

JAN PATOČKA ET LA DYNAMISATION DE LA CORPORÉITÉ

DRAGOȘ DUICU*

ABSTRACT. *Jan Patočka and the Dynamisation of Corporeity.* Following the presentation of the two manners in which Patočka defines the corporeity of the « own body » (namely as a *center of orientation* only partially rediscovered in the subsequent self-perception and as the *grounding point of a force* characterized by its advancement towards the world), the article analyses the implications of Maine de Biran's influence on Patočka's views and, by identifying the most radical of the latter's results (specifically Patočka's depiction of the *subjective movement* as an original and indivisible phenomenon), concludes, against the phenomenological orthodoxy, that the "own" body is not fundamentally different from the rest of the world and that its place as a phenomenal *locus* of the absence of distinction between the subjective and the objective should instead be held by the movement that we are (which, in its turn, is part of the global movement of the world).

Keywords: Jan Patočka, own body, primitive effort, movement, corporeity

Patočka aborde souvent le problème du corps propre (ce thème que seule la phénoménologie a su sortir de son oubli philosophique quasi-général) dans le sillage de ses recherches portant sur le sens phénoménologique de l'espace et de la spatialité. Il écrit, par exemple : « Nous sommes dans l'espace en tant que *subjectivement corporels*, par la réalisation du mouvement non seulement au milieu des choses, mais plus originairement *vers les choses*, qui n'est pas un accident qui nous survient, mais ce que nous *sommes*¹. » La réponse à la question de la spatialité est donc le corps subjectif, dans lequel a lieu la réalisation du mouvement que nous sommes.

* Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, drduicu@gmail.com

¹ Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, trad. par Erika Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1995 – abrégé *PP* –, p. 93 ; pour l'équivalence des deux problèmes, voir aussi Jan Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 1988 – abrégé *MNMEH* –, p. 30, où l'orientation spatiale renvoie au corps propre, ou encore *MNMEH*, p. 93-94, où la corporeité est identifiée à l'être en situation.

Bien sûr, cette position théorique implique plusieurs inférences et assimilations : d'abord, le mouvement que nous sommes est vu comme localisation, car il est un effort d'orientation, et l'être-orienté de l'homme suppose son excès « en direction d'une réponse spontanée et active à la question "où suis-je² ?" ». Notre mouvement est donc orientation, et l'orientation nous donne d'abord *notre* localisation par rapport aux (et à l'aide des) choses qui nous interpellent, et non pas (inversement) leur localisation dans un système de coordonnées. En effet, le *sujet corporel* n'est pas un centre géométrique, qui assignerait par la suite la place des autres étants, il n'est pas un centre d'assignation, mais bien inversement, un centre d'interpellation, « celui qui, interpellé, répond, non pas celui qui émet l'appel et se manifeste³ ». Le *sujet* est donc, pour ainsi dire, un centre assigné, et non pas assignant. C'est le monde, la totalité – à travers toute chose, toute personne, tout *stimulus* qui interpelle le *je* – qui est la véritable proximité, c'est son appel qui est proche, et le sujet ne peut se gagner que par un détour, par une localisation en fonction de son altérité. Ainsi, la centration (l'obtention simultanée d'un centre subjectif et d'un espace personnel), que Patočka nomme *enracinement* en se référant explicitement à Merleau-Ponty, est attestée phénoménologiquement par l'appareil d'orientation du sujet, qui sert, « non pas à déterminer le lieu des *autres choses*, mais à se situer *soi-même*⁴ ». Notre appareil d'orientation nous montre en plus que « tout l'effort que nous sommes n'est qu'une tentative de nous insérer dans le monde », d'intégrer la totalité hors de laquelle nous nous trouvons expulsés. Autant dire (et il nous semble que Patočka le fait clairement) que, s'il y a constitution, c'est de la constitution du sujet par le monde, et non inversement, qu'il s'agit.

Ensuite, la localisation qui rend manifeste l'architecture des champs sensoriels renvoie au corps comme centre inapparent mais actif de cette architecture peuplée par les choses dans leur perspective. Les données kinesthético-tactiles qui concrétisent notre corporéité et sont le fondement de notre entrée dans le monde (car aucune expérience n'est envisageable sans au moins des rudiments kinesthético-tactiles) s'accompagnent à chaque fois de données tactiles externes, qui nous fournissent immédiatement la dimension de proximité du monde sous la forme d'un contact ou d'une pression, d'une dureté et d'une résistance. Mais l'impossibilité de la synthèse d'une totalité dans le tâtonnement tactile appelle la synthèse visuelle : les données visuelles nous projettent d'une façon tout aussi immédiate dans la dimension de profondeur de la totalité. La somme des deux champs nous donne ce que Patočka

² *PP*, p. 61.

³ Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, trad. par Erika Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 2002 [1988] – abrégé *QQP* –, p. 49.

⁴ *QQP*, p. 49.

appelle « l'architecture » des champs sensoriels, qui est à même d'attester le fait que l'impulsion fondamentale de notre mouvement de centration (caractérisé par Patočka aussi comme *bâtir*) est notre besoin de *réintégration dans la totalité*, d'obtention d'un « chez soi », d'un « dedans originaire » (ce qui, bien-sûr, présuppose au préalable une expulsion du sein de la totalité⁵). Dans ce dispositif théorique, le corps propre n'est rien d'autre que la projection active de l'architecture sensorielle, et cette dernière est une dynamique déployée vers les choses interpellantes afin de se situer soi-même, afin de se localiser dans l'orientation.

Patočka n'hésite pas à donner une première définition, si on peut l'appeler ainsi, du corps propre en termes de spatialisation :

Le corps personnel n'est pas une chose dans l'espace objectif. Il est une vie qui, par elle-même, *est spatialement*, qui *produit* sa propre localisation, qui se rend elle-même spatiale. Le corps personnel n'est pas étant à la manière d'une chose, mais en tant que rapport, ou plutôt se-rapporter à soi qui n'est le rapport subjectif qu'il est qu'en faisant le détour à travers un étant étranger⁶.

Le corps est donc production de spatialité, mais aussi résultat de la localisation que cette spatialisation vise. Patočka exprime la même idée en d'autres termes, en soulignant d'abord l'orientation de notre vie qui nous porte vers le monde, vers le dehors (sans doute, faut-il ici compléter, suite à l'appel de ce dehors), pour faire retour à nous-mêmes afin de nous positionner au sein du monde. Et il écrit : « d'un côté, nous *sommes* donc ce courant d'énergie centrifuge ; de l'autre, nous sommes ce que ce courant trouve de lui-même lors de son retour à soi, si l'on peut dire, du point de vue du monde, ce qu'il se trouve être dans son intégration dans le monde⁷ ». Ainsi, c'est la même figure d'un devancement de soi vers les choses et vers le monde, accompagné d'un retour à soi, qui caractérise tant notre vie – ce

⁵ *MNMEH*, p. 175-176 : « L'homme est, parce qu'il y a une dissolution au sein même de la totalité de l'être absolu, dissolution qui peut être formulée comme l'expulsion de la partie hors du tout et l'aspiration de la partie à s'approprier ce même tout, aspiration vaine et perverse, puisqu'elle ne peut aboutir à une subordination nouvelle, à une réconciliation, à une intégration nouvelle ». Renaud Barbaras relève cette sentence comme étant le dernier mot que la phénoménologie a à dire à propos de l'individuation de l'homme (une caractérisation supplémentaire nous placerait déjà dans une philosophie phénoménologique). Voir, par exemple, *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*, Chatou, Les Éditions de la Transparence, 2011, p. 283-294. Voir aussi *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Chatou, Les Éditions de la Transparence, 2007, p. 107.

⁶ *PP*, p. 59.

⁷ *PP*, p. 65.

que nous sommes – que l'être du corps⁸. La raison en est, sans doute, le fait que ce corps propre *est* vie, notre vie même. Mais avant de relever le défi d'explicitier l'apparent paradoxe caché dans cette description du corps qui serait à la fois le courant centrifuge et le résultat d'un retour centripète (paradoxe qui se laissera trancher, comme nous le verrons, à l'aide du concept de mouvement), arrêtons-nous un instant sur la figure que revêt ce résultat du retour à soi de la dynamique corporelle.

Comment circonscrire, en effet, ce centre de l'architecture sensorielle qui marque notre localisation parmi les choses ? Patočka note en ce sens :

J'ai un savoir de mon corps au centre des champs sensoriels. D'un côté, je le palpe, je le vois, du moins partiellement, comme chose parmi les choses, mais il n'est jamais mon objet de même que les autres choses : je ne peux pas en faire le tour, l'embrasser d'un coup d'œil, [...] je ne peux pas modifier ma position à son égard, le corps ne peut jamais *s'éloigner* – et pourtant je le ressens continuellement, de façon indifférenciée, comme ce à quoi les champs sensoriels sont rapportés⁹.

Dans les notes de cours des auditeurs de Patočka est mentionné un exemple non dépourvu d'humour, celui du dessin que Ernst Mach fait de soi-même, intitulé en guise de référence ironique à Fichte : *Selbstanschauung des Ich*, auto-intuition du *je*, où nous voyons le canapé sur lequel est assis le philosophe, ses pieds, une partie du nez et l'arc des sourcils qui délimite la partie supérieure du dessin¹⁰. Cet exemple vise à rappeler que, bien que nous nous voyions nous-mêmes, bien que nous percevions notre corps, cette perception reste toujours irrémédiablement partielle.

Nous sommes donc corporellement au centre de notre champ perceptif, mais nous y sommes (comme l'écrit Patočka à la suite de Merleau-Ponty) comme une tache aveugle¹¹. Ce qui ne se montre pas, ce qui fait que la monstration même de notre corps parmi les choses est toujours partielle, est bien la corporéité originaire. Et c'est parce qu'il est mouvement que le corps n'est pas complètement visible, car

⁸ Cet aller-retour de la dynamique corporelle peut être illustré par le système d'orientation des chauves-souris et des cétacées (système repris par les sonars, pièce maîtresse du dispositif technique de localisation des sous-marins) et qui consiste dans l'émission d'un signal sonore dont le retour réceptionné sert à localiser l'émetteur par rapport aux objets qui reflètent le signal plus ou moins rapidement, en fonction de leur éloignement relatif.

⁹ *PP*, p. 66.

¹⁰ Cf. Jan Patočka, *Body, Community, Language, World*, trad. par. Erazim Kohak, Chicago and La Salle, Open Court, 1998.

abrégé *BCLW*, p. 51.

¹¹ Cf. *PP*, p. 68.

seul le mouvement peut s'excéder soi-même de cette manière. Patočka emploie plusieurs expressions et exemples pour décrire ce phénomène : il parle, en 1967, de la différence entre le corps vécu et le corps expérimenté – celui-ci étant déjà objectivé, tandis que celui-là n'est visible que dans ses réalisations, et jamais en original¹² ; et déjà en 1965 (dans un effort de prolonger les analyses husserliennes), du fait que nous sommes toujours à distance du corps objectif, distance qui marque la différence entre ce dernier et le corps vécu, corps propre au sens fort du terme¹³. Plus loin encore, dans le cours de 1968-69, Patočka emploie, citant à nouveau Merleau-Ponty, la métaphore du cinéma, qui requiert un espace d'obscurité comme fond nécessaire à la visibilité de la projection¹⁴.

Notre corps est le centre de l'architecture perceptive tout en étant sa tache aveugle¹⁵, et cela parce qu'il est un courant centrifuge qui entre dans l'espace¹⁶ et produit son architecture, mais ne se retrouve que partiellement, c'est-à-dire que comme exemplification de cette architecture, dans son retour à soi centripète. Tel serait donc le premier moment de la caractérisation de la corporéité par Patočka : celle-ci est spatialisation au sens d'une centration qui ne se retrouve que partiellement au centre du champ déployé.

Dans le deuxième moment thématique de la description phénoménologique du corps, ce sera au mouvement de rendre compte du double statut du corps (à la fois ancrage et tache aveugle de l'architecture spatiale), et donc de l'ambiguïté de sa caractérisation comme centre inapparent. Si le corps est une situation, cette situation est dynamique. C'est à cet endroit que l'on pourra commencer à mesurer l'apport théorique de Maine de Biran, que Patočka invoque comme contrepoids de l'omission du corps propre dans l'histoire de la philosophie moderne. Pour Maine de Biran, le moi est une « force hyper-organique¹⁷ » qui ne se distingue

¹² *PP*, p. 23.

¹³ *QQP*, p. 95.

¹⁴ Cf. *BCLW*, p. 26. L'éditeur de la traduction anglaise met en rapport cette notation avec l'emploi, chez Hume, de la métaphore du théâtre pour décrire l'unité du moi, tout en remarquant une différence essentielle : Hume refuse, dans le *Treatise*, d'en déduire la nécessité d'avoir une « *obscure place* » où les perceptions seraient projetées, alors que Patočka, à l'instar de Merleau-Ponty, insiste sur l'obscurité qui fait du corps une tache aveugle.

¹⁵ C'est en ce sens qu'on peut aussi interpréter la proposition 5.633 du *Tractatus* de Wittgenstein : « Rien, dans le champ visuel, ne permet de conclure qu'il est vu par un œil ».

¹⁶ Patočka décrit cette spatialisation comme oppositive aux choses : « Notre existence corporelle [...] est une existence non *parmi*, mais *au-delà* des choses, et *vers* elles » (*PP*, p. 68).

¹⁷ « Le moi a la perception interne de son existence dès qu'il peut distinguer cette cause qui est lui de l'effet ou de la contraction rapportée au terme organique qui n'est plus lui et qu'il met en dehors. Le fait primitif [est] une force hyper-organique naturellement en rapport avec une résistance vivante » (Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, éd. par Pierre Tisserand, Paris, Alcan, 1932, p. 187 ; éd. par F. C. T. Moore, Paris, Vrin, 2001, p. 125, *apud PP*, p. 56).

comme soi-même, comme individualité, qu'en opposition avec la résistance qu'elle rencontre. Dans l'effort, l'activité et la passivité, la force et la résistance qu'elle rencontre sont données immédiatement comme distinctes, et c'est donc comme centre d'effort¹⁸ que le sujet est pensé. Cela implique deux choses : d'abord, que le corps propre est lui-même un terme de résistance, une première opposition que rencontre la force hyper-organique ; mais aussi que cette première résistance se distingue des résistances extérieures – des choses comme termes extérieurs de l'effort –, car c'est le corps propre qui est « terme propre de l'effort [...] dont le *moi* est inséparable¹⁹ ». Le corps propre est ainsi la première résistance, et la plus propre, c'est-à-dire la résistance proprement dite, pour autant que c'est en lui que toutes les autres résistances – celle de la solidité ou de la lourdeur des autres choses – seront données²⁰.

Chez Maine de Biran, le corps est également compris comme « étendue intérieure²¹ » qui sert de localisation, de condition de possibilité à l'apprentissage ultérieur que le moi fait des différents « systèmes de locomotion [...], en prenant connaissance de leurs limites communes, de leurs enchaînements, etc.²² ». Le moi est donc donné dans l'effort simultanément avec sa résistance qu'est le corps propre, l'étendue interne. Pour résumer, reprenons un passage du *Mémoire sur la décomposition de la pensée* qui rassemble admirablement la conception biranienne :

Le sentiment de la force *moi*, qui produit le mouvement, et l'effet *senti* de contraction musculaire, sont bien deux éléments constitutifs de la *perception d'effort volontaire* ; mais le premier de ces éléments est si nécessairement uni à l'autre dans la même perception complète, qu'il ne peut en être séparé sans que cette dernière soit entièrement dénaturée, et réduite à la simple sensation passive²³.

¹⁸ « Sens de l'effort, dont la cause devient moi par le seul fait de la distinction qui s'établit entre le sujet de cet effort libre, et le terme qui résiste immédiatement par son inertie propre » (Maine de Biran, *Essai*, éd. Tisserand, p. 179 ; éd. Moore, p. 118).

¹⁹ Maine de Biran, *Essai*, éd. Tisserand, p. 206, *apud PP*, p. 57 (le passage ne se retrouve pas tel quel dans l'édition Moore).

²⁰ Rappelons que le lieu propre était déjà donné chez Aristote comme terme premier, comme première limite du mouvement.

²¹ « L'étendue intérieure [...] dont le moi se distingue sans pouvoir jamais se séparer » (Maine de Biran, *Essai*, éd. Tisserand, p. 207, *apud PP*, p. 57). Dans l'édition Moore de l'*Essai* (p. 142) nous trouvons cependant, très curieusement, « étude » à la place d'« étendue ».

²² *PP*, p. 57.

²³ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, tome I, éd. par Pierre Tisserand, Paris, PUF, 1952, p. 54-55 ; éd. par François Azouvi, Paris, Vrin, 1988, p. 332.

De Maine de Biran, Patočka retient donc les deux résultats fondamentaux : le moi, le sujet incarné, est un « centre d'effort²⁴ » et, en tant que centre d'effort, il est une force – force *voyante*, ajoute-t-il aussitôt. Notons tout de suite la correspondance thématique avec ce que nous avons dégagé comme le premier moment de la caractérisation patočkienne de la corporéité subjective. Celle-ci est maintenant référée au centre d'effort, tout comme elle l'était avant au centre de l'architecture spatiale ; et de même qu'elle était la localisation du courant centrifuge d'orientation, elle est maintenant la corporéité d'une force. Le corps propre doit donc nécessairement être le corps qui correspond au centre d'effort. Patočka l'affirme clairement : « 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'agissant²⁵. » Autant dire qu'elle est la corporéité donnée, ou déposée par un mouvement, ce que Patočka reconnaît lui-même, mais indirectement : il commence par identifier le moi au mouvement²⁶, il caractérise ce mouvement comme « élan dynamique » qui fait que l'existence est existence, c'est-à-dire sortie hors de soi, excès en direction des choses (c'est-à-dire aussi mouvement vers l'espace), et il continue : « et le mouvement du corps propre qui modifie les choses, le mouvement qui sait faire serait une spécification de ce mouvement vers l'espace²⁷ ». Ces précisions sont apportées dans le cadre d'une discussion critique du « *fiat* magique » qui semble illustrer, chez Merleau-Ponty, la façon dont le corps propre est mû subjectivement. Quelques pages avant, c'est un autre concept merleau-pontien, celui de schéma corporel, qui se trouve remanié : ce schéma n'en est pas un à proprement parler, il n'est pas une forme, une image ou la simplification de quelque chose de plus concret, mais bien « la conscience pré-réflexive de la dynamique propre du corps²⁸ ». Les correspondances symétriques de ce dernier (la main droite qui peut relayer la main gauche), son orientation vers l'avant, etc., témoignent toutes du fait que le corps est à proprement parler porté par une dynamique, et donc que le schéma corporel est à son tour toujours dynamique²⁹.

Nous pouvons à présent boucler le cercle : le corps propre est centre inapparent qui localise le courant centrifuge du *je*, bien que seulement partiellement découvert dans son retour à soi centripète, parce qu'il est centralisation d'un

²⁴ *PP*, p. 60 ; le texte continue : « un centre de *mouvements possibles et effectifs* ».

²⁵ *PP*, p. 66.

²⁶ « Le moi n'est pas quelque chose qui donne des ordres, il est lui-même d'ores et déjà mouvement » (*PP*, p. 72).

²⁷ *PP*, p. 72.

²⁸ *PP*, p. 67.

²⁹ Voir *PP*, p. 68.

effort, c'est-à-dire terme (premier) d'une dynamique, d'une force voyante qui, en tant que mouvement, se dépasse vers les choses. Néanmoins, les formulations de Patočka sont parfois floues : qui est à proprement parler le centre inapparent de l'architecture spatiale (sensorielle) ? Le corps propre ou le moi ? En quel sens le corps propre est-il celui d'une force voyante ? C'est l'existence qui est caractérisée comme mouvement vers les choses, c'est elle qui est la force dont parle Patočka à la suite de Biran. C'est l'existence qui ne se redécouvre jamais qu'en faisant retour à soi-même sur fond de monde, après s'être déployée comme courant centrifuge. Notre question est au fond la suivante : quel est le statut précis du corps dans la *symphysis* moi – corps propre, du « corps en tant que sujet », « ce paradoxe » dont Patočka dit qu'il « est pourtant un phénomène³⁰ » ?

Centre inapparent de spatialisation, centre d'effort, courant centrifuge qui fait retour à soi sur fond de monde, force voyante : ces caractérisations visent plutôt la synthèse, le phénomène insécable d'un « corps-sujet » ou d'une « subjectivité incarnée ». Mais où exactement est le corps là-dedans ? Dans la conclusion de sa conférence de 1968, c'est de manière dualiste que Patočka formule ce problème : « Le mouvement subjectif semble ainsi présupposer deux éléments : un déterminant, un sujet qui [...] 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. » Et il ajoute : « aucun des deux ne peut être réduit à l'autre, ou interprétativement escamoté³¹ ».

Nous sommes prêts à reconnaître le corps propre derrière la désignation, à résonance husserlienne, d'une partie du monde qui obéit à la détermination du sujet. Mais cette obéissance, définie aussi comme « engrenage », « adhésion (*Sich-Fügen*)³² », « correspondance originaire³³ », est requise par Patočka du monde en son entier : c'est, en effet, non seulement le corps propre, mais le monde lui-même qui doit correspondre au sujet. Son raisonnement est le suivant : le mouvement subjectif semble supposer deux pôles irréductibles – le sujet et l'obéissance au sujet au sein

³⁰ *PP*, p. 17.

³¹ *PP*, p. 26.

³² Dans son article « Corps, corps propre et affectivité de l'homme » (*Les études philosophiques*, n° 3/2011, p. 375-393), Karel Novotný exprime, sans s'attarder sur ce point, ses doutes quant à la possibilité de résoudre à l'aide du concept de mouvement le problème du *Sich-Fügen*, de l'ajointement ou de l'unité du moi et du monde. Nous tenterons d'évaluer cette possibilité dans les pages qui suivent.

³³ *PP*, p. 26 et 27.

de l'étant. Mais « nous n'avons conscience que de la docilité *graduée* du corps³⁴ » (ce qui est rendu manifeste par les expériences de gêne, de fatigue, etc.), et son mode de fonctionnement nous échappe. Donc, « il est probable qu'on ne peut, au bout de compte, que présupposer sans jamais la ressaisir pleinement » la correspondance originaire, la docilité et l'adhésion qu'il « doit y avoir dans l'étant même³⁵ », afin qu'un monde se donne à nous. Autrement dit, la *symphysis*³⁶ (la correspondance originaire, le *Sich-Fügen*) : sujet (déterminant) – docilité (corps) est donnée, mais puisque la docilité du corps est graduée (car elle est résistance graduée et elle est ainsi déjà du côté de l'étant), la *symphysis* est celle d'un déterminant (sujet) et d'une résistance en général (monde de l'étant).

Trois observations s'imposent immédiatement : d'abord, il est évident que la donnée primaire de l'analyse est le mouvement subjectif, dans la mesure où c'est lui qui est incontestablement présent, c'est lui qui est un paradoxe qui est déjà phénomène, et la synthèse corps – sujet y est déjà opérée phénoménalement. Et c'est pour les besoins de l'analyse, pour l'interprétation, qu'il « semble » nécessaire de le décomposer en deux pôles : le sujet déterminant et le corps (étant) obéissant. Deuxièmement, notons tout de suite la forte résonance biranienne³⁷ des propos passés en revue ci-dessus : pour Maine de Biran aussi, le « fait primitif » est celui de l'effort, dans lequel sont déjà inséparablement liées une « force hyper-organique » et sa « résistance vivante³⁸ ». Pour lui aussi, le corps donné comme résistance, comme « contraction musculaire » ne peut être séparé, dans le cadre de la « perception complète » (c'est-à-dire du phénomène primaire), qu'au risque de le réduire à la « simple sensation passive³⁹ » (à quelque chose de passif donc, à l'obéissance). Et bien sûr, chez Biran, le corps propre est la première *résistance*, inséparable (autrement que dans l'analyse) de la force, tout comme pour Patočka le corps n'est qu'une docilité graduée. D'où notre troisième remarque : le problème de l'accord entre le sujet et son corps propre n'est pas autre chose que le problème de la coïncidence de la force et de la résistance (graduée), c'est-à-dire le problème de l'accord entre l'existence et le monde en totalité. Et la réponse que cette question reçoit chez Patočka est toujours le mouvement.

³⁴ *PP*, p. 26.

³⁵ *PP*, p. 27.

³⁶ Sur le mouvement corporel comme *symphysis*, voir *PP*, p. 50.

³⁷ Patočka n'hésite pas à invoquer Maine de Biran comme « l'exemple » que suivent en général les phénoménologues français qui, à la différence de Husserl et de Heidegger, ont, eux, une autre façon de procéder – biranienne, donc.

³⁸ Maine de Biran, *Essai*, éd. Tisserand, p. 187 ; éd. Moore, p. 125.

³⁹ Maine de Biran, *Mémoire*, éd. Tisserand, p. 54-55.

Puisque Maine de Biran exerce ici une influence incontestable, arrêtons-nous encore un instant sur ses descriptions pour montrer ce qu'elles ont de hautement pertinent et de radical d'un point de vue phénoménologique. Tout d'abord, que veut dire en vérité le fait que la relation moi – corps n'est autre que celle de la force et de la première résistance, telle qu'elle est donnée dans l'effort ? Par exemple, dans l'effort extrême, la coïncidence moi – corps, qui demeure autrement ininterrogée, se divise ou se brise : mes bras fatigués ne peuvent plus soulever le fardeau, et plus encore, dans l'extrême fatigue, mes bras deviennent eux-mêmes un fardeau pour eux-mêmes, pure résistance. Mais pourquoi cette résistance est-elle appelée « terme propre de l'effort⁴⁰ », en opposition avec l'effort extérieur (celui qui correspond aux objets extérieurs) ? On ne perçoit le fardeau de ce terme propre qu'à la fin immobile d'une lutte avec « l'objet de la vue et du toucher⁴¹ » – par exemple, lorsqu'on ne peut plus soulever ce poids qu'on touche ici, ou lorsqu'on ne peut plus avancer dans la course vers la destination que voilà. La résistance propre n'apparaît donc qu'au bout de la résistance extérieure, ou plus précisément au terme de la lutte avec elle. Fin immobile au sens propre du terme, car là, notre mouvement ne peut plus se poursuivre (et bien sûr, nous employons cette expression pour sa résonance aristotélicienne : la résistance qu'est le corps est à nos yeux une résistance première, tout comme le lieu propre aristotélicien est une première limite immobile). Le « terme propre » (expression biranienne et aristotélicienne à la fois) de l'effort qu'est la résistance corporelle est propre comme le lieu aristotélicien lui-même est terme propre, c'est-à-dire sédiment du mouvement, donné à la fin du mouvement qui définit sa première (sa plus proche) limite.

Ainsi, le mur que je pousse sans succès, tout comme l'édifice qui limite mon champ visuel, sont des résistances secondaires, c'est-à-dire plus éloignées. Le mur qui s'oppose à ma poussée et la limite le fait dans ma chair, c'est donc de celle-ci qu'il est la limite ; la solidité du mur ne m'est donnée que comme blocage de ma compression musculaire, ou mieux encore, n'est donnée que comme compression musculaire bloquée. La limitation de mon champ visuel qu'est le bâtiment que voici est bien une limitation secondaire de mon corps, qui s'étend dans son expansion visuelle pour être, dans un certain sens, toutes les choses (pour reprendre le mot aristotélicien à propos de l'âme sentante). Dans ce cas, la limitation première – la résistance première – serait plutôt la résistance la plus proche, par exemple l'obscurité des paupières qui renferment de plus près le champ visuel. Évidemment, ces développements semblent

⁴⁰ *PP*, p. 57 ; Maine de Biran, *Essai*, éd. Tisserand, p. 206 (le passage ne se retrouve pas tel quel dans l'édition Moore).

⁴¹ *PP*, p. 57 ; Maine de Biran, *Essai*, éd. Tisserand, p. 206 (le passage ne se retrouve pas tel quel dans l'édition Moore).

radicaliser quelque peu la position biranienne, car selon cette dernière la résistance interne est le plus souvent distinguée de celle d'un objet extérieur auquel le moi « ne consent point⁴² ». Néanmoins, ces distinctions biraniennes semblent être sous-tendues par une certaine identification : dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* est aussi postulée l'unité de la connaissance du corps propre et de la « perception des existences étrangères », car les deux « se rallient donc et coïncident dès l'origine avec l'exercice de la même fonction volontaire et le sentiment qui lui correspond ». Et Biran de poursuivre : « Cet exercice est-il libre ? C'est le moi et son corps. Est-il contraint ou arrêté ? C'est encore le moi et son corps plus une résistance étrangère absolue⁴³. » La dépendance des résistances étrangères (qui signifient au fond l'objet) par rapport à la première résistance qu'est le corps est donc à son tour reconnue, comme l'atteste un propos cité par Anne Devarieux dans le livre qu'elle consacre à Maine de Biran : « Mais s'il n'y avait point de résistance ou de sens musculaire, existerait-il pour nous un objet quelconque ?⁴⁴ »

Ne faut-il pas conclure, dans ce cas, que si les choses nous sont données comme résistance et si, de surcroît, cette résistance coïncide d'une certaine manière avec la résistance interne qu'est le corps propre, alors ce dernier est plutôt du côté des choses, du côté du monde, qu'il est donc plus *corps* que *propre*⁴⁵ ? Ne devrait-on pas accepter ainsi, au risque très sérieux d'un dualisme difficilement franchissable entre la force hyper-organique – le vrai *moi* – et sa résistance (double en son sens, mais résistance néanmoins), que le corps propre est plutôt propre comme le

⁴² « Cette force qui résiste absolument, qui annihile tous les faits de l'impulsion motrice, qui suspend ou arrête le mouvement que la volonté a déterminé, diffère bien essentiellement de la simple résistance musculaire, résistance qui obéit ou cède toujours à l'effort voulu qui constitue le *moi*, cause d'un effet qui lui est toujours proportionné : la contraction musculaire » (Maine de Biran, *Essai*, éd. Tisserand, p. 374-375 ; éd. Moore, p. 282).

⁴³ Maine de Biran, *Mémoire*, éd. Tisserand, p. 74 ; éd. Azouvi, p. 210.

⁴⁴ Maine de Biran, *Œuvres*, IX-3, p. 214, *apud* Anne Devarieux, *Maine de Biran : L'individualité persévérante*, Grenoble, Jérôme Millon, 2004, p. 182, note 77. Dans son analyse détaillée, Anne Devarieux formule elle aussi, à un moment donné, la thèse de cette co-dépendance de la résistance extérieure et de la résistance du corps : « Le monde en tant qu'il me résiste n'est pas loin de moi, mais au contraire à portée de moi » (*id.*, p. 177).

⁴⁵ Renaud Barbaras tire cette conclusion radicale dans *L'ouverture du monde*, *op. cit.*, p. 190) : « Patočka va certainement plus loin [que Husserl et Merleau-Ponty], et il nous paraît nécessaire de comprendre le corps au sens spatialement déployé, le corps que je touche, non pas comme *mon* corps [...], mais déjà comme *un* corps, comme le *premier* des corps. Entendons par là que le corps propre, en tant que déjà objectivé et situé, ce corps que je touche et vois, n'est déjà plus mon corps précisément parce que je le touche et le vois. Il est seulement le plus proche, ce que je rencontre d'abord (et toujours) dans la sphère de proximité ». Tout en suivant Renaud Barbaras dans cette radicalisation, nous voudrions simplement ajouter et examiner ici de plus près les implications de la thèse d'une *sédimentation* du corps propre par le mouvement.

monde est propre, et non pas radicalement plus propre que le monde ? Ou peut-être – et c’est à notre avis la position de Patočka dans ce qu’elle a de plus radical dans sa forte inspiration aristotélécienne – nous sommes ici en présence tant de la source phénoménale de tout dualisme que de la possibilité de nous en affranchir. Déjà, Maine de Biran n’est jamais enclin à oublier que le « fait primitif » n’est pas la dualité de la force et de la résistance, mais bien leur *rappor*t, l’effort. Leur distinction est comme *produite* par le rapport, ce qui nous semble rejoindre la décisive intuition aristotélécienne concernant le mouvement : c’est le mouvement qui dépose ses termes, qu’ils soient matière (*sôma*) et forme (*psyché*)⁴⁶, ou qu’ils soient *dynamis* et *energeia* (passivité et activité de la sensation du mouvement chez Biran)⁴⁷. C’est le mouvement – l’effort, si l’on veut – qui est d’abord donné, et ses termes ne sont que ses sédiments, tant ontologiquement que logiquement (c’est-à-dire pour l’analyse). Considérer le corps comme sédiment, comme terme du mouvement que nous sommes, est d’ailleurs loin d’être en contradiction avec une certaine biologie, par exemple celle qui, dans le sillage de von Uexküll, montre que c’est la fonction qui fait au sens propre (ou qui dépose) l’organe. C’est le mouvement qui sédimente le corps, ce sont – pour continuer les exemples de Maine de Biran⁴⁸ – les répétitions d’un même geste lesté qui font accroître nos muscles, qui les déposent (littéralement, le mouvement dépose et produit de l’étant !). De même, c’est l’engagement dans l’effort répété de la course qui, en améliorant le système cardio-vasculaire, nous permet d’éloigner, de remettre littéralement pour plus tard et plus loin, le moment et le lieu de l’épuisement.

Si, pour l’analyse, le mouvement éclate en une dualité, s’il « semble présupposer deux éléments », comme le dit Patočka dans le passage analytique cité un peu plus haut, c’est toujours lui qui témoigne, en tant que fait primitif, de l’union, de la correspondance originaire, de l’adhésion incontestable (*Sich-Fügen*),

⁴⁶ Patočka cite lui-même cette distinction aristotélécienne entre le corps (*hyle kai hypokeimenon*) et l’âme (*morphè kai eidos*). Cf. *MNMEH*, p. 141. Voir aussi *PP*, p. 220.

⁴⁷ Curieusement, Maine de Biran ne semble avoir eu qu’une connaissance scolaire d’Aristote (comme c’est le cas aussi pour Merleau-Ponty, qui s’inscrit d’ailleurs dans la tradition biranienne). Ainsi, Aristote n’est jamais mentionné dans son *opus magnum*, *l’Essai sur les fondements de la psychologie*.

⁴⁸ Et que Patočka reprend lui aussi synthétiquement, dans des notes de travail qui se rattachent tant au cours de 1968-69 qu’à la conférence de Freiburg : « Longue marche pénible – le corps comme un fardeau qu’on incite toujours à nouveau à avancer, qui se fait de plus en plus récalcitrant, de plus en plus encombrant, nous obligeant à devenir de plus en plus l’énergie qui se fraie un chemin de l’avant, énergie freinée, qui lutte contre ce qui freine » (*PP*, p. 48). Cette description pourrait aussi bien se retrouver sous la plume de Biran lui-même.

car donnée phénoménologique primaire, de la force voyante et du monde⁴⁹. Mais si le mouvement est le seul fait primitif, le corps comme sédiment de celui-ci n'est, pour ainsi dire, qu'une abstraction, ce qui vaut d'ailleurs aussi pour le moi. Le corps, pourrait-on dire, n'est pas propre, il est – à des degrés différents, mais sans que la gradation signifie différence radicale – tout aussi propre que le monde propre. Mais ne perd-on pas ainsi tout sens propre du propre ? Si ni le moi, ni son terme d'incarnation (son corps), en tant que sédiment de l'effort, en tant que sédiment de leur différenciation dans le mouvement, en tant qu'abstraction, ne se qualifient plus pour illustrer le propre, comment garder encore la première personne ?

La réponse pourrait, à nos yeux, s'énoncer comme suit : le corps n'est pas propre, car il est bien une résistance, mais l'effort, le mouvement est en revanche tout à fait propre. Y a-t-il d'ailleurs une autre réponse possible à cette question qui ne fait que cacher le dualisme à l'œuvre dans toute la métaphysique moderne ? Le problème du propre est le problème de la scission du monde (cette partie-ci du monde diffère essentiellement, de par sa propriété, de toutes les autres : le sujet diffère de l'objet). Et le problème du corps propre est justement celui du témoignage que ce dernier donne immédiatement du brouillage foncier de ce dualisme, du témoignage paradoxal de la coïncidence entre le subjectif et l'objectif, témoignage de l'ajointement (*Sich-Fügen*) qui est toujours déjà à l'œuvre. Par conséquent, la perte de cette supposée – et abstraite – propriété, qui veut dire en fait séparation, n'est pas une perte de sens du phénomène que l'on analyse ici, mais bien sa récupération et sa sauvegarde.

⁴⁹ De ce point de vue, il nous semble que les considérations de Patočka qui suivent le passage déjà cité de la conclusion de la conférence de 1968 et que reprend Karel Novotný dans l'article déjà mentionné ne doivent pas être interprétées comme le témoignage d'une impossibilité de saisir théoriquement l'ajointement moi – corps/monde (*Sich-Fügen*). Ce qui est impossible – plutôt improbable, selon Patočka – est de le « ressaisir pleinement dans la conscience », c'est-à-dire de le ressaisir par exemple dans le cadre d'une phénoménologie transcendantale comme celle de Husserl. Aussi, quand Patočka affirme que le mouvement subjectif « ne pourra jamais être compris, dans le fondement de ce qui le rend possible, à partir du monde », il vise l'impossibilité de thématiser l'ajointement (*Sich-Fügen*) du moi et du monde (dont le mouvement subjectif témoigne déjà !) à partir d'une quelconque position objectiviste. Le texte se poursuit d'ailleurs en caractérisant le fondement du mouvement subjectif – la correspondance, le *Sich-Fügen* – comme objectivement insaisissable ; et, plus loin encore : « la vie ne pourra jamais être comprise de l'extérieur » (PP, p. 24). La pensée de l'ajointement est ainsi impossible seulement pour une philosophie de la conscience et pour une biologie objectiviste. Ce constat, récurrent chez Patočka, ne remet pas pour autant en cause la possibilité d'une phénoménologie de l'ajointement, de la correspondance. Et bien sûr, cela ne veut pas dire que l'ajointement ne peut pas du tout être pensé, car bien évidemment, c'est là tout l'intérêt de la conception aristotélicienne du mouvement, qui est déjà une pensée du *Sich-Fügen*.

Nous pouvons, dans le même esprit, tenter de répondre à une autre possible objection qui, attentive aux résonances biraniennes de la considération du corps comme résistance et donc comme sédiment situé du côté du monde, rétorquerait que c'est justement ce type de conception qui renforce un indépassable dualisme. Si le corps, comme les autres étants, s'oppose radicalement, en tant que résistance, au moi, l'opposition elle-même serait indépassable, et le dualisme restauré. Or, comme on l'a vu, c'est cette opposition qui est en fait secondaire : c'est une opposition logique et ontique, c'est-à-dire envisagée du point de vue de l'analyse ou des choses ; elle n'est que l'incontournable façon de décrire et de décomposer une union qui, elle, est originaire et originairement donnée. Par exemple, en disant : « Socrate est assis », nous sommes en train de séparer le sujet du prédicat, tandis que nous visons justement à montrer l'unité des deux. Dans ce cas, la copule serait bien le signe du mouvement, car c'est le mouvement comme « facteur ontologique fondamental » qui « donne aux choses d'être ce qu'elles sont⁵⁰ ». Cette position que Patočka fait sienne et qu'il présente comme étant aristotélicienne (et qui, en tant que telle, est originairement orientée contre la séparation platonicienne du sujet et du prédicat du mouvement – du jugement – dans une dualité des mondes) implique, bien évidemment, que le sujet et le prédicat ne sont séparés que dans l'analyse, autrement dit, qu'ils sont déposés, comme séparés pour l'analyse, par le mouvement. Cela veut dire que ce qui fait figure d'invariant, l'*hypokeimenon*, est lui aussi sédimenté par le mouvement, en tant que sujet de son jugement ontologique. Car c'est le mouvement qui juge de l'être des choses⁵¹.

Dans ce cas, le reproche que Patočka adresse, de façon récurrente, à Aristote⁵², celui d'avoir maintenu dans sa conception du mouvement un substrat immobile qui durerait à travers les changements, doit être nuancé. L'*hypokeimenon*, tout comme le sujet d'un jugement, est seulement le lieu-tenant du vrai invariant qu'est le mouvement même de la *symphysis*, celui qui maintient en union les déterminations (les prédicats). La mobilité du substrat, de l'*hypokeimenon*, est de fait son essence même⁵³, ce qui revient à dire que le sujet est déposé par l'invariance du mouvement, par ce qui ne change pas : son être en mouvement. Dans le cas du corps propre, on retrouve bien sûr le même schéma : le corps en tant qu'invariant

⁵⁰ MNMEH, p. 129; voir aussi MNMEH, p. 132 : « le mouvement est ce qui fonde l'identité de l'être et de l'apparaître ».

⁵¹ « Le mouvement est ce qui *fait apparaître* qu'il y a, pour un temps déterminé, une place dans le monde pour une réalité singulière déterminée parmi les autres réalités singulières » (MNMEH, p. 129).

⁵² Par exemple, MNMEH, p. 108, mais aussi PP, p. 107.

⁵³ Cela appert avec clarté de la définition du mouvement donnée par Aristote par exemple dans *Physique* VIII, 1, 251a9-10 : « Le mouvement est l'acte d'être mobile du mobile ».

est le mouvement même de la corporéité (et non pas le corps déposé). On pourrait peut-être illustrer l'invariance de la corporéité dynamique par l'exemple de la série indéfiniment étendue de naissances qui relie, à travers le cordon ombilical, toute l'humanité dans un seul hypothétique et invariant corps commun. Mais, bien sûr, cette liaison totalisante qui donne le substrat corporel (qui, en tant que total, ne varie pas) n'est rien d'autre que le mouvement de la *genesis* humaine dans toutes ses occurrences. Inversement, le corps sédimenté est quant à lui la variation même : il n'est pas le *substrat* du mouvement subjectif, mais sa *soustraction* dans l'objectivité.

Envisager le corps propre comme sédiment, c'est-à-dire comme moins propre que le mouvement propre, nous semble rejoindre par conséquent les développements de Patočka, bien que le langage qu'il utilise sur ce point soit souvent flou, voire empreint d'un certain dualisme. Par exemple, avant d'introduire, dans le cours de 1968-69, la thématique aristotélicienne du mouvement comme possibilité qui se réalise⁵⁴ (et qui correspondrait le mieux, après sa radicalisation, au mouvement que nous sommes), Patočka propose le syllogisme suivant : notre existence est incarnée (corporelle) ; le corps propre est capacité de se mouvoir ; donc notre existence est, par toute sa nature, mouvement⁵⁵. Il nous semble que ce syllogisme peut être trompeur, bien que nous soyons loin de contester sa conclusion : au contraire, à notre sens, c'est la conclusion elle-même qui devrait être la majeure du syllogisme.

En effet, la donnée phénoménologique fondamentale et originaire n'est-elle pas justement ceci : toute existence est effectuation – passive ou active – de soi ? La perception n'est pas seulement accompagnée par des mouvements, mais est

⁵⁴ L'on reconnaît aisément dans cette formule les échos de la définition aristotélicienne du mouvement de *Physique III*, « l'acte de la puissance en tant que telle », dont Patočka n'arrêtera pas de faire usage tout au long de son propre projet phénoménologique.

⁵⁵ Nous rendons ainsi sous une forme simplifiée la démarche de Patočka qui écrit : « Notre existence est essentiellement corporelle, incarnée, et notre corps propre, en tant que corps vivant, corps capable de se mouvoir, corps sur lequel nous avons pouvoir, est le fondement de toute vie d'expérience » (*PP*, p. 107). Ici, Patočka intercale une phrase explicative qui vise à préciser pourquoi le pouvoir-se-mouvoir est fondement de l'expérience : « Le pouvoir sur le corps, c'est l'être qui est tout ensemble compréhension de ses possibilités les plus fondamentales, sans lequel la vie d'expérience qui se comprend elle-même ne serait pas possible » (*ibid.*). Et le syllogisme reprend : « Pour cette raison, il faut dire encore : notre existence est de telle espèce, non seulement que le mouvement lui appartient par essence, mais qu'elle est, par toute sa nature, mouvement » (*ibid.*).

de part en part mouvement⁵⁶. L'insertion spatiale qui me localise dans ses champs perceptifs est une orientation dynamique et une orientation pour l'obtention d'un chez soi. L'extension du champ de présence témoigne, de même, de l'expansion entre un *d'où* et un *vers où* du mouvement que je suis. C'est donc par là qu'on devrait commencer. Et si l'on ajoute la conscience du fait que toutes ces effectuations de mon existence se font uniquement à travers le corps vivant, le syllogisme devrait être : l'existence est mouvement (la majeure), l'existence est corporelle (la mineure), donc le corps est quelque chose du mouvement, appartient au mouvement et, dirions-nous, est une extase, un sédiment du mouvement, sa première limite déposée⁵⁷. Le corps comme terme du mouvement serait donc son *d'où* ou son *vers où*⁵⁸, car toute effectuation de l'existence commence dans le corps et peut être considérée comme y revenant en retour, en tant que localisation du *moi* (du sédiment corporel du moi, pour être plus précis) à travers l'obtention d'un chez soi positionnel. C'est là, à notre avis, le sens de l'évocation patočkienne du courant centrifuge qui fait un retour à soi centripète pour se retrouver.

Mais il existe aussi un moment où la nature de sédiment du corps propre est thématifiée par Patočka de manière plus frontale (bien que moins directement qu'on ne le souhaiterait). Il s'agit d'un passage difficile⁵⁹ de la conférence fribourgeoise

⁵⁶ Voir sur ce point *MNMEH*, p. 6.

⁵⁷ Bien évidemment, la forme que donne Patočka à son raisonnement est le syllogisme de vérité universelle de première figure, de type *Barbara* : tous les grecs sont des hommes, tous les hommes sont des êtres animés, donc tous les grecs sont des êtres animés. Mais si l'on devait partir de cette dernière vérité attestable – nous, les grecs, nous avons évidemment une âme – et en ajoutant que les grecs sont aussi des hommes, on devrait affirmer, à propos des hommes – le vrai sujet qui nous intéresse – qu'ils sont quelque chose de l'ordre de (une partie de) l'être animé. Le syllogisme, dans ce cas, est de troisième figure, de type *Darapti* : de deux universelles affirmatives, on tire comme conclusion une particulière affirmative – dans notre cas, à partir des prémisses : l'existence est mouvement, l'existence est corporelle, on conclut que le corps est quelque chose (de l'ordre) du mouvement (c'est-à-dire son sédiment, son terme). Par ailleurs, Patočka lui-même semble raisonner parfois de cette manière, en commençant par poser l'existence comme mouvement et en déduisant sa corporéité, comme c'est le cas par exemple dans la Postface de 1969 : « La conception de l'existence en tant que mouvement implique que l'existence est essentiellement corporelle » (*MNMEH*, p. 105).

⁵⁸ Le *d'où* et le *vers où* sont définis par Aristote comme les termes du mouvement, et Patočka invoque régulièrement cette définition du mouvement par ses termes.

⁵⁹ Pierre Rodrigo l'interprète ainsi comme une récurrence, cachée sous le nom du mouvement, du « modèle métaphysique de la plénitude de l'être » (« L'émergence du thème de l'asubjectivité chez Jan Patočka », in *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, éd. par Renaud Barbaras, Milan, Mimesis, 2007, p. 29-47, p. 41 ; voir aussi *L'intentionnalité créatrice*, Paris, Vrin, 2009, p. 110, où l'auteur accuse Patočka de ne pas avoir pensé « la négativité ontologique qui, en toute rigueur, constitue le mouvement »). Le même extrait est repris et critiqué dans *L'intentionnalité créatrice*, *op. cit.*, p. 111.

de 1968 qui, dans le style modeste qui est ici celui de Patočka, pose les prémisses tout en s'arrêtant au seuil de la conclusion :

Il me semble qu'il y a une caractéristique du mouvement subjectif qui ne s'applique ni aux effectuations perceptives du corps, ni à l'objectivation en général. La perception, pas plus que le reste de l'objectivation, ne parvient jamais à un terme, se disperse dans toujours de nouveaux renvois ; pour elle, l'étant n'est jamais à saisir de façon définitive et exhaustive, dans son en-soi, mais demeure dans des perspectives. Le mouvement, en revanche, pose directement de l'étant, réalise ou détruit de l'étant comme tel⁶⁰.

Il nous semble que l'étant que le mouvement subjectif (dé-)pose directement ne peut être autre chose que le corps sédimenté au terme de ce mouvement. Mais qu'advient-il donc au corps propre s'il est pensé depuis une position théorique qui thématise notre rencontre avec le monde, c'est-à-dire la rencontre d'un mouvement (acte de la possibilité qu'est notre existence) avec un mouvement plus général qui le porte, l'expulse et l'attire (le proto-mouvement de manifestation, l'acte de la puissance en tant que puissance qu'est la *physis*, la totalité dans sa générativité) ? Notre hypothèse interprétative serait, à nouveau, de voir le corps propre plutôt comme un sédiment du mouvement que nous sommes, selon les lois de sédimentation du mouvement physique qui nous porte.

Même si elle n'est employée originellement qu'à titre illustratif, la courte analyse que fait Patočka de l'exemple merleau-pontien du membre fantôme est à même, croyons-nous, de confirmer nos hypothèses. Le membre fantôme est la fausse présence d'un membre, en réalité amputé, mais qui semble ressentir les sensations propres au membre en cause (le froid et la chaleur, par exemple), ou encore, qui semble – subjectivement, disons – accomplir des tâches spécifiques qui correspondent à (voire, qui ne sont rien d'autre que) l'intention du mouvement subjectif (une préhension par exemple, pour une main amputée). À propos de ce phénomène, Patočka remarque :

[...] il s'explique par le fait que le mouvement subjectif n'est pas un mouvement dans le monde en tant qu'objet, mais un mouvement *vers le monde*, qui ne prend fin et ne disparaît pas du fait de la suppression de tel ou tel chaînon ou dispositif physiologico-anatomique, s'il y a des raisons qui maintiennent en fonction l'impulsion de l'existence vers l'objectivité qui traverse les membres normalement présents⁶¹.

⁶⁰ *PP*, p. 17-18.

⁶¹ *PP*, p. 74.

Dire que l'impulsion vers l'objectivité qui anime le mouvement que nous sommes traverse tant les membres présents que celui qui, accidentellement, manque, c'est dire tout simplement qu'ils sont tous des concrétions, des sédiments de ce mouvement même. C'est le membre fantôme, absent comme sédiment effectif, qui montre le mieux la nature de sédiment de tout membre, le fait que notre impulsion vers le monde s'y dépose, que tout membre – et tout corps propre – est le résultat d'une concrétion de notre mouvement dans l'objectivité du dehors et que notre mouvement se résout bien dans cette sédimentation particulière. Sans le conclure si explicitement lui-même, Patočka accomplit pourtant tous les pas argumentatifs nécessaires pour affirmer que, d'une certaine manière, tout membre est un membre fantôme (par exemple toute main est un dépôt du mouvement de préhension, de poussée, etc.), c'est-à-dire que tout corps propre est un dépôt du mouvement d'entrée dans l'objectivité.

Pour conclure notre enquête portant sur le statut du corps propre chez Patočka, il s'impose donc de proposer une distinction entre la corporéité – le mouvement subjectif proprement dit – et le corps (propre), c'est à dire le sédiment, la résistance donnée comme terme et au terme du mouvement qu'est la corporéité, et il devient nécessaire de reconnaître, dans ce cas, que le corps « propre » n'est tout simplement pas plus propre que le monde (propre).