plus nous prenons pourtant conscience de ce qui en lui nous échappe, plus nous nous rapprochons de lui et plus la distance qui nous sépare encore de lui devient manifeste : rien n'est au fond plus profond et mystérieux que le chez-soi²⁴⁶). Ce devenir-chose à jamais distant de toute choséité, c'est à la lettre ce que l'on peut nommer *l'enracinement* : la plante se nourrit du sol, de la terre dans laquelle elle s'implante et devient en un sens ce sol même, raison pour laquelle

245 *Ibid.* p. 93. (c'est nous qui soulignons).

246 C'est de cette façon que nous aimons comprendre la formule de Merleau-Ponty : « Cette distance [de la chair] n'est pas le contraire de cette proximité [...] elle en est synonyme », c'est-à-dire que le proche se signale en sa proximité par l'abîme qu'il ouvre, il nous appelle et manifeste ou exprime le monde présent en lui par cette profondeur même. Au contraire, le lointain est sans distance ou sans profondeur, il ne nous regarde pas, ne nous appelle pas et semble plat, ramassé en lui-même et facilement saisissable (*le violon n'est rien pour celui qui ne sait pas en jouer, tout pour le violoniste*). Le monde ne peut éclore qu'à même le dévouement que nous portons à certaines de ses parties, c'est-à-dire à même notre renoncement à la dispersion dans le Tout présent d'emblée. Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, *Op. cit.* p. 178.

elle ne peut plus se déplacer, mais elle n'est jamais assez cette terre qu'elle fouille, raison pour laquelle elle ne cesse de *creuser plus profond*. C'est pourquoi également ce mouvement a quelque chose de *dialectique* (au sens de *Aufhebung*) : il est non pas collection de possibilités disjointes, mais progression infinie dans *un régime ou domaine de possibilités*, donc dépassement qui conserve ce qu'il dépasse. Enfin, un tel enracinement ne peut se faire que sous la forme d'une *incarnation*, c'est-à-dire du dépôt du corps lui-même par le mouvement qui va vers le monde en étant toujours en deçà de lui. On peut encore le dire autrement : l'enracinement est une *perte de mobilité qui est du même coup sur-mobilité*, puisque c'est parce que l'on s'installe dans les choses que ces choses se révèlent comme enveloppant le monde, c'est-à-dire comme possibilité d'approfondissement infini, de même que *c'est parce que la plante ne peut se déplacer qu'elle peut creuser en profondeur le lieu de son implantation*. Autrement dit, la plante ne peut révéler la profondeur de son lieu que parce qu'elle ne peut en changer, elle sacrifie sa mobilité et se voit renflouée par la révélation d'une profondeur. Le monde ne se révèle donc qu'à celui qui séjourne auprès des étants, s'installe dans la forme courbe du mouvement de l'existence, érigeant par là les étants à la dignité ontologique d'instruments (et non plus d'ustensiles ou d'outils), c'est-à-dire d'êtres enveloppant en eux le monde qui leur correspond. C'est pourquoi toute transcendance est aussi *un recueillement* (au sens de la synthèse d'une activité et d'une passivité : notre activité, la réalisation de nos possibilités et le devenir commun avec l'étant correspondant aboutit à la réception d'un nouvel horizon, événement par lequel le monde se laisse entre-voir)

Avec ces éléments, nous parvenons en quelque sorte à la clé de voûte de ce travail, c'est-à-dire à la fois à son élément terminal et dernier, et à ce qui le fait tenir ensemble. C'est grâce au monde ainsi compris que l'on comprend comment une possibilisation qui n'est pas projet de possibilités est pensable, que l'on comprend que le corps peut avoir, en tant que parcelle du monde compris comme émanation infinie de potentialités, la fonction d'archi-possibilité et de source de l'existence, et que l'on comprend surtout en quoi on peut dériver l'ensemble de l'existence de notre appartenance au monde, libérant ainsi l'analyse de l'antinomie de l'appartenance et de la transcendance, ainsi que du dualisme vie-existence. En effet, si notre mouvement se donne comme le relais du mouvement du monde, en ce que c'est le monde lui-même qui se possibilise en nous et nous possibilise, alors notre existence est de part en part vitale : qu'est-ce en outre que la vie, sinon le monde en nous, nous mouvant ? C'est la clé d'une *existence a-subjective*.

B. Authenticité et dévouement, ajointement au monde et théorie des mouvements de l'existence.

i. *Existence asubjective et ajointement au monde.*

Ce n'est qu'à ce stade de l'analyse que l'on peut revenir au problème que pose Karel Novotný et que nous restituions à la fin de notre première partie. On s'en souvient, il s'agissait de l'impossible compatibilité entre d'une part « le mouvement subjectif de la constitution, ou de la formation de sens » et de l'autre « le caractère asubjectif de l'apparaître comme tel »²⁴⁷. Incompatibilité renvoyant elle-même à « [...] la dualité des perspectives : l'une qui porte sur la vie dans le monde donné, l'autre qui thématise son dépassement par le mouvement de l'esprit »²⁴⁸. Autrement dit, il s'agit ici de l'aporie de la coexistence à la fois d'une réceptivité à l'égard du monde donné, de l'autonomie du monde, de son horizon et de son mouvement propre (c'est-à-dire le fait que le monde *n'est pas constitué par le sujet*, qu'il lui préexiste puisqu'il le contient, et qu'il est doté d'un mouvement autonome d'apparaître qui est un apparaître *pour personne*, un apparaître *anonyme*), et d'une activité, c'est-à-dire du mouvement propre du sujet qui *réalise* son existence en réalisant ses possibilités. En d'autres termes on retrouve ici le problème de l'apparaître comme unité ou mouvement commun rassemblant le mouvement du sujet et le mouvement du monde, ce que Novotný reprend sous la figure du problème de l'*ajointement* de l'homme et du monde (on comprend bien que ce problème ne se pose pas dans des philosophies clairement dualistes : chez Sartre, Heidegger, Husserl ou Scheler, il n'est pas question d'un ajustement du sujet et de ce qui lui fait face, car l'être en face ne dispose jamais de son propre horizon ou de sa propre transcendance, bref, *il n'enveloppe pas un monde ou n'appartient pas au monde tel que nous l'avons défini*). Comment, en effet, si le monde dispose de son propre mouvement, de son propre apparaître et qu'en tant que *phusis* il chemine vers lui-même, le sujet qui à son tour dispose de sa propre existence et de son propre mouvement vers lui-même, pourrait-il être ajusté au monde et être malgré tout une condition de son dévoilement ? Il semble au contraire que le sujet, en ce cas, fasse *violence* au monde en lui imposant son mouvement propre, un mouvement qui est étranger et donc l'aliène. Or, jamais Patočka ne prétendra une telle chose :

« Si l'étant subit effectivement une transformation dans le contexte de l'apparaître, c'est uniquement pour devenir soi-même. Ici, dans la sphère phénoménale, l'être est rendu comme être propre même à l'étant qui à l'origine est

247 Novotný, Karel, *La genèse d'une hérésie...* Op. cit. p. 62.

248 *Ibid.* p. 95

sans proximité, étranger à son être »²⁴⁹.

L'étant est donc bien altéré par sa relation avec la subjectivité qui le dévoile, l'étant est bien *dépassé*, il n'est pas intégralement conservé tel qu'il est *donné*, mais ce dépassement de l'étant reste en quelque sorte dans l'étant qu'il dépasse, puisqu'il l'achève ou du moins avance toujours davantage vers ce qu'il peut être. Ce qui signifie donc qu'il y a bien une *activité subjective, des possibilités que le sujet doit réaliser*²⁵⁰. Cependant ce dépassement *n'est jamais une aliénation*. Le sujet, qui reste un *Dasein*, c'est-à-dire un être pour lequel il est en son être question de son être, se maintient donc comme transcendance, au sens où il ne cesse pas de vivre au-devant de lui-même et d'être son propre avenir, et pourtant, sa transcendance dépasse elle-même le système égologique qui ramène tout étant, par sa compréhension, au sens que lui attribue l'effort du sujet pour se rejoindre égoïstement²⁵¹. C'est comme si, au fond, que le sujet veuille se réaliser et se prenne pour fin de son propre mouvement n'empêchait aucunement que les moyens de cette réalisation en deviennent concomitamment la fin. Tout se passe comme si *le Dasein était à la fois fin et moyen d'un mouvement dont les moyens (les étants) sont en même temps la fin*. C'est le sens profond de cette déclaration de Patočka : « Toute position de l'esprit au-dessus du monde est en même temps dans le monde »²⁵², c'est-à-dire que le sujet ne peut être une transcendance qu'en étant en même temps transcendé ou retenu par ce qu'il transcende, il ne peut dépasser le monde que vers le monde même, ou encore, *il ne peut être un esprit qu'en étant une âme*²⁵³ (il ne peut dépasser les choses qu'en devenant et en se compromettant dans ces choses qu'il dépasse). Pour nous faire mieux comprendre ce que peut être un tel dépassement du monde naturel qui reste pourtant pris dans ce monde qu'il dépasse, Patočka nous donne un exemple précieux, celui du *maniement* :

« [...] la main ne modifie en rien ce qu'elle manie ; la chose reste ce qu'elle était, ou plutôt devient, grâce au maniement, ce qu'elle est, ce dont elle recelait la disposition, la possibilité »²⁵⁴.

Autrement dit, la main, lorsqu'elle manie, ne brusque pas l'étant qu'elle saisit mais le fait éclore, exhibe son intériorité et son monde enveloppé en suivant les lignes de forces. Les possibilités qu'elle fait naître au contact de l'étant ne le supplémentent qu'en le complémentant. Et ce n'est pas

249 Patočka, Jan, *Qu'est-ce que la phénoménologie ? Op. cit.* p. 185. On trouve d'autres déclarations équivalentes : « [...] l'étant n'est pas aliéné à lui-même en entrant dans la sphère phénoménale [...] » *Ibid.* etc.

250 Le sujet, en tant qu'il est sa propre activité, est toujours « un projet de toute rencontre possible avec l'étant ». *Ibid.*

251 Le *Dasein* cesserait donc d'être un être de *possession*, ramenant systématiquement l'Autre au Même : « Le moi, ce n'est pas un être qui reste toujours le même, mais l'être dont l'exister consiste à s'identifier, à retrouver son identité à travers tout ce qui lui arrive ». Lévinas, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris, Kulwer Academic, 2009, p. 25.

252 Patočka, Jan, *Le monde naturel comme problème philosophique, Op. cit.* p. 182.

253 Patočka reprend explicitement le sens aristotélicien de l'âme en tant qu'elle devient, par fréquentation des choses, ces choses mêmes dans leurs formes les plus achevées, en tant qu'elle révèle l'*eidos* de toute chose. Patočka, Jan, *Qu'est-ce que la phénoménologie ? Op. cit.* p. 185.

254 Patočka, Jan, *Qu'est-ce que la phénoménologie ? Op. cit.* p. 194.

un hasard si Patočka prend ici l'exemple de la main : si la main est si efficace dans la prise et le maniement des choses, c'est aussi parce qu'elle est le plus sensible et le plus vulnérable de nos organes aux étants qu'elle palpe, elle se rend disponible à leurs logiques internes propres²⁵⁵. On voit donc bien que le mouvement et l'apparaître du monde et celui du sujet n'entrent pas nécessairement en conflit, puisque le sujet qui se saisit du monde *peut également se faire le relais et le continuateur de son propre mouvement*, c'est cela que Patočka appelle *ajointement* :

« Le mouvement subjectif semble ainsi présupposer deux éléments : un déterminant, un sujet qui vit dans des possibilités, en fait le projet, y effectue un choix afin de se déterminer soi-même, c'est-à-dire de modifier son état ; et *une correspondance* dans le monde, au sein de l'étant, quelque chose qui s'accorde avec et obéit à la libre détermination du sujet »²⁵⁶

Et il ajoute :

« Avant toute objectivation, il doit y avoir dans l'étant même une adhésion (*Sich-Fügen*) à notre intention, à notre impulsion intentionnelle [...] »²⁵⁷.

Conclure que le mouvement du sujet n'est possible qu'à la condition d'une correspondance entre son mouvement et l'étant qui le reçoit, revient exactement à soutenir que ce que le sujet fait de l'étant ne lui est pas étranger, et ceci parce que son existence est autant à son service qu'au service du monde.

Cependant, et c'est là l'acquis de notre développement précédent, nous sommes en mesure de comprendre comment un tel ajointement entre le sujet et le monde est possible. En effet, une telle correspondance n'est possible que parce que *l'existence est en réalité, chez Patočka, toujours déjà comprise depuis la dimension d'appartenance commune des étants et du sujet au monde*. C'est parce que nous appartenons au monde, que nous sommes *du* monde, que les possibilités grâce auxquelles nous dépassons les étants ne les aliènent pas à eux-même, mais les parachèvent au contraire. Ce que nous avons appelé *pratique, auto-position du mouvement* (le procès par lequel l'actualisation d'une possibilité est toujours l'actualité d'une possibilisation, les conditions du mouvement étant toujours ses résultats), *possibilisation événementiale* (par laquelle le possible nous advient du dehors sans nous être extérieur, et que nous découvrons des possibilités par le truchement du « miracle du faire »), *la corporéité comme archi-possibilité*, et plus récemment le *monde comme transcendance immanente aux choses et réserve de possibilités*, ne sont rien d'autre que les conséquences de cette appartenance au monde par laquelle notre mouvement qui dépasse les étants est en même tant un

255 Pensons par exemple au sculpteur de cannes d'Alain, qui ne donne sa forme au bois qu'en suivant les déterminations préalables de sa matière : « Et c'est ce que peuvent remarquer ceux qui sculptent les cannes ; ils cherchent dans les formes de la racine quelque tête d'animal à peine ébauchée ; mais celui qui est habile marche ici prudemment, chaque parcelle de bois enlevée détermine un peu plus la forme et conduit à un nouvelle essai [...] En sorte que *son modèle c'est d'abord l'objet et ensuite l'œuvre* ». Alain, *Le système des beaux arts*, Paris, Tel Gallimard, 1953, p. 36. (c'est nous qui soulignons).

256 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, *Op. cit.* p. 26.

257 *Ibid.* p. 27.

mouvement qui va vers le monde. La thèse la plus essentielle que nous retrouvons ici est la suivante : si les possibilités que nous réalisons ne sont pas étrangères aux étants et au monde, c'est parce *qu'elles viennent d'eux*. Patočka a une expression significative, il établit que la pratique est « un faire par procuration »²⁵⁸. En d'autres termes, *nous sommes comme les délégués des choses*, en ce que nous pouvons les révéler à elles-mêmes et les porter vers un achèvement qui n'est en elles qu'ébauché.

Décrire concrètement les modalités de cet ajointement du sujet et du monde nous permet de mettre à l'épreuve les déterminations du mouvement, du corps et du monde que nous avons mises au jour. On comprend en effet, qu'à partir du moment où le *Dasein* vit non plus dans des possibilités dont il est le seul maître et l'instance de pro-jection, mais où il vit dans un ensemble d'anticipations motrices fondées sur des capacités acquises dans le mouvement, et que ces capacités sont acquises par « le miracle du faire », c'est-à-dire par le dépassement et l'approfondissement des intentions motrices que nous possédons déjà, approfondissement qui vient lui-même de la fusion partielle de l'horizon inattingible du monde et de celui du sujet, approfondissement rendu possible par un corps propre permettant le passage des potentialités du monde enveloppé dans les choses dans l'horizon du sujet lui-même, comme l'horizon de sens d'un texte passe peu à peu dans la pensée de son lecteur, par rectification et ajustement, ouvrant sur la possibilité de nouvelles rectifications ; on comprend alors que les possibilités à l'aide desquelles il dépasse les choses ne leur sont ajoutées que parce qu'il les a durement, lentement et non-librement acquises à leur contact. C'est parce qu'il se fait chose, que le *Dasein* a de plus en plus de pouvoir sur elles, ou plus précisément, qu'il peut aller de plus en plus loin en elles. C'est l'enracinement qui est responsable de l'ajointement. Ou encore, c'est parce que nous nous formons en formant les choses que nous pouvons en retour les former, le mouvement déterminant qu'est le sujet ne pourrait déterminer son objet sans être à son tour déterminé par ce qu'il détermine. On remarque ici que *seul le corps propre*, à la fois dans le monde et vécu par le sujet, peut effectuer cette liaison, ce passage, et rendre possible cette connivence, cet enracinement du sujet :

« la corporéité vivante et vécue [...] est ce par quoi l'existence prend racine dans le monde des actions opérantes en général »²⁵⁹

C'est pourquoi toute *capacité acquise* suppose une « maîtrise antérieure du monde », maîtrise antérieure ayant elle-même été acquise depuis une maîtrise à son tour plus ancienne etc. ces maîtrises du monde ne nommant précisément rien d'autre que des intentions motrices *qui savent y faire* avec les étants qu'elles concernent, parce qu'elles en viennent, parce qu'elles ont été

258 Patočka, Jan, *Le monde naturel comme problème philosophique*, Op. cit. p. 227.

259 *Ibid.* p. 229.

découvertes par la fusion partielle du monde et du sujet, qu'elles correspondent à un moment de l'histoire de la trame tendue entre l'horizon du moi et celui du monde. Autrement dit, si les intentions motrices sont ajoutées au monde, c'est précisément parce que loin d'avoir été décidées par le *Dasein*, elles viennent du long dépôt qu'a formé le mouvement par son propre exercice. Si la possibilité est acquise dans le mouvement, si elle est *intention motrice et non simple possibilité abstraite*, c'est qu'elle vient d'une avancée dans le monde à laquelle le monde a dû consentir, avancée que nous avons nommée ravissement. Pour reprendre notre exemple de l'ébéniste : si ses mains peuplées de cals sont adaptées au bois qu'elles manient, et peuvent l'informer et déployer la richesse interne de ses potentialités, c'est parce que ces cals eux-mêmes se sont formés dans le mouvement que l'ébéniste a partagé avec le bois qu'il fréquente depuis longtemps.

Il ne faut cependant pas oublier que si le sujet fait apparaître les étants, les parachève dans son mouvement commun avec elle, il est aussi celui qui *révèle le monde comme tel*, puisqu'en acquérant de nouvelles intentions motrices et en avançant dans la richesse intérieure des étants, c'est-à-dire en avançant dans le monde, il ne fait pourtant qu'avancer vers le monde, au sens où cette richesse même recule et s'augmente à mesure qu'on l'épuise, en conformité avec la double intentionnalité inhérente à l'intention motrice selon laquelle toute intention motrice ouvre sur sa propre profondeur comme ce qui lui fait défaut :

« La coïncidence du sujet et de l'objet n'est que la réalité d'un processus qui fait apparaître aussi leur disharmonie, leur discordance, ainsi que la possibilité d'une coïncidence plus profonde »²⁶⁰.

C'est parce que tout niveau de pénétration atteint par le *Dasein* se révèle comme son propre manque, c'est-à-dire révèle qu'il y a encore du possible qui se refuse et ne se donne pas, que le *Dasein* lui-même dévoile en même temps le monde :

« Dans tous les mouvements se déploie la même impulsion normale qui nous porte vers l'objectivité, partant de la surface et de la proximité pour pénétrer dans la profondeur et englober toujours de nouvelles sphères »²⁶¹

C'est en cette tension même que l'impulsion du *Dasein* à l'origine de son mouvement nous donne le monde en son apparaître originel. On comprend donc que c'est précisément la détermination de l'existence depuis l'appartenance, comme pratique, auto-autoposition du mouvement et archi-possibilité du corps, qui permet de résoudre l'aporie de l'ajointement du sujet et du monde. La citation suivante résume bien ce cercle par lequel nous ne nous présentons devant le monde qu'à l'aide des possibilités que nous avons acquises en lui, dont il nous a fait don :

« [...] la réalisation des possibilités, ce n'est pas seulement la vie qui fait retour

260 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, *Op. cit.* p. 75

261 *Ibid.*

à soi [...] mais également et en même temps une modification de l'étant intra-mondain, modification qui exerce une action en retour sur nos possibilités.[...] Le monde est ce en quoi notre vie et l'être des choses intra-mondaines *s'interpénètrent* : les choses intra-mondaines, les moyens de nos possibilités et ce qui y fait obstacles, deviennent des sédiments de la réalisation de ces possibilités et une source de création de possibilités nouvelles »²⁶².

*Le mouvement du sujet en sa dimension pratico-existentielle, ce n'est rien d'autre que cette interpénétration du sujet et du monde, interpénétration par laquelle la réalisation d'intentions motrices acquises elles-mêmes depuis d'autres intentions motrices, intentions qui sont donc ajoutées ou ajustées aux étants, dévoilent par la modification même des étants qu'elles provoquent de nouvelles possibilités motrices selon le mouvement courbe de l'existence humaine par lequel le monde se montre à travers la chose sans jamais se livrer en produisant une altération de notre horizon subjectif et en nous livrant toujours un peu plus l'être de la chose elle-même. Le monde enveloppé par la chose passe un peu plus en nous à la faveur d'un événement qui vient altérer l'osmose établie et précédemment conquise avec elle, mais il se reportera à l'extrême pointe de ce nouvel équilibre comme la marque de son insuffisance. Et c'est précisément parce que le *Dasein* entre ainsi dans une pratique de l'étant que son mouvement n'est que la continuation du mouvement initié par le monde (le mouvement du sujet passe dans le mouvement du monde comme l'une des faces du ruban de Möbius passe dans l'autre et s'y réduit), que son mouvement est à la fois le sien, celui de son existence propre, et que cette existence même *demeure asubjective*, puisque c'est le monde en moi qui fait monter et affleurer mes capacités et intentions motrices. Comme le dit encore Patočka, ce n'est ni l'objet qui précède la représentation, ni la représentation l'objet, ils naissent ensemble d'un troisième terme : *la praxis humaine*²⁶³ ; c'est-à-dire que c'est dans le mouvement et par lui que se déposent nos possibilités et se révèlent les potentialités de la chose : « je comprends la chose à partir de moi-même, de mon activité, mais je me comprends moi-même et mon activité à partir des choses »²⁶⁴. Si la chose n'est comprise qu'à partir de moi, mais que mon moi ne se constitue que depuis la chose, il y a bien un cercle par lequel ce moi ne donne sens aux choses que depuis son propre développement en elles, il en est bien le *délégué*.*

ii. Dévouement et mouvements de l'existence.

Il nous reste cependant un dernier problème à examiner. Comment en effet concevoir que si « le moi ne donne pas d'ordres »²⁶⁵, c'est-à-dire s'il ne décrète pas abstraitement, et donc

262 *Ibid* p. 98. (c'est nous qui soulignons).

263 *Ibid.* p. 119

264 Il y a alors « médiation réciproque », *Ibid.*

265 « Le moi n'est pas quelque chose qui donne des ordres; il est lui-même d'ores et déjà mouvement », *Ibid.* p. 73

solitairement ses possibilités, mais qu'il les recueille depuis le mouvement qui le place au voisinage et dans un séjour commun avec les choses, comment concevoir alors que Patočka maintienne au moins en apparence une distinction entre vie authentique et vie inauthentique, puisque une existence authentique seule réalise « la possibilité de nous expliquer avec la possibilité que nous sommes justement en totalité »²⁶⁶ ? Patočka distingue en effet à plusieurs reprises trois mouvements différents de l'existence, et définit toujours le troisième mouvement comme le mouvement issu d'une reprise intégrale de soi, faisant étrangement penser à l'existence authentique heideggerienne, fruit de la résolution et de la concentration de son héros. Devrait-on, à cause de ces déclarations sur « la possibilité que nous sommes justement en totalité », en revenir à un dualisme entre vie et existence, entre passivité et activité ? Mais comment le recueillement de nos propres possibilités est-il compatible avec la résolution par laquelle l'homme « concentre » sa vie et se la réapproprie en se portant vers une possibilité qui est la sienne ?

Il faut y regarder de plus près : en réalité Patočka n'en revient jamais au dualisme vie-existence, et ceci parce qu'alors, comme nous l'avons déjà dit, il retomberait dans l'antinomie contradictoire de l'appartenance et de la transcendance. En effet, si Patočka maintient bien *une forme de résolution ou d'engagement subjectif authentique, il faut impérativement la dissocier de toute forme de transcendance, puisqu'il est lui-même très clair, jamais aucune possibilité n'est projetée par le Dasein*. Or Patočka fabrique ou plutôt reprend un concept qui lui permet de penser la résolution du sujet *depuis son appartenance au monde*, et ce concept n'est autre que le *dévouement*. Ce dévouement est défini comme « la vie dans le dessaisissement de soi »²⁶⁷, c'est-à-dire comme une fidélité jurée au monde et aux étants, *en dépit de ce qu'ils font et peuvent devenir*. Que le dernier mouvement de l'existence soit un dévouement, cela implique non pas l'initiation de quelque chose de nouveau, *mais l'entrée dans un mouvement préalable*, on se dévoue alors pour le monde et on fait don de son être pour l'apparaître des choses, que l'on suit au détriment de soi. Le propre du dévouement c'est d'impliquer une fidélité à toute épreuve, au-delà des variations circonstancielle relatives. Ce choix qui est un dévouement est donc absolument compatible avec le recueillement des possibilités, bien plus, *ce n'est que parce que nous nous dévouons à quelque chose et que nous séjournons auprès d'elle que nous allons nous enraciner en elle et découvrir nos possibilités en relation avec elle*. Le musicien qui se dévoue à son instrument, l'intellectuel qui se dévoue à sa discipline ou l'artisan à son œuvre ne font pas autre chose : « *L'ego sum* doit s'insérer, s'enraciner parmi les hommes et les choses afin ensuite de participer à et de se dépenser dans

266 Patočka, Jan, *Le monde naturel comme problème philosophique*, Op. cit. p. 241

267 *Ibid.* p. 245. Le dévouement est implicitement opposé à la résolution heideggerienne ou le *Dasein* ne poursuit que son propre être : « [...] un enchaînement à soi-même, rapportant tout ce que l'on rencontre à la personne propre, acceptée une fois pour toute et que l'on s'obstine à consolider ».

l'œuvre de défense contre la pression du monde ; il doit, dans ce mouvement, acquiescer à la perte de son essence propre pour un jour, peut-être, la reconquérir »²⁶⁸. Cette idée de perte d'essence propre signifie simplement que le sujet ne pourra se trouver et s'obtenir lui-même que s'il se jette d'abord dans les choses et pour les choses, plutôt que de ne considérer les choses que comme des ustensiles en vue de lui-même. Il y a bien une existence authentique chez Patočka, mais celle-ci est existence pour le monde et les choses.

Ainsi le troisième mouvement de l'existence implique bien l'effort actif d'un sujet qui se centre lui-même, mais cette résolution concerne d'abord le monde qu'il envisage selon une perspective définie, sans savoir cependant où il va, puisque c'est depuis notre position au sein même du monde qu'une telle résolution est prise. C'est pourquoi cette résolution doit être un dévouement, où l'on se promet de garder le cap peu importe ce qui advient. Patočka a une formule qui résume cet ensemble paradoxal : « En *nous jetant* dans les choses, en nous y ancrant, en appréhendant et en créant de nouvelles synthèses objectives, nous nous appréhendons, nous nous ouvrons et nous nous modifions nous-mêmes. Telle est la courbe du mouvement de notre existence »²⁶⁹. Ainsi, l'être en vue de soi survient au fur et à mesure de nos accomplissements, de notre ancrage dans le monde, il n'est pas là au départ, sans quoi il nous empêcherait de nous jeter dans les choses pour elles-mêmes. Cet ancrage est pour Patočka d'abord un jet de soi, un être-jeté conduit par le sujet même qui se jette. On retrouve ici l'idée de dévouement : *le se-jeter* (quand on dit par exemple qu'on « se jette à l'eau ») est à mi-chemin entre la chute où l'on est totalement passif et surpris par un environnement qui se dérobe à nos anticipations, et l'action volontaire planifiée où l'on poursuit un effort continu jusqu'à son terme. Dans le se-jeter volontaire on s'installe volontairement dans une situation qui outre-passe notre capacité de contrôle. Ainsi l'homme résolu se lance au contact du monde, dans l'inconnu, et doit donc s'y développer lentement. On voit bien en quoi Patočka bouleverse les coordonnées conceptuelles heideggeriennes de l'existence et de la résolution et qu'il les rend compatibles avec notre appartenance fondamentale au monde : l'existence résolue n'étant donc ici qu'un rassemblement de soi pour le développement et l'enracinement dans le monde. C'est pourquoi il rend équivalent le dévouement et la *percée* (en effet, on n'effectue pas une percée par le simple vouloir, *la percée s'effectue toujours comme un événement qui vainc une résistance de façon imprévue* : pensons à la percée des lignes ennemies ; de même que dans la possibilisation événementiale nous nous sommes engagés pour les choses, mais nous ne savons jamais *quand* nous comprendrons, quand se donnera le possible qui nous manque).

268 Patočka, Jan, *Qu'est-ce que la phénoménologie ? Op. cit.* p. 187.

269 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques Op. cit.* p. 71, c'est nous qui soulignons.

Pour clarifier ce résultat, nous pouvons recourir à un poème de Rilke²⁷⁰, qui oppose précisément deux modes d'existences : d'une part une entreprise dans laquelle nous ne recueillons que ce que nous lançons nous-mêmes (« N'attrapes-tu que ce que lance ta propre main,/tout n'est encor qu'adresse et gain véniel/ »), qui pourrait correspondre à cet enchaînement à soi de la libre résolution qui s'obstine à tout ramener à soi, et de l'autre au contraire un échange toujours déjà initié, d'un jeu de questions réponses qu'il s'agit de *reprendre* (« Mais as-tu repris la balle soudain/ Qu'une partenaire éternelle/ a lancée en ton centre/ »). La proximité avec le dévouement patočkien est d'autant plus frappante que la relance elle-même est faite comme malgré le joueur : « ou si, miracle ! Oubliant force et cœur,/ tu avais relancé déjà [...] ». Ce jeu que l'on reprend avec la partenaire éternelle est précisément décrit comme le mérite « d'un monde », comme si on retrouvait précisément chez Rilke ce mouvement commun avec les étants, rendu possible par notre approfondissement constant du monde, qu'était le mouvement du sujet. Toute possibilité actualisée est comme une question, qui trouve sa réponse dans la nouvelle possibilité que nous renvoie le monde, qui lui reviendra sous la forme d'une nouvelle question, à l'infini. Et précisément, *on ne décide pas de l'échange, mais on décide de rentrer dans, de participer à cet échange toujours déjà entamé*. Autrement dit, *on ne commence jamais le mouvement, mais dans le mouvement*. Le dévouement n'est donc rien d'autre qu'un tel engagement envers le monde, seul capable de le faire apparaître comme tel. C'est la raison pour laquelle on peut affirmer que le sujet *reçoit et découvre* des possibilités que sa résolution n'a pas permis de faire apparaître, mais *sans laquelle il n'aurait pourtant pas pu les recevoir*. L'existence est donc bien, et nous comprenons maintenant absolument pourquoi, un ek-stase et un recueillement, mieux, une ek-stase *pour* le recueillement.

Lorsque Patočka tente de définir le dévouement de façon plus complète, il dit la chose

270 « N'attrapes-tu que ce que lance ta propre main,
 tout n'est encor qu'adresse et gain véniel -
 mais as-tu repris la balle soudain
 qu'une partenaire éternelle
 a lancée à ton centre, l'élan bien
 mesuré, selon telle courbe empruntée
 au dieu qui sait bâtir les ponts,
 c'est alors seulement que reprendre est mérite,
 le tien non, mais celui d'un monde. Et si, bien mieux,
 tu avais la force, le cœur de relancer,
 ou si, miracle ! Oubliant force et cœur,
 tu avais relancé déjà (comme l'année
 les oiseaux lance, les essaims de migrants
 qu'une chaleur ancienne par dessus les mers
 jette à une plus jeune), alors, et dans ce risque
 seul, tu serais un vrai partenaire.
 Alors tu ne t'allèges plus, ni ne t'aggrave
 le lancer. Le météore échappé de tes mains
 vole vers son espace... »

Rilke, Rainer Maria, *Poèmes épars (1907-1926)*, trad. P. Jacottet, Lonrai, Seuil bilingue, 1972, p. 105

suivante :

« Mon étant n'est plus défini comme un être pour moi, mais comme un étant dans le dévouement, un étant qui *s'ouvre* à l'être, qui *vit pour que les choses soient*, pour qu'elles se montrent en ce qu'elles sont [...] »²⁷¹.

Autrement dit, c'est dans et par le dévouement que s'ouvre l'être de la chose, c'est-à-dire non pas simplement son sens, mais son *monde*. Par le dévouement, c'est-à-dire l'entrée et la reprise d'un mouvement qui nous précède, s'ouvre l'horizon interne des choses, et la profondeur ou différence interne de nos possibilités. Patočka formalise ce résultat sous la forme d'une distinction entre *déclose* et *ouvrir*²⁷² : l'étant est simplement déclos lorsque le sujet ne s'y dévoue pas, au sens où la chose n'est que *négativement* présente dans la mesure où elle n'excède pas la fonction que lui attribue le sujet. L'étant est au contraire ouvert lorsque le monde affleure en lui pour un sujet qui s'y *consacre*. C'est comme si le dévouement à une possibilité ou un domaine de possibilité ouvrait cette dernière à son propre devenir et l'étant ou les étants correspondants, à leur propre richesse. Pour le dire schématiquement, se dévouer à un instrument de musique, ce n'est pas se viser soi-même comme musicien, mais se rendre disponible au monde musical comme tel, monde qui ne nous apparaît qu'alors comme *monde*, c'est-à-dire comme profondeur et excès perpétuel de soi sur soi. Pour mieux nous faire comprendre, nous pouvons reprendre à un niveau pratico-existential la théorie merleau-pontyenne des deux horizons : « Voir un objet, c'est ou bien l'avoir en marge du champ visuel [...] ou bien répondre effectivement à cette sollicitation en le fixant. Quand je le fixe, je m'ancre en lui, mais cet « arrêt » du regard n'est qu'une modalité de son mouvement : je continue à l'intérieur d'un objet l'exploration qui [...] les survolait tous, d'un seul mouvement je referme le paysage et j'ouvre l'objet »²⁷³. Ici de la même manière, se dévouer, c'est d'un même mouvement refermer le survol de toutes nos possibilités et en ouvrir une : cet arrêt qui se limite à un possible et ce sacrifice de tous les autres n'est pas la fin du mouvement, mais son commencement. Cet arrêt de l'existence est la condition de sa véritable mise en mouvement : nous nous enfonçons alors dans nos possibilités, sommes pris par le mouvement de leur approfondissement et le dévoilement concomitant de la richesse intérieure des choses. Le dévouement est précisément cet arrêt du survol et du dépassement, la fermeture à toute dispersion qui n'est qu'une autre modalité du mouvement. La *totalité n'émerge* donc que par le renoncement au *tout*, l'horizon intensif ne se donne qu'au prix du sacrifice de l'horizon extensif.

Ces derniers éléments nous permettent un examen à nouveaux frais de la question des trois mouvements de l'existence. Il y a en effet, pour Patočka, trois mouvements de l'existence : le

271 Patočka, Jan, *Le monde naturel comme problème philosophique*, *Op. cit.* p. 245.

272 *Ibid.* p. 180. (c'est nous qui soulignons)

273 Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, *Op. cit.* p. 81.

premier, celui d'ancrage ou d'enracinement, caractérise avant tout la naissance, l'acquisition d'un monde et l'acceptation par une communauté intersubjective grâce à laquelle le nouveau-né peut vivre; le second est mouvement de « prolongement de soi », mouvement « du présent vers le présent » de perpétuation de soi du sujet où tous les étants ne sont que des promesses de satisfaction (c'est le mouvement qu'il arrive à Patočka de définir comme mouvement de la vie, ou « vibration stationnaire »), et enfin, le mouvement de dévouement ou de percée, que nous venons de décrire. Ce que l'on peut d'abord penser, et qu'expose par exemple Emilie Tardivel²⁷⁴, c'est que ces trois mouvements ne sont que la *concrétisation* des trois ek-stases de la temporalisation heideggerienne (l'ek-stase du passé enveloppant l'être-été et la facticité, l'ek-stase du présent la déchéance dans les choses, et enfin l'ek-stase de l'avenir la possibilisation). Ainsi, selon Tardivel, l'enracinement serait chez Patočka la disposition (*Befindlichkeit*) heideggerienne à laquelle on aurait ajouté la condition de possibilité qu'est le corps²⁷⁵, donc une affectivité (cette fois *physiquement fondée*) tournée vers le passé, et le prolongement de soi serait l'équivalent du *Verfallen* dans le « On », longuement décrit dans *Sein und Zeit*. Au fond donc, même si Patočka ramène les ek-stases vers « une ontologie du monde de la vie »²⁷⁶, leur déformalisation ne change pas véritablement leur contenu, puisque ces deux mouvements sont encore passifs et subis (appartenant à la facticité, au « déjà-là » constitutif de la situation du *Dasein*)²⁷⁷, alors que seul le troisième est pleinement libre et actif, puisqu'en tant que projet du *Dasein* il procède à « [...] une inversion de la passivité en activité, de l'être-jeté en projet [...] »²⁷⁸. Or, une telle interprétation conserve les coordonnées de ce que Patočka appelle « l'existentialisme négatif » : on y retrouve la dualité du projet et de la situation (l'être-jeté), et donc l'opposition d'une part d'une vie comme mouvement en vue de soi, qui tourne en rond et ne se possède pas elle-même, et de l'autre d'une existence plénière et entièrement assumée. Tardivel reconduit bien cette idée, puisqu'elle affirme que certes, les deux premiers mouvements ne sont pas par eux-mêmes inauthentiques mais le deviennent seulement s'ils sont laissés à eux-mêmes, sans lien avec un avenir choisi²⁷⁹. La vie en tant que telle ne vaut donc rien si elle n'est rachetée par une existence.

Il est évident que nous ne pouvons souscrire à une telle interprétation, précisément *parce que nous avons tenté de montrer que la définition du corps comme existential fondamental*

274 Tardivel, Emilie, *La liberté au principe. Essai sur la philosophie de Patočka*, Paris, Vrin, 2011, p. 145 et suiv.

275 « En tant qu'elle devient corporelle, la disposition n'est donc plus un moment mais un mouvement structural du *Dasein*. Et ce mouvement s'appelle l'enracinement. Il s'agit donc bien d'une dénomination ontique, dont la signification est ontologique » *Ibid.* p. 149.

276 *Ibid.* p. 145

277 « Le prolongement ne peut avoir lieu que sur le fondement du mouvement d'enracinement [...] Il ne peut avoir lieu que sur le fondement du mouvement par lequel la vie humaine assume passivement son être-jeté, c'est-à-dire assume passivement les possibilités qui la constituent avant tout choix et s'identifient à sa corporéité » *Ibid.* p. 153

278 *Ibid.* p. 157.

279 *Ibid.* p. 152.

transforme l'existence en son contenu le plus profond, notamment en interdisant toute projection de possibilités. Autrement dit, si le troisième mouvement de l'existence n'est plus équivalent à cet enchaînement de soi à soi qu'est la résolution du *Dasein*, il n'y a plus de raison de l'opposer au premier mouvement de l'existence. Au fond, l'enracinement fondamental dans le monde qu'est le premier mouvement, n'est rien d'autre que l'acquisition de notre premier horizon, c'est-à-dire de notre corps, mais non pas en tant qu'il est définitif, mais en tant qu'il est ouvert au devenir. Il est l'événement fondamental par lequel nous sommes doté de notre ouverture à toute événementialité, c'est-à-dire attribution de cette archi-possibilité qu'est le corps. Le troisième mouvement ne s'oppose, comme existence, aux deux premiers, que si le corps est pensé comme être statique, comme contrainte et ressource. Dès lors au contraire qu'il est pensé comme source de possibilisation, c'est-à-dire comme historial lui-même, il n'est plus frein, mais matière même de notre existence. C'est la raison pour laquelle au contraire il faut penser le troisième mouvement de l'existence comme continuation du premier, au sens où ce sont dans les possibilités acquises à la naissance et dans la relation originellement médiatisée par la communauté humaine (les parents etc.) de l'enfant et du monde, que se donnent et se constituent le premier ajointement de l'enfant au monde, les premières possibilités entre lesquelles il va pouvoir choisir pour déterminer son dévouement²⁸⁰. Comme le dit Claude Romano, la naissance est « *le décalage originnaire de l'originnaire et de l'originel* »²⁸¹, c'est-à-dire qu'elle est le non-recouvrement et la non-adéquation essentiels (« décalage originnaire ») de ce qui se donne au commencement (l'originel) et de ce qui peut être donné (l'originnaire)²⁸². Mais ce décalage est précisément originnaire, au sens où ce non-recouvrement de l'originnaire et de l'originel se donne originnairement comme tel : cela revient à dire que la naissance est ce par quoi ce que nous sommes prend de l'avance sur ce que nous en savons, c'est-à-dire qu'elle est l'événement originnaire par quoi nous sommes plus que ce que nous sommes. Il s'agit de l'arrivée au monde d'une archi-possibilité, c'est-à-dire d'un corps, et donc du monde corrélatif. Le premier mouvement de l'existence, c'est l'arrivée au monde de ce qui pourra faire apparaître le monde comme tel, c'est un premier enracinement qui rend l'enracinement du sujet, c'est-à-dire son existence, possible. La naissance comme telle *est ce qui rend possible le mouvement courbe de l'existence* comme tel, c'est à dire la pratique, l'approfondissement du possible par sa réalisation. Comprendons bien, dans la naissance nous sont à la fois donné ce corps qui est une chose du monde, que nous n'avons pas choisi et qui porte donc des virtualités qui dépassent notre

280 « Dans la sécurité de ce monde qui médiatise et qui protège se fait alors l'acquisition des possibilités avec lesquelles la vie opérera comme avec des évidences [...] » Patočka, Jan, *Le monde naturel comme problème philosophique*, *Op. cit.* p. 231.

281 Romano, Claude, *L'événement et le monde*, *Op. cit.* p. 26.

282 Pour le dire en langage sartrien, la naissance, c'est le fait que l'être qui naît *ne se soit pas choisi*, et qu'il soit donc aux prises avec une existence qui dépasse ou excède son essence, avec un être qui déborde sa fonction.

subjectivité tout en pouvant s'y intégrer, ainsi que ce premier horizon de possibilité qui est notre corporéité vécue, et qui est donnée par l'accueil de la communauté humaine. S'initie par là l'écart fondamental entre l'originel et l'originnaire, entre ce que nous pouvons effectivement (nos intentions motrices, aussi rudimentaires soient-elles : cris, pleurs etc.) et ce que nous pouvons vraiment (les potentialités qui sommeillent en notre corps et dont notre approfondissement ne sera que le développement).

Il faut donc dire que le dévouement est la libre reprise de l'enracinement qu'à constitué notre naissance²⁸³. Il s'agit alors de s'installer dans ce décalage originnaire et de le creuser en cherchant à le dissiper. On voit nettement l'avantage de cette perspective : en ne séparant pas existence et appartenance, ou en faisant de la naissance *la condition* de l'existence, elle nous permet de rendre coextensives la vie et l'existence. En effet, l'existence accomplie comme dévouement n'est pas un dépassement de la vie, mais un consentement au mouvement ou au devenir propre, à l'élan qu'elle est. Il ne s'agira plus alors que d'acquiescer au mouvement du monde que nous pouvons reprendre grâce aux possibilités données par le décalage originnaire qu'est la naissance. L'existence comme trame tendue entre le sujet et le monde, comme possibilisation événementiale, plus simplement comme pratique et comme dévouement n'est rien d'autre que la reprise de et l'insertion dans ce décalage, ce non-recouvrement entre le surgissement de ce qui naît et celui-là même qui naît²⁸⁴. Notre existence comme enracinement, c'est-à-dire mouvement inachevé de pénétration dans un monde qui en reste perpétuellement sur le seuil, n'est que la conséquence de cet écart entre nous et nous-même qu'introduit la naissance, écart qui se reporte à mesure qu'on le comble, comme une bulle d'air dans une poche d'eau étanche qui en parcourra tous les recoins sans jamais disparaître.

Mais que dire alors du second mouvement de l'existence ? Patočka en donne les deux traits fondamentaux : « ustensilité » et « enchaînement de la vie à elle-même »²⁸⁵. Il se définit donc par un affairement, par une perte de soi dans les choses par laquelle nous nous perdons dans les détails, dans les moyens, rebondissant d'un objet à un autre. Notre vie trouve son sens dans un faire-ce-que l'on-fait-d'habitude-avec-les-choses :

« Dans ce mouvement, il n'y a pas *d'objet* au sens propre du terme [...] il n'y a que des complexes référentiels instrumentaux, chaque « ici » ne servant qu'à renvoyer plus loin [...] Ces renvois sont cependant un mouvement du présent vers le présent,

283 Nous ne prétendons pas que le premier et le troisième mouvement sont identiques, et Patočka montre bien que la vie adulte est une vie « non protégée », hors de toute médiatisation. *Ibid.* C'est à cette rupture et à cette individuation que correspond l'investissement subjectif et autonome du dévouement. Cependant le dévouement est un saisissement de soi pour le dessaisissement de soi, qui consiste à se rendre disponible pour le monde à travers l'enracinement déjà effectué dans le premier mouvement.

284 Pour paraphraser la définition de la naissance que Renaud Barbaras donne dans la préface du livre de Frédéric Jacquet, *Patočka, une phénoménologie de la naissance*. Paris, CNRS éditions, 2016.

285 Patočka, Jan, *Le monde naturel comme problème philosophique*, *Op. cit.* p. 236.

ils sont toujours pareillement inaccomplis, toujours à un niveau purement instrumental »²⁸⁶.

Ce deuxième mouvement est donc le signe d'une perte d'ipséité, d'une sorte de démission par laquelle nous nous laissons guider par les choses. Mais il ne saurait être question de confondre cette démission avec le dessaisissement qui correspond au dévouement : dans le prolongement de soi, aucune décision n'est prise, nous ne choisissons pas de nous consacrer aux choses. Confondre ces deux mouvements reviendrait à identifier la négation d'une négation et une position : ce n'est pas parce que nous ne refusons pas une relation avec certains étants que nous nous y investissons. C'est là toute la différence, puisque c'est dans ce se-saisir-pour-se-dessaisir qu'est le dévouement que l'étant peut seulement s'ouvrir à sa propre richesse et non pas être simplement une fonction d'outil transcendée par le *Dasein*. Le dévouement fait apparaître des instruments, le prolongement de soi seulement des outils. Car il ne faut pas s'y tromper, si le prolongement de soi apparaît comme une déchéance où nous nous livrons à la merci des choses, c'est toujours sous l'impulsion d'un en-vue-de-soi, d'un projet de soi-même, même s'il n'est pas réfléchi et conscient. C'est pourquoi le second mouvement est plus proche en réalité de l'authenticité selon Heidegger : il s'y agit, comme pour la transcendance authentique, de dépasser l'objet vers soi, même si ce soit est dans un cas « moyen »²⁸⁷, dans l'autre décidé par le *Dasein* seul. Autrement dit le second mouvement n'ouvre pas le monde, il ne fait que déclorer des étants dont l'être s'épuise dans l'effort vers soi-même du sujet.

Il faut donc en conclure que « l'enchaînement de la vie à elle-même » a plus en commun avec l'enchaînement à soi que représente l'existence authentique au sens de l'analytique existentielle qu'avec le dévouement, la seule différence résidant dans le choix ou l'absence de choix du soi vers lequel l'existence se déporte. Mais dans les deux cas, on en reste à cette existence qui « n'attrape que ce que lance sa propre main », au sens de Rilke, c'est-à-dire qui s'épuise en soi-même. Le dévouement, au contraire, ouvre les étants, c'est-à-dire dévoile le monde enveloppé en eux, et ceci parce que ce qu'il vise, ce n'est pas soi-même, mais précisément *cet excès du possible sur nos possibilités que nous avons nommé le monde*. L'homme dévoué accepte de se perdre, et c'est pour cette raison seulement qu'il peut se trouver, au contraire de l'homme résolu, qui ne se perd jamais des yeux, mais pour cette raison même ne peut jamais se trouver. Le dévouement implique donc une ouverture du *Dasein* à son propre devenir au contact des choses, devenir sans lequel aucune pénétration du monde n'est possible en tant qu'elle est ce devenir même. Nous pouvons en conclure que le premier mouvement de l'existence porte en lui deux postulations, l'une vers le second

286 Patočka, Jan, *Le monde naturel comme problème philosophique*, Op. cit. p. 237.

287 « Les autres êtres ont la même autonomie, la même ipséité individuée que nous, même s'il ne s'agit que d'une moyenne typique, d'une ipséité exemplaire » *Ibid.*

mouvement, qui constitue un *dévoilement*²⁸⁸, l'autre vers le troisième, qui constitue un *dévouement* : le sujet reste libre de vouloir lutter contre sa propre naissance et l'écart de soi à soi qu'elle crée en cherchant toujours plus à se créer, à se contrôler, à se former, ou au contraire, il peut assumer sa naissance, en acceptant et en assumant l'écart qu'elle ouvre et qui ouvre par là-même le monde. Cette conclusion a une conséquence importante : annuler le dualisme de la vie et de l'existence, puisque le second mouvement, bien loin de représenter le tout de la vie comme reproduction de soi selon le besoin, en représente une version aliénée. La vie accomplie est au contraire seulement visible dans le troisième mouvement, en tant que c'est là seulement que le mouvement du monde nous emporte, puisque ce n'est que par le dévouement que le monde passe en nous, c'est-à-dire que nous sommes « saisis par le tout du monde » dans le ravissement qu'est la possibilisation événementiale. Seulement cette vie accomplie doit être *libérée* par une décision du sujet, c'est-à-dire par la reprise de sa propre existence en direction de la vie. C'est pourquoi Patočka établit que la liberté n'est pas « dans le projet des possibilités », mais « dans la responsabilité pour l'action »²⁸⁹ : la liberté ne recouvre donc pas un choix autonome du monde par l'envoi au devant de soi d'un nouveau projet, mais elle revient à *tenir* le mouvement qui nous est proposé, à être à la hauteur de la tâche que l'on *hérîte* du monde. La responsabilité pour l'action, c'est le dévouement en acte, c'est donc la résistance nécessaire à la tentation des choses (au sens de la dispersion des fonctions) permettant le dévoilement du monde à travers elles. Cette responsabilité, c'est celle de ne pas *flancher* dans l'enracinement, dans l'approfondissement, celle de résister (pour reprendre l'opposition sartrienne) à la tentation de la glissade :

« L'*ego sum* doit s'insérer, s'enraciner parmi les hommes et les choses afin ensuite de participer à et de se dépenser dans l'œuvre de défense contre la pression du monde ; il doit, dans ce mouvement, acquiescer à la perte de son essence propre pour un jour, peut-être, la reconquérir »²⁹⁰.

Ce n'est que par le consentement à la perte de notre essence, c'est-à-dire par le renoncement au choix de soi, du cheminement uniquement orienté par l'être que nous avons à être, qu'il sera possible de défendre le monde contre sa propre pression, c'est-à-dire de maintenir sa profondeur contre son recouvrement par les choses et leurs simples fonctions instrumentales. Et c'est l'enracinement lui-même qui nous investit de ce pouvoir : le dévouement nous permet d'aller toujours plus profondément dans les choses et c'est grâce à ce mouvement qui se conserve dans ce qu'il dépasse et ne va dans le monde qu'en allant vers lui, que le monde lui-même est préservé dans les choses qui l'expriment et qu'il peut nous être donné. Patočka oppose, dans un court texte,

288 *Ibid.* p. 240.

289 Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, *Op. cit.* p. 117

290 Patočka, Jan, *Qu'est-ce que la phénoménologie ? Op. cit.* p. 187.

l'amplitude et *l'intensité*²⁹¹: dans l'amplitude, c'est l'écart maximal à la moyenne qui est pris en compte, alors que dans l'intensité, c'est la pente du dénivelé. Ainsi l'intensité peut-être très grande malgré un faible écart à la moyenne, si l'écart est atteint par le plus court chemin. La pure intensité est la force vécue de la vie, qui est maximale dans *une frénésie d'activité* qui s'éloigne peu de la vie normale. L'amplitude, elle, édifie pas à pas pour aller plus loin dans l'unicité : la vie dans l'amplitude n'est rien d'autre que ce dévouement pour le monde s'approfondissant lentement.

291 Patočka, Jan, *Liberté et Sacrifice Op. cit.* p. 33

Conclusion

Nous n'allons pas, pour conclure, nous contenter de résumer ce que nous avons déjà dit, en quelques phrases. Nous allons plutôt tenter d'anticiper une objection. En effet, à l'issue de la lecture de ce travail, on pourrait nous reprocher de n'avoir pas respecté le programme que nous a imposé notre titre : nous avons certes beaucoup parlé d'existence, mais très peu de vie. Or, si nous en avons peu *parlé*, il *en a été question* partout.

Il faut d'abord remarquer que la théorie de l'existence que nous avons développée, parce qu'elle fait de l'appartenance au monde sa condition fondamentale de possibilité, bouleverse complètement les coordonnées théoriques de la vie. Nous avons commencé par définir la vie telle qu'on la définit traditionnellement : comme manifestation de la *physis*, c'est-à-dire comme la répétition constante d'un ordre finalisé. La vie, ce serait d'abord la satisfaction de normes vitales, donc d'un instinct. On entrerait alors dans la dualité traditionnelle : ou bien nous appartenons au monde et à la nature et alors notre vie doit se réduire à la vie animale, ou bien, si nous échappons d'une quelconque façon à l'animalité, alors il nous faut transcender le monde, être des créatures spirituelles comme dirait Scheler. Seulement voilà, Jan Patočka nous a peu à peu dévoilé, au cours de ce travail, que l'appartenance au monde, qu'être en vie, pouvait avoir au moins deux significations : la première est celle que nous déjà explicité, qui consiste à dissoudre toute individualité dans la reproduction des normes vitales, mais c'est la seconde qui nous intéresse puisque c'est elle qui enveloppe l'existence comme « vie dans des possibilités », sans sortie de l'instance possibilisante hors du monde. Ce que nous avons déterminé comme la modification essentielle que Patočka fait subir à l'analytique existentielle, par laquelle c'est le monde qui se manifeste et se possibilise en nous au cours de l'auto-position du mouvement en relation avec des étants qui enveloppent un tel monde, signifie, en ce qui concerne la vie, exactement ceci : nous sommes en porte-à-faux entre la vie et son dehors, mais *au sein de la vie elle-même*, autrement dit, nous sommes du monde, en ce que nous pouvons avoir une relation avec lui, en ce qu'il nous concerne et peut nous modifier, nous entraîner dans un devenir, mais nous n'en sommes pas *assez*, en ce que nous sommes toujours sur son seuil. La logique d'approfondissement et d'enracinement que nous avons mise au jour, et qui articule le premier mouvement de l'existence au troisième, montre que vivre, pour l'homme, c'est faire en sorte d'aller vers la vie et d'aller vers le monde tout en étant déjà en vie et dans le monde. C'est pourquoi la vie humaine n'est pas une vibration stationnaire, mais une vraie *existence*, au sens d'un approfondissement continu de nos possibilités

par leur réalisation, c'est pourquoi le second mouvement de l'existence n'est pas le tout de la vie, mais son aliénation.

Il est loisible de formuler ce résultat autrement : on voit que l'homme est un être en vie aussi bien que privé de sa vie, lorsqu'on le compare aux animaux, qui eux sont des êtres *de* totalité, qui sont parfaitement ancré dans la vie et en sont la pure manifestation. Il est frappant que le développement de nos capacités nous fasse ressembler toujours davantage aux animaux, au sens où notre propre enracinement dans le monde chemine vers une intégration en son sein aussi profonde que la leur (il est fréquent de comparer les réflexes du sportif ou du virtuose aux réflexes absolument efficaces des animaux : on comparera le grand coureur à une gazelle etc.). Mais c'est aussi parce que nous sommes absolument éloignés d'une telle intégration que nous pouvons devenir dans le monde, et que le monde se donne à la fois comme ce qui se refuse perpétuellement à nous (le retrait à découvert des phénomènes) et ce qui nous permet d'avancer, de nous transcender (ce qui prodigue nos intentions motrices par *miracle, par émanation, par le truchement du corps*). C'est donc parce que, contrairement aux animaux, *nous sommes et ne sommes pas* intégrés dans la *physis*, que cette *physis* se creuse et devient un processus constant d'avancée et de percée, et qu'elle peut se faire existence, manifestation du monde comme tel, *tout en étant encore appartenance, puisque cette existence n'est pas autonome, mais demeure dépendante de la donation du monde lui-même, c'est-à-dire enracinement*. La vie, pour nous autres, c'est précisément un cheminement vers le monde qui se maintient au sein du monde, qui élargit toujours davantage le monde parce qu'il n'est jamais totalement en lui, tout en y étant déjà pourtant. La vie n'est donc rien d'autre que ce devenir qui se fait en nous et qui altère l'horizon de possibilités que nous sommes pour nous faire avancer dans la fusion, toujours en cours mais à jamais ajournée, de notre horizon avec celui du monde. Il est frappant de remarquer que nous retrouvons ici, du point de vue de la pratique, la « vie lacunaire » à laquelle Renaud Barbaras est parvenu depuis la perspective de la perception et du désir, définissant la subjectivité privativement mais encore depuis ce dont elle est privée : « [...] comme la négation d'une vie qui la déborde toujours et la rapporte à la profondeur du monde »²⁹². A croire donc que Patočka est arrivé au même résultat, en empruntant un chemin différent.

Pour clore ce travail, nous voudrions tenter de ramasser l'ensemble de ce processus de possibilisation existentielle-vitale en recourant à une analogie : de la même façon que Sartre a exhibé la signification ontologique de certaines qualités sensibles (le visqueux, le minéral etc.), nous pensons qu'il est possible de retrouver dans certains processus physiques la signification ontologique de certains de nos mouvements. Or, nous avons montré que si les conditions du

292 Barbaras, Renaud, *La vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011, p. 7.

mouvement sont en même temps ses résultats, il est nécessaire que l'actualisation d'une possibilité soit en même temps l'actualité d'une possibilisation ; il faut donc que le possible nous advienne comme par *infusion*, que nos possibilités *infusent* en notre existence comme le thé infuse dans l'eau. Ce que nous tentions de montrer, c'est qu'il est concevable qu'un être soit notre être *sans que nous ayons à l'être*, qu'il advienne donc de l'extérieur sans nous être extérieur et sans opacifier la conscience comme un écran qui réfléchit sa source lumineuse ou un caillou dans une rivière. Exactement comme le possible qui nous advient depuis le monde nous transforme sans nous altérer puisque nous sommes *nous aussi* du monde, l'arôme se diffusant par infusion préserve cela même qu'il altère. C'est précisément ce qui fait la *spiritualité* du thé, sa légèreté et sa pureté. L'eau, en tant qu'être translucide et sans parties offre une image sensible de la conscience, qui, dans le cas de l'infusion, n'est pourtant pas aliénée en sa pureté par cela qui advient en la modifiant : l'eau pénétrée d'arôme n'est pas fondamentalement alourdie et rivée à la densité granitique des choses par sa contamination aromatique. Malgré ce qui s'introduit en elle, elle reste pour elle-même parfaitement disponible et fluide (ce qui est plus difficile à dire du café, qui lui ne se contente pas d'*obscurcir* son substrat, mais l'*opacifie* : ainsi l'eau devenue opaque est irrémédiablement *déchue*, tombée *dans* le monde, comme une chose, elle porte une détermination qui la fixe et la fige définitivement comme un *être*. Le café, c'est une *chose* liquide). En revanche, le thé ne compte pas dans l'arithmétique de nos consommations, l'eau s'y conserve comme pur échappement à soi, comme un pur rien. Boire du thé, *c'est ne rien boire*, et pourtant, c'est déjà boire quelque chose qui n'est plus simplement de l'eau. C'est comme si le thé ajoutait bien quelque chose à son substrat en le lui retirant immédiatement, ne lui laissant que le souvenir de sa détermination éphémère. Voilà ce que serait le thé : le souvenir d'une détermination qui miroite à même le déterminé ; et c'est là le secret de la positivité de sa fadeur. En toute rigueur, il faut donc dire que l'infusion du thé introduit dans le liquide une différence qui n'est pas une altérité, le thé est différent de l'eau sans être autre chose qu'elle, il représente un quelque chose ajouté au néant qui le propulse en dehors de son non-être mais qui n'a pas suffisamment d'être pour le faire venir au monde : le néant est nié sans rejoindre l'être. Le thé immobilise donc son substrat entre l'être et le néant, au point précis du devenir, c'est-à-dire du mouvement lui-même.

Or, cette négation du néant en quelque sorte trop courte pour atteindre l'être, qu'est-ce d'autre que ce que nous avons appelé *capacité*, par opposition à la *possibilité* ? La possibilité est du registre du liquide, elle est ce pur dégagement que le *Dasein* produit en tant que néant. Le possible, c'est l'air que le *Dasein* respire, ce qui lui donne du champ. Il est donc toute légèreté, il est le soi projeté de l'être en avant de soi qui ne peut être que dans l'avenir, l'élan de sa transcendance. Mais par là

même, le possible en sa pétillance reste du domaine du non-être, abstrait, attirant parce que de surface. La capacité au contraire, c'est de l'être, elle *enracine* sans *déchoir*, puisqu'elle ne peut se suffire de l'énergie de notre propre fuite, mais qu'en même temps elle ne fige pas le *Dasein* dans l'être, exactement comme le thé détermine son substrat en respectant sa nature. La capacité est précisément ce qui constitue un être *du monde* mais *privé de monde*.

On peut aller plus loin. En effet, dans l'infusion, le solide, morceau de monde, est *bu* par le liquide dans lequel il est plongé, puisque ce qu'il y a d'essentiel en lui, sa détermination, *passé* dans l'eau. Mais ce passage de l'essentiel entre le solide et le liquide qui dévoile le contenu intime du solide (son goût) n'est pas direct (infusion n'est pas consommation), et c'est cette médiation même qui est responsable du décèlement de la chose en soi. Avec l'infusion, c'est le solide qui prend le temps qu'il juge nécessaire pour se prodiguer, qui *se donne*, et fait affleurer ce qu'il y a de plus profond en lui. Le passage ne peut donc être *exigé*, le solvant ne *suce* pas le contenu de son objet, mais le transfert se fait par familiarité, par une connivence installée entre les membres de l'échange. De plus, c'est l'ébullition, donc l'*activité* du receveur, qui assure la diffusion de l'arôme, mais cette activité n'est pas *appropriation*, elle est *demande délicate*, ek-stase pour le recueillement. Il ne s'agit ni du trop plein d'activité de la décoction, où c'est l'ébullition constante qui force le substrat à rendre les armes, ni de la lente guerre de position, du siège mené par la *macération*, où l'arme principale du solvant demeure sa passivité absolue).

Bibliographie

Ouvrages de Jan Patočka

Patočka, Jan, *Aristote, ses devanciers, ses successeurs. Études d'histoire de la philosophie de Aristote à Hegel*. Paris, Vrin, 2011.

Patočka, Jan, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Saint-Amand, Verdier, 1999.

Patočka, Jan, *Éternité et historicité*, Lonrai, Verdier, 2011. Patočka, Jan, *Le monde naturel comme problème philosophique*, Paris, Vrin, 2016.

Patočka, Jan, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht, Boston, Londres, Kluwer Academic Publishers, 1988.

Patočka, Jan, *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, Grenoble, Millon, 1990.

Patočka, Jan, *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, Millon, 1995.

Patočka, Jan, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble, Millon, 2002.

Ouvrages sur la philosophie de Jan Patočka

Barbaras, Renaud, *L'ouverture du monde, Lecture de Jan Patočka*, Chatou, Les éditions de la transparence, 2011.

Barbaras, Renaud, *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*. Chatou, Éditions de la Transparence, 2007.

Duicu, Dragos, *Phénoménologie du mouvement, Patočka et l'héritage de la physique aristotélicienne*, Paris, Hermann, 2014.

Jacquet, Frédéric, *Patočka, une phénoménologie de la naissance*. Paris, CNRS éditions, 2016.

Novotný, Karel, *La genèse d'une hérésie, Monde, corps et histoire dans la pensée de Jan Patočka*, Paris, Vrin, 2012.

Tardivel, Emilie, *La liberté au principe. Essai sur la philosophie de Patočka*, Paris, Vrin, 2011.

Ouvrages phénoménologiques

Barbaras, Renaud, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008.

Barbaras, Renaud, *La vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011.

Barbaras, Renaud, *Le désir et le monde*. Paris, Hermann, 2016.

Gadamer, Hans-Georg, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris, Seuil, 1996.

Heidegger, Martin, *Être et temps*, trad. Martineau, Édition numérique en ligne.

Heidegger, Martin, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde, finitude, solitude*. Paris, Gallimard, 1992

Heidegger, Martin, *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968

Husserl, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Tel Gallimard, 1950.

Husserl, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976

Husserl, Edmund, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*. Paris, Vrin, 1947.

Husserl, Edmund, *Recherches logiques*, II, 2, Paris, PUF, 2002.

Lévinas, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris, Kulwer Academic, 2009.

Marion, Jean-Luc, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris, PUF, 2013.

Merleau-Ponty, Maurice, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1949.

Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964

Merleau-Ponty, Maurice, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964.

Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

Richir, Marc, « Affectivité » in *Encyclopaedia Universalis* [en ligne], consulté le 13 Mars 2017, URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/affectivite/>.

Ricoeur, Paul, *Philosophie de la volonté. 1. Le volontaire et l'involontaire*, Lonrai, Points Seuil, 2009.

Romano, Claude, *L'événement et le monde*, Paris, PUF, 1988.

Sartre, Jean-Paul, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983

Sartre, Jean-Paul, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, Le livre de poche, 1995.

Sartre, Jean-Paul, *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, 1965.

Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.

Scheler, Max, *La situation de l'homme dans le monde*, Paris, Aubier, 1951.

Straus, Erwin, *Du sens des sens*, Grenoble, Millon, 2000.

Ouvrages de philosophie générale

Agamben, Giorgio, *L'ouvert. De l'homme et l'animal*, Barcelone, Payot et Rivages, 2006

Alain, *Système des beaux-arts*, Paris, Gallimard, 1953.

Aristote, *De l'âme*, Paris, GF, 1993.

Aristote, *Catégories, De l'interprétation*, Paris, Vrin, 2008.

Aristote, *Seconds analytiques*, Paris, GF, 2005.

Arendt, Hannah, *Le système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972.

Descartes, René, *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris, Vrin, 2003.

Deleuze, Gilles, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Les éditions de minuit, 2003.

Hegel, G.W.F, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Paris, Vrin, 2012.

Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Saint-Amand, Gallimard, 1980.

O'Connor, Erin, « Embodied Knowledge : The experience of meaning and the struggle towards proficiency in glassblowing », in *Ethnography*, 6, n°2, 2005.

Platon, *Ménon*, Paris, GF, 1991

Ravaisson, Félix, *De l'habitude*, Paris, Allia, 2007.

Schopenhauer, Arthur, *Le monde comme volonté et représentation*, Paris, PUF, 1966.

Sennett, Richard, *Ce que sait la main, la culture de l'artisanat*, Paris, Albin Michel, 2010.

Sève, Bernard, *L'instrument de musique. Une étude philosophique*. Paris, Seuil, 2013.

Ouvrages d'histoire de la philosophie

Aubenque, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*. Paris, PUF, 2013.

Barbaras, Renaud, *Introduction à la philosophie de Husserl* Paris, Vrin, 2015.

Greisch, Jean, *Ontologie et temporalité*, Paris, PUF, 1994.

Marion, Jean-Luc, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 2000.

Serban, Claudia, « Capacités de l'animal, potentialités de l'ustensile et possibilités du *Dasein* » in *Philosophie* 2013/1 (n°116).

Références littéraires

Kafka, Franz, *A la colonie disciplinaire et autres récits*, Arles, Actes sud, 1998.

Kafka, Franz, *Journal*, Paris, Grasset, 1954,

Rilke, Rainer Maria, *Poèmes épars (1907-1926)*, Lonrai, Seuil bilingue, 1972.

Sartre, Jean-Paul, *Baudelaire*, Paris, Gallimard, 1947.

Sartre, Jean-Paul, *Les carnets de la drôle de guerre*, Paris, NRF, 1983.

Valéry, Paul, *Degas, Danse, Dessin*, Paris, Folio essai, 1965.

Valéry, Paul, *Regards sur le monde actuel*, Paris, Gallimard, 1945.

Valéry, Paul, *Variété III, IV et V*, Paris, Gallimard, 1944.