



HAL
open science

Le rôle opératoire du concept de mouvement dans la phénoménologie de Jan Patočka

Dragos Duicu

► **To cite this version:**

Dragos Duicu. Le rôle opératoire du concept de mouvement dans la phénoménologie de Jan Patočka. 2022. hal-03549443

HAL Id: hal-03549443

<https://hal.science/hal-03549443>

Preprint submitted on 31 Jan 2022

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.

Le rôle opératoire du concept de mouvement dans la phénoménologie de Jan Patočka

Dragos DUICU
ERRAPHIS Toulouse
drduicu@gmail.com

Dans ce qui suit nous nous proposons de présenter la conception que Patočka se fait du mouvement¹, ainsi que le rôle qu'il assigne à ce concept tant dans sa tentative de penser l'ajointement de la vie subjective au monde que dans l'élaboration de sa phénoménologie asubjective. Nous passerons donc d'une présentation de son interprétation de la définition aristotélicienne du mouvement à un passage en revue synthétique de la manière dont Patočka thématise le mouvement comme moyen terme dans l'ajointement du sujet et du monde, pour examiner enfin le sens du projet asubjectif et la manière dont celui-ci est requis, à son tour, par une pensée du mouvement.

Mais qu'est-ce que le mouvement ? Comment trouver une définition du mouvement qui conviendrait à toutes les variantes et espèces qui peuvent y être distinguées, qui donc serait susceptible de rassembler pour notre pensée toute la diversité du monde : déplacement, mais aussi persistance ; altération d'une chose et processus qu'elle subit, mais aussi génération et dépérissement ? À propos de la définition du mouvement par Aristote (*l'acte de la puissance en tant que puissance*) la modernité a pu demander, par exemple dans la *Logique de Port-Royal*, « à qui servit-elle jamais pour expliquer aucune des propriétés du mouvement² ». Néanmoins, à partir de la fin des années cinquante et jusqu'à l'élaboration de ses positions phénoménologiques et ontologiques les plus propres, Patočka se penche constamment sur cette définition et s'y réfère comme à un guide infaillible.

¹ Cet article reprend, à la fois en les synthétisant et en les développant sur certains points, quelques uns des résultats les plus importants de l'enquête que nous avons menée dans *Phénoménologie du mouvement. Patočka et l'héritage de la physique aristotélicienne*, Paris, Hermann, 2014.

² Antoine Arnauld, Pierre Nicole, *Logique de Port-Royal*, II, XVI, Lille, Giard, 1964, p. 219.

Le geste le plus propre d'Aristote est présenté par Patočka comme une tentative – digne d'être reprise – de penser « l'être de l'étant fini comme faisant partie d'un mouvement global d'accroissement d'être³ ». Dans le même esprit, dans une lettre à Robert Campbell datant du 20 mars 1964 citée par Erika Abrams dans l'Avertissement précédant sa traduction du volume *Aristote, ses devanciers, ses successeurs*, Patočka décrit ses efforts de présentation et la conception même d'Aristote dans les termes suivants :

L'idée qui sous-tend mes considérations historiques est la suivante. Le devenir, le mouvement qui est à l'origine de toutes nos expériences, est lui-même impossible sans un devenir plus profond et plus élémentaire qui est, non pas mouvement dans l'expérience et dans le monde, mais devenir, mouvement *du* monde en tant que tel : devenir ontologique. [...] J'ai essayé de montrer que, chez Aristote lui-même, le mouvement possède encore et toujours cette fonction plus profonde de source de l'être (de la vérité) des choses à côté et au travers de sa fonction d'événement intracosmique, empirique⁴.

1. La définition aristotélicienne du mouvement

L'analyse la plus complète que Patočka donne de la définition aristotélicienne se trouve dans un passage difficile des notes de travail de 1969 : « Phénoménologie et ontologie du mouvement », passage qui qualifie la définition du mouvement de définition *négative*. Patočka commence par rappeler que la pensée de Platon peut être envisagée comme une tentative d'opérer la réduction (au sens fort) du mouvement⁵ à l'être immobile, au principe. Et le texte se poursuit dans un style laconique : « Aristote 1) effectue la réduction 2) comprend que la réduction est impossible. » Pour Aristote aussi le mouvement doit être pensé, donc déterminé, mais ne peut pas être réduit aux principes, car ni le schéma tripartite privation – matière – forme, ni les autres *archai*, comme le trajet, le temps, la cause ou le *telos* ne suffisent pas à le penser. Comme le précise Patočka au même endroit :

Le mouvement est bien plutôt quelque chose qui se déroule essentiellement *entre* ces données déterminantes, *en dehors* d'elles. Les données déterminantes, les *archai*, sont certes

³ Jan Patočka, *Aristote, ses devanciers, ses successeurs*, trad. fr. E. Abrams, Paris, Vrin, 2011 (abrégé ADS), p. 253.

⁴ Lettre à Robert Campbell du 20 mars 1964 citée par Erika Abrams dans l'Avertissement de sa traduction, ADS, p. 12.

⁵ « Réduction platonicienne du mouvement – réellement *réduction* ! » (Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, tr. fr. E. Abrams, Grenoble, Millon, 1990, abrégé PP, p. 40).

indispensables, mais elles sont un simple cadre qui, s'il permet de *maîtriser* le mouvement, ne suffit jamais pour en saisir l'*essence*⁶.

L'exemple que prend Patočka dans le livre qu'il consacre à Aristote au début des années 60 est celui d'un arbre, plus précisément d'un églantier. Ainsi, l'arbre est d'abord la graine qui germe, qui pousse et croît jusqu'à sa forme adulte (et celle-ci nous montre la graine comme étant sa privation) ; en temps venu, les bourgeons apparaissent, suivis par les feuilles et les fleurs, qui elles aussi changent de couleur et de forme ; et les fleurs deviennent elles aussi des fruits qui changent à leur tour de qualités en mûrissant et en déposant leurs graines, et ainsi de suite jusqu'au dépérissement final de l'arbre, parallèle à la germination d'un nouveau. Cette description de la marche de la *physis* s'inscrit bien dans le cadre du schéma tripartite, matière-forme-privation, car l'on peut bien mettre en évidence, à chaque étape, une forme spécifique qui informe une matière et annule une privation. Mais quand peut-on dire que la forme finale, pleine, l'*eidos* complet de l'arbre, le *telos* (final, et non pas intermédiaire) de son être a été atteint ? Quand est-ce que l'arbre est complètement dans son *telos*, où est son entéléchie proprement dite ? À quel point peut-on dire qu'il « est pleinement⁷ » ? Ce n'est ni quand il fleurit (car il n'a pas encore des fruits), ni inversement, etc., bref : « il ne pourra jamais être en acte tout entier en même temps⁸ ». Et Patočka de conclure : « Il lui manquera toujours quelque chose pour être pleinement actualisé. Pour cette raison, il opère son actualisation en *passant* d'une détermination à l'autre, par le mouvement typique du déploiement de sa vie propre⁹. » Il sera donc toujours acte inachevé ; l'arbre est, à proprement parler, mouvement. C'est le mouvement qui définit le mieux ce qu'est un étant, car c'est lui qui dépose toutes les déterminations d'un étant. Le meilleur exemple serait ici organique : les muscles d'un corps vivant sont bien déposés par l'effort, par le mouvement, et non seulement par la forme génétiquement configurée de l'espèce. Cette forme spécifique est elle-même le résultat d'innombrables sédimentations de gestes qui ont été accomplis dans la clairière du monde, et non pas dans le secret d'une transmission génétique indifférente à ce qui se passe dans le monde environnant de l'organisme qui la porte. Ainsi, l'héritage génomique d'un individu quelconque est la sédimentation des gestes de tous les

⁶ PP, p. 40.

⁷ ADS, p. 152.

⁸ ADS, p. 153.

⁹ ADS, p. 153.

chaînon (seulement en apparence manquants) de son histoire philogénétique. Le paysage actuel du monde, à son tour, est le résultat de tous les mouvements physiques qui l'ont dessiné tel quel : un arbre sur une colline est le dépôt d'écorce et de bois des efforts de sa petite partie vivante qui cherchait la lumière, tout comme d'innombrables plantes et animaux avant lui ont sédimenté, en laissant les traces de leurs propres vies et ce qui reste d'eux, le sol nourrissant qui fournit à l'arbre sa chair. De même, la colline elle-même est issue de la plaine comme terme final des mouvements géologiques qui l'ont déposée, et à leur tour les conditions de possibilité de ces mouvements géologiques (c'est-à-dire, des mouvements des grandes masses géologiques) ne sont devenues effectives qu'en étant déposées par des mouvements encore plus grands qu'elles, par des mouvements d'échelle astronomique. Toute détermination qu'on peut trouver dans le monde des étants peut ainsi être reconduite au mouvement qui la sédimente.

La détermination positive du mouvement est pourtant impossible, car le mouvement ne peut pas être pensé à l'aide des principes immobiles tels la forme, la matière et la privation, qui s'appliquent à la chose arrêtée en son mouvement. Compris comme immobile, même s'il ne l'est pas¹⁰, l'être mobile ne se montre pas dans son être. Mais on ne peut pas faire autrement, car le *logos* est essentiellement un arrêt du mouvement. Voici donc la situation où se trouve Aristote avant de donner la définition du mouvement, telle que la résume Patočka : « Penser le mouvement au moyen de l'immobile est nécessaire – est impossible ». D'où aussi la solution : « Je ne peux penser qu'au moyen de ce qui ne suffit pas – par la négation de mes tentatives de penser positivement, mais à la fois par la négation des thèses négatives [...]. *Je dois nier et la position, et la négation*¹¹. » Les principes privation – matière – forme sont des descriptions immobiles de l'étant immobile (ou mieux encore, du mobile comme s'il était immobile). Mais tout aussi insuffisante est la négativité de la *dynamis*, qui nie la positivité des principes. Nous devons donc nier (avec la *dynamis*) la positivité des principes, c'est-à-dire nier l'acte (car c'est l'être en acte – arrêt du mouvement, coïncidence, même si passagère, du présent et du parfait – qui nous montre la chose comme *eidos* informant une matière et niant une *sterêsis*). Mais nous

¹⁰ Voir le passage de *Physique*, II, 2, 193b23-194a12, où Aristote dit des mathématiciens (et l'on pourrait sans doute inclure Platon dans cette catégorie) qu'ils considèrent l'être physique comme immobile, même s'ils savent très bien qu'il ne l'est pas. Cf. Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1991 [1962], p. 421.

¹¹ PP, p. 40.

devons aussi nier (avec l'acte, avec la présence des choses, même si mobiles) la *dynamis*, la négativité qui fait que ce monde n'est jamais figé.

Le mouvement nie l'acte en brisant les contours figés de la présence, en prolongeant la présence au-delà de sa figure actuelle, en fissurant par exemple l'apparence monolithique et immobile de tel ou tel paysage (une colline verdoyante sur laquelle nous apercevons un arbre solitaire, figé à sa place), le peuplant d'innombrables mutations, le transportant tout simplement vers d'autres configurations. Mais le mouvement physique nie aussi la puissance, le règne pur du possible en tant que tel, en choisissant parmi la multiplicité indéfinie des configurations possibles d'un paysage comme celui-là uniquement *certaines* configurations, et non pas les autres. Pour dire ce que la *physis* nous montre, l'acte comme pleine positivité ne suffit donc pas ; mais tout aussi insuffisante est la négativité profonde et pleine de la *dynamis*. Autrement dit, une double négation est requise pour penser le monde tel qu'il se donne, comme monde de mouvement : il n'est pas acte pur, présence figée, mais il n'est pas non plus une somme indéterminée de potentialités. Le monde n'est ni uniquement actuel, ni purement possible, et pour dire ce qu'il est, il est nécessaire de définir un concept (celui de mouvement, justement) qui signifie précisément cette double négation : ni présence sans évanescence et reconfiguration, ni potentialité sans incarnation configurée.

Nous pouvons aussi conclure, dans un deuxième moment, que c'est la *physis*, le mouvement global du monde (le mouvement d'individuation, le mouvement de tous les mouvements), qui nous montre tant la *dynamis* (l'insuffisance de la positivité) que l'acte (l'insuffisance de la négativité). C'est le mouvement qui, dialectiquement, dépose devant nos yeux et pour notre pensée la *dynamis* comme négativité nécessaire et l'acte comme positivité nécessaire. Le mouvement qu'est un églantier – pour reprendre l'exemple de Patočka – manifeste (à la fois ontologiquement et pour l'analyse) l'évanescence et l'insuffisance de toute forme (de tel *eidos* figé de l'églantier à tel moment précis). C'est toujours le mouvement qu'est l'églantier qui montre l'insuffisance de cette insuffisance, l'insuffisance de la *dynamis* pour saisir son être, car, bien qu'évanescent dans son mouvement, il est néanmoins là, présent dans son *energeia*. Autrement dit, l'essence de l'églantier ne réside pas dans son champ infini des possibilités, dans les innombrables variations biologiques ou physiques qu'il pourra subir, et qui sont susceptibles d'être subsumées dans le concept d'églantier en général. C'est le mouvement qu'est l'églantier

qui manifeste donc tant la nécessité de son évanescence (sa *dynamis*) que la nécessité de sa présence (son acte). Ainsi donc, l'acte et la puissance sont déposés par la localisation du mouvement, car l'acte est le *là*, l'ancrage *du* mouvement, *son* actualité. De même, tous ce que le mouvement n'engage pas *ici même* est inactualité, potentialité *du* mouvement. L'acte et le possible sont donc, de ce point de vue qui cherche à surprendre l'originarité même du mouvement, les dérivés de celui-ci, montrés en tant que tels seulement à travers lui.

Néanmoins, la domination des dérivés logiques du mouvement sur une pensée proprement dite de celui-ci est très ancienne et quasi-généralisée. Elle est manifeste, par exemple, dans la manière dont encore maintenant, pour parler du mouvement, nous usons plutôt de noms qui se rapportent à des concepts dérivés de celui-ci. Nous disons ainsi « dynamiser », « dynamique », croyant parler du mouvement, sans nous rendre compte que nous désignons seulement une de ses extases, la *dynamis*, la puissance (le possible, sans doute le plus « logique » des sédiments du mouvement). Mais nous parlons également d'activité ou d'actualisation, et nous échangeons alors la perspective de la puissance pour celle de l'acte, qui n'est cependant à son tour qu'un sédiment du mouvement que nous essayons de nommer. (Et encore, en brouillant complètement les distinctions, nous disons « avoir l'énergie » pour nommer la *possibilité* d'effectuer un effort.) Ces choix qui ne font que cacher une oscillation conceptuelle se retrouvent aussi chez les phénoménologues. Heidegger lui-même, qui dénonce l'oubli de la *Physique* aristotélicienne, succombe très tôt à une surenchère du possible. Le rationalisme de Husserl, dans sa période transcendantale, peut être lu de manière similaire : le rabattement des choses sur leurs significations, l'absorption du noème dans la noèse (*logos*, possible) requiert en retour quelque chose de l'ordre de l'acte pur : l'actualité immanente et transparente de l'*ego* constituant. Merleau-Ponty aussi s'efforce d'obtenir, dans *Le visible et l'invisible*, l'unité du moi et du monde à l'aide d'un concept de l'ordre du possible¹², mais la chair (car c'est d'elle qu'il s'agit) reste malgré tout double, comme la puissance active et la puissance passive qui ne renvoient pas encore au mouvement qui les sédimente. Autant dire que l'oubli du sens originaire du mouvement attendait encore une pensée comme celle de Patočka (du moins dans ses percées les plus radicales) pour pouvoir commencer à espérer une réparation.

¹² « La chair du monde n'est pas se sentir comme ma chair – Elle est sensible et non sentant – Je l'appelle néanmoins chair [...] pour dire qu'elle est prégnance de possibles, *Weltmöglichkeit*. » (Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 304).

Nous avons tenté de restituer le sens de la reprise par Patočka de la définition du mouvement comme acte de la puissance en tant que telle. Ce que cette définition montre, c'est l'originalité du mouvement qui, comme c'est toujours le cas avec ce qui est fondamental, ne peut être thématiqué que de manière indirecte, à travers des termes qui sont ses dérivés¹³. C'est cette originalité profonde et fondamentale du mouvement que Patočka compte le plus souvent récupérer quand il critique et dépasse ses deux maîtres fribourgeois. Or la définition aristotélicienne sert non seulement à montrer que rien n'est plus originaire que le devenir, la manifestation, le mouvement d'individuation des étants, mais aussi à indiquer le sens de ce mouvement. C'est l'acte, même incomplet, comme maximum de présence possible, qui marque à chaque fois l'ancrage et la tendance du mouvement : ce que le mouvement « veut », son orientation, c'est bien le plus de détermination possible. Retenons ce résultat, nous y reviendrons.

2. Le moyen terme de l'ajointement

Le concept primaire de mouvement, dégagé à partir de la définition aristotélicienne, est mobilisé par Patočka à chaque moment important de l'élaboration de sa propre pensée. Dans le texte qui est sans doute la plus importante synthèse de ses propres positions philosophiques (la postface tchèque, 33 ans après la publication du *Monde naturel comme problème philosophique*), Patočka précise quel est « en définitive le sens » de l'interprétation de l'existence comme mouvement. En effet, il appelle souvent de son vrai nom de mouvement la « réalisation de possibilités » qui définit l'essence du *Dasein*, et renvoie ainsi l'existence, à l'aide de la définition aristotélicienne, à son vrai sens de mouvement. La signification de ce renvoi serait la suivante : « le mouvement serait ici le moyen terme entre les deux manières fondamentales dont l'être découvre l'étant ». Ces manières dont l'être découvre l'étant sont ici, en premier lieu, l'individuation primaire des étants par le proto-mouvement de la *physis*, et deuxièmement, l'entrée de ces étants dans la clarté apportée par le *Dasein*, leur entrée dans l'apparaître-à-moi, leur entrée en phénoménalité. On retrouve ici la référence au mouvement ontogénétique,

¹³ « L'apparaître comme sortie du fondement obscur ; qu'il y a ici un mouvement de l'apparaître, un proto-mouvement, c'est ce qu'atteste *per analogiam* l'étude de l'apparition secondaire [...]. De même, il doit y avoir quelque chose comme un mouvement par lequel le cœur du monde constitue son contenu contingent et dont l'espace-temps-qualité en totalité est un sédiment. » PP. p. 156.

physique, que nous évoquions en commençant à propos d'Aristote, qui précède, dans l'ordre ontologique, la clarté qu'apporte l'entrée dans la phénoménalité. Pour citer Patočka :

Les choses seraient alors ce qu'elles sont, non à partir de l'ouverture secondairement humaine, mais déjà à partir de l'ouverture primordiale, physique, de l'étant par l'être¹⁴. [...] Notre propre individuation appartiendrait elle aussi à cet univers de l'individuation primordiale englobant tout ce qui se dévoile initialement dans sa simple advenue, dans son déploiement, sa naissance et sa disparition [...] ¹⁵.

Patočka appelle aussi cette individuation primaire délimitation, et la clarté qu'apporte l'apparaître à moi, dévoilement. Examinons à présent pourquoi c'est précisément le mouvement qui est le moyen terme qui relie ces deux modalités.

Patočka se trouve amené en 1973, dans le séminaire *Platon et l'Europe*, à dire plus d'une fois que le problème de la manifestation est plus profond et plus originaire que le problème de l'être¹⁶ (voire, que la question de l'ontologie est, telle que Heidegger la pose, prématurée¹⁷). La raison de cette critique est à trouver peut-être dans une équivocité qui affecte le sens de l'être lui-même. Ainsi, la fin de son cours de 1968-69 sur la corporéité propose de distinguer un double sens de l'être, qui serait d'abord « le tout préalable de l'espace-temps », forme présumée et condition de possibilité de toutes les singularités (qui relève donc comme telle de ce que Patočka appelle la manifestation primaire) et irréductible aux choses étantes¹⁸. Ensuite, et seulement dans un deuxième sens, l'être serait « le tout préalable de la compréhension qui rend possible l'être-à-découvert tant de l'univers en totalité que des singularités ». L'être est donc non seulement la condition de possibilité de l'individuation des choses, mais aussi ce qui rend possible « la rencontre et le dévoilement des choses¹⁹ », bref la phénoménalisation. Et cette dernière ne peut être obtenue, pour Patočka, qu'à condition de dépasser le cadre prématuré où se pose la question de l'être chez Heidegger et de concevoir l'être comme manifestation ou *physis* (au premier sens,

¹⁴ Jan Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 1988 (abrégé MNMEH), p. 100.

¹⁵ MNMEH, p. 100

¹⁶ Voir par exemple Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, tr. fr. E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 1983, (abrégé PE), p. 143 et p. 177.

¹⁷ Cf. PE, p. 187.

¹⁸ Cf. PP, p. 116.

¹⁹ PP, p. 116.

de mouvement d'individuation, de mouvement ontogénétique, de *délimitation*) et comme mouvement de l'existence (au deuxième sens, d'entrée dans la clareté apportée par le *Dasein*, d'*apparaître à moi*, de *dévoilement*). Le mouvement est ainsi le moyen terme recherché pour harmoniser et comprendre l'unité de ces deux sens du monde – individuation physique première et phénoménalité, monde de la vie.

Regardons donc comment c'est à partir de sa reprise d'Aristote et de son concept de mouvement que Patočka pense, dès 1964, l'articulation entre phénoménalité et individuation physique. Dans un essai qui accompagne la publication de son *Aristote*, il commence par constater, en prolongeant une intuition aristotélicienne, que c'est le mouvement qui occasionne la rencontre en acte de toutes les déterminations présentes d'une chose. Et il poursuit : « Comme ce sont les déterminations du substrat que nous élucidons en employant le mot : “est”, “il y a”, il s'ensuit que c'est le mouvement qui donne aux choses d'être ce qu'elles sont – le mouvement est un facteur ontologique fondamental²⁰. » C'est donc « le mouvement qui fait que les choses sont », mais ce faisant il leur donne aussi leur unité, un sens compréhensible pour nous. Et le mouvement ontogénétique concilie (en les produisant à la fois) la détermination des choses (ce que Patočka appellera par la suite leur individuation primaire) et leur teneur de sens pour notre compréhension, et cela parce que le mouvement vise ce qui est « éternellement présent », la « présence la plus stable », le « maximum de présence²¹ ». La conséquence est directe : « Il s'avère ainsi que le mouvement est essentiellement lié, non seulement à la détermination du substrat, à sa délimitation et à son individuation, mais encore à son dévoilement²². » Autant dire que la définition commune de l'individuation primaire et de la phénoménalité est le mouvement comme « accroissement de la présence ». Et finalement, Patočka nous fournira, dans un passage remarquable, tous les termes (et leurs relations réciproques, qui paraissent parfois antinomiques) à l'aide desquels il développera par la suite le problème de l'articulation du sujet au monde, de la phénoménalité à l'individuation primaire dans le cadre de sa phénoménologie :

²⁰ « La conception aristotélicienne du mouvement : signification philosophique et recherches historiques », MNMEH, p. 129.

²¹ MNMEH, p. 131. Patočka présente cette conclusion d'Aristote, qui se trouve à la base de sa téléologie (projet qui reste pour Patočka valide en un certain sens, à condition de le purifier de « l'empirie grossière » et des moyens ontologiques parfois « naïfs » d'Aristote) (ADS, p. 253) comme étant obtenue « en prolongeant au-delà de ses limites effectives la tendance dont il [le mouvement analysé, sous le regard, phénoménalisé, *n. n.*] ne peut réellement atteindre le terme » (MNMEH, p. 131). Bref, il s'agit d'un passage phénoménologique à la limite, d'une sorte de déduction transcendantale de l'ontologie à partir de la phénoménologie.

²² MNMEH, p. 132.

La délimitation et le dévoilement peuvent être subsumés sous le concept global de manifestation. Le mouvement est le fondement de toute manifestation. Or la manifestation [...] n'est pas quelque chose dont l'essence demeurerait en retrait. Au contraire, l'être tout entier entre dans le phénomène car « être » ne signifie rien d'autre que déterminer un substrat ; la détermination du substrat est mouvement, et le mouvement réside précisément [...] dans la manifestation. Le mouvement est ainsi ce qui fonde l'identité de l'être et de l'apparaître. L'être est être manifeste²³.

Ainsi, le mouvement de manifestation subsume et contient tant l'individuation physique (délimitation) que l'entrée dans la phénoménalité (dévoilement). L'identité de l'être et de l'apparaître désigne ce que Patočka appellera par la suite la « co-détermination » du monde par la phénoménalité, car l'ajointement du phénoménal au proto-mouvement d'individuation peut être pensé comme requis, co-déterminé par leur nature commune de mouvement qui vise le maximum de présence. L'on peut en effet penser cet ajointement au-delà de la perspective husserlienne de la constitution, et sans pour autant prendre uniquement en considération, comme le second Heidegger, la domination de la phénoménalité par l'être et son retrait. Le retrait de l'être n'est qu'une modalité de l'apparaître (ou, comme le dit Patočka ici, l'être et l'apparaître sont synonymes), dès lors que l'on conçoit les deux comme manifestation, comme mouvement qui cherche la présence maximale.

Le sens de l'analyse que Patočka fait de la définition aristotélicienne du mouvement comme acte de la puissance en tant que telle était de montrer que ce qui est donné n'est ni la présence (l'acte), ni l'évanescence (la puissance), ni même l'évanescence de la présence (le temps pris dans sa fuite irréparable), mais bien la *présence* de l'évanescence. L'acte signifie en effet ici le maximum d'être, à savoir ce vers quoi s'achemine la manifestation dans ses deux modes de délimitation et de dévoilement. Cela justifie l'emploi du même concept, celui de mouvement, pour définir les deux. Le mouvement comme cheminement vers le maximum d'être ou de présence ne peut être un moyen terme entre les deux pôles de la corrélation, la *physis* et l'existence, qu'à condition que l'existence ne soit pas la seule responsable de l'accroissement de détermination. Il est vrai qu'une nouvelle lumière est jetée sur une chose quelconque quand elle

²³

MNMEH, p. 132.

entre, en tant que phénomène, dans l'apparaître-à-quelqu'un. Elle sort, pour ainsi dire, de son gisement anonyme, et ses qualités n'interagissent plus uniquement de manière aveugle avec les autres choses qui se trouvent en contact avec elle. Son « agissement » n'est plus uniquement mécanique, *a tergo*, mais quand elle entre dans le champ phénoménal, son individuation devient aussi signification, et ses qualités matérielles auparavant anonymes deviennent couleur, dureté, lourdeur, etc. La chose se trouve transformée, par exemple, en outil, en objet de contemplation esthétique, en obstacle, ou tout simplement en un petit moment indifférent de l'horizon d'un champ perceptif. Mais malgré ce dédoublement de l'individuation en apparaître comme phénomène, l'existence ne peut jamais opérer à elle seule cet enrichissement de déterminations qu'elle incarne pour autant. La synthèse perceptive suit toujours une synthèse déjà opérée dans le monde, dans l'individuation de la chose : ainsi, par exemple, malgré tous mes efforts, je ne peux pas faire varier les couleurs d'une chose donnée dans une perception actuelle ; et même si on peut imaginer la même chose avec une couleur différente, l'on perd alors, dans l'*als ob*, toute la réalité de cette chose-ci. L'imagination ne nous permet d'ailleurs pas d'inventer une nouvelle couleur, non issue de la perception, tout comme elle ne permet pas de concevoir une pesanteur ou une dureté d'un autre type que celles qu'on connaît par notre commerce sensible avec les choses individuées. Toutes les variations que l'*ego* peut apporter au champ phénoménal (même celles introduites par l'imagination) sont bien circonscrites dans les limites de ce que Husserl appelait une ontologie matérielle. La subjectivité, l'existence n'est en rien responsable de ces limites qu'elle ne peut pas transgresser ou faire varier, et force nous est donc de constater que la richesse des déterminations qu'elle accueille et dévoile en tant que phénomènes lui est apportée et est déjà synthétisée par l'individuation primaire de la *physis*. Voyons à présent pourquoi Patočka refuse d'attribuer un rôle constituant exclusif à l'*ego* dans ce qu'il appelle le projet d'une phénoménologie asubjective.

3. Le projet asubjectif

En effet, la prise en compte radicale du mouvement régit aussi le projet de phénoménologie asubjective du philosophe tchèque, car le sujet réel (non pas le sujet pronominal vide, mais son remplissement ontique) peut être lui aussi envisagé comme un sédiment qui doit

tomber sous le coup d'une *epochè* généralisée. C'est là le sens – commandé donc par la même pensée du mouvement qui dépose ses dérivés – du projet patočkien d'une phénoménologie asubjective.

C'est en s'interrogeant sur le comment de l'apparaître que Patočka est conduit à affirmer que l'apparition (le phénomène) ne peut pas être expliquée à partir d'un sujet qui, avant tout, est lui-même quelque chose d'apparaissant. S'il apparaît à son tour, c'est qu'il est soumis lui-même à la légalité de l'apparaître, au lieu d'en être le principe. À partir de ces considérations, il devient possible de formuler une distinction tranchée entre deux types de phénoménologie, comme le fait Patočka dans un fragment de 1972 :

Quelle est la différence entre la phénoménologie subjective et la phénoménologie asubjective ? Le plan d'explication de la phénoménologie subjective se situe dans le sujet. L'apparaître (de l'étant) est reconduit au subjectif (le moi, le vécu, la représentation, la pensée) comme ultime base d'éclaircissement. Dans la phénoménologie asubjective, le sujet dans son apparaître est un « résultat » au même titre que tout le reste. Il doit y avoir des règles *a priori* tant de ma propre entrée dans l'apparition, que de l'apparaître de ce que je ne suis pas²⁴.

La phénoménologie asubjective revient donc non pas à faire l'économie du sujet, mais à changer radicalement son statut : au lieu d'être le principe de l'apparaître, il en est à son tour le « résultat » ou le produit. L'appartenance mondaine du sujet en tant qu'apparaissant permet en effet de comprendre les motifs qui conduisent Patočka à abandonner la portée constituante de l'ego et à nier la transparence à soi de l'ego et l'évidence de ses *cogitationes* dans un regard intérieur²⁵. La donation de l'ego n'est jamais immédiate puisqu'il est toujours co-donné, dans le monde et à côté des choses²⁶. Co-donné avec les choses, il n'est pas au principe de leur apparition, car il est, dans sa concrétion, lui aussi quelque chose d'apparaissant et obéit, par là, à la même légalité de l'apparaître : « Dans le champ phénoménal, les choses laissent l'égologique se faire jour, de même que l'égologique, de son côté, fait apparaître les choses, mais l'égoïté ne

²⁴ « [Corps, possibilités, monde, champ d'apparition] », PP : 127.

²⁵ « La perception des *cogitationes* à l'aide d'un "regard intérieur" qui correspondrait au regard extérieur comme un pendant renversé, est un mythe » (« *Epochè* et réduction » in Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, trad. par Erika Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 2002 [1988] (abrégé QQP), p. 225).

²⁶ « Je ne suis jamais donné, mais seulement co-donné, car je ne suis jamais chose, affaire, objet – tout en étant au monde, je ne suis pas non plus un caractère de la chose, mais plutôt vers les choses » (« [Corps, possibilités, monde, champ d'apparition] », PP, p. 129).

peut être saisie en elle-même de manière “absolue”²⁷. » *L’activité subjective n’est évidente ou visible qu’à partir de son contexte, à partir des modifications qui surviennent dans le champ phénoménal et qui dévoilent, toujours après coup, les traces de cette activité. Et de même, tout contenu subjectif n’est saisissable que par ricochet, à la lumière des variations des états de choses dans ce champ.* Pour le dire autrement :

Le sujet concret lui-même n’apparaît initialement qu’en tant que perspective sur les choses, en tant que donation perspective des choses. Le sujet concret en tant que facteur causal n’apparaît pas tout d’abord *pour lui-même*, il n’y a pas de « noèse » qui puisse être élaborée pour soi et saisie réflexivement, il n’y a que la continuité du perspectif, l’en soi des choses malgré l’unilatéralité, la sélection et la distorsion, l’apparaître des choses *dans* des phénomènes, *dans* des perspectives²⁸.

L’abandon de la noèse qui est ici en question se fait donc au profit d’un apparaître autonome des choses, apparaître dont le sujet ne fait que suivre les perspectives. Car la structure universelle de l’apparition, loin d’être tracée par la subjectivité, se définit à partir du monde : « l’égoïté n’est sans doute jamais perçue en et dans soi-même, expérimentée immédiatement, de quelque façon que ce soit, mais uniquement comme centre d’organisation d’une structure universelle de l’apparition qui ne peut être ramenée à l’apparaissant comme tel dans sa singularité. Cette structure nous la nommons le monde²⁹. » Étant la totalité mouvante de l’individuation, le monde est donc ce qui conditionne l’apparition du sujet lui-même et fait de cette apparition une donnée médiate, inscrite dans le champ phénoménal, ce qui exclut la possibilité d’une donation immédiate, absolue et séparée de l’*ego*. Le nouveau statut de la subjectivité revient ainsi à affirmer que la réduction à la conscience pure doit être surmontée au profit d’une *epochè* généralisée qui frappe aussi la subjectivité et qui arrive à mettre au jour la structure de l’apparaître comme tel. Dans ce nouveau cadre, l’intentionnalité de la conscience n’est plus son activité de dépassement vers les choses, mais son ouverture aux choses déjà amorcée par la structure de l’apparaître. Les effectuations de la conscience ne font en effet que suivre « les

²⁷ « Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l’exigence d’une phénoménologie asubjective », QQP, p. 208.

²⁸ « *Épochè* et réduction – manuscrit de travail », PP, p. 173.

²⁹ « *Épochè* et réduction », QQP, p. 225.

lignes de force du champ phénoménal³⁰ », ce qui veut dire que la vraie demeure de l'intentionnalité n'est finalement plus la conscience, mais ce champ lui-même³¹.

Nous pouvons donc dresser un portrait synthétique du projet asubjectif de Patočka. Sa description de la structure de l'apparaître (qui comprend d'abord le monde comme ce qui apparaît, deuxièmement la subjectivité comme destinataire de l'apparition et troisièmement le *comment* de l'apparaître) le conduit en effet directement à une critique de l'évidence à soi de l'*ego*. L'*ego* a une certitude propre en tant que destinataire de l'apparaître, mais d'autre part il est lui aussi apparaissant, partie du monde, du grand tout de ce qui apparaît. L'*ego* apparaissant, mondain et corporel, est tout sauf donné à soi dans une évidence immédiate, dans un régime d'auto-transparence. Au contraire, ce sont les modifications qui surviennent dans le champ phénoménal qui dévoilent, toujours après coup, les traces de son activité. En ce qui concerne les effectuations intentionnelles, elles se trouvent, suite à ce remaniement complexe, déplacées, délocalisées pour ainsi dire par rapport à la subjectivité : désormais, elles sont à trouver à même le champ phénoménal, car elles « ne sont rien d'autre que les lignes de force de l'apparaître à même l'apparaissant ». C'est ainsi qu'il devient manifeste que l'intentionnalité n'a pas de portée constituante à proprement parler, tout comme elle ne renvoie plus à des opérations subjectives.

Nous avons annoncé que la conception que Patočka se fait du mouvement avait un rôle significatif dans l'élaboration de son projet asubjectif. Le mouvement, tel qu'il est défini par Aristote, recouvre le sens le plus propre de l'existence humaine, qui est « réalisation de possibilités », et c'est cette interprétation du mode d'être du *Dasein* comme mouvement incarnant parfaitement la définition aristotélicienne, qui est prolongée par Patočka dans sa célèbre doctrine des trois mouvements de l'existence. Le concept de mouvement décrit le mieux la dynamique de l'expérience subjective aussi parce que celle-ci consiste, pour Patočka, dans *une orientation active du sujet parmi les choses et les impressions à travers lesquelles le monde l'interpelle*. (Nous devons mentionner ici l'extraordinaire texte du début des années 60 « L'espace et sa

³⁰ « *Épochè* et réduction – manuscrit de travail », PP, p. 172.

³¹ Comme le souligne Patočka, toujours dans le manuscrit de travail qui prépare l'article « *Épochè* et réduction » : « Pour toutes ces raisons, on ne peut pas non plus parler d'une "intentionnalité de la conscience". Ce n'est pas à même le moi et au sein de l'égoïque qu'il y a des renvois, mais à même l'apparaissant. S'il y a des "intentions", elles sont quelque chose qui appartient à ce qui fait vis-à-vis au sujet [...]. Les prétendues intentions ne sont rien d'autre que les lignes de force de l'apparaître à même l'apparaissant. Elles ne forment ni ne "constituent" rien, mais montrent simplement et renvoient à autre chose que ce qui déjà apparaît » (« *Épochè* et réduction – manuscrit de travail », PP, p. 172 ; cf. aussi : 197 et 198).

problématique »³² où Patočka décèle la structure fondamentale de toute expérience sous la forme d'une réponse à l'interpellation que la totalité nous adresse.) Toute l'architecture de l'appareil perceptif témoigne du fait que celui-ci sert à orienter le sujet et donc à le situer parmi les choses (et non pas l'inverse), ce qui signifie que ce sont les interpellations que le monde nous adresse – choses ou impressions de choses – qui localisent, qui assignent une place et un temps au sujet. Nous retrouvons ainsi, en partant du versant de l'expérience égologique, précisément le schéma que la phénoménologie asubjective entérine : les effectuations égologiques sont portées par le monde, par l'apparaître qui dépose et qui situe le sujet à sa propre place. Quant au monde, au versant « objectif » de la corrélation, nous avons vu que ce sont ses « lignes de force » que suivent les effectuations subjectives. Le monde opère déjà, sous forme de choses et dans les choses, une synthèse que nos actes perceptifs ne font que suivre, au lieu de la créer. Autrement dit, le sens le plus propre du monde comme pôle de la structure de l'apparaître est celui d'être le mouvement d'individuation qui crée à proprement parler de l'étant. Nous retrouvons ainsi, au cœur même du projet asubjectif, le mouvement comme réalisation de possibilités, à la fois comme sens de l'expérience humaine et comme proto-mouvement d'individuation des étants.

Conclusion

Pour conclure, tentons de restituer le sens global de la conception que Patočka se fait du mouvement, et qui peut être résumé comme suit : *le mouvement est phénoménologiquement et ontologiquement premier*. Le mouvement est donnée phénoménologique primaire, car tout ce que nous percevons et effectuons, tout percevoir et toute effectuation subjective peuvent y être reconduits comme à leur définition. Nous ne pouvons percevoir *que du* mouvement (changement, séparation de la tache sur le fond) et nous ne pouvons percevoir *que par du* mouvement. Nos effectuations, même les plus abstraites, sont des actualisations de possibles (c'est-à-dire, des mouvements). Et aussi, tout ce que nous faisons est en fait changement, *métabolé*, immixtion dans, altération du monde. Autrement dit, seul le mouvement peut nous apparaître et nous sommes de part en part mouvement.

³²

Cf. QQP, p. 13-81.

Mais le mouvement est aussi « donnée » ontologique primaire, car tout ce qui ne nous apparaît pas est engagé à son tour dans un changement universel. Même le morceau de lave à la surface de la Lune change, pour autant qu'il change son lieu, se déplace dans la révolution astronomique, est altéré par l'individuation d'autres étants et par les forces qui les unifient et séparent ; mais aussi, plus généralement, il est en mouvement au moins en tant qu'accompagnant, avec sa persistance dans son repos relatif et anonyme, les autres changements portés par la *physis*, qu'ils nous apparaissent ou pas. S'illustre ainsi, quelque peu naïvement, une vérité élémentaire que Patočka n'hésite pas à formuler comme suit : « un monde sans centres, exempt de tout centrage, est possible et concevable »³³, c'est-à-dire, un univers sans hommes, sans apparaître secondaire (sans apparaître à moi, sans dévoilement, sans phénomènes) est du domaine du pensable. La conséquence directe de cette vérité signifie que ce n'est pas le phénoménal, l'apparaître à moi qui introduit le mouvement (comme acheminement vers le maximum de détermination) dans le monde, mais c'est le mouvement du monde qui porte déjà la phénoménalisation. Nous pouvons donc parler d'un mouvement préalable – donnée ontologique primaire – ne serait-ce que parce qu'il est évident que le phénoménal (l'apparaître à moi) n'est pas responsable de son remplissement ontique. Car nous ne décidons pas de l'entrée dans notre champ phénoménal de tel ou tel étant ; ce sont les choses qui changent ou persistent dans le changement, c'est un autre mouvement que le nôtre qui les fait apparaître à nous, qui les dépose dans ou les retire de notre champ phénoménal. Même sans variation (de notre part) du champ, il y a variation, *métabolé, kinesis, dans* celui-ci. Et c'est évidemment le mouvement qui relie et qui tient ensemble, comme un nom commun, comme un moyen terme, la délimitation et le dévoilement, l'individuation physique des choses et l'*apparaître à moi*.

³³

Cf. MNMEH, p. 269.