

**Pour une phénoménologie descriptive du monde naturel.
Mouvement, lieu et sentiment de la liberté
chez Aristote, Newton et Patočka**

Mémoire réalisé par
Elçin GÜNER

Promoteur
Marc MAESSCHALCK

Année académique 2019-2020
Master en Philosophie

Table de matières

Remerciments	2
Table des sigles	4
Introduction	5
Chapitre I : L'éclat substantiel au sein du monde naturel : Le principe de permanence	11
1. La double vie de l'homme moderne : le monde scientifique et le monde naïf	12
2. La question de l'étant	16
3. L'essence du mathématique et les axiomes de la raison pure	21
3.1. La mathématique comme fondement de toute appréhension	26
3.2. La mathématique comme science des axiomes de l'être en tant que tel	29
Chapitre II : La question métaphysique du mouvement de l'existence	35
1. Investigation ontologique sur le mouvement.....	38
2. L'expérience de la nature chez Aristote et le mouvement aristotélicien	43
2.1. Du concept de mouvement au concept de nature	44
2.2. Du concept de nature au concept de mouvement.....	48
Chapitre III : L'expérience de la nature chez l'homme moderne :	59
1. L'univers de Descartes et le relativisme cartésien.....	59
2. Le mouvement absolu et l'espace absolu dans la nature newtonienne.....	64
Chapitre IV : L'éclat entre la terre et le ciel : principe de simultanéité	73
1. La constitution d'un monde artificiel.....	73
1.1. La portée de la mathématisation indirecte du monde	75
1.2. L'inductivité universelle propre à la méthode scientifique.....	76
2. L'effet du physicalisme abstrait sur l'esprit et sur le sens du monde.....	78
3. Le retour authentique à la naïveté de la vie dans la réflexion radicale	79
3.1. Le monde ambiant comme communauté de signes et de figures sensibles ...	82
3.2. Le monde ambiant comme totalité non thématique	85
CONCLUSION	87
Bibliographie	93

Remerciements

Je désire d'abord remercier à mon promoteur, Prof. Marc Maesschalck, à son assistante, Ewa Stasiak et à mes amis du Centre de Philosophie du Droit, Oscar Palacios Bustamante, Manuel Tangorra et Juliano Bonamigo. Sans leur patience, leur soutien et leur aide, je n'aurais jamais achevé ce travail. Merci également à la société de Galatasaray, à mon grand frère Fethi Demirci et à mes professeurs de l'Université de Galatasaray pour leur confiance. Merci aussi à Mme. Pitance (CPAS) et M. Giozzet (du service d'aide aux étudiants) : sans eux je n'aurais jamais supporté l'impact du Covid-19 sur ma vie. Dernièrement, merci à ma famille pour m'avoir appris à vivre et à aimer.

À ma grande-mère

Table des sigles

- ADS** Patočka Jan, *Aristote, ses devanciers, ses successeurs*, trad. E. Abrams, Vrin, Paris, 2011.
- CRP** Kant Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, Garnier Flammarion, Paris, 2006.
- CSE** Husserl Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Gallimard, coll. « Tel », Paris, 1976.
- DG** Newton Isaac, *De la gravitation*, trad. M.-Fr. Biarnais et Fr. de Gandt, Gallimard, coll. « Tel », Paris, 1995.
- ET** Heidegger Martin, *Etre et Temps*, trad. E. Martineau, Edition numérique hors-commerce, Authentica, Paris, 1995.
- MN** Patočka Jan, *Le monde naturel comme problème philosophique*, trad. E. Abrams, Vrin, Paris, 2016.
- MNMEH** Patočka Jan, *Monde naturel et mouvement de l'existence humaine*, trad. E. Abrams, Kluwer Academic, Dordrecht, Coll. « *Phaenomenologica*, », n° 110, 1988.
- PMPN** Newton Isaac, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, Tome 1, trad. Madame la Marquise du Châtelet, revue par M. Clairaut (édition anglaise de 1726), Desaint & Saillant et Lambert, Paris, 1759 (Version numérique éditée par J-M. Simonet, Bibliothèque Numérique de l'Université du Québec à Chicoutimi (UQAC), Chicoutimi, 2010).
- PP** Patočka Jan, *Papiers Phénoménologiques*, trad. E. Abrams, Jérôme Million, Grenoble, 1995.
- QLP** Patočka Jan, *Qu'est-ce que la phénoménologie*. trad. E. Abrams, Jérôme Million, Grenoble, 1988.
- QQC** Heidegger Martin, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, trad. J. Reboul et J. Taminiaux, Gallimard, Paris, 1971.

Introduction

L'objectif premier de notre travail sera de mettre en lumière la manière dont la mathématique en tant qu'art de mesure est parvenue à s'établir comme fondement idéal de la science de la nature pour ensuite, montrer la naïveté cachée de l'évidence mathématique apodictique. En suivant objectif, nous voulons ouvrir un chemin vers la phénoménologie radicale du monde naturel. Il nous semble en effet qu'une description phénoménologique du monde de la vie est beaucoup plus apte à cerner le lien entre le monde et l'homme, car ce lien met en jeu son rapport à l'être en tant que tel. La phénoménologie nous permet de sensibiliser l'esprit humain à la sphère de notre communauté ontologique. A en croire Patočka, la phénoménologie descriptive du monde naturel nous ouvre même à « la possibilité de rendre à l'homme l'expérience fondamentale du divin »¹. Elle nous reconduit aux exigences de la vie quotidienneté. Par contre, dès que l'homme unit son pouvoir de connaître avec un nouvel art de la mesure, son intérêt est entraîné vers une nouvelle forme de réalité. Son esprit dominé par l'avènement d'une nouvelle manière de comprendre le sens de la réalité comme détaché de l'expérience immédiate, coupé de la manipulation quotidienne de l'étant.

Certes, l'arrachement de l'étant à son environnement immédiat, fait apparaître sous un jour nouveau la question de l'essence de l'étant et stimule l'activité théorique. C'est le moment où l'activité de connaître change de direction. Elle ne consiste plus dans la maîtrise d'un outil individuel déterminé et dans l'apprentissage de son usage, mais elle nécessite aussi de s'élever à une connaissance abstraite et formelle de l'étant dans l'universel malgré sa donation manifeste dans l'intuition sensible. Ainsi, le simple savoir

¹ J. PATOČKA, « Qu'est-ce que la phénoménologie », *Qu'est-ce que la phénoménologie*, trad. Erika Abrams Jérôme Million, Grenoble, 1988, p. 269 (abrégé par la suite *QLP*).

pratique ne suffit plus à satisfaire les besoins de l'entendement, il faut désormais instruire une méthodologie, un art de la mesure pour concevoir, justifier, déterminer l'étant individuel dans sa chaque donation diverse. L'essence d'une telle méthodologie doit se construire en fonction d'elle-même, elle doit être relative à soi et à son être en soi, elle doit porter à la connaissance d'une légalité indépendante de l'usage. C'est cette essence d'autofondation qui dirige la connaissance vers l'évidence apodictique. Ainsi, la mathématique pure en tant qu'une manière de produire et de s'approprier la vérité peut alors inaugurer le projet axiomatique suivant son motif galiléen. Elle permet à une causalité universelle de la nature de surgir.

Le désir de ce savoir trouve ses fondements dans le projet galiléen. C'est avec Galilée et la nature newtonienne que le monde objectif devient le monde mathématique et que, de cette façon, la praxis propre au monde de la vie laisse la place à une praxis propre à la raison apodictique. Certes, tout au long de l'histoire humaine, la manifestation de

Pour voir clairement comment s'est constituée cette compréhension de l'étant nous nous intéressons à deux théories du mouvement, celle d'Aristote et celle de Newton.

Nous verrons d'abord que dans la nature aristotélicienne, le problème de la diversité des formes du mouvement et de l'être se résout à partir de la relation réciproque entre le concept de mouvement et celui de causalité première, c'est-à-dire suivant le concept de nature même comme *φύσις*. Nous aborderons ce sujet suivant deux directions : d'un côté, la manière dont le concept de causalité permet de rendre compte d'une relation du mouvement entre deux termes ; dans un autre côté, la manière dont la perception du changement suppose de sentir l'effet d'un mouvement ou d'un conflit entre deux déterminations de l'être de l'étant. De cette façon, nous allons découvrir que, pour Aristote, le sens ontologique du mouvement compris à partir de la nature comme *φύσις* peut être envisagé comme une relation réciproque entre différentes formes de mouvement

et d'être. En ce sens nous verrons l'importance du terme « lieu » dans la nature aristotélicienne, dans la mesure où c'est du lieu qu's'émerge la relation réciproque entre différents mouvements.

Ensuite, nous allons constituer un pont avec l'univers de Descartes et son relativisme en vue de penser à la manière dont l'homme moderne comprend l'expérience afin d'entrer dans l'analyse de la nature mécanique de Newton. L'univers cartésien pose le problème de la délimitation. Est-il possible de parler d'un vrai mouvement dans cet univers ? En fait, l'uniformité et l'homogénéité en extension ne permettent ni de déterminer une vraie forme de l'être ni un vrai mouvement. Il semble impossible de connaître une entité singulière. Ce débat sur l'espace, le temps et le mouvement préparera le passage à l'expérience de la nature newtonienne.

Pour donner sens à la loi d'inertie dont le rôle reste problématique chez Descartes, Newton s'intéresse plutôt à l'effet du mouvement d'inertie avant d'en poser le principe. Pour lui, l'existence du mouvement doit être quelque chose de certain parce que nous sentons l'effet du mouvement d'inertie. Chaque fois que nous sentons l'effet du mouvement, celui-ci apparaît dans une direction précise. Sa perception présuppose l'existence d'une entité singulière et d'un mouvement absolu. C'est pourquoi, la question de la loi d'inertie ne peut se résoudre que par la nécessité de l'existence d'un espace absolu, d'un temps absolu et d'un mouvement absolu.

En même temps, il apparaît ainsi qu'à l'époque moderne, le débat sur la détermination de l'être de l'étant et des formes du mouvement prend une tournure hyper formelle. L'émergence du mouvement chez Aristote dans la structure « d'où...vers où »² se transforme dans la structure « à ...à », suivant l'idée formelle du passage d'un point à

² Les moments essentiels du mouvement : le "d'où " et le "vers où", les termes sont inhérents au mouvement même. (J. PATOČKA, *Papiers Phénoménologiques*, trad. Erika Abrams, Jérôme Million, Grenoble, 1995, p. 27. Abrégé par la suite *PP*)

un autre, t est t' , en soi équivalents. Le lien du sens du mouvement avec son lieu est donc perdu. Le mouvement se comprend uniquement comme le déplacement d'un point à un autre point, lesquels ne sont que d'apparences relatives ou les modes d'une unique entité unique.

Comment résoudre alors le problème de l'individualité ? Nous allons montrer que la loi d'inertie repose sur le fondement du principe d'égalité et que le principe de permanence s'offre en fait sur le principe de disjonction. Le mouvement et l'être qui se déroule dans la relation réciproque de deux points sont déjà présumés. Suivant cette approche formelle, la quantité de mouvement et de masse d'un moment se partage d'une manière égale entre agent et patient, entre action et réaction. L'abîme entre deux points est donc posé préalablement d'une manière purement formelle par la pensée moderne. C'est la raison pour laquelle, selon nous cette manière de penser ne permet pas de s'orienter vers le monde naturel et n'est pas capable de résoudre de manière pertinent le conflit naturel qui apparaît au sein de la vie quotidienne, parce que ce conflit même est épuré de tout sens de la vie humaine, alors que c'est en cela que réside l'indice de son origine.

Il nous restera alors dans un dernier temps à montrer l'appui d'une phénoménologie radicale du monde naturel pour renouer avec une pensée du « lieu » propre du mouvement qualitatif. En fait, le remplissement du contenu sensible par un formalisme excessif montre en vérité la naïveté cachée de l'évidence apodictique de la mathématique par l'esprit moderne. La doctrine sur la constitution de l'étant à partir de la relation réciproque entre le principe et la théorie du mouvement concerne d'abord l'intérêt de l'homme pour la communauté du lien où il partage sa vie avec les autres. L'effet du mouvement se manifeste à partir de la tension entre deux lieux, le lieu où l'homme est jeté dans le monde et le lieu vers lequel il désire d'aller. La question de l'étant et du

mouvement est donc d'abord celle du sens éthico-politique du mouvement de l'existence humaine.

Dans ce dernier chapitre, l'objectif est de retourner au point de départ de la question du mouvement, au lieu où le conflit se manifeste et d'envisager le sens du conflit dans son rapport au lieu, en son lien avec la communauté d'appartenance. En suivant la phénoménologie de Patočka, nous montrerons que le conflit naturel est inhérent à notre appartenance spatiale, c'est-à-dire à notre monde ambiant. Si un conflit apparaît au sein de notre vie, c'est parce qu'il met en cause un mouvement dirigé vers une concordance plus juste. Il éveille en nous le sens d'un sentiment de liberté pour le juste. Et, dans ce cas, l'art de la mesure qui peut nous orienter vers une concordance entre les lieux de vie, les communautés politiques est une phénoménologie descriptive appuyée sur la Parole. C'est seulement à partir de ce rapport au lieu et au sens du mouvement existentiel que nous pouvons avoir la réponse à la question de savoir pourquoi nous vivons ensemble et à quelle communauté de sens nous voudrions appartenir. La mathématique comme science des axiomes de l'être nous rend ces questions inaccessibles.

Chapitre I : L'éclat substantiel au sein du monde naturel : Le principe de permanence

L'homme moderne vit dans deux mondes distincts. L'un est le monde de la vie humaine, le monde de l'activité pratique quotidienne et l'autre est la connaissance objective de ce même monde donnée par la méthode scientifique. A cause de leur différence par nature dans la façon de comprendre le monde, il y a un abîme insurmontable entre le monde que l'homme vit et le monde objectif de la science de la nature. Cet abîme est insurmontable parce que les propositions générales de la méthode scientifique sont incapables de faire le lien entre la vie humaine et le monde. Même si la science de la nature prétend être capable de lier la vie au monde, cette vie n'est pas la vie humaine, c'est la vie idéale, une nature idéale que l'on ne trouve pas dans le monde naïf ou ordinaire. Ces deux mondes sont distincts car il n'y a aucune charge de responsabilité de l'un à l'égard de l'autre. Leurs questions sont par nature différentes. Ni le monde naïf ne peut répondre aux questions scientifiques parce qu'il ne parle pas en langage formel ni le monde scientifique aux questions pratiques de la vie quotidienne parce que le monde de la science de la nature manque d'un sens pratique, d'un motif concret. Pour cette raison, l'activité scientifique et l'activité pratique de la vie quotidienne sont indifférentes, l'un à l'autre. Il n'est pas surprenant qu'il y ait un paradoxe entre la manière dont l'homme vit et dont il pense. Cette problématique débouche sur une réflexion qui amène à reconsidérer l'essence de l'expérience, de la réalité et de la subjectivité. L'enjeu de travail est d'ouvrir le chemin vers une analyse descriptive du monde naturel à partir de la phénoménologie philosophique de Patočka.

1. La double vie de l'homme moderne : le monde scientifique et le monde naïf

Pour saisir la position de Patočka sur le monde naturel, il faut de prime abord tenir compte de deux conflits différents dans leur nature. L'un est entre le monde scientifique et le monde naïf. C'est l'opposition entre la compréhension formelle du monde et le monde vécu. Il s'agit d'une conséquence du développement de la méthode scientifique qui va toujours plus loin que le monde réel. Et l'autre conflit concerne le rapport de l'homme au monde. Il concerne à la fois l'appartenance et la séparation de l'homme et du monde. Il y a des moments où l'homme se sent comme exclu du monde, comme s'il était jeté hors du monde. De tels moments suscitent un conflit au cœur de la vie humaine.

Mais de l'autre côté, ils donnent aussi lieu à l'émergence d'une réflexion pour se réunir avec le monde, pour résoudre ce conflit et reconstruire le rapport de sa propre vie avec le monde. Ce deuxième conflit procède de l'opposition entre la manière de phénoménaliser l'espace-temps par chacune des personnes et la manière d'être du monde posé devant soi. Le sens du monde ne sert plus à comprendre l'activité humaine, ne satisfait plus les exigences de la vie quotidienne. Le conflit est l'occasion de faire apparaître l'expérience de l'esprit. Par sa nécessité, cette séparation engage la raison à chercher une pensée concrète pour s'orienter vers le monde. Elle permet à la fois de poser des questions, de développer un art de la mesure pour évaluer les expériences humaines et répondre aux besoins réels. L'enjeu est que la raison en réfléchissant trouve une pensée concrète et oriente son pouvoir de connaître vers une forme de réalité la plus adéquate. Ce conflit se manifeste dans le besoin du sentiment d'une différence subjective *a priori*, d'une différence avec la situation des objets.

En revanche, ce premier conflit a cédé la place à un deuxième dans la vie de l'homme moderne. Par la méthode scientifique, l'homme s'est laissé désarmer de son

pouvoir de connaître. Il est exclu du monde et est privé de sa compréhension. Une telle méthode formelle fait abstraction des sujets en tant que porteurs d'une vie personnelle et épure le sens de l'être du monde.

Certes, au début la science mathématique n'était qu'un art de la mesure pour imiter les rapports de proportion dans la nature. Elle permettait de manipuler, puis de réorienter l'usage spécifique de l'étant en vue des besoins quotidiens. Elle était un moyen, une méthode particulière liée à la vie ou au travail pour comprendre l'essence pratique de l'étant. C'est l'extension de son usage sous forme de logique formelle qui a engendré un monde idéal. Patočka commentant lui-même Husserl, souligne qu'à la différence de la science antique, l'idée d'une rationalité universelle, d'une « *mathesis generalis* » était assurée dans les sciences modernes, par la méthode formelle et axiomatique et qu'il était ensuite possible d'explorer un univers infini des formes :

« ... l'esprit de cette science dans la géométrie cartésienne qui permet de déterminer n'importe quelle forme avec précision et se lance dans l'exploration d'un univers infini de formes. (...) inconnue à l'Antiquité classique, d'une mathématique formelle qui traverse les étapes de l'algèbre, de la mathématique des continus et de la géométrie analytique algébrisée. Par l'intermédiaire d'une arithmétisation de la géométrie, on passe à une formalisation universelle. Le développement de la doctrine algébrique des nombres et des grandeurs s'achemine vers une analyse purement formelle, vers une théorie des domaines formes, vers une « logistique » au sens moderne »³.

Désormais, la science mathématique de la nature ne se limite plus à être une géométrie, voire une arithmétique, qui tente de reproduire des régularités dans le rapport de l'homme au monde, mais elle s'efforce d'imposer à la pensée finie une nature prétendue vraie indépendante du rapport figuratif à l'espace. Cette manière d'exprimer les rapports naturels constitue un monde idéal à part entière dans lequel l'homme est contraint de vivre. Il s'agit de la substitution d'une nature idéalisée à la nature préscientifique donnée dans

³ J. PATOČKA, *Monde naturel et mouvement de l'existence humaine*, trad. Erika Abrams, Kluwer Academic, Dordrecht, 1988, Coll « Phaenomenologica », n° 110, p. 232. (Abrégé par la suite, *MNMEH*)

l'intuition. C'est la raison pour laquelle il y a un conflit entre le monde scientifique et le monde naïf, lequel supplante en même temps le conflit naturel inhérent au rapport de l'homme et du monde physique.

Avant d'en revenir à ce conflit naturel intérieur à la vie humaine, il faut d'abord éclaircir comment la méthode mathématique en est arrivée à imposer une seconde nature, une nature idéale et a ensuite ainsi déclenché une double vie du sujet au sein du monde réel. Le fondement de la science mathématique de la nature a été établi tout d'abord dans le conflit naturel avec la méthode mathématique.

Pour préciser le cadre de ce niveau second de conflit, contre-intuitif en quelque sorte, il faut voir qu'il n'advient pas en premier lieu dans la recherche méthodologique de la vérité. Ceci revient à dire le monde naïf est disposé à répondre à nos fins, à nos intérêts avant même d'être saisi par la tendance théorique. Il possède d'emblée un sens objectif qui oriente l'activité quotidienne.

« Avant tout théorisation, entendue comme la position explicite de problèmes théoriques, l'objectivité nous est d'ores et déjà donnée par toutes sortes d'expériences, et nous croyons y avoir immédiatement accès, voire une certaine liberté d'en disposer à nos fins et en vertu de nos décisions personnelles »⁴.

Le besoin de méthode est tout d'abord lié à l'activité pratique qui cherche à résoudre le conflit naturel intérieur à la vie quotidienne. Il est une conséquence de l'expérience du travail sur le genre de l'utilisation de l'étant au sein de l'espace public. Le conflit naturel fait émerger des questions pratiques pour répondre aux exigences et aux besoins de la vie humaine. Les choses sont d'abord pour nous. Elles n'ont pas de signification en tant que tel. En premier lieu, ces sont des outils avec lesquels l'homme a affaire chaque jour et ce ne sont pas des choses. Ils sont là pour servir à l'activité pratique,

⁴ J. PATOČKA, *Le monde naturel comme problème philosophique*, trad. Erika Abrams, Vrin, Paris, 2016, p. 29 (Abrégé par la suite, MN).

aux exigences de la vie quotidienne. Dès que ces outils deviennent inutiles, ne servent plus à satisfaire les besoins humains, l'homme unit son pouvoir de connaître avec un nouvel art de mesure et son intérêt entraîne vers une nouvelle forme de réalité. C'est l'avènement d'une nouvelle manière de comprendre le sens de la réalité comme détaché de l'expérience immédiate, au-delà de la manipulation de l'étant.

L'arrachement de l'étant à son environnement fait apparaître la question de l'essence de l'étant et stimule l'activité théorique. C'est le moment où l'activité de connaître change sa direction. L'activité de connaître consiste non seulement en la connaissance d'un outil individuel déterminé et en l'apprentissage de son usage, mais elle nécessite aussi de s'élever à la connaissance de l'étant dans l'universel malgré sa donation diverse dans l'intuition sensible. C'est la recherche dirigée vers le fond qui rend possible l'étant même d'une façon déterminée. Ainsi, le simple savoir pratique ne suffit plus à satisfaire les besoins de l'entendement, il faut désormais instruire aussi une méthodologie, un art de la mesure pour concevoir, justifier, déterminer l'étant individuel dans sa chaque donation diverse. L'essence d'une telle méthodologie doit se construire en fonction d'elle-même, elle doit être relative à soi et à son être en soi, elle doit porter à la connaissance d'une légalité hors de l'usage. Elle est le fondement du raisonnement qui dirige la connaissance vers une évidence apodictique. Ainsi, la mathématique pure en tant qu'une manière de produire et de s'approprier la vérité inaugure le projet axiomatique suivant son motif galiléen. La mathématique pure permet à une causalité universelle de la nature scientifique de surgir.

Le désir de ce savoir trouve ses fondements dans le projet galiléen. C'est avec Galilée et la nature newtonienne que le monde objectif devient le monde mathématique et que de cette façon, la praxis propre au monde de la vie laisse la place à une praxis propre à la raison apodictique. Certes, tout au long de l'histoire humaine, la manifestation de

l'étant a induit une réflexion sur la question de l'essence de l'étant. C'est une question orientée vers l'inconditionné qui rend possible l'étant même. Mais lorsque l'étant est alors arraché en même temps à son rapport au réel et à son rapport à la vie humaine, quand il n'y a plus de rapport entre l'étant et l'activité humaine, le monde conçu comme la totalité des étants ne peut plus signifier le monde naturel de la vie humaine. Désormais, le monde en tant que *res extensa* signifie une totalité des étants pour l'ordre d'une *mathesis universalis* ! Si la métaphysique moderne s'appuie encore sur l'intérêt pratique assigné à l'expérience du travail, elle s'en détache par son intérêt théorique au profit de l'émergence d'un savoir idéalisé du monde et de l'être.

2. La question de l'étant

Pour élaborer la question de l'étant, deux orientations sont possibles : la première concerne la visée d'objet, le rapport de la connaissance avec un « connu ». La deuxième concerne l'acte de connaissance proprement dit en tant qu'il dépend d'un sujet de la connaissance, donc d'un agent de l'acte de visée. Heidegger distingue ces deux orientations en fonction de leur mode de questionnement : Le premier s'appuie sur une question « historique » et le deuxième entraîne une question « historique ». Dans cette partie, nous expliquerons ces deux orientations en suivant l'ouvrage de Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose ?*⁵ Concernant la première orientation, il indique :

« 1° Concernant *ce qui* est en question – la chose (...) Il s'ensuit un double résultat : d'abord le cadre de la chose, l'espace-temps, et le mode de rencontre de la chose, le « ceci », ensuite la structure de la chose elle-même »⁶.

⁵ M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, trad. Jean Rebol et Jacques Taminiaux, Gallimard, Paris, 1971. (Abrégé par la suite, *QQC*)

⁶ *QQC.*, p. 62.

La question principale est de saisir comment l'étant au sens général peut-être conçu par l'entendement fini. La visée d'objet dépend de trois conditions. Premièrement, avant que la question ne devienne la question de la connaissance de l'étant, la chose pour nous est d'abord ce qui est jeté devant. Et le rapport entre celui qui regarde et ce qui est jeté devant lui s'exprime sur le mode du « ceci ». Le « ceci » est une détermination universelle⁷ de chaque rencontre. Une chose est toujours et à chaque fois un « ceci et maintenant ». Le « ceci » est la condition de possibilité de toutes les rencontres entre celui qui regarde et ce qui est jeté devant lui et, en même temps, il est la condition qui les fait tenir ensemble et séparément.

Deuxième condition. Ce qui est jeté devant nous apparaît nécessairement dans un rapport d'espace-temps. L'espace-temps constitue donc le cadre de la chose⁸. L'espace et le temps sont utiles pour assigner aux choses leur position spatio-temporelle. Ils sont des intuitions a priori pour représenter le sens des choses dans leurs positions spatio-temporelles. L'espace a un caractère réceptif qui permet de représenter le sens d'une chose corporelle : elle correspond au « dedans » d'un champ perceptif. Dès que le sens d'une chose corporelle est connu par l'intelligence dans sa position spatio-temporelle, cela signifie qu'il est possible de déterminer son point d'apparition au-dedans du champ perceptif. Là commence l'être-à-l'intérieur de la chose. L'espace est ainsi la possibilité indéterminée du dehors et du dedans, mais en tant que tel il n'a lui-même ni intérieur ni extérieur, il est le cadre délimitant l'intérieur et l'extérieur. Quant au temps, sa description n'est possible que par une analogie avec le mouvement, laquelle suppose l'espace. Si une expression familière qui dit que le temps s'écoule par-dessus des choses, c'est parce qu'il

⁷ *QQC.*, p. 41.

⁸ *QQC.*

englobe la durée de leur présence dans le champ perceptif et permet de décrire la séquence de leur positionnement toujours par analogie spatiale (le cadran solaire).

Troisième condition. La condition de la rencontre dépend bien entendu de l'être-jeté du « ceci » et du cadre spatio-temporel qui détermine son aperception, mais il faut encore, pour que la connaissance puisse s'accomplir, qu'il y ait une concordance possible entre ce qui est jeté dans l'ordre de l'appréhensible et ce qui tente d'appréhender, donc que la structure de la chose concorde avec la structure de la pensée⁹. Il faut pour le dire autrement que la pensée puisse déposer des déterminations sur ce qui est jeté devant. L'apparaître du « ceci » est une évidence, alors que la pensée ne s'adresse à cette évidence qu'à partir d'elle-même, de sa perception et donc de façon indirecte. La rencontre du « ceci » se décrit pour la pensée en fonction d'une structure énonciative, elle dit son voir et, suivant cette structure langagière, chaque détermination se déploie d'un côté comme un substance simple et de l'autre comme une pluralité d'apparences accompagnant l'appréhension de cette substance, un faisceau de propriétés changeantes. Pour qu'une chose puisse être objet de saisie dans sa vérité, il faut qu'elle contienne à la fois un noyau permanent (substance) et des caractères changeant (accident)¹⁰ qui manifeste le mode d'existence de cette chose.

En conséquence, du point de vue du pouvoir de connaître, il y a trois conditions nécessaires pour concevoir l'étant au sens général : l'être-jeté du ceci, qui est le trait universel et commun d'une chose singulière, le cadre spatio-temporel qui incorpore cet être-jeté dans l'ici et maintenant d'un champ d'appréhension, la structure de concordance d'un état de chose descriptible en termes de permanence et de changement. De cette

⁹ *QQC.*, p. 46.

¹⁰ Kant met en évidence le principe de la permanence, Première édition : « tous les phénomènes contiennent quelque chose de permanent (*substance*), constituant l'objet même, et quelque chose de changeant, correspondant à une simple détermination de cet objet, c'est-à-dire à un mode de son existence. » ; E. KANT, *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Garnier Flammarion, Paris, A182 sq., B 224 sq.

manière, les propriétés de substance-accident manifestées par l'étant-cest-ici-maintenant se trouvent nécessairement sous la forme d'un sujet-prédicat.

La difficulté qui se pose pour la pensée moderne réside dans le fait que l'étant se donne chaque fois de manière multiple dans l'intuition sensible, à tel point que la pensée critique semble conduite vers une aporie. De fait, le même étant peut apparaître de diverses manières suivant les domaines de désignation qui tentent de le cerner. Dans des contextes différents, il peut servir à des usages différents, acquérir des attributs différents. Même lorsqu'il est défini en fonction de son voisinage, c'est-à-dire par son rapport à d'autres choses, en tant qu'il est uniquement et toujours une chose pour..., ce jeu de renvoi semble indéfini et suppose une sorte d'enchaînement des étants à l'infini qu'il est impossible d'arrêter et donc de fixer. Pourrait-on alors tenter de tenir l'étant dans l'universel, épuré de son domaine de désignation, libéré de toute visée sémantique ? Quelles seraient les règles a priori qui permettraient de connaître de cette façon l'essence de l'étant malgré à sa donation multiple dans l'expérience ? Et où trouver de telles règles hors du processus logique de la désignation en référence aux trois conditions fondamentales de la connaissance des étants ? Ces sont des questions qui ont occupé la pensée moderne, soucieuse de trouver les principes à mettre en œuvre pour une connaissance de l'inconditionné.

L'enjeu est le suivant : même si l'inconditionné est inaccessible d'une façon directe, pourtant de manière indirecte la manifestation de l'étant dans l'intuition sensible conduit la réflexion à penser l'inconditionné. De fait, si tout ce qui apparaît, apparaît toujours dans le temps, le langage qui décrit cet apparaître vise en même temps l'essence de la chose, la choséité de la chose, mais cela ne peut plus être une chose et un conditionné. Ce qui permet d'énoncer une permanence de l'étant même à l'égard des rapports temporels, doit lui-même par principe être hors du temps, de la contingence ou de

l'accidentel. Il conçoit le multiple dans l'universel, le divers du sensible donné à l'intuition en fonction des lois de la pensée pure. C'est donc le rapport entre la structure de la pensée et celle de la chose qui peut dénouer l'impasse à laquelle l'interrogation vers la provenance inconditionnée semble mener. La connaissance humaine est l'intuition conceptuelle sous forme de jugements¹¹. Il n'y a jamais de fait pur ; du point de vue du pouvoir de connaître, un fait ne se montre qu'à la lumière du concept qui le fonde. C'est ce qui définit la structure de la vérité : l'essence de la chose coïncide avec l'essence de la raison. Il faut toutefois noter que dans cette théorie architectonique du pouvoir de connaître, la démarche théorique présuppose d'avance un sens précis de l'inconditionné qui définit sa structure de la vérité et ouvre ainsi la voie à la constitution d'une nature mathématique à partir des axiomes de la raison pure. De fait,

« La légitimité de cette détermination de l'essence de la chose est, en fin de compte, garantie et fondée par l'essence de la vérité elle-même, cette essence de la vérité étant également de soi évidente, c'est-à-dire « naturelle »¹².

Selon la deuxième orientation, la question des conditions de l'acte de connaissance de l'étant est abordée en fonction d'un sujet de la connaissance, donc d'une source du pouvoir de connaître la détermination du sens d'être de l'étant. A quelles conditions, le pouvoir de connaître parvient-il à se disposer à rencontrer l'étant, à faire émerger le mode d'intelligibilité interne qui permet d'accueillir et de rencontrer l'étant dans l'activité pratique et théorique ? De fait, la compréhension de l'étant suppose la possibilité interne des idées directrices susceptibles de constituer l'architectonique d'un savoir exact. L'enjeu est ainsi de dévoiler les prépositions qui se comprennent en soi, comme les formes naturelles du cercle de l'intelligibilité. Il s'agit du sens de la vérité des énoncés qui constitue la possibilité interne de l'activité pratique et théorique. C'est le fond sur lequel

¹¹ *QQC.*, p. 145.

¹² *QQC.*, p. 48.

la première orientation s'inscrit et qui lui garantit sa possibilité interne. Il y a dès lors deux questions directrices qui orientent la réflexion :

« L'une : Une chose, quelle est donc la place qui lui convient ? L'autre : d'où prenons-nous la détermination de sa choséité ? C'est de ces deux questions impliquées dans la première¹³, que commencent à se dégager le fil conducteur et la ligne de conduite le long desquels nous devons cheminer (...) »¹⁴.

Chez les penseurs modernes, la définition de la choséité de la chose est ancrée dans le déploiement mathématique des principes et lui donne un fondement exact, immuable. Le fait que l'inconditionné est, en soi et pour soi, un principe immuable, stable, hors du temps par rapport aux trois conditions de l'apparaître de l'étant définit l'essence de vérité. Tout ce qui est vrai, doit être posé impérativement comme nécessaire, en soi stable, exact, immuable à l'égard de la connexion spatio-temporelles des mouvements. L'inconditionné dessine d'avance les contours de l'enchaînement des choses corporelles dans laquelle prend son appui chaque manière particulière d'accueillir, de rencontrer un étant. Ce lieu où la choséité de la chose se détermine est en même temps l'endroit où l'intelligence observatrice installe son regard se meut vers le monde. On trouve ici un trait fondamental de la métaphysique moderne. Le savoir qui régit le mouvement fondamental de la science trouve son ancrage dans la prétention mathématique. C'est le caractère immuable, stable de la mathématique qui permet à Galilée d'élargir l'usage pratique de la mathématique au monde en totalité.

3. L'essence du mathématique et les axiomes de la raison pure

Le mot « mathématique » vient du verbe grec *Μαθησις* qui signifie l'acte d'apprendre¹⁵. Mais que veut dire cet acte d'apprendre ? Heidegger nous donne d'abord

¹³ Il s'agit de la première orientation.

¹⁴ *QQC.*, p. 62.

¹⁵ *QQC.*, p. 82.

le sens général de l'acte d'apprendre, puis il met en lumière la différence entre l'apprendre originel et les autres niveaux permettant d'apprendre à connaître :

« L'apprendre est une manière de prendre et de s'approprier, par laquelle on s'approprie l'usage. Une telle appropriation a lieu grâce à l'usage lui-même (...) Apprendre, c'est toujours en même temps apprendre à connaître. Dans l'apprentissage, il y a des directions, apprentissage de l'application et apprentissage du connaître. Apprendre à connaître, voilà qui, à son tour, s'opère à différents niveaux. Nous apprenons à connaître le fusil individuel déterminé (...) à apprendre en général, par exemple les lois de la balistique, de la mécanique (...) il existe encore un apprendre-à-connaître plus originel, celui qui s'impose au préalable (...) Cet apprendre-à-connaître est le fond qui porte la production de la chose et la chose produite à son tour est le fond qui rend possible l'exercice et l'usage. Certes nous ne connaissons ce qu'est une arme qu'en général, et d'une manière indéterminée. Quand nous le portons à la connaissance spécifiquement et d'une manière déterminée, nous prenons alors dans la connaissance quelque chose qu'à proprement parler nous avons déjà. Précisément ce « prendre en connaissance » est l'essence propre de l'apprendre, de la *Μαθησις* »¹⁶.

Il s'avère que l'acte d'apprendre implique le rapport entre les choses et l'homme et ne prend en compte les choses que dans la mesure où elles sont concernées par nous et que nous tentons d'en prendre connaissance. Cette limitation du rapport aux choses constitue aussi une manière d'évaluer notre rapport avec les choses.

Entre ces différents niveaux d'apprentissage, nous en mentionnerons deux : L'un consiste à apprendre d'un usage, l'autre à connaître le plus originel. Si l'on considère la vie de l'homme contemporain, par exemple, la technologie est inséparable de notre vie et en fait indispensable pour le travail, l'éducation, les loisirs et la communication. Les jeunes, les adultes et même les petits enfants dès l'âge de 2 ans savent déjà comment fonctionne un smartphone ou une tablette voire un ordinateur portable. Ils l'ont appris par l'usage, ils en ont pris connaissance par l'usage pratique de ces outils « technologiques ». Chaque usage pratique présuppose un savoir-faire. Il exige à la fois la connaissance d'un savoir-faire et le processus d'apprentissage permettant le perfectionnement technique de sa maîtrise. La connaissance d'un savoir-faire indique dans quelle mesure correcte il faut

¹⁶ *QQC.*, pp. 82-84.

manipuler les choses, de telle sorte qu'elles deviennent un outil indispensable pour la communication et puissent se mettre à notre disposition. Pour qu'il puisse réaliser ses objectifs, l'usage des objets technologiques nécessite un processus d'apprentissage. Et comme le perfectionnement dans l'usage renvoie au fur et à mesure à l'objectivation de la méthode, qui garantit pour tout *πραγματα* une disposition constante, ainsi qu'une limite idéale pour sa réalisation objective. Avec une courte période d'exercice, en suivant des repères objectifs tant les jeunes que les adultes sont capables de s'approprier l'usage des outils technologiques. Ils découvrent rapidement comment ouvrir un smartphone, envoyer un message, se connecter, surfer et se divertir. Le perfectionnement dans l'usage technique leur permet d'utiliser la technologie en vue de poursuivre leur but. Pour eux, le smartphone, la tablette ou l'ordinateur portable ne sont pas étranges, il ne s'agit pas de quelque chose dont ils interrogent le processus d'objectivation de l'usage ou bien observeraient à distance le sens pour l'activité humaine. En même temps, la connaissance pratique fournie à partir de l'usage est une connaissance limitée. Quant à savoir les interactions plus fondamentales entre l'outil technologique et la manière dont évolue et se configure vie humaine, cela relève d'un tout autre mode d'apprentissage, car l'enjeu est alors de découvrir le fond qui rend possible la connexion plus originelle entre la production de la chose comme « outil » acceptable et puis l'intérêt pour son usage dans une forme de vie.

L'apprentissage originel concerne l'acquisition d'un savoir du mode d'appréhension et d'appropriation dans lequel l'homme entre dans une certaine manière de posséder une chose comme « outil » et d'en déposer. De fait, avant de parler à propos d'une chose et d'en user, on a déjà une idée plus générale de la choséité, de la même façon que par rapport à un animal concret, on a déjà d'avance une certaine idée de l'animalité qui suscite d'ailleurs des comportements même en présence d'animaux inconnus. Pour

atteindre cette couche plus originelle d'apprentissage, il faut rejoindre ce qui est le plus proche dans l'intuition préscientifique, car il s'agit de saisir un savoir pré-scient qui, au fond, est déjà présent. Il s'agit de se rapporter à ce que nous connaissons déjà d'avance dans la vie pré-scientifique. Cette manière d'apprendre exige d'atteindre le lieu originel où quelque chose « se donne-à-soi-même »¹⁷ et est éprouvé en tant que tel comme forme primitive de nos capacités d'usage. C'est par cette visée première d'une forme, par exemple de l'ustensilité que les outils technologiques peuvent devenir assez « spontanément » l'objet de notre connaissance pratique et que nous pouvons accumuler des expériences avec eux et améliorer ou diversifier nos usages spécifiques.

Pour clarifier le sens de la vie technologique en rapport avec la question de l'être, il faut donc dépasser le seul usage immédiat et séjourner auprès de l'activité quotidienne pour voir quel rapport entre les outils technologiques et la vie humaine se constitue et remplit le sens premier de la chose qui les relie. La manière de prendre en compte ce rapport préalable implique aussi la manière dont la question de l'être importe chez l'être humain au point d'envisager que le rapport entre les outils technologiques et l'homme redéfinisse aussi son mode d'être ou, en tout cas, une certaine forme primitive de sa visée de la chose. Y a-t-il un sens à dire aujourd'hui que la vie humaine est la vie technologique ?

Certes, il est probable que pour les hommes âgés, les outils technologiques paraissent étranges ou soient même perçus comme des ennemis, puisque la vie technologique n'est pas ancrée dans le sens originel de leur vie. Et ceci d'autant plus si l'on considère que le sens de la vie technologique se trouve dans un certain rapport générique à la communication et que, précisément, cette manière de communiquer n'est celle que les hommes âgés ont eu l'habitude de vivre. L'opposition entre leur vie et la vie

¹⁷ *QQC.*, p. 85.

technologique actuelle complique dès lors leur intégration dans cette forme de vie et dans ce mode d'être qu'est le monde technologique. Ils n'ont d'autre choix que de résister à la vie technologique ou de s'y adapter, en mobilisant l'apprentissage pratique, c'est-à-dire en passant des heures devant les outils technologiques pour acquérir de l'expérience avec ceux-ci et ainsi en disposer comme d'objet de leur connaissance d'usage.

A travers ces exemples, on remarque que par l'appropriation des choses, l'homme n'acquiert pas uniquement une connaissance d'usage des choses, mais que celle-ci lui permet aussi de s'orienter dans son environnement. Ainsi, chaque appropriation dépasse l'usage immédiat et s'inscrit dans le cadre plus fondamental d'un apprentissage du rapport originel de l'homme et de sa vie propre. Que pouvons-nous tirer de ces exemples pour la mathématique en tant que « manière de prendre et de s'approprier ce qu'on a déjà d'avance ».

La mathématique a en réalité un double sens. Elle est à la fois la présupposition fondamentale du savoir des choses, le fond de toute appréhension, mais elle est aussi un outil qui permet un juste savoir des choses dans l'ordre sensible. On y retrouve donc les deux niveaux de l'apprentissage dont nous avons parlé concernant les objets technologiques et leur rapport plus fondamental à la forme de vie. D'une part, la mathématique est un outil, elle offre une manière déterminée pour entrer en possession des choses. Mais, elle est, d'autre part, un certain rapport avec l'être en tant que tel. Elle conditionne un certain sens de l'être. D'un côté, la mathématique comme outil, et donc comme apprentissage d'usage, indique la mesure à partir de laquelle on prend en considération des choses et les disposent en tant qu'objet de notre connaissance. Mais de l'autre côté, elle est constituée aussi, comme apprentissage originel, une prise préalable sur l'essence des choses. Dans ce cas, elle permet de viser d'avance la forme d'une réalité

objective à la manière d'une suite dans l'espace spatio-temporelle de l'activité humaine. Elle détermine alors un certain sens de l'être.

Il nous faut donc expliquer ces deux dimensions : en premier lieu, expliquer, l'idée directrice selon laquelle la mathématique est la présupposition fondamentale du savoir des choses et le fondement de toute appréhension. En second lieu, éclairer la possibilité sous-jacente à cette idée directrice qu'elle contienne aussi des Axiomes en rapport avec l'être en tant que tel.

3.1. La mathématique comme fondement de toute appréhension

Dans la perspective de la rencontre ou de la venue-devant nous suivant la position sujet-objet, la mathématique de l'étendue et du nombre ne part pas des choses, mais d'une visée particulière que nous portons déjà en nous-mêmes pour élaborer les choses. Par exemple, où se trouve le nombre 3 ? Est-il *dans* les choses ? Le nombre 3 permet de composer l'unité d'une multiplicité¹⁸ et de considérer ensuite chaque terme à part. Une telle multiplicité déterminée en son unité fait ressortir les différentes configurations possibles de l'enchaînement des choses suivant leurs proportions ou leurs positions particulières dans l'espace spatio-temporel. Par ailleurs, les unités multiples ne se distinguent qu'en quantité. Chaque unité multiple est différenciée par la formulation de son « degré »¹⁹ en nombre et est subsumée sous une figure égale dans sa valeur. C'est ce qui permet de faire l'échange entre les unités multiples comme, par exemple, entre sept

¹⁸ La présentation du principe des axiomes de l'intuition, Preuve ^b, en ce qui concerne des grandeurs en tant que *quantum* : « Tous les phénomènes ne peuvent donc être appréhendés, c'est-à-dire intégrés dans la conscience empirique, autrement qu'à travers la synthèse du divers par laquelle sont produites les représentations d'un espace ou d'un temps déterminés, c'est-à-dire à travers la composition de l'homogène et la conscience de l'unité synthétique de ce divers (de cette diversité homogène) » (CRP, A 162 sq. ; B 201 sq.).

¹⁹ La présentation du principe des anticipations de la perception, en ce qui concerne des grandeurs intensives : « Le principe en est : dans tous les phénomènes, le réel, qui est, un objet de la sensation, possède une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré » (CRP, A 166 sq. ; B 207 sq.).

pommes et trois poires. C'est aussi ce qui permet de les articuler dans leur relation réciproque, de les comparer en fonction de l'expressions de leur degré en nombre. La mathématique du nombre fournit ainsi un langage commun, un outil pour lier les unités multiples et les traduire l'une par rapport à l'autre.

L'utilisation des formes numériques appartient cependant toujours aux situations singulières. Même si l'arithmétique est considérée en général comme une discipline dont l'usage s'est étendu à la totalité du monde, ce qui nous concerne dans ses propositions est le donné sensible ou ce qui nous affecte dans la rencontre singulière ou discrète des choses²⁰. Même s'il y a anticipation de la saisie d'objet par une règle d'unification du multiple qui permet aussi d'aller à la rencontre d'une expérience similaire, le contenu de ses propositions reçoit chaque fois un sens différent relatif exclusivement à une expérience singulière. Et ce sens ne peut opérer que d'une façon unique déterminée par cette expérience singulière. Le contenu sensible d'une telle proposition ne peut donc pas être considéré comme une vérité apodictique ; il ne produit que des propositions synthétiques a posteriori à propos d'une expérience singulière. Cette synthèse présuppose une valeur égale qui se donne de manière singulière et permet d'établir des unités de mesure des grandeurs comme un instrument de saisie de la pensée. Ainsi, si l'utilisation des formes numériques était transposée à tous les autres domaines du réel, la manière de prendre en compte le sens du réel serait changée, car il ne concernerait jamais que l'expérience singulière et encore d'une façon unique.

²⁰ A propos des formes numériques, Kant fait la remarque suivante : « En revanche, les propositions évidentes portant sur les rapports numériques sont certes synthétiques, mais elles ne sont pas générales, comme celles de la géométrie, ce pourquoi elles ne peuvent être nommées axiomes, mais formules numériques. Que $7+5=12$, ce n'est pas une proposition analytique. Car je ne pense le nombre 12 ni dans la représentation de 7, ni dans celle de 5, ni dans la représentation de la composition des deux. Cela dit, bien qu'elle soit synthétique, cette proposition n'est pourtant qu'une proposition singulière. En tant que ne se trouve ici envisagée que la synthèse de l'homogène (des unités), la synthèse ne peut intervenir que d'une unique façon, quand bien même l'utilisation de ces nombres est ensuite générale » (CRP., A 164 sq. ; B 205 sq.).

La mathématique du nombre ne se suffit donc pas à elle-même et suppose le rapport à une étendue infinie d'expériences singulières possibles qui constitue le fond de tous les aspects où la pensée peut saisir ses objets. Ce plan infini est la forme fondamentale de la pensée à laquelle appartient tous les objets de la connaissance et n'est pas à son tour une quelque chose par sa venue devant nous. De fait, l'objet de la connaissance n'est pas donné immédiatement à la perception, il se détache d'un horizon –le plan infini – qui détermine d'avance la façon dont quelque chose est donné. Et c'est à partir de ce plan que l'étant se détermine comme l'unité homogène possible pour la connaissance. C'est la raison pour laquelle les principes a priori de la géométrie sont fondamentaux pour l'arithmétique et pour toute saisie singulière d'objet selon l'unification du multiple. Ces principes relèvent de la raison pure, ils sont vrais en soi et sont posés immédiatement comme évidents. Ils sont un pur se donner à soi-même de la connaissance d'objet. La pensée dans son essence les contient déjà en soi. Ces axiomes sont les conditions d'une forme générale sous laquelle l'unité synthétique du divers donné à l'intuition sensible peut apparaître dans sa stabilité homogène. Un tel concept d'unité fournit la règle de saisie de tous les objets singuliers qui permettent de rassembler le divers multiple comme *pareil*. Ainsi, les axiomes sont des règles a priori déterminant la forme pure de l'intuition dans laquelle le donné sensible peut apparaître comme singularité multiple, discrète, séquentielle, structurant l'essence de l'expérience. Pensons par exemple à toutes ces manières de tracer un triangle. Chaque fois, on dit que c'est un triangle²¹. Mais ces formes successives, séquentielles, discrètes ne deviennent stables et homogènes que dans la nature même du triangle. C'est pourquoi la mathématique de l'étendue est la condition

²¹ Concernant l'exemple du triangle, Kant explique que : « c'est à l'aide de trois lignes dont deux, prises ensemble, sont plus grandes que la troisième que l'on peut tracer un triangle, j'ai affaire ici à la simple fonction de l'imagination productive, qui peut tirer les lignes de façon qu'elles soient plus ou moins grandes, en même temps que les faire se rencontrer selon toutes les sortes d'angles qui lui plaisent » (CRP, A 165 sq. ; B 206 sq).

nécessaire en fonction de laquelle l'entendement projette son regard sur l'étant. L'espace²² y est posé suivant une intuition a priori du sens externe comme mode d'accès à la façon dont quelque chose est donné. Il est immense, infini et c'est sa nature indéterminée qui fournit à l'entendement son caractère réceptif à l'égard de tout ce qui apparaît en son sein.

En conséquence, l'arithmétique et la géométrie sont nécessaires en fonction de l'entendement. Les concepts a priori de l'entendement, l'unité et la quantité sont des conditions de la possibilité de l'appréhension de ce qui apparaît. Tout ce qui apparaît à l'intuition sensible doit avoir une grandeur extensive. Grâce à l'unité et à la quantité, toutes les figures peuvent surgir dans la stabilité homogène d'une représentation comme un objet de la connaissance.

3.2. La mathématique comme science des axiomes de l'être en tant que tel

Mais la mathématique en général n'est le fondement de toute appréhension possible que si elle parvient à démontrer la nécessité de son rôle et donc à relier le fondement homogène qu'elle fournit à la représentation avec le caractère objectif de la chose représentée. Sans cela, l'applicabilité de la mathématique à l'objet de l'expérience resterait suspendue en l'air, comme une applicabilité de principe ou de pure forme, sans intérêt réel. Il n'est donc pas suffisant de dire que les axiomes sont des conditions nécessaires pour produire la stabilité de figures homogènes. Il faut encore montrer que le fondement de la vérité objective apporté par les Axiomes en est la condition sine qua non et que l'applicabilité de la mathématique dépend en définitive de la manière

²² A propos de l'espace : « a. L'espace ne représente nulle propriété de quelconques chose en soi, ni ces choses dans la relation qu'elles entretiennent les unes avec les autres (...) b. L'espace n'est rien d'autre que simplement la forme de tous les phénomènes des sens externes, c'est-à-dire la condition subjective de la sensibilité sous laquelle seulement, pour nous, une intuition externe est possible » (CRP, A 26 sq. ; B 42 sq.).

dont les Axiomes parviennent à se justifier eux-mêmes dans la constitution du champ de l'objectivité. En d'autres termes,

« Doit maintenant être expliquée la possibilité de connaître a priori, par l'intermédiaire des catégories, les objets qui ne peuvent jamais se donner qu'à nos sens, et cela non pas quant à la forme de leur intuition, mais quant aux lois de leur liaison : il faut donc expliquer comment il est possible en quelque sorte de prescrire à la nature sa loi et même de la rendre possible. Car, sans cette capacité des catégories, on ne parviendrait pas à éclairer comment tout ce qui peut seulement se donner à nos sens doit nécessairement être soumis aux lois qui procèdent a priori de l'entendement seul »²³.

C'est cette justification qui sert à faire voir à quel point la mathématique est en prise effective sur l'être en tant que tel, et que c'est ce dernier qui garantit en dernier ressort le sens de la vérité.

Il est important de clarifier ce schéma général de rencontre et de prise en compte de la réalité objective de l'expérience et de la nature en vue de saisir comment l'évidence d'une vérité qui se comprend de soi comme forme objective peut s'unir avec ce qui fait de la mathématique une évidence apodictique. C'est ainsi que l'on peut comprendre pour quelle raison la nature doive se régler sur les concepts purs, de telles façons que ces derniers puissent déterminer *a priori* la liaison du divers de la nature sans tirer de celle-ci cette liaison²⁴.

L'expérience implique à la fois l'acte du sujet (Je) et le quelque chose (*Etwas*) qui est expérimenté dans une telle expérience comme un objet de l'expérience. Comme l'objet de l'expérience au sens général est la nature, la question porte sur la possibilité interne d'une saisie de la réalité objective de la nature en tant qu'objet de l'expérience. A ce point,

²³ CRP, B 160 sq., § 26. *Déduction transcendantale de l'usage expérimental que l'on peut faire en général des concepts purs de l'entendement.*

²⁴ « Les catégories sont des concepts qui prescrivent *a priori* des lois aux phénomènes et par conséquent à la nature comme ensemble de tous les phénomènes ; et la question se pose alors, puisque ces catégories ne sont pas dérivées de la nature et ne se règlent pas sur elle comme sur leur modèle, de savoir comment comprendre que la nature doive se régler sur elles, c'est-à-dire comment elles peuvent déterminer *a priori* la liaison du divers de la nature sans tirer de celle-ci cette liaison » (CRP, B 163 sq.).

il faut distinguer le concept de réel et celui de réalité. Le réel est l'objet de la sensation, ce qui nous affecte et éveille en nous les sentiments. Il appartient à la choséité d'une chose en tant que ceci posé devant nous. En revanche, du point de vue de la connaissance humaine, l'accès à la choséité d'une chose ne s'ouvre qu'à partir de l'anticipation de sa réalité. Le concept de réalité détermine d'avance la manière d'appréhender les choses auxquelles on a affaire et ouvre l'espace spatio-temporel de l'appréhension. Le seul moyen pour accéder à la connaissance de l'essence d'une chose, c'est la prise en considération d'une réalité que nous connaissons déjà d'avance. Ainsi, la réalité signifie non seulement la réalité objective de l'essence de l'expérience, de la nature en général – et, dans ce cas, elle implique toutes les déterminations de l'espace spatio-temporel –, mais elle signifie aussi l'essence de cette chose singulière qui se donne à la perception dans l'espace spatio-temporel. Sans cette réalité présumée, il est impossible de parler du réel. Le concept de réalité est le moyen d'accès au réel, la saisie anticipée de la teneur chosale de l'objet.

Quels sont les présupposés sous-jacents à une telle conception de la réalité du point de vue du sens de la vérité ? Pour qu'une connaissance s'accomplisse, que l'objet puisse attester sa vérité apodictique, il faut que non seulement que le donné sensible soit en accord avec la pensée dans un ordre homogène d'appréhension, mais il faut aussi que l'essence de l'expérience et celle de la nature en général constituent une réalité objective. La raison en est que la forme de la vérité dépend de cette concordance entre la structure homogène d'appréhension de la pensée comme acte et la structure de la chose pensée comme singularité. Seule leur co-appartenance peut engendrer une vérité apodictique

attestant la concordance de l'essence de l'expérience et de la nature²⁵. Comme Kant l'indique :

« Etant donné que toute perception sensible dépend de la synthèse de l'appréhension, mais qu'elle-même, comme synthèse empirique, dépend de la synthèse transcendantale, par conséquent des catégories, toutes les perceptions possibles, donc aussi tout ce qui peut jamais parvenir à la conscience empirique, c'est-à-dire tous les phénomènes de la nature, doivent nécessairement être soumis, pour ce qui est de leur liaison, aux catégories, dont dépend la nature (considérée simplement comme nature général) comme si elle trouvait là le fondement originaire de sa conformité nécessaire à des lois »²⁶.

Il en résulte que la réalité n'est pas la modalité de l'existence d'une chose comme ceci ou cela, mais concerne spécifiquement la possibilité d'une objectivité de l'objet. C'est pourquoi il faut aller plus loin et rendre compte encore du sens de la réalité objective dans la rencontre en vis-à-vis que constitue le moment singulier. La question de l'objectivité de l'objet ne résout pas d'emblée celle de la rencontre singulière où le sujet et l'objet, le moi et le non-moi sont scindés au sein du monde dans la structure du vis-à-vis. Dans ce cas, en effet, la question ne porte pas sur ce qui peut engendrer, de façon générale, la structure du vis-à-vis au sein du monde. La question est celle de ce qui peut poser d'avance le vis-à-vis comme un *factum*. C'est à ce niveau qu'interviennent les axiomes en tant que conditions d'une vérité apodictique. Ils forment d'avance le moyen et les principes du sens de la vérité même comme unité synthétique de l'aperception transcendantale. Ils déterminent les conditions transcendantales de l'unité du moi pur et du divers sensible, en assurant la corrélation entre la structure de désignation du vis-à-vis et celle de leur appréhension dans un cadre spatio-temporel. De cette manière, les axiomes rendent possible l'expérience en général et peuvent s'appliquer à la visée d'objet. La question n'est donc pas celle de savoir si le sujet pensant ou le contenu sensible de sa pensée existe

²⁵ C'est de cette manière seulement que la pensée est en mesure d'estimer d'avance une réalité objective qui va à la rencontre de son appréhension et met en relation l'activité humaine avec un certain enchaînement des choses dans l'espace spatio-temporel.

²⁶ *CRP*, B 164. sq.

effectivement, mais plutôt celle de savoir à quelles conditions leur uniformité et leur continuité dans l'espace-temps peut prendre sens du point de vue de la structure de la vérité. De fait, on peut seulement conclure que si la rencontre des choses et ainsi leur appréhension sous le nom d'« outil » dans la structure du vis-à-vis, c'est parce qu'il y a une concordance valable entre la structure de la pensée et celle de la chose, c'est-à-dire une concordance entre l'expérience et la nature ²⁷.

C'est la raison pour laquelle, dans la *Critique de la raison pure* l'essence de l'expérience est déterminée d'avance par les axiomes de l'intuition dans la représentation systématique de tous les principes synthétiques de l'entendement pur. Le projet axiomatique ouvre un espace de jeu dans lequel les choses peuvent être estimées d'avance et sont disponibles à une réponse dans l'expérience. L'équilibre entre la « raison pratique »²⁸ et la « raison pure » dans les *Critiques* de Kant fait d'ailleurs ressortir exactement cet enjeu et permet de saisir la manière dont la pensée moderne a pris en compte la portée des axiomes de la raison pure en lien avec l'être en tant que tel. De fait, dans la *Critique de la raison pratique*, où c'est le rapport des représentations subjectives avec leur effectuation possible dans le monde sensible qui est en jeu, le plan axiomatique joue un rôle décisif. Il constitue même le fond sous-jacent à la manière dont l'essence de l'expérience va être mise en lumière pour l'action morale de la liberté. La question n'est pas simplement celle de l'appréhension par l'entendement de la choséité de la chose et de l'expérience comme telle, mais plutôt dans ce cas, celle de savoir comment l'étant en tant qu'objet de l'expérience est possible dans la perspective du vis-à-vis propre à la rencontre

²⁷ Sinon « nous ne pouvons penser nul objet, si ce n'est pas l'intermédiaire des catégories ; nous ne pouvons connaître aucun objet pensé, si ce n'est par l'intermédiaire d'intuitions correspondant à ces concepts » (*CRP*, B 166 sq.).

²⁸ E. KANT, *Critique de la raison pratique*, trad. Jean-Pierre Fussler, Flammarion, Paris, 2003.

et comment cette rencontre caractéristique du processus de l'action dans l'ordre sensible peut prendre sens dans le schéma général de la réalité objective de l'expérience.

Les critiques de Kant fournissent sans aucun doute des indices sur le primat de la liberté morale. Toutefois, une libre la possibilité pour la pensée d'une liberté en rapport avec l'être n'est pas totalement élucidée et devient même de plus en plus obscure à cause de la dialectique entre la raison pure et la raison pratique. La possibilité de l'expérience à partir des principes de la raison pure conçue avant tout objet de l'expérience, ne permet pas de distinguer de manière satisfaisante le monde naturel de la liberté et le monde construit par la science moderne de la nature. La prise en compte de la possibilité de l'expérience à partir de l'acte du sujet (Je), de sorte que l'acte même précède la connaissance de son objet visé, exigerait avant tout une métaphysique du mouvement et une philosophie de la corporéité qui soient sous-jacents à l'intention même du sujet et liés au monde autour de lui.

Chapitre II : La question métaphysique du mouvement de l'existence

En dépit de la modifiabilité des données sensibles dans le champs perspectif, l'objectif de la science au sens philosophique est de fournir une assise objective, une idée concrète pour saisir les étants de façon définitive. L'intuition est le lieu de recherche qui permet de voir concrètement (visiblement, sensiblement) les enchainements des choses corporelles et permet l'accès aux fonctions d'après lesquelles ils se lient les uns aux autres. Les sens relatifs à chaque activité pratique s'y présentent selon les perspectives conditionnées par les points de vue particuliers. En d'autres termes, les contenus sensibles de l'expérience du corps que l'on éprouve concrètement dans le monde autour de nous y apparaissent d'après les besoins pratiques déterminées par les points de vue particuliers subjectifs. L'objet de recherche scientifique c'est au sens général le monde orienté en perspective. Cependant, la nature rationnelle au sens de la science mathématique est basée sur l'exclusion des facteurs conditionnants, c'est à dire les besoins de la vie pratique. L'opération de production des connaissances consiste à faire d'abord abstraction des points de vue des êtres humains et puis à soulever une raison particulière pour laquelle ils se tiennent ensemble. Dans ce tout structuré, chacun d'entre eux est représenté dans une généralité typique. Celle-ci sera déterminée comme un monde de la forme. Et aujourd'hui nous pouvons arriver à cette conclusion que la forme du monde moderne a une forme mécanique, qui est précisée par les axiomes, et, dans cette forme de la réalité, l'étant est saisi d'après les règles du monde cartésien. Mais, il faut rendre compte du fait que, afin que cette forme soit disposée comme loi, il faut présupposer nécessairement un processus de l'objectivation pour saisir le sens dynamique du mouvement qui rend visible les enchainements des choses corporelles entant que ceci et qui lie la vie humaine au monde

entant que cela. Donc, la saisie des axiomes de la raison pure exige un processus d'objectivation du mouvement galiléen et a besoin d'arriver à un moment de saturation. C'est pourquoi la théorie du mouvement est une théorie de la manifestation, car elle explique comment le phénomène vient à apparaître, comment l'étant se montre en son être dans le champ phénoménal. La théorie du mouvement et celle de la manifestation ne peuvent donc être considérées séparément.

Le plan des chapitres qui suivent est le suivant : en s'appropriant l'attitude de la philosophie phénoménologique²⁹ définie par Patočka, nous allons commencer par comparer les deux théories du mouvement : le mouvement aristotélicien et le mouvement newtonien. L'objectif poursuivi est de cerner les lois du mouvement galiléen qui donnent sa légalité à la structure d'apparition du monde cartésien et grâce auxquelles l'étant et le phénomène se manifestent ensemble et entraînent la distinction du sujet et de l'objet dans le champ d'appréhension. Nous allons ensuite repenser les concepts familiers devenues obsolètes dans ce cadre et en particulier le concept de mouvement, mais également reconsidérer et redonner leur sens propre aux concepts de monde naturel et de monde

²⁹ Patočka fait la distinction entre la philosophie phénoménologique et la phénoménologie. Il dit : « La phénoménologie a conscience de l'extrême ampleur de ce domaine du phénomène en tant que tel. Ce n'est pas seulement le domaine du phénomène sensible, de l'analyse de la manière dont les objets de notre environnement immédiat se montrent à nous, qui nous montre comment, dans les donations sensibles, l'objet se donne à nous nécessairement dans son originalité et jamais autrement. La phénoménologie est également le domaine de l'investigation des modes d'apparaître des structures générales, des structures de pensée, des modes d'apparaître des autres, de la manière dont existent pour nous la communauté, le passé, etc. Tout cela ressortit au domaine du phénomène en tant que tel. Questionnant plus avant, la phénoménologie cherche ensuite les conditions de ces structures de la manifestation du singulier, les structures les plus générales et les plus fondamentales. Le présent comme tel, la donation du présent, le présent éminent, toutes ces structures temporelles, structures de la temporalité la plus originelle, relèvent du domaine de la phénoménologie. Ce que je viens de dire est en revanche déjà une certaine philosophie phénoménologique. La philosophie phénoménologique se distingue de la phénoménologie dans la mesure où elle ne veut pas seulement analyser les phénomènes en tant que tels, mais encore en tirer des conséquences « métaphysiques » et pose la question du rapport entre le phénomène et l'étant, les étants ». (J. PATOČKA, *Platon et l'Europe. Séminaire privé du semestre d'été 1973*, trad. Erik Abrams, Verdier, Lagrasse 1983, pp. 40-41. ; abrégé par la suite PE).

ambiant, d'espace, de sensation, de subjectivité et d'égo réfléchissant, c'est-à-dire le sentiment subjectif de la liberté.

Il y a deux points que nous voulons d'abord mettre en évidence ainsi : premièrement le lien étroit entre la question de la manifestation et celle du mouvement dans le sens où le mouvement est le fondement de toute manifestation, de sorte que « le mouvement est donc l'origine et la raison de la compréhensibilité du monde, de sa teneur de sens »³⁰ ; deuxièmement, le saut qui sépare la pensée représentative d'une libre possibilité de la pensée et qui conduit à une interrogation métaphysique sur le mouvement dans la mesure où il n'est rien d'autre que le mouvement de l'existence humaine dans lequel l'essence de la liberté et celle de l'être se comprennent. Ainsi, le lien entre la manifestation de l'être réel et le mouvement phénoménalisant de l'être humaine, va nous permet de passer à une métaphysique du mouvement de l'existence humaine qui met en question le sens de la liberté même. C'est-à-dire le lieu sans-abri où la raison est aperçue seulement comme Raison et l'Être lui-même est éprouvé comme sans fond (*Abgrund*)³¹. Face à ce questionnement, une quelconque réponse en mode de causalité universelle ne suffit plus à satisfaire les conditions de possibilité d'agir ou de désir. L'homme est confronté à sa propre excentricité en tant qu'un phénomène précaire. Nous verrons dans cette perspective que la définition du mouvement de l'existence humaine

³⁰ J. PATOČKA, *MNMEH*, p. 129 : « Le mouvement est un facteur *ontologique* fondamental. Il n'est pas un simple fait que nous constatons, l'une des réalités qui nous entourent et avec lesquelles nous sommes en contact, par l'intermédiaire des sens. Les déterminations générales et leur synthèse ne sont pas à la portée du contact sensible. La *nature* même du mouvement, son *essence* est élevée au-dessus du plan où se situent les rencontres que les sens nous ménagent. Le mouvement est ce qui fait que les choses *sont*, ce qui fait en même temps que leur être est *vivant*, qu'il est quelque chose de l'ordre de la vie, une unité, un sens compréhensible, un cheminement " de...vers...". Le mouvement est donc l'origine et la raison de la compréhensibilité du monde, de sa teneur de sens ».

³¹ « Le saut, toutefois, fait si peu tomber la pensée dans un abîme sans fond, au sens d'un vide total, que lui seul permet à la pensée de se conformer à l'être comme être, c'est-à-dire à la vérité de l'être. » Cela permet de penser hors de l'idée d'une causalité universelle et montre la libre possibilité de la pensée pour la vérité. (M. HEIDEGGER, *Le principe de raison*, trad. A. Préau, Gallimard, coll. « Tel », Pfullingen, 1962, p. 239).

dans la phénoménologie philosophique de Patočka permet d'élaborer la question de l'apparaître comme tel et « *échappe à la fois à l'étant et à l'être* »³². La phénoménologie patockienne ouvre en effet un chemin intermédiaire entre les phénoménologies husserlienne et heideggérienne. Si nous pouvons parler du subjectif et du mouvement de l'existence singulière grâce au mouvement originel et à la manifestation de celui-ci dans la délimitation de l'étant. A ce point, le lieu occupé par l'attitude philosophique ne manifeste rien d'autre que le pouvoir de se représenter la raison comme Raison. Mais la Raison est comprise comme le sentiment subjectif de la liberté d'un point de vue de la donation de l'être réel. Il ne s'agit de rien d'autre que de la nature d'un ego réfléchissant à la foi son efficacité et son attitude responsable par rapport à la donation. L'être de l'ego réfléchissant nous permet de poser la question de l'apparaître en tant que tel et nous donne une liberté pour la vérité. L'objectif que nous voulons atteindre à la fin de cette chapitre est d'ouvrir le chemin vers une nouvelle phénoménologie de l'action, de la création et du travail.

1. Investigation ontologique sur le mouvement

Nous allons tout d'abord commencer par une petite introduction au problème du mouvement. Les questions qui se posent sont les suivantes : Comment peut-on définir le mouvement et pourquoi il est important de le définir et enfin la définition du mouvement qu'est-ce qu'elle nous donne, qu'est-ce qu'elle signifie pour nous ?

La recherche scientifique consiste à comprendre l'essence du mouvement. La manière dont nous comprenons le mouvement décrit un modèle et donne un ordre du mouvement substantiel à partir duquel l'étant vient à apparaître et subsiste en son être. Nous pouvons parler du mouvement qu'à partir de la relation entre les choses qui sont en

³² *Ibidem.*

mouvement et celles qui ne le sont pas. Celles qui ne changeaient pas en fonction du temps et du lieu. Le pur mouvement comme tel est inconcevable du point de vue de la pensée. La faculté de penser est seulement capable de penser ce qui est fixe, stable, immobile, donc ce qui n'a pas une condition hors de soi, ce qui est invariant d'une réalité. Ainsi, l'essence du mouvement et de l'étant sont les deux faces de la même médaille. L'investigation ontologique sur le mouvement est une étude sur la manifestation des êtres naturels et renvoie à l'idée d'une causalité universelle et à une cause motrice.

C'est la raison pour laquelle la physique consiste initialement à former une communauté ontologique entre les différents mouvements particuliers, tel que la chute d'un corps, la flèche lancée, la croissance d'une plante, le vol d'un oiseau, la rotation de la terre. Dans cette communauté, l'essence du mouvement explique comment ces diverses manifestations se spécifient en séparant de cette unité. L'ambition de la science actuelle est par exemple de trouver un modèle adéquat qui pourrait tenir ensemble les trois forces distinctes des différents champs phénoménaux : le champ gravitationnel, le champ électromagnétique et le champ nucléaire. Chaque champ a ses propres lois d'apparition et ses propres explications afin de capter l'être de l'étant dans sa présence. Et dans chacun de ce champs, l'étant (tout en négligeant leur nature, est-ce une matière solide ou une onde ou bien une particule matérielle) se comporte différemment. Les étants se meuvent d'une façon différente entre eux et c'est la raison pour laquelle chaque champ phénoménal nous donne une représentation distincte des autres. La manière dont l'étant entre dans la présence, la manière dont il se meut à l'intérieur du champ et se comporte, tous ces facteurs déterminaient sa propre individuation, sa nature d'être. Mais pouvons-nous parler

d'un mouvement essentiel qui pourrait ressembler tous ces champs phénoménaux et leurs forces ? Peut-on parler d'une théorie du tout, d'une causalité universelle ?³³

La physique observe les comportements réciproques des choses corporelles. A travers les expériences, son objectif est de trouver une raison particulière qui provoque le passage d'un champ phénoménal à l'autre. De fait, chaque détermination changeante implique deux moments essentiels. Elle se meut dans la forme du mouvement « d'où ...vers où »³⁴, le passage d'un champ phénoménal à l'autre. Cependant, pour que nous puissions saisir le passage de l'un à l'autre, c'est-à-dire un changement, une altération dans l'état de l'étant, il faut nécessairement présupposer une fin qui précède le mouvement de l'étant au sens « d'où...vers où ». La fin du mouvement « d'où ... vers où » se comprend seulement dans sa structure générique, c'est-à-dire que la totalité des renvois décrit une modalité particulière du renvoi (*Bewandtnis*)³⁵. C'est le point final en vue de quoi tous les mouvements particuliers se mettent en route et la raison pour laquelle ils se dissocient de leur fond et des autres. En englobant tous les renvois, il fait signe à cette structure d'appartenance qui les maintient ensemble, le sens d'être. Il leur donne une causalité réelle, sensible, et aussi significative qui explique le « pour-quoi » du

³³ C'est cette problématique que nous voulons approfondir et exposer dans deux différents aspects historiques : l'objectif de notre travail est de mettre en question cette causalité universelle pour se rendre compte qu'il y a d'abord la question de l'apparaître, puis celle du mouvement comme tel. Il nous semble donc que l'attitude scientifique de la science de la nature actuelle nécessite un autre regard philosophique, de manière à changer notre attitude à l'égard de la question de vérité et repenser un nouvel art de la mesure qui est capable de donner une figure sensible plus adéquate.

³⁴ Les moments essentiels du mouvement : le "d'où " et le "vers où", sont inhérents au mouvement même. (J. PATOČKA, *PP*, p. 107).

³⁵ Le terme *Bewandtnis* est utilisé par Heidegger dans *Etre et Temps*, traduit par Martineau par *tournure*. J.Greisch clarifie le sens du terme comme suivant : « Le terme doit être compris à partir de la locution familière en allemand de *etwas bewenden lassen* qui suggère l'idée du « retourner de quelque chose » par laquelle nous évoquons une signification sans être en mesure de dire en quoi elle consiste : « ...cela doit bien vouloir dire quelque chose... » (J. GREISCH, *Ontologie et Temporalité. L'esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF, Paris, 2003, p. 140).

mouvement, la raison pour laquelle le mouvement se meut, s'altère, s'effectue dans la direction « d'où...vers où ». Comme le remarque Patočka :

« Le mouvement lui-même étant, par toute sa nature, acte, activité, la question se pose de ce que fait cette activité. Chaque mouvement est déterminé, délimité par quelque chose et, en ce sens, soumis à des lois. La légalité du mouvement est ainsi donnée par la « forme », par la nature, l'essence de l'être dans le cadre duquel le mouvement a lieu ; on peut dire même que cette essence n'est rien d'autre que le cadre unitaire de tous les mouvements qui se produisent dans un même être. L'analyse détaillée montre ensuite que le mouvement rassemble, relie les unes aux autres les déterminations d'un même substrat, qu'il les rend simultanément actuelles. Ainsi le mouvement de mûrissement d'une pomme occasionne la rencontre, sur un même substrat, de la douceur, de la grosseur, d'une couleur spécifique, d'une odeur, etc. Comme ce sont les déterminations du substrat que nous élucidons en employant les mots « 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 fondamental »³⁶.

Mais, la saisie d'une causalité réelle agissant unanimement au milieu de ces séries infinies ne suffit pas pour développer un savoir. Il faut hiérarchiser ces différents types des renvois ramenés sous l'idée d'une causalité universelle et fixer un art de la mesure permettant de capter l'étant singulier en son être de telle sorte qu'il puisse se présenter dans le champ de l'appréhension³⁷. L'art de la mesure, la méthode permet de convertir et de disposer en forme de connaissance tout ce qui appartient à l'expérience des choses. Cette voie est engagée pour première fois par la métaphysique d'Aristote. Plus précisément, la métaphysique d'Aristote offre une ontologie du mouvement qui ouvre le chemin pour élaborer effectivement une science de la nature, une science des étants. C'est grâce à elle que nous comprenons pour la première fois pourquoi les étants sont à la fois

³⁶ J. PATOČKA, *MNMEH*, p. 129

³⁷ « Il s'agit là d'un processus complexe, dont la "mesure" proprement dite n'est que la conclusion : il s'agit d'une part, pour la configuration corporelle des fleuves, montagnes, édifices, etc. à qui manquent en règle générale des concepts et des noms offrant une détermination fixe, de créer pour elle de tels concepts ; d'abord pour leur "forme" (à l'intérieur de la ressemblance d'aspect) et ensuite dans leurs grandeurs et leurs relations de grandeur » (E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, coll « Tel », Paris, 1976, p. 33).

en mouvement ou en repos et sans que rien ne soit changé dans leur être. Nous comprenons la relation réciproque entre le déterminé et ses déterminations, entre la substance et ses accidents, entre le sujet et ses manières d'être, entre la totalité sensible et ses renvois. Il ne s'agit de rien d'autre que de l'unité de leur manifestation sensible. Sans quoi il serait impossible de distinguer différents mouvements et de discerner les étants les uns des autres. La diversité ne se comprend que sur le fond d'une communauté ontologique constituée par le sens ontologique du mouvement.

Donc, pour nous résumer, les conditions préalables à tout saisie rationnelle du mouvement sont les suivants : *premièrement*, le seul moyen de saisir l'essence du mouvement est de partir de la manifestation d'une causalité réelle, qui précède par principe la relation entre le déterminé et ses déterminations. *Deuxièmement*, définir la forme du mouvement, sous la structure « d'où...vers où » est important, car elle ouvre la possibilité de fonder une science de la nature. *Troisièmement*, la hiérarchisation des différents mouvements rassemblés sous une causalité universelle esquisse un art de mesure dont dépend l'émergence d'une science de la nature en mouvement.

Dans les paragraphes suivants, nous allons voir comment se constitue l'expérience de la nature chez Aristote et puis chez Newton à partir de leur théorie du mouvement ; celle du mouvement aristotélicien et celle du mouvement galiléno-newtonien. L'objectif est de montrer comment la manière dont ils définissent le mouvement et son principe leur permet de fonder des lois ontologiques de l'étude des étants et de distinguer le changement d'après les modes de donation de l'être dans les mouvements particuliers. Nous comprendrions ainsi comment ils tentent de connaître la nature, le monde même, la *Phusis* et le mouvement inhérent à cette nature, tout en tenant compte des concepts comme corps, place, lieu, espace.

2. L'expérience de la nature chez Aristote et le mouvement aristotélicien

La connaissance des choses de l'expérience, la nature au sens général, poserait tout d'abord des « sensibles propres »³⁸, c'est les cinq sens. Ce sont la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher qui donnent leurs qualités sensibles aux choses. De l'autre côté, même s'ils n'ont pas un organe particulier, Il y a aussi des « sensibles communs »³⁹ qui accompagnent toute apparition. De fait, tout ce qui apparaît dans le champ phénoménal, qui se donne à la perception, est toujours représenté avec ces sensibles communs : le mouvement, le repos, la figure, le nombre, la grandeur. Mais ;

« Toutes ces déterminations, en effet, c'est par un mouvement que nous les percevons : ainsi l'étendue est perçue par un mouvement, par suite aussi la figure, qui est une grandeur déterminée ; la chose en repos est perçue par la privation du mouvement ; le nombre par la négation du continu et par les sensibles propres, puisque chaque sens perçoit une qualité sensible déterminée »⁴⁰.

Le point commun à ces sensibles communs, c'est la présupposition de la continuité du mouvement. Il est certain que tout ce qui se donne à la sensibilité apparaît toujours dans l'unité d'une figure sensible, laquelle implique une grandeur propre à son mouvement. Pourtant, si nous considérons le mouvement propre à ce qui apparaît au champ sensible, il faut aussi tenir compte de la « continuité du mouvement »⁴¹ qui est sous-jacente, inhérente à chaque apparaître. Cette continuité en tant que telle précède en fait toute

³⁸ « J'appelle « sensible propre » celui qui ne peut être perçu par un autre sens et qui ne laisse aucune possibilité d'erreur : tels pour la vue la couleur, pour l'ouïe le son, pour le goût la saveur. Le toucher, lui a pour objets plusieurs qualités différentes. » (ARISTOTE, *De l'Ame*, trad. E. Barbotin, Les Belles Lettres, Paris, 1966, II, 6, pp. 46-47).

³⁹ *Ibid.*, II, 6, p. 47.

⁴⁰ *Ibid.*, III,1, p. 68.

⁴¹ Nous allons aborder le « concept de continuité du mouvement » à la suite de l'analyse des deux expériences de la nature chez Aristote et chez Newton. Pour l'instant nous restreignons l'analyse du mouvement à la définition qu'en donne Aristote, c'est-à-dire que le concept de mouvement est pensé uniquement en lien avec la finalité d'une figure sensible. Pourtant, il ne faut pas oublier que le mouvement propre à l'étant, sa manifestation présuppose par principe le concept de continuité du mouvement dans le champ phénoménal. Il nécessite par nature un proto-mouvement qui précède et supporte (au sens grec du terme *ὑποκειμένον*) le mouvement même de l'étant. Le fait de percevoir le mouvement n'est possible que sur le fondement d'un proto-mouvement. Sinon il serait impossible de parler de l'être de l'étant et de son mouvement propre.

apparition possible. A chaque apparition dans le champ d'appréhension, la continuité du mouvement ainsi que le fait qu'elle ait une direction, un horizon, c'est-à-dire une finalité est présupposée. La continuité du mouvement et sa finalité sont nécessaires pour élaborer une science de l'être des étants, car la détermination des choses de l'expérience exige d'un côté le principe de causalité rationnelle, de *φύσις* et de l'autre côté le concept de mouvement.

C'est en effet sous le concept de causalité que nous pouvons rendre compte d'une relation de mouvement entre deux termes, même si nous percevons tout d'abord le mouvement comme un changement nouveau entre deux déterminations de l'être de l'étant.

Nous élaborerons donc notre sujet de deux façons : premièrement, nous étudierons le concept de nature à partir du concept de mouvement, ensuite nous analyserons le concept de mouvement à partir du concept de nature, suivant les différentes formes de l'être.

2.1. Du concept de mouvement au concept de nature

La première question est celle de savoir comment nous pouvons rendre compte d'un mouvement et comment en expliquer le pourquoi, c'est-à-dire pourquoi le corps que nous observons qui était ici, se meut d'ici vers là-bas et en vient à se reposer dans ce lieu-là. Pour quelle raison l'étant poursuit-il un tel trajet ? Le concept de causalité permet de cerner le lien causal entre le point de départ et le point final du mouvement. En observant les étants corporels, nous percevons le changement à travers l'idée d'un processus, d'un passage. C'est le passage d'un point à un autre qui se présente à nous dans la structure « d'où...vers où » comme d'un endroit à son contraire. Nous saisissons et présupposons

donc simultanément l'idée de « contrariété »⁴² de l'étant présent, mais en fonction de la fin visée par son mouvement, car c'est à partir de cette idée de contrariété que le point de départ et le point d'arrivée se distinguent comme des mouvements contraires. Ils se manifestent en fonction de ce schéma de contrariété. La contrariété n'est rien d'autre que « la plus grande différence » entre deux termes, la finalité propre à l'étant même. Elle manifeste à la fois le principe de l'étant et le principe de son mouvement :

« On appelle principe le point de départ de la chose à partir d'où il y a mouvement, par exemple le départ d'une longueur et d'une route en un sens est un principe et en sens contraire en est un autre (...). C'est aussi ce à partir de quoi, sans que ce soit un constituant, il y a d'abord venue à être et à partir de quoi le mouvement et le changement ont d'abord naturellement leur principe, par exemple l'enfant à partir de son père et de sa mère (...). Le principe est en outre à partir de quoi la chose est d'abord connue, et c'est ce qu'on appelle principe de la chose (...). Principe se dit aussi en autant de sens que les causes, car toutes les causes sont des principes. Donc ce qui est commun à tous les principes c'est d'être le premier point à partir duquel il y a existence, venue à être ou connaissance ; de ces principes, les uns sont des constituants, les autres sont extérieurs. C'est pourquoi la nature est un principe ainsi que l'élément, la pensée, le choix délibéré, la substance et la fin ; car, pour beaucoup de choses, le principe de la connaissance et du mouvement est le bien et le mal »⁴³.

De ces considérations du livre Δ , résultent cinq points importants : *premièrement*, il s'avère que le mouvement se déploie toujours dans un lieu, c'est-à-dire que la question du mouvement est toujours une question du lieu. Par principe, le mouvement même suppose d'avance qu'il y a un lieu fixant le point de départ (*a quo*) et un lieu trouvant le point d'arrivée du mouvement (*ad quem*). *Deuxièmement*, quel que soit l'espèce du

⁴² La définition de contrariété par Aristote : « Puisqu'il est possible que les choses différentes entre elles diffèrent plus ou moins, il y a une différence qui est la plus grande et je l'appelle contrariété. (...) Le plus grand, c'est ce qui n'admet pas de dépassement, et ce qui est complet, c'est ce en dehors de quoi il n'y a rien à prendre. En effet, la différence complète est la différence accomplie et il n'y a rien en dehors de l'accomplissement, car il est l'extrême en tout et il contient tout (...) Donc la contrariété est la différence complète... » (ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. M.P. Duminiel et A. Jaulin, Flammarion, Paris, 2008, I, 4, 1055a5-1055a20, pp. 329-330). Dans la terminologie patockienne, on peut dire que cette plus grande différence accomplie veut dire à la fois l'entrée dans l'apparition et l'avènement d'une singularité, d'une individualité. Nous pouvons aussi décrire la contrariété comme le résultat d'une tension continue dans la vie.

⁴³ ARISTOTE, *Métaphysique*, Δ , 1, 1013a -1014a25, pp. 179-180.

mouvement⁴⁴ et quel que soit le sens de la causalité⁴⁵ entre le point de départ et le point d'arrivée, il est certain que le mouvement implique un trajet (*per quem*). Et chaque trajet implique un passage d'un terme à un autre suivant la structure « d'où...vers où ». *Troisièmement*, le sens dans cette structure de passage consiste soit en voie d'une privation vers sa possession, sa complétude, son accomplissement soit en son inverse. Pour les animés, par exemple, c'est la voie de la génération vers la corruption. *Quatrièmement*, le sens à partir duquel le mouvement se déploie sur cette voie concerne ontologiquement un trajet accompli, achevé, parce que l'être de l'étant dans ce mouvement se révèle comme une substance indivisible. Mais, c'est le lien causal ce qui fait du mouvement lui-même comme une unité indivisible. Le début et la fin ne sont que des points de repère qui permettent de répondre à la question de savoir « à partir de quoi » le mouvement prend son appui et puis se déclenche et enfin arrive à sa fin. Pour qu'on puisse percevoir le changement entre ces déterminés, entre ce qui est en état accompli et ce qui est privé de cet accomplissement (ou « en puissance » d'accomplissement, comme possible mais pas encore actuel), il faut que la relation entre les deux termes se comprennent à partir d'un troisième. Le déploiement de ces contraires n'est donc possible qu'à partir d'un troisième terme, parce que « c'est par un principe quelconque que nous sentons leurs différences »⁴⁶. *Cinquièmement*, toutes les figures sensibles sont toutes renvoyées en dernier instance à la cause finale, au τέλος. Elles naissent toutes d'un seul principe, quelle que soit la catégorie de l'être sous laquelle nous parlons de l'étant. Le fait d'être mù ou d'être en repos dépend de la nature même de chaque étant. De fait, toutes les singularités ne se comprennent qu'à partir d'un principe, d'un mouvement idéal. Pour la hache, le mouvement idéal est la

⁴⁴ Cf. ARISTOTE, *Physique*, trad. P. Pellegrin, Flammarion, Paris, 2002, V, 1-6, 224a20-231a20, pp. 273-307.

⁴⁵ Cf. ARISTOTE, *Physique*, II, 3-9, 194b15-200b10, pp. 128-158.

⁴⁶ ARISTOTE, *De l'Ame*, III, 2, p. 72.

« hachéité »⁴⁷ ; pour le feu, c'est « d'être porté vers le haut »⁴⁸ ; pour un enfant, sa véritable fin est d'être un homme, un adulte, donc il se meut vers sa propre maturité qui est incluse dans son principe formel. C'est uniquement de cette manière que nous pouvons parler de l'existence et de la connaissance des choses. C'est la raison pour laquelle, selon Aristote, le sens premier de l'être de l'étant, de l'*οὐσία*, de la substance est la forme⁴⁹.

De ces cinq points, il résulte que la nature en tant que principe premier, *φύσις*, est la délimitation de tout ce qui *est*. Elle est la raison pour laquelle l'étant vient à apparaître, vient à l'être. La nature est le principe de toutes les figures sensibles. Elle leur donne leur mesure propre (la quiddité) pour qu'elles puissent se manifester en soi. La nature est à la fois la source de toute apparition et la visée de tout mouvement. Ainsi, le mouvement ou le changement qui a lieu dans une figure sensible devient légitime uniquement par le principe inhérent à la forme de l'étant. Chaque étant se dévoile à partir de lui et se meut vers lui, c'est-à-dire qu'il est « par la nature et selon la nature »⁵⁰. En ce sens, la nature représente le désir perpétuel du sens idéal du mouvement de tout ce qui *est*. Elle se comprend comme le principe interne du tout mouvement, comme le principe générateur universel.

⁴⁷ *Ibid.*, II, 1, p. 30.

⁴⁸ ARISTOTE, *Physique*, II, 1, 193a, p. 117.

⁴⁹ « La nature se dit donc ainsi d'une première manière : la matière sous-jacente première de chacun des êtres qui ont en eux-mêmes un principe de mouvement et de changement ; d'une autre manière, c'est la figure et plus précisément la forme selon la définition » (ARISTOTE, *Physique*, II, 1 193a25-35, p. 119) D'après cette citation il nous semble que la forme (*μορφή*, morphe) a une priorité par rapport à la matière (*ύλη*, hylé) pour la détermination de l'être de l'étant. Cependant, en considérant la totalité de la philosophie aristotélicienne, la réponse à cette question n'est pas facile. Cette problématique même dans la philosophie contemporaine suscite deux herméneutiques phénoménologiques différentes appuyées sur la théorie aristotélicienne du mouvement. L'une est la phénoménologie de Heidegger qui met en avant-plan la forme pour la manifestation et l'autre celle de Patočka qui souligne la place importante de la matière dans le proto-mouvement avant que le sujet pensant n'intervienne. Cf. C.V. SPAAK, « Heidegger et Patočka : Deux herméneutiques phénoménologiques de la théorie aristotélicienne du mouvement » in *Jan Patočka, liberté, existence et monde commun*, N. Frogneux (dir.), Le cercle herméneutique, Argenteuil, 2012, pp. 195-211.

⁵⁰ ARISTOTE, *Physique*, II, 1 193a, p. 117.

Il ressort donc clairement de ce paragraphe que la loi fondamentale de l'apparaître, le principe premier de la venue à l'être ou à la connaissance, c'est la nature ou la *φύσις* elle-même. La nature est ce qui élucide la structure « d'où...vers où » qui règne dans la représentation de tous les étants. Toutefois, même si la nature ou la *φύσις* est première par principe au sens ontologique et épistémologique, il faut tenir compte du fait que la venue à l'être ne se manifeste que par l'appréhension du mouvement à travers le changement. Autrement dit, l'être de l'étant, la figure sensible ne se définit qu'à partir de l'observation du mouvement des êtres corporels. C'est pourquoi la recherche scientifique sur la nature exige avant tout l'analyse du concept de mouvement, c'est-à-dire l'analyse du mouvement des corps sensibles. Comme Aristote l'indique :

« Mais puisque la nature est principe de mouvement (κινήσεις) et de changement (μεταβολή) et que notre recherche porte sur la nature, il ne faut pas que demeure dans l'ombre ce qu'est le mouvement. En effet, l'ignorer c'est nécessairement ignorer aussi la nature »⁵¹.

2.2. Du concept de nature au concept de mouvement

La question seconde est ainsi de savoir ce que veut dire le mouvement selon Aristote, où il faut regarder et comment il faut concevoir l'objet, la visée du mouvement dans ce qui est mobile. Aristote dit du livre K de la *Métaphysique* :

« Il n'y a pas de mouvement en dehors des choses, car le changement est toujours selon les prédications de l'être ; il n'y a rien de commun au-dessus d'elles qui ne soit aussi dans une prédication. (...), de sorte qu'il y a autant de formes de mouvement et de changement que de formes de l'être »⁵².

Et puis nous trouvons une autre formulation au livre III de la *Physique* :

⁵¹ ARISTOTE, *Physique.*, III, 1, 200b10-15, p. 159.

⁵² ARISTOTE, *Métaphysique*, K, 9, 1065b5-15, p. 367.

« Il n'y a pas de mouvement à part des choses. (...) De sorte qu'il n'y aura ni mouvement ni changement de quoi que ce soit à part de ces catégories qu'on a dites »⁵³.

Tout d'abord, le mouvement veut dire « un passage de détermination en détermination »⁵⁴. Nous le percevons comme un changement (μεταβολή) entre les déterminations du déterminé qui se rapportent exclusivement aux catégories de l'être suivantes : la qualité, la quantité et le lieu. Il est impossible de définir le changement sous la catégorie de la substance ou sous celle de la relation. De fait, le mouvement au sens du changement (μεταβολή) a lieu seulement entre des contraires, tandis que la substance, par principe, ne peut pas contenir quelque chose de contraire à soi. En outre, le mouvement au sens de la genesis (γένεσις) ne peut se définir qu'à partir d'une cause première, immobile, alors que sous la catégorie de relation, comme par exemple, la relation entre l'agent et le patient, la recherche sur ce qui est en possession de la causalité du mouvement peut se dérouler jusqu'à l'infini. C'est uniquement sous la catégorie de « l'être ce que c'est »⁵⁵ que le mouvement au sens de la genesis peut se comprendre, comme lorsqu'on observe quand « un humain engendre un humain »⁵⁶. Mais, sans un principe immobile, il n'y a aucune solution pour résoudre le paradoxe de l'œuf et de la poule. Donc nous percevons uniquement le mouvement comme un changement entre des contraires et ces deux contraires ne viennent à l'être qu'à partir d'un principe immobile. Ce n'est pas pour autant dire que *l'être ce que c'est* suffit tout seul à déterminer l'être de l'étant, car, il y a aussi différentes espèces de mouvement (non seulement le mouvement au sens de la genesis : la génération et la corruption) et différentes sortes de changement dont il faut rendre compte. Sous la catégorie de lieu, il y a le changement local, le déplacement ; sous la

⁵³ ARISTOTE, *Physique*, III, 1, 200b30-201a5, p. 161.

⁵⁴ J. PATOČKA, *Aristote, ses devanciers, ses successeurs*, trad. fr. E. Abrams, Vrin, Paris, 2011, p. 252.

⁵⁵ ARISTOTE, *Métaphysique*, Z, 4, 1030a20, p. 240.

⁵⁶ *Ibid.*, Z, 7, 1032a25, p. 247.

catégorie de qualité, il y a l'altération ; et enfin sous la catégorie de quantité, nous pouvons parler de l'augmentation et de la diminution.

Il faut d'abord commencer par le concept du changement, μεταβολή, et saisir pourquoi il est important du point de vue de la faculté de connaître. Le concept de changement implique, d'un côté, un « changement en train de se faire »⁵⁷, d'autre côté, un « changement qui a été porté à son terme »⁵⁸. Si le premier moment du changement se montre à partir d'un mouvement achevé, toutefois « Il faut dire encore que ce qui a accompli son changement a dû auparavant être en train de changer. Car tout ce qui a accompli son changement à partir d'un terme vers un autre a accompli son changement dans le temps. (...) Par suite le changement en train de se faire sera antérieur au changement accompli. »⁵⁹. Ainsi, « le mouvement en train de se faire »⁶⁰ est premier par rapport au moment où le « changement a été porté son terme ». Le mouvement en train de se faire précède la fin visée par le mouvement lui-même, parce que tout changement se déroule dans le temps. De c'est seulement sous le concept du temps que nous pouvons parler du changement parce qu'il est par principe divisible à l'infini et composé de parties consécutives. Dans ce sens, le changement⁶¹ est le produit du rapport entre les divers déterminations d'un déterminé à partir de sa détermination. Et comme « il y a autant de formes de mouvement et de changement que de formes de l'être »⁶², il s'ensuit que la recherche sur l'être des étants requiert avant tout l'observation des êtres corporels sous les

⁵⁷ ARISTOTE, *Physique*. Tome II: V-VIII, trad. Henri Carteron, Les Belles Lettres, Paris, 1932, VI, 5, 235b, p. 50.

⁵⁸ *Ibid.*, VI, 5, 236a, p. 51.

⁵⁹ *Ibid.*, VI, 6, 237a, p. 54.

⁶⁰ En d'autres termes, l'expérience au sens de l'acte en tant que tel précède l'expérience (à propos) de son objet.

⁶¹ « Soit que l'on dise qu'une chose change, simplement parce que change quelque chose d'elle, par exemple toutes les expressions qui concernent ses parties ; en effet le corps guérit, dit-on, parce que l'œil ou la poitrine guérissent » (*ibid.*, V, 1, 224a, p. 11)

⁶² ARISTOTE, *Métaphysique*, K, 9, 1065b5-15, p. 367.

différentes espèces du mouvement et du changement, c'est-à-dire sous les différentes formes de l'être. Le mouvement ontologique est l'être de l'étant.

Ensuite, si nous regardons le cosmos aristotélicien, sous la catégorie de lieu nous nous rendons compte de fait quel est le mouvement des corps célestes et des corps terrestres se distinguent l'un de l'autre. De fait, la cosmologie aristotélicienne se divise en deux monde suivant la distinction de deux mouvements ontologiques ; le monde sublunaire et le monde supralunaire. Les corps célestes suivent le mouvement circulaire, car il n'y a pas de séparation entre leur nature et leur mouvement. Leur nature et leur mouvement se manifestent ensemble. Ils sont déjà accomplis, complètes. Dans le monde supralunaire, il n'y a pas un passage de détermination en détermination. Le mouvement circulaire n'implique pas le changement. Par contre, le changement que nous percevons se dévoile toujours « quelque part ou dans quelque chose »⁶³.

Le changement est le changement entre les déterminations du déterminé, alors que les corps célestes se meuvent dans un mouvement perpétuel. De fait, ils n'ont aucune raison de changer leur direction ni d'être en repos parce qu'ils sont déjà dans leur lieu propre et entièrement déterminés par leur nature. A l'inverse, pour décrire le mouvement des corps terrestres nous considérons à la fois le principe qui le met soit en mouvement soit en repos. C'est la raison pour laquelle, dans le champ d'appréhension, nous percevons le mouvement comme un passage de détermination en détermination. Dans le monde sublunaire, les corps terrestres suivent un mouvement rectiligne. Leur mouvement implique une direction qui appartient toujours à un lieu. Ils partent d'un lieu vers un autre. Et comme ils ne sont pas encore achevés, accomplis, ils n'ont pas leur lieu propre, mais

⁶³ ARISTOTE, *Physique*. Tome II : V-VIII, trad. Henri Carteron, VI, 5, 235b, p. 50.

tendent vers leur nature. Chez eux, mouvement et nature sont séparés. La nature est ce à quoi ils aspirent, ce qu'ils cherchent à atteindre. Comme Heidegger fait le remarquer :

« Au mouvement des corps appartient leur lieu. Dans le mouvement circulaire, le corps a son lieu dans le mouvement même, et c'est pourquoi ce mouvement est celui qui dure toujours, qui est authentiquement étant, tandis que dans le mouvement rectiligne le lieu réside seulement dans une direction et à l'écart d'un autre lieu, de telle sorte que le mouvement atteint sa fin dans le lieu vers lequel il se dirige »⁶⁴.

Il en ressort d'une part, que le mouvement circulaire constitue le fondement du mouvement rectiligne, i.e. le mouvement rectiligne présuppose par principe le mouvement circulaire et d'autre part, que ce qu'on expérimente à propos de l'être corporel dans la vie quotidienne, c'est toujours d'abord le changement. Chaque chose part d'un lieu vers un autre. Mais la manière dont nous comprenons ce changement, c'est-à-dire notre raisonnement porté sur l'être des corps terrestres que nous éprouvons dans la vie quotidienne repose sur le sens ontologique du mouvement circulaire. Si bien que le mouvement circulaire appartient à l'être d'un étant accompli, achevé, tandis que le mouvement rectiligne appartient à l'être d'un étant inaccompli, inachevé. Et comme ils aspirent à être accomplis, à être perpétuellement dans un mouvement idéal comme les corps célestes, les corps terrestres évoluent vers le lieu propre de leur nature. En ce sens, le mouvement rectiligne et la nature de l'être des corps terrestres se définissent du point de vue du mouvement et de l'être des corps célestes.

Par rapport au monde supralunaire, l'étude sur l'être des corps terrestres est beaucoup plus complexe, parce le mouvement idéal que tous les corps désirent atteindre, se produit uniquement à travers des catégories de l'être. Dans l'ontologie aristotélicienne, il n'y a rien qui puisse venir à l'être par le néant. Tout se montre dans un rapport causal entre deux termes et à partir d'un principe. Et ce rapport causal apparaît comme un trajet accompli,

⁶⁴ M. HEIDEGGER, *QQC*, p. 96.

un passage d'un terme à un autre. Ces deux termes peuvent se lier selon les différentes formes de l'être et puis former une unité indivisible. C'est ainsi que nous pouvons parler des choses en général. L'être, le principe formel et le mouvement se comprennent seulement sous ce rapport entre deux termes. Lorsque nous faisons des références, des renvois, nous parlons de manière indirecte de l'être de l'étant et de son mouvement idéal. Quand nous parlons de l'étant en sens général : nous en parlons sous la catégorie du corps simple (feu, air, eau, terre) ; du corps composé (la composition d'une forme et d'une matière : l'homme, la maison) ou bien les corps organique (animal) ; du corps inorganique (hache). Pour chacune de ces catégories, le rapport causal entre deux termes se lie de manière différente. Les corps terrestres que nous éprouvons dans la vie quotidienne sont souvent des étants composés. L'homme et la maison sont des étants composés. Mais le principe qui tient leurs parties ensemble les lie de manière différente.

Un premier type de lien réside dans le mouvement de génération qui se comprend sous la catégorie de la forme substantielle. Il est ce qui concerne *le ce que c'est* d'un corps composé. L'unité indivisible d'un corps se forme soit par nature soit par art : d'un côté, il y a la génération des choses naturelles et, de l'autre, la génération des choses produites. Les choses naturelles viennent à l'être selon leur nature. Ainsi, la finalité de l'homme est d'engendrer son semblable, un autre homme. Il existe en vue de perpétuation de son genre. Par contre, les choses produites viennent à être par un processus de construction. Tout en dépendant de la capacité et de la puissance de la matière en chacune d'elles, leur fin est donnée par l'art. Ainsi, la maison vient toujours d'une autre maison qui se produit par la pensée. Toutes les choses produites sont faites pour quelque chose. Leur fin est imposée de l'extérieur.

Un deuxième type de lien apparaît dans le contexte de l'animé-inanimé, qui se comprend sous la catégorie de la qualité. Dans ce cas, nous distinguons deux sortes d'altération.

D'un côté, il y a le passage du contraire à son opposé. Dans ce cas, les causes formelle et matérielle suffisent à expliquer le mouvement de génération et à distinguer des corps composés comme les choses produites et naturelles. Elles permettent par exemple de dire que la finalité d'un embryon est d'être un homme et que celle d'un bois est d'être une maison.

Mais lorsque le mouvement effectué va dans le sens d'un semblable à un autre, le principe formel exige une autre distinction. D'un côté, il faut avoir l'idée d'un perfectionnement en puissance de la figure sensible de l'être et de son mouvement, et de l'autre côté, il faut que cette forme de perfection puisse avoir lieu, s'accomplir réellement en acte. La distinction entre ce qui est en puissance et ce qui est en acte, met ainsi en évidence la manière dont notre faculté sensible distingue l'être des corps animés par rapport aux celui de corps inanimés. C'est notre manière de rendre compte du principe du mouvement et du repos chez les corps animés. Aristote évoque cette problématique contre les Mégariques au livre Θ de la *Métaphysique* :

« Certains prétendent, comme les Mégariques, qu'il y a puissance seulement quand il y a acte, mais que, sans acte, il n'y a pas puissance ; par exemple celui qui n'est pas en train de bâtir n'a pas la puissance de bâtir, mais c'est celui qui est en train de bâtir, quand il bâtit, et ainsi de suite. Il n'est pas difficile de voir l'absurdité de ce qui en découle. En effet, à l'évidence, on ne sera pas non plus bâtisseur si on n'est pas en train de bâtir (car l'être du bâtisseur est l'être de qui a la puissance de bâtir) et ainsi de suite pour les autres arts. Si donc il est impossible de posséder de tels arts sans les avoir appris ou acquis à un moment donné et de ne pas les avoir sans les avoir perdus à un moment donné, chaque fois qu'on cesse d'exercer un art, on ne le possédera pas, mais pour recommencer à bâtir aussitôt, comment l'aura-t-on réappris ? Et de même pour les êtres inanimés. En effet, il n'y aura rien ni de froid ni de chaud ni de sucré ni en général de sensible s'ils ne sont pas sentis, de sorte que les Mégariques en viendront à soutenir la doctrine de Protagoras »⁶⁵.

Le concept de puissance permet d'expliquer la connaissance des universaux dans l'âme. De fait, pour que nous puissions bâtir une maison, nous devons d'abord être capable de

⁶⁵ ARISTOTE, *Métaphysique*, Θ, 3, 1046b30, p. 299.

bâtir et avoir la connaissance du savoir-faire à propos de la capacité de bâtir une maison. La connaissance de la forme et la capacité de bâtir se trouvent en puissance avant même l'activité de bâtir proprement dit. Par exemple, je suis capable de jouer de la guitare ou du piano, même si je ne joue pas ici et maintenant. Mais la capacité de jouer de la guitare se trouve en puissance dans mon âme. Du point de vue du processus temporel, la possession d'un tel pouvoir d'agir dans l'âme précède l'agir en acte même. Mais ce pouvoir n'existe pas réellement. Il existe seulement en puissance dans l'âme, il est en train de s'effectuer, d'aller vers son accomplissement, mais il n'est pas encore accompli.

Le concept de puissance permet ainsi de rendre compte du changement entre des parties consécutives. Nous ne pouvons parler du changement qu'à l'intérieur d'un processus temporel, sans quoi tout devrait exister et se supprimer d'un seul coup. C'est donc uniquement avec le concept de puissance que nous pouvons expliquer la diversité dans les formes d'être et ainsi le mouvement d'individuation.

Un troisième type de lien apparaît avec la distinction de la puissance et de l'acte. Sous cette distinction, ce qui est en mouvement serait considéré comme toujours en mouvement ou bien ce qui est en repos serait toujours vu comme en repos. Il n'y aurait aucune possibilité d'appréhension du changement et ni de conception de la visée du mouvement. Par contre, si nous tenons compte de l'acte au sens de l'accomplissement. L'être peut se dire en plusieurs sens et renvoyer à plusieurs formes d'individuation mais en respectant le principe de non-contradiction. Et toutes ces formes peuvent être abordés sous la catégorie de la modalité, suivant la possibilité-impossibilité et l'existence-non-existence. De fait, contrairement au sens répandu, le mouvement en acte selon Aristote, ne concerne pas l'être en mouvement. Le mouvement en acte exprime la venue d'être d'une figure sensible achevée, accomplie. Il permet la connaissance des différentes formes d'être. De fait, sans avoir la connaissance de la forme d'un homme, comment pourrions-nous nous rendre

compte que cet enfant est potentiellement un humain ? Ou bien comment pourrions-nous dire de cette ligne⁶⁶ que c'est une demi-ligne ? La connaissance de demi-ligne n'est possible en fonction de celle d'une ligne complète. Une puissance, quelle qu'elle soit ne peut se définir qu'à partir de l'achèvement de cette puissance. Sa connaissance présuppose l'accomplissement de sa forme d'être. Donc même si le concept de puissance précède la venue à l'être de la figure sensible en acte à l'égard du processus temporel, la venue à l'être, l'apparition de la forme en acte précède ontologiquement et épistémologiquement le concept de puissance. Nous trouvons l'exemple suivant :

« En un premier sens, un être est savant à la manière dont nous dirions l'homme savant, parce que l'homme compte parmi les êtres capables de savoir et de posséder la science. En un second sens, nous appelons savant celui qui possède actuellement la science de la grammaire. Or chacun d'eux n'est pas en puissance de la même manière : le premier en ce sens que tels sont chez lui le genre et la matière, le second en ce sens qu'il est capable d'exercer sa science à volonté si aucun obstacle extérieur ne l'en empêche. Enfin vient celui qui connaît actuellement : il est en entéléchie, et sait, au sens propre, que ceci est l'A. les deux premiers sont donc savants en puissance : mais l'un (actualise sa puissance) grâce à l'altération reçue de l'étude et en passant fréquemment d'un état contraire à son opposé, l'autre actualise sa puissance différemment, en passant de la simple possession du sens ou de la grammaire sans l'exercice, à cet exercice même »⁶⁷.

Même s'il y a trois sens du lien de causalité, c'est-à-dire la matière, la forme en puissance et la forme en acte, tous ces principes renvoient en dernier instance au même principe. La doctrine ontologique aristotélicienne nous enseigne ceci : d'un côté, sans la distinction de la puissance et de l'acte, il est impossible de tenir un discours rationnel sur l'être des étants. Cette distinction permet de concevoir le mouvement d'individuation de l'étant sensible, sa manière d'entrer en présence, en produisant des repères sous la structure

⁶⁶ ARISTOTE, *Métaphysique*, Θ, 6, 1048a30-35, p. 304.

⁶⁷ ARISTOTE, *De l'âme*, II, 5, p. 44.

« d'où...vers où ». De l'autre côté, la diversité dans le donné sensible se donne simultanément avec la présupposition d'une unité indivisible. Cette unité ne signifie rien d'autre que l'unité organique de la nature. Tout ce qui vient à être, vient « par » nature et « selon »⁶⁸ sa nature. Ce qui veut dire que la nature est à la fois le principe du mouvement et du repos de tout ce qui *est*.

Ainsi la nature et la détermination du mouvement suivant la distinction de la puissance et de l'acte sont les principes constitutifs de l'être de l'étant. Le dévoilement de l'être de l'étant n'est possible qu'à partir de la compréhension de leur relation réciproque. Il en ressort que le mouvement téléologique est immanent à l'expérience de la nature aristotélicienne.

La question qui se pose à point est de savoir quel est le fondement de ce champs d'apparaître, ce qui donne la légalité à toutes apparitions dans le champs phénoménal, au-delà de la phénoménalité d'être de l'étant qu'est-ce que nous trouvons ? C'est la continuité de mouvement avec la continuité de tout ce qui est « dans » ce mouvement même. Elle est le fondement présupposé par principe par le cosmos aristotélicien et c'est-à-dire la vie même.

A la suite de l'expérience de la nature aristotélicienne, nous allons aborder dans le chapitre suivant l'expérience de la nature chez Newton et sa théorie du mouvement de manière à comprendre comment la pensée moderne se saisit du problème du mouvement et parvient à élaborer l'idée de causalité en connaissance rationnelle grâce à la méthode.

⁶⁸ ARISTOTE, *Physique*, trad. Pierre Pellegrin, GF, II, 1 193a, p. 117.

Chapitre III : L'expérience de la nature chez l'homme moderne

Selon Aristote, la nature est le principe du mouvement et du repos de tout ce qui *est*. La nature de la pierre est, par exemple, de se diriger vers le centre de la terre. Cependant, cette manière de définir les mouvements des étants se révèle problématique : pourquoi la flèche ne tombe-t-elle pas par terre dès qu'elle quitte son point de contact avec la corde ? Pourquoi la flèche continue-t-elle son mouvement en vol ? D'après Aristote, elle doit se mouvoir vers le centre de la terre. Il y a un principe qui est contraire à notre expérience quotidienne.

1. L'univers de Descartes et le relativisme cartésien

Au 17^{ème} siècle, Descartes pose la même question, mais d'une manière inverse et anticipe ainsi le changement de la relation de l'homme moderne avec le monde. Selon Descartes, la question du mouvement est suivante : dès que la flèche n'a plus point de contact avec la corde, pour quelle raison doit-elle arrêter à son mouvement ? S'il n'y avait pas une force exercée sur la flèche, par principe, elle continuerait à son mouvement sans arrêter⁶⁹. Car pour qu'un corps puisse être en mouvement ou en repos, il doit y avoir une force exercée sur ce corps, sinon chaque corps a une tendance inhérente à continuer son mouvement en ligne droite⁷⁰. Cette manière de questionner le mouvement va transformer l'expérience qualitative de la nature chez Aristote en un empirisme quantitatif et fonder le monde mécanique et qu'anticipe la physique newtonienne. Contrairement au mouvement relatif et à l'espace relative de l'univers cartésien, Newton prend la contrepartie et défend un mouvement absolu et l'espace absolu. L'objectif de Newton est de montrer l'absurdité cachée dans l'univers de Descartes. De fait, le relativisme cartésien se contredit avec sa loi d'inertie. Selon Newton, cette contradiction provient de la confusion entre mouvements uniforme,

⁶⁹ Le Principe 26. Qu'il n'est pas requis plus d'action pour le mouvement que pour le repos (R. DESCARTES, *Les Principes de la Philosophie*, Œuvres Complètes de René Descartes, Electronic Edition, Principes II, 26).

⁷⁰ Cf. l'anticipation de la loi d'inertie par la physique cartésienne : Le Principe 39. La seconde loi de la nature : que tout corps qui se meut, tend à continuer son mouvement en ligne droite (R. DESCARTES, *Les Principes de la Philosophie*, II, 39.)

inertielle et accélération. Au sens aristotélicien, Descartes considère le mouvement à la fois au sens de κινήσεις et de μεταβολή. Il est à la fois le principe de la nature et le changement que nous sentons et percevons dans le champ phénoménal⁷¹.

A la différence de la nature aristotélicienne⁷², le cosmos cartésien se fonde sur l'idée de l'atomisme et de la plénitude. Il est une matière unique étendue, homogène et fluide qui se compose de parties plus infimes. Il est l'infini en plénitude. Les parties sont dans une mutuelle et continuelle interaction mécanique. Toutes les figures sensibles qui sont l'objet de notre connaissance se manifestent en fonction d'une relation réciproque entre ces parties. Le changement dans la relation entre parties ne s'exprime plus d'après les dynamiques qualitatives sous différentes formes du mouvement (la génération et la corruption, l'altération, l'accroissement et le décroissement, le déplacement). Désormais, le changement correspond au transport d'un point à un autre. Dans *Les Principes*, II, 25, Descartes problématise la nature du mouvement de la manière suivante :

« Mais si, au lieu de nous arrêter à ce qui n'a point d'autre fondement que l'usage ordinaire, nous désirons savoir ce que c'est que le mouvement selon la vérité, nous dirons, afin de lui attribuer une nature qui soit déterminée, qu'il est le transport d'une partie de la matière, ou d'un corps du voisinage de ceux qui le touchent immédiatement, et que nous considérons comme en repos, dans le voisinage de quelques autres. Par un corps, ou bien par une partie de la matière, j'entends tout ce qui est transporté ensemble, quoiqu'il soit peut-être composé de plusieurs parties qui emploient cependant leur agitation à faire d'autres mouvements. Et je dis qu'il est le transport et non pas la force ou l'action qui transporte, afin de montrer que le mouvement est toujours dans le mobile, et non pas en celui qui meut ; car il me semble qu'on n'a pas coutume de distinguer ces deux choses assez soigneusement. De plus, j'entends qu'il est une propriété du mobile, et non pas une substance : de même que la figure est une propriété de la chose qui est figurée, et le repos, de la chose qui est en repos »⁷³.

⁷¹ J. BARBOUR, *The Discovery of Dynamics: A Study from a Machian Point of View of the Discovery and the Structure of Dynamical Theories*, Oxford University Press, New York, 2001, p. 437.

⁷² J. BARBOUR, *The Discovery of Dynamics*, *op. cit.*, p. 409 : « Give me extension and movement and I will reconstruct the world and The entire universe is a machine in which everything is made by figure and movement ». Barbour suit le *Traité du monde et de la lumière*.

⁷³ R. DESCARTES, *Les Principes de la Philosophie*, II, 25, IXb.76.

Tous les aspects nécessaires pour la structure du mouvement sont dépouillés de leur sens qualitatif, de sorte que tout ce qui se montre à l'appréhension sensible se donne sous une figure sensible avec son trajet propre. L'être de l'étant corporel se comprend à partir du passage réalisé d'un lieu à un autre et se montre toujours à l'intuition dans une unité sensible. Le sens qualitatif est exclu au profit d'une expression formelle de l'univers. L'univers en tant que l'objet de connaissance est une matière corporelle unique et composée de parties corporelles les plus infimes possible. Il est épuré de tout le sens du mouvement téléologique. Le trajet réalisé par le mouvement d'un corps constitue une uniformité formelle de points. Il s'en suit qu'un tel corps ne peut avoir un lien particulier avec son lieu. Dans ce trajet formel, il n'y a plus de différence entre le lieu du point de départ et celui de l'arrivé. Ces deux lieux se figurent dans la physique cartésienne comme deux points identiques et égaux. Il n'y a aucune différence entre être ici ou être là-bas. Tout est égal, identique. Et cette uniformité en extension nous ramène à une uniformité sans distinction. Comment comprendre dès lors la délimitation de l'être de l'étant corporel dans l'univers cartésien ? Dans le *Principes*, II, 15, Descartes aborde ce sujet à partir de ce qu'est le lieu extérieur :

« Ainsi nous ne distinguons jamais l'espace d'avec l'étendue en longueur, largeur et profondeur ; mais nous considérons quelquefois le lieu comme s'il était en la chose qui est placée, et quelquefois aussi comme s'il en était dehors. L'intérieur ne diffère en aucune façon de l'espace; mais nous prenons quelquefois l'extérieur, ou pour la superficie qui environne immédiatement la chose qui est placée (et il est à remarquer que, par la superficie, on ne doit entendre aucune partie du corps qui environne, mais seulement l'extrémité qui est entre le corps qui environne et celui qui est environné, qui n'est rien qu'un mode ou une façon), ou bien pour la superficie en général, qui n'est point partie d'un corps plutôt que d'un autre, et qui semble toujours la même, tant qu'elle est de même grandeur et de même figure. Car, encore que nous voyons que le corps qui environne un autre corps, passe ailleurs avec sa superficie, nous n'avons pas coutume de dire que celui qui en était environné ait pour cela changé de place, lorsqu'il demeure en la même situation à l'égard des autres corps que nous considérons comme immobiles. Ainsi nous disons qu'un bateau qui est emporté par le cours d'une rivière, mais qui est repoussé par le vent d'une force si égale qu'il ne change point de situation à l'égard des

rivages, demeure en même lieu, bien que nous voyons que toute la superficie qui l'environne change incessamment »⁷⁴.

Descartes prend en considération le mouvement uniquement sous la catégorie de la relation, agent-patient, car selon lui sous la catégorie de substance, il est impossible de rendre compte à qui appartient du mouvement. Si le mouvement est dans le mobile, il est impossible de dire qu'il appartient à ce qui se meut. C'est pourquoi le mouvement est compris uniquement en tant que déplacement d'un point à un autre.

Quand à l'espace, il n'existe pas dans l'univers cartésien. Il est accidentel, de sorte qu'il n'y a pas moyen de concevoir l'espace indépendamment de la matière. Nous ne pouvons rendre compte de l'espace et du lieu qu'à partir de l'appréhension des relations des corps matériels.

Il en résulte qu'il est impossible d'avoir un principe fixe qui précède ou soit inhérent aux relations des étants corporels. C'est en fait, le choix d'une position fixe qui définit les relations entre les parties, qui divise et distingue le point de départ et le point d'arrivée. C'est donc la position où s'installe notre regard qui précise les conditions de la détermination des étants corporelles. C'est ce que tend à illustrer l'exemple d'un homme assis à la poupe d'un vaisseau :

« [...] Par exemple, si nous considérons un homme assis à la poupe d'un vaisseau que le vent emporte hors du port, et ne prenons garde qu'à ce vaisseau, il nous semblera que cet homme ne change point de lieu, parce que nous voyons qu'il demeure toujours en une même situation à l'égard des parties du vaisseau sur lequel il est; et si nous prenons garde aux terres voisines, il nous semblera aussi que cet homme change incessamment de lieu, parce qu'il s'éloigne de celles-ci, et qu'il approche de quelques autres; si, outre cela, nous supposons que la terre tourne sur son essieu, et qu'elle fait précisément autant de chemin du couchant au levant comme ce vaisseau en fait du levant au couchant, il nous semblera derechef que celui qui est assis à la poupe ne change point de lieu, parce que nous déterminons ce lieu par quelques points immobiles que nous imaginerons être au ciel. Mais si nous pensons qu'on ne saurait rencontrer en tout l'univers aucun point qui soit véritablement immobile (car on connaîtra par ce qui suit que cela peut être démontré), nous concluons qu'il

⁷⁴ R. DESCARTES, *Les Principes de la Philosophie*, II,15, IXb. 71.

n'y a point de lieu d'aucune chose au monde qui soit ferme et arrêté, sinon en tant que nous l'arrêtons en notre pensée »⁷⁵.

La conclusion à laquelle Descartes est arrivée à partir de cet exemple représente une figure emblématique pour l'histoire de la philosophie. Il s'avère que le mouvement est en vérité le résultat d'un cadre de référence conventionnelle. De cette considération formelle du mouvement émerge l'idée dans le relativisme pure. Un trajet, une distance entre deux points ne représente qu'une unité formelle, c'est une matière unique, homogène, composés de parties plus infime en relation perpétuelle capable d'engendrer un nombre infini des modes d'être.

Deux conséquences résultent de ce relativisme cartésien. Premièrement, il est impossible que le mouvement puisse avoir un sens ontologique ; tout mouvement est relatif. Deuxièmement, la surface qui permet de considérer deux corps séparément et le point conventionnel à partir duquel nous envisageons à la fois le mouvement et la relation de corps distincts. Cependant il y a un paradoxe car ces deux conséquences sont en contradiction avec le postulat posé par l'univers cartésien. Revenant à la question du mouvement de la flèche. Pour quelle raison la flèche devrait-elle arrêter son mouvement s'il n'y a pas une force exercée sur elle ? Parce que, suivant la seconde loi de la nature est « tout corps qui se meut, tend à continuer son mouvement en ligne droite » (*Les Principes*, II, 39). Donc, Descartes présuppose d'emblée la continuité du mouvement, c'est-à-dire la conservation de la quantité de mouvement et de masse. Sinon cette présupposition de continuité dans la quantité de mouvement et de masse, il est impossible de parler de mouvements dynamiques relatifs entre eux et de diversité dans les modes d'être des étants corporels. Le développement des relations dynamiques à l'intérieur d'un univers mécanique nécessite un postulat de covariance générale, ce qui renvoie à la loi d'inertie chez Newton.

Nous allons aborder dans les paragraphes suivants la réponse de Newton à ce paradoxe.

⁷⁵ R. DESCARTES, *Les Principes de la Philosophie*, II, 13, IXb. 70.

2. Le mouvement absolu et l'espace absolu dans la nature newtonienne

Dans les paragraphes qui suivent nous allons voir comment Newton résout la problématique des mouvements relatifs et les réunit en une connaissance en vue de faire une science objective. Cette réponse trouve son fondement non pas dans le principe de causalité, au sens téléologique, mais plutôt dans le sens à la loi d'inertie.

Selon Newton, cette configuration de la nature envisagée par Descartes aboutit à un concept ambigu. Dans l'univers cartésien, nous pouvons dire que le monde est en repos par rapport à la relation immédiate qu'entraînent les parties visions. Mais nous pouvons dire aussi que par rapport au soleil, le monde a une tendance à s'éloigner du soleil. D'après le principe d'inertie le monde accélère, mais en réalité il est en repos. Autant il y a des formes de mouvements relatifs dans toutes les directions, autant aucun ne permet vraiment de définir l'être de l'étant. Il n'y a pas moyen de faire une science, de convertir le problème du mouvement en connaissance. C'est pourquoi Newton prend le contrepied de l'univers cartésien. Pour lui, les faits nous montrent clairement que les cadres de référence ne sont pas tous relatifs, car même si une multitude des mouvements relatifs peut être envisagé, l'effet de mouvement qui en résulte à une seule direction. Ainsi, le monde ne tourne pas dans tous les sens mais il tourne dans une seule direction. Au milieu de l'infinité des formes d'être et de mouvement, il y a une forme d'être et un mouvement particulier qui détermine la position et le mouvement de tous les corps.

Pour comprendre la critique de Newton et son interprétation du principe d'inertie, il faut revenir à l'idée de Descartes selon laquelle, d'un point de vue relativiste, il est impossible de dire à qui appartient le mouvement. Cependant, d'après la perspective assumée par Newton, Barry Danton fait remarquer dans son livre *Time and Space* qu'un facteur crucial est ainsi oublié.

« But it is clear that if we describe the situation in terms of relative acceleration, we are omitting a crucial factor: it is only me who feels inertial forces, you do not. I am the one pulled back into my seat, not you. The obvious explanation of this is that only one of us is *really* accelerating.

Hence it seems that an adequate dynamic requires a distinction between real and relative acceleration, for without it we cannot account for the presence/absence of inertial forces»⁷⁶.

De fait, nous ne sentons pas toutes les forces exercées sur nous. Entre les accélérations relatives, il y a une seule accélération précise à travers laquelle nous sentons vraiment la tension entre notre mouvement uniforme et la force exercée sur nous. Il s'ensuit que la force exercée possède une grandeur vectorielle. L'effet de la force se produit dans un sens précis et nous accélérons dans une direction déterminée et non pas dans tous les sens.

L'accélération apparaît à la suite d'un changement dans la relation de deux choses contraires. Elle est un attribut de leur relation et se comprend comme le passage d'une privation à un accomplissement uniquement à partir du mouvement d'inertie. La force est le seul moyen de mesurer un changement dans l'unité formelle de la masse. Elle permet d'exprimer quantitativement l'effet produit par l'accélération. Newton l'exprime dans la *Définition II.* : « La quantité de mouvement est le produit de la masse par la vitesse ».⁷⁷

Cette définition de la force présuppose d'avance d'une accélération absolue par rapport aux accélérations relatives. De fait, pour que nous puissions mesurer la quantité du mouvement en termes de force, il faut que cette mesure quantitative soit faite en rapport à quelque chose. Chaque forme de relation, de collision, de conflit, c'est-à-dire chaque effet que nous sentons se manifeste à partir de la distinction de deux états différents de l'accélération : d'un côté un état de pré-collision et de l'autre côté un état d'après-collision. Mais cette distinction suivant un ordre successif, antérieur-postérieur n'a de sens que par rapport à quelque chose qui est posé, présumé d'avance, c'est-à-dire par rapport à l'accélération absolue de l'unité d'une masse corporelle. L'effet de la force renvoie directement à la fois à une accélération absolue et à un cadre de référence selon lequel nous pouvons considérer deux états de manière séparée. Mais au-delà de ce cadre de référence,

⁷⁶ B. DANTON, « Absolute Motion ». *Time and Space*, 2ème ed., Routledge, NY, 2010, p.185.

⁷⁷ I. NEWTON, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, Tome I. Londres, 1687 ; « Définition. Axiomes ou Lois du Mouvement ». Nous suivons l'édition numérique des *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* réalisée par Jean-Marc Simonet, « Les classiques des sciences sociales », par le site UQAC, Chicoutimi, 2010, p. 47. Abrégé par la suite *PMPN*. En ligne, URL: <http://dx.doi.org/doi:10.1522/030146518>.

l'effet que nous sentons est aussi l'indice d'une force d'inertie, inhérente à l'unité d'une masse corporelle et à partir de laquelle la contrariété entre deux forces (action-réaction, agent-patient) peut se manifester. Comme Newton explique dans *Définition III*⁷⁸:

« La force qui réside dans la matière (*vis insita*) est le pouvoir qu'elle a de résister. C'est par cette force que tout corps persévère de lui-même dans son état actuel de repos ou de mouvement uniforme en ligne droite ».

Ainsi, l'usage du terme « force » renvoie à deux sens : d'un côté une force par laquelle l'unité corporelle de la masse conserve toujours la même quantité de mouvement et de masse, de l'autre côté, une autre force par laquelle nous pouvons rendre compte l'effet de changement et de la « capacité de changer le mouvement »⁷⁹ dans toutes les directions. J. Barbour articule la distinction entre ces deux forces comme suivant :

« [...] his second use of the word force, by which he means a capacity to *change motion*. Newton called this *motive force*. The first point to make is that the motion which is changed is the inertial motion of a body which it has when free external disturbances; it is the motion characterized by the inherent force. The second point to make is that the change of motion can take place *in any direction*. Newton seems to have conceived of changes in inertial motion being, as it were, the addition or subtraction of 'bits of motion' to the already existing inertial motion, i.e., as increments or decrements are essentially *directed* quantities, it is not possible to add them to something that does not have the same nature, from which it follows that the inherent forces is a vectorial quantity »⁸⁰.

Nous voyons que l'utilisation du terme « force » en deux sens sert à la distinction de *κινήσεις* et de *μεταβολή*. D'un côté la force inhérente *κινήσεις* conserve quantitativement l'unité du corps dans ses mouvements relatifs et ses positions relatives, elle renvoie à une grandeur vectorielle. De l'autre côté, la force motrice *μεταβολή* développe une dynamique fonctionnelle entre les relations, par addition et soustraction, elle est capable de produire le changement.

A partir de cette relation réciproque entre force d'inertie et force motrice apparaît que la théorie mécanique newtonienne présuppose une quantité de mouvement et de masse appartenant

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ J. BARBOUR, *The Discovery of Dynamics*, *op. cit.*, p. 506.

⁸⁰ *Ibidem*.

à l'être d'un étant corporel. Chaque corps conserve toujours une grandeur scalaire dans la quantité de ses mouvements et de ses parties. Cela nous conduit au premier axiome du mouvement, à savoir la loi d'inertie : « Tout corps persévère dans l'état de repos ou de mouvement uniforme en ligne droite dans lequel il se trouve, à moins que quelque force n'agisse sur lui, et ne le contraigne à changer d'état »⁸¹. Par rapport à la théorie de la délimitation de l'être de l'étant chez Descartes, la présupposition de la conservation de la quantité de mouvement et de masse dans la mécanique newtonienne permet de déterminer à la fois la position et le mouvement de l'étant corporel. Désormais, nous pouvons mesurer les mouvements dynamiques par rapport à l'accélération absolue présupposée d'un étant corporel.

A la suite de la Définition VIII, de ses Scolies, Newton élabore successivement le temps, l'espace, le lieu et le mouvement comme *absolus* et *relatifs*. Et dans le point IV où il aborde le mouvement absolu, il propose son exemple de vaisseau contre celui de Descartes (*Principes*, II, 13). L'argument de Descartes était le fait qu'un même corps peut avoir plusieurs formes de mouvements, même si ces mouvements sont contraires.

« Le mouvement absolu⁸² est la translation des corps d'un lieu absolu dans un autre lieu absolu, et le mouvement relatif est la translation d'un lieu relatif dans un autre lieu relatif ; ainsi dans un vaisseau poussé par le vent, le lieu relatif d'un corps est la partie du vaisseau dans laquelle ce corps se trouve, ou l'espace qu'il occupe dans la cavité du vaisseau ; et cet espace se meut avec le vaisseau ; et le repos relatif de ce corps est sa permanence dans la même partie de la cavité du vaisseau. Mais le repos vrai du corps est sa permanence dans la partie de l'espace immobile, où l'on suppose que se meut le vaisseau et tout ce qu'il contient »⁸³.

La question que Newton pose à Descartes c'est celle du mouvement uniforme, rectiligne laissé en suspens par l'univers cartésien. Il n'y a pas de sens pour la loi d'inertie dans l'extension uniforme et homogène de l'univers cartésien. Newton répond à cette question avec sa définition de l'espace

⁸¹ I. NEWTON., « Axiomes. Première loi du mouvement », *PMPN*, p. 60.

⁸² Il faut rendre compte que Newton n'a jamais démontré le mouvement absolu. Mais dans ses expériences sur le seau et le deux globes, il démontre l'accélération absolue. Pour savoir plus consulter aux commentaires N. Huggett et J. Barbour (N. HUGGETT, *Space from Zeno to Einstein : Classic Reading With a Contemporary Commentary*, MIT Press, London, 1999, pp 134 - 137; J. BARBOUR, *op. cit.*, pp. 668-672.

⁸³ *Ibid.*, p. 53.

absolu. Nous allons élaborer le concept d'espace absolu suivant la manière dont Newton le définit son œuvre *De la gravitation*⁸⁴. Il commence par donner la définition formelle du cadre de la phénoménalité. Comme on le lit dans la citation qui suit, chaque définition d'une figure géométrique se développe à partir d'un autre :

« 1. L'espace peut être distingué de toutes sortes de manières en parties dont nous appelons les limites communes surfaces ; et ces surfaces à leur tour peuvent être distinguées de toutes sortes de manières en parties dont nous appelons les limites communes lignes ; et, de nouveau, ces lignes peuvent être distinguées de toutes sortes de manières en parties que nous appelons points. Par suite, la surface n'a pas de profondeur, ni la ligne de largeur, ni le point, une quelconque dimension, sauf à dire que les espaces coterminés se pénètrent mutuellement jusqu'à la profondeur de la surface qui les sépare ; étant donné que j'ai dit que cette surface était la frontière de deux espaces ou leur extrémité commune : il en est ainsi des lignes et des points. En outre, les espaces sont partout contigus à des espaces, l'étendue est partout juxtaposée à l'étendue et ainsi les parties qui se touchent ont partout des lignes le long desquelles les parties de surfaces se touchent et partout des points où se joignent les parties continues des lignes. Ainsi, il y a partout toutes sortes de figures, partout des sphères, partout des lignes circulaires, elliptiques, paraboliques, et toutes les autres sortes de lignes et ce, de toutes formes et grandeurs, même si elles ne sont pas tracées d'une manière visible »⁸⁵.

L'espace existe indépendamment des corps matériels. Pour déterminer la position et le mouvement d'un corps matériel, il faut faire référence à sa dimension, à sa forme et à sa position relative par rapport à d'autres corps. Les références ne peuvent être faites qu'en rapport à la position absolue et au moment absolu dans lequel un tel corps persévère dans son mouvement absolu en ligne droite. C'est pourquoi, la détermination de la position et du mouvement d'un corps matériel n'est possible que sur le fondement de l'existence de l'espace absolu et du temps absolu. Sans ce fondement immobile, il est impossible de constater le mouvement dynamique dans les relations réciproques des corps matériels. C'est ce que Newton explique en ces termes :

⁸⁴ I. NEWTON., *De la gravitation*, Gallimard, coll. « Tel », Paris, 1995 (Abrégé par la suite DG).

⁸⁵ DG, « Définition de l'étendue », p. 124.

« C'est pour-quoi, il est nécessaire de rapporter la détermination des lieux et donc le mouvement local à quelque être immobile telle que l'étendue seule ou l'espace considéré comme quelque chose de réellement distinct des corps »⁸⁶.

L'espace absolu est nécessaire pour distinguer la quantité de masse d'un corps matériel par rapport un autre. Le mouvement absolu est nécessaire pour distinguer les accélérations apparentes de l'accélération absolue. Le temps absolu est nécessaire pour distinguer la temporalisation du temps propre à chaque corps matériel et cerner ainsi la diversité des relations d'un corps avec soi-même et aussi avec les autres. Grâce au temps absolu d'avoir les interconnexions des phénomènes reçoivent un fondement objectif. Cette théorisation est à la base des équations de la physique et de la cosmologie. Elle fonde le calcul infinitésimal et la théorie des fonctions sur le système des coordonnées. Cette vision de la nature est, d'un côté, un principe absolu de conservation, une autre manière de dire la continuité, et d'un autre côté, un fondement infinitésimal de la nature sur lequel la quantité de mouvement et de masse peut se pluraliser jusqu'à l'infini.

Cette manière moderne de construction de la nature sur la structure de la géométrie euclidienne pose le problème de l'individualité. Comme le note Newton :

« Car le tracé matériel d'une figure quelconque n'est pas une nouvelle production de cette figure eu égard à l'espace, mais seulement sa représentation corporelle de telle sorte qu'elle apparait maintenant aux sens alors qu'auparavant elle était insensiblement présente dans l'espace »⁸⁷.

Toutes les figures géométriques existent indépendamment de la matière, c'est-à-dire qu'avant même la détermination des corps, leur position existe, ils occupent une place dans l'espace absolu⁸⁸. Il en ressort que la temporalité et la position dont nous parlons à propos d'un

⁸⁶ *DG*, « Ni vitesse ni trajectoire », p. 122.

⁸⁷ *DG*, « Définition de l'étendue », p. 124.

⁸⁸ « 4. L'espace est une affection de l'être en tant qu'être. Aucun être n'existe ni ne peut exister sans être rapporté, de quelque manière, à l'espace. Dieu est partout, les esprits créés sont quelque part, le corps est dans l'espace qu'il remplit et toute chose qui n'est ni partout ni quelque part, n'a pas d'être. Il suit de là que l'espace est un effet émanant d'un être qui existe à titre premier, puisque, quel que soit l'être que l'on pose, l'espace est posé par là même. On peut produire les mêmes affirmations sur la durée : autrement dit, tous les deux sont des affections ou des attributs de l'être selon lesquels on désigne la quantité d'existence de n'importe quel individu sous le rapport de l'étendue de sa présence et sous le rapport de sa persévérance dans son être. » (I. NEWTON, *DG*, « Définition de l'étendue », p. 128).

corps sont des attributs qui ressortent de l'existence d'une seule et unique entité. Les figures géométriques représentent ses différentes dispositions, mais, dans la nature, leur existence est cachée au regard sensible. C'est pour cette raison que la science doit s'approprier un regard rationnel et découvrir la nature de cette entité à partir des figures géométriques cachée à la perception.

De là découlent deux remarques de Leibniz⁸⁹. La première concerne la position d'un corps dans l'espace absolu. La seconde concerne les accélérations relatives d'un corps par rapport à son accélération absolue. D'une part, si tous les étants corporels sont l'expression de différentes dispositions d'une même entité, comment se distinguent-ils les uns des autres ? D'autre part, s'il n'y pas un lien avec le lieu et l'être de l'étant corporel comment y aurait-il un sens dans les accélérations relatives ? Chaque accélération devrait sembler pareille. Le défaut dans la vision newtonienne du champ de phénoménalité est qu'il n'y a aucun corps qui puisse être empiriquement distingué d'un l'autre même si la théorie mécanique est capable d'expliquer les mouvements dynamiques.

Pourtant, la question se pose de savoir, s'il n'y a pas au moins de la part de Newton, un sentiment d'individualité, de fait dans l'expérience quotidienne, nous sommes capables de distinguer les unes des autres les apparences des corps. Non seulement nous les distinguons, mais aussi nous les envisageons tous en rapport à un corps référentiel tel qu'il est posé formellement par Newton.

Il faut préciser que l'ambition de Newton pour donner un sens à la loi d'inertie n'est pas prime abord la conséquence de répondre à une exigence métaphysique, mais pourtant la conséquence d'un fait empirico-inductif. Comme en le vois dans le corollaire V, la loi de l'inertie est en tant que telle indémontrable. Elle ne peut être justifiée, montrée ou bien sentie à partir d'un fait empirico-inductif. Le corollaire V dit en effet :

⁸⁹ C'est l'argument de Leibniz sur le « static shift » et le « kinetic shift » (B. DAINTON, *op.cit.*, pp. 175-176).

« Les mouvements des corps enfermés dans un espace quelconque sont les mêmes entre eux, soit que cet espace soit en repos, soit qu'il se meuvent uniformément en ligne droite sans mouvement circulaire »⁹⁰.

Il faut donc chercher le fondement empirico-inductif de l'expérience newtonienne de la nature newtonienne. Dans la mécanique newtonienne, la loi d'inertie donne le sens à la phénoménalité. Certes, dans notre vie quotidienne, nous ne sentons aucun effet du sens de cet axiome. La vie quotidienne se déroule perpétuellement dans une relation réciproque et interactive. Il n'y a aucun corps qui puisse continuer son mouvement uniforme sans subir une perturbation externe. Au lieu du mouvement uniforme, c'est plutôt sa perturbation que nous sentons. Nous expérimentons constamment cette tension entre deux forces. Pour arriver à l'idée de force d'inertie et de mouvement uniforme, il faut présupposer l'égalité dans la quantité de mouvement et de masse entre l'action et la réaction, entre l'agent et le patient. Ce principe d'égalité est le fondement de l'axiome d'inertie. Cet axiome dit que :

« L'action est toujours égale et opposée à la réaction ; c'est-à-dire que les actions de deux corps l'un sur l'autre sont toujours égales, et dans des directions contraires »⁹¹.

Dans les *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, l'art de la mesure apparaît comme un moyen pour résoudre ce conflit naturel. La mathématique devient le moyen de décrire le monde. C'est désormais la mathématique qui forme le lien de l'homme avec la vérité, Comme l'explique Barbour,

« The entire Newtonian success rests on the recognition of the equality of the action and the reaction. In his article 'Action and reaction before Newton', J. L. Russell concluded: 'There was nothing original in the principle that every action involves a reaction. This had been asserted by so many people as an accepted fact that it must surely have been common knowledge. The principle of equality was, however, another matter.' We see again that dynamics was created little step by little step, each of which transformed a vague qualitative awareness of some phenomenon into a precise quantitative statement »⁹².

⁹⁰ I. NEWTON, « Corollaire V », *PMPN*, p. 68.

⁹¹ I. NEWTON, « III^{ème} Loi », *PMPN*, p. 60.

⁹² J. BARBOUR, *op.cit.*, p. 512.

La mécanique newtonienne permet ainsi d'un côté d'unir l'univers en une entité unique, de saisir la diversité dans les mouvements dynamiques, mais, d'un autre côté, le projet axiomatique avec la position mathématique entrave la recherche orientée les faits empirico-inductifs. Néanmoins, le projet axiomatique devient dominant et tente d'imposer d'avance un cadre à la manifestation avant même que le contenu sensible se donne, apparaisse dans le champ d'appréhension. La mathématique juge d'avance tous les faits empiriques avant même qu'ils ne se montrent. C'est suite à l'arithmétisation de la géométrie déclenchée à l'époque moderne qu'émerge la constitution d'un monde artificiel divisent la vie humaine en deux monde distincts séparés par un abîme insupportable.

Dans le chapitre suivant, nous allons interroger l'effet de l'arithmétisation de la géométrie sur le sentiment de liberté et sur la relation de l'homme au monde.

Chapitre IV : L'éclat entre la terre et le ciel : principe de simultanéité

Ce dernier chapitre se divise en deux parties distinctes : *premièrement*, nous allons analyser comment se constitue un monde artificiel par l'arithmétisation de la géométrie et montrer la naïveté cachée dans ce progrès de la formalisation, notamment du point de vue de ses conséquences sur la vie humaine ; *deuxièmement*, en vue de résoudre la division de la vie humaine en deux mondes, nous proposerons un retour à la naïveté de la vie authentique en suivant la phénoménologie patočkienne.

1. La constitution d'un monde artificiel

La relation de l'homme au monde naturel est de prime abord une relation non-thématique. C'est une relation primaire orientée par l'usage. Sans avoir besoin de thématiser ni la totalité du monde ni la causalité universelle, l'homme est d'emblée en affaire avec les choses en tant qu'« outil ». C'est le sens des activités quotidiennes dans le « monde ambiant » qui se donne de prime abord à l'expérience. Jean Greisch commentant lui-même Heidegger (§15, *ET*⁹³) décrit le monde « ambiant » comme suit :

« Tournons-nous d'abord vers le monde “ambiant” qui nous entoure, le “monde” “autour” (Um) de nous avec lequel nous sommes en “commerce” (Umgang) quotidien. Ce commerce présente lui-même divers aspects, selon les modalités de notre préoccupation (Besorgen) »⁹⁴.

Le là du champ perspectif incorpore une structure du monde ambiant « subjectivement objective »⁹⁵ dans laquelle les choses sont à notre disposition suivant « un style causal universel dans le monde ambiant intuitif »⁹⁶. Grâce à ce style causal universel du monde ambiant intuitif,

⁹³ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, trad. Emmanuel Martineau, Edition numérique hors-commerce, Paris, Authentica, 1995, § 15 (Abrégé par la suite *ET*).

⁹⁴ J. GREISCH, *Ontologie et Temporalité*, *op. cit.*, p. 130.

⁹⁵ J. PATOČKA, *MNMEH*, p. 231

⁹⁶ E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* : 9. La mathématisation galiléenne de la nature, Gallimard, coll « Tel », Paris, 1976, p. 36 (Abrégé par la suite *CSE*).

nous avons des connaissances anticipatives, de formes empirico-inductive possibles propre au milieu où nous sommes, comme une sorte d'« aménagement »⁹⁷ (*Einräumung*) général.

Cependant, à l'époque moderne, avec l'arithmétisation de la géométrie, cette causalité universelle du monde s'est épurée de son contenu sensible au profit de l'hypothèse générale d'un principe d'égalité. La définition de l'être de l'étant corporel s'est réduite à la conservation d'une même quantité de mouvement et de masse. Suivant cette idéalisation du monde des corps, tout événement de la nature doit obéir à la loi de l'égalité déterminée préalablement par les axiomes.

L'art de la mesure propre à l'époque moderne a donc promu à la fois l'arrachement de l'homme à son environnement immédiat, tout en ouvrant des horizons inconnus comme celui du champ de la connaissance anticipative. Ce n'est plus l'art empirique des constructions causales qui dirige les activités humaines, mais c'est la production des objectivités idéales qui domine désormais l'art pratique. La praxis mathématique prend la place de la praxis empirique. La connaissance des anticipations portant sur l'enchaînement des phénomènes réels et possibles dépasse le monde de l'intuition et ouvre « le royaume des pures formes-limites »⁹⁸ grâce à l'abstraction. On voit ainsi privilégier « démondanéisation du monde ambiant »⁹⁹ au profit de la pure forme spatio-temporelle de la mathématique et de la géométrie. Cet ensemble démondanéisé constitue la nature de la science moderne. C'est la « substitution d'une nature idéalisée à la nature pré-scientifique donné dans l'intuition »¹⁰⁰.

⁹⁷ « La possibilité de rencontrer l'étant intramondain, possibilité qui est constitutive de l'être-au-monde, est un « donner-espace » (*Raumgeben*). Cette donation d'espace, que nous appelons aussi *aménagement* (*Einräumung*), est la libération du disponible vers sa spatialité » ; M. HEIDEGGER, *ET*, §24, al.3 (trad. modifiée par Marlène Zarader)

⁹⁸ E. HUSSERL, *CSE*, p. 31.

⁹⁹ La démondanéisation de l'espace veut dire la transformation de la spatialité ambiante en espace pur. Heidegger explique : « Non seulement l'espace ne devient pour la première fois accessible que par la démondanéisation du monde, mais encore la spatialité n'est découvrable que sur le fondement du monde » (M. HEIDEGGER, *ET*, § 24, p. 113). Marlène Zarader éclaire ce point en disant que c'est une double opération de neutralisation et de démondanéisation. Elle dit : « 1) Elle neutralise les contrées du monde ambiant pour en faire de pures dimensions de l'espace. Les *places* deviennent des lieux quelconques. 2) En conséquence, "le monde est dépossédé de son caractère spécifiquement ambiant, Le monde ambiant devient monde naturel". Ici comme ailleurs, la connaissance opère une démondanéisation, dont le résultat est la nature. (M. ZARADER, *op.cit.*, p. 177).

¹⁰⁰ E. HUSSERL, *CSE*, p. 58.

1.1. La portée de la mathématisation indirecte du monde

Si l'idée logico-formelle du monde mathématique est fermée sur elle-même, c'est parce que, pour elle, l'infinité des objets subjectivo-relatifs dépend d'une seule hypothèse. Et cette hypothèse est vide de sens. Elle résulte de l'épuration du sens vital de toute tension et de tout lieu dans la figure d'un point absolu, formel. Toute démarche scientifique est en réalité le résultat d'un seul moment déjà produit, sous la forme d'une anticipation a priori générale indéterminée. Celle-ci garantit par avance la co-idéalisation des remplissements sensibles, ce-à-dire idéalisation à la fois dans l'infinité extensive et dans l'infinité intensive. Il s'agit de « l'idéalisation des apparences sensibles au-dessus et au-delà de toute possibilité de l'intuition effective ».¹⁰¹ Ainsi « la totalité du monde concret des corps se trouve chargée d'infinités, non seulement d'infinités de forme, mais aussi d'infinités dans les remplissements ».¹⁰² Comme l'écrit Husserl :

« Nous n'avons qu'une forme universelle et non une double forme universelle du monde, nous n'avons qu'une géométrie et non une géométrie à deux faces ; c'est-à-dire que nous n'avons qu'une géométrie des formes et non une deuxième géométrie qui serait celle des remplissements »¹⁰³.

Cette anticipation étendue à l'infini ouvre la connaissance objectivement réelle d'une nature entièrement nouvelle reposant sur l'idée de la certitude de l'être. Nous nous percevant dans ce cadre comme des étants qui réalisent des possibilités, c'est-à-dire que nous enchaînons tous les processus intuitifs concrets que nous avons vécus dans notre monde ambiant familier, afin de nous donner un réel possible, un contenu pour notre expérience. Cependant, un tel réel possible ne se donne jamais avec une exactitude claire et distincte. L'enchaînement des processus intuitifs concrets comme des « possibles » se dispose toujours d'après « une égalité des à peu-près »¹⁰⁴, qui

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 45.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*, p. 40.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 58.

ne peut être directement mathématisable. La mathématique n'est donc qu'un moyen technique indirect en vue de penser sur notre expérience corporelle pour en faire une science rationnelle.

Mais la force des formules numériques et qu'elles opèrent d'avance des anticipations pratiques qui pourraient être souhaitées dans la vie réelle concrète. Ce qui constitue une manière de donation tout autre que celle du donné sensible à l'intuition. Toute anticipation pratique inductive réelle ou possible est déjà objectivée dans l'idéalité. Elles imposent la certitude à l'incertitude de notre monde naturel. La forme a priori du monde mathématique idéalisé est en réalité un monde artificiellement construit. Et à cause de la technicisation toujours plus poussée et de l'arrachement à notre rapport au lieu, les objectivités idéales nous ont privé d'une vision des qualités sensibles spécifiques de notre monde ambiant.

1.2. L'inductivité universelle propre à la méthode scientifique

L'anticipation étendue à l'infini donne le pouvoir de construire un monde artificiel qui repose sur une hypothèse générale. S'il y a une nature inhérente à la méthode scientifique, c'est parce qu'elle a le pouvoir de remplir les qualités sensibles spécifiques de notre monde ambiant par l'anticipation de ce à quoi il faut s'attendre dans la vie réelle concrète. La méthode scientifique vise à anticiper les événements à venir. La question est de savoir sur quel fondement la méthode mathématique de la science de la nature peut en arriver à une inductivité universelle du monde de l'expérience rendant efficace son formalisme.

Si le système de lois de forme « axiomatique » poursuit à configurer préalablement les processus intuitifs concrets du monde ambiant, c'est grâce à l'idée logico-formelle d'un monde fermé sur lui-même. Pourtant si la méthode de production apodictique peut être efficace, elle ne peut jamais donner une connaissance effective et pertinente du monde de l'intuition. Il s'agit d'un « art d'améliorer »¹⁰⁵ sous la forme d'approximation toujours plus poussée et non pas d'un « art

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 47.

de donner ». Le principe sous-jacent à la substitution d'un monde idéalisé et mathématique au monde intuitif sensible en fait donc le mélange du principe et de la théorie du mouvement mécanique des corps. Il résulte conséquence de la confusion entre l'existence de la mathématique pure, axiomatique et l'existence d'un réel de forme mathématique. L'idéalité mathématique présuppose une nature mathématique en soi et c'est la raison pour laquelle nous avons un pouvoir de porter au sensible avant lui-même une inductivité universelle rendant possible l'anticipation des phénomènes. Mais cette forme a priori du monde vrai idéalisé et mathématisé transforme la notion préalable de la phénoménalité en décrivant par avance le cadre du champ de l'apparaître comme tel.

Ce transformation implicite (inconscience) atteint dans tous les domaines de la relation de l'homme au monde intuitif. L'intérêt théorique prend la place de l'intérêt pratique. La praxis mathématique se substitue à la praxis empirique. L'homme en tant qu'observateur de la nature se transforme en architecte. Dans sa relation à la nature, l'art de la mesure n'est plus l'art de se donner, mais l'art d'améliorer toujours davantage.

En conséquence, dans le monde artificiellement construit, le conflit suscité entre notre sentiment de la liberté et le jugement objectif porté sur l'homme à partir de la vision mécanique de la science mathématique n'est plus qu'un conflit fictif et disparaît au profit de la réalité améliorable ou augmentable dans la succession infinie des confirmations et des hypothèses, il devient impossible de trouver un repère, un fait, un point de départ qui permettrait d'agir en fonction d'une délimitation d'un être donné et non dépassable. En fait, tout conflit émerge à cause de l'effet de la manifestation du monde sur le sentiment de liberté. La donation du monde à la base du sentiment de liberté est un fait et en même temps un moyen pour la réflexion dialectique qui permet seul de faire des retours aux conséquences réelles de nos actes en vue de conclure à une raison inhérente de la causalité naturelle donnée.

Dans notre dernière partie, nous allons tenter de cerner l'effet du physicalisme abstrait sur l'esprit et sur le sens du monde et pour ensuite tenter, avec Patočka, de débarrasser l'homme de la division de sa vie en deux afin de retrouver sa subjectivité propre.

2. L'effet du physicalisme abstrait sur l'esprit et sur le sens du monde

Avec l'extension de la théorie algébrique des nombres et des grandeurs et l'arrachement de l'analyse de l'esprit à son lieu d'enquête, puis avec les configurations corporelles de tout étant sous forme « numérique » constituant une totalité compossible d'objets, une infinité de choix équivalent s'est offerte à l'homme qui n'attend que d'être réalisée.

Mais s'il n'y a pas de sens à choisir ceci plutôt que cela et s'il est impossible de parvenir à un savoir exact, la vie paraît épurée de tout sens, uniquement conforme au champ de phénoménalité défini par avance par la vérité de la science.

Le fragment 6 de Pascal décrit très bien cette manière d'être de l'homme moderne. Il dit : « Comme on se gâte l'esprit, on se gâte aussi le sentiment »¹⁰⁶. La vie humaine est divisée en deux car la manière de voir l'homme repose sur l'idée de la certitude de l'être et c'est la raison pour laquelle l'homme s'est chosifié et s'est aliéné le son sentiment vital naturel. Une vision du monde complètement plate et ennuyeuse entraîne « l'abdication de soi »¹⁰⁷. Dans l'aperception fondamentale de sa non-liberté, l'homme se sent incapable de temporaliser son propre temps, son être. Nous pouvons donc plutôt dire à la suite de Patočka que l'activité de penser chez les hommes modernes est « totalement émancipée au lieu de trouver son remplissement intuitif dans l'expérience »¹⁰⁸. L'auteur tchèque écrit en effet :

« C'est une baisse du sentiment de la personnalité qui fait pâlir aussi notre sentiment d'être menacés par des puissances objectives, notre ressenti du caractère *sui generis* de la vie, introduisant l'absence de vie propre à l'objectivité jusque dans notre vécu même. Comme si

¹⁰⁶ B. PASCAL, *Pensées*, Flammarion, Paris, 2015, p. 47.

¹⁰⁷ J. PATOČKA, *MN*, p. 32.

¹⁰⁸ J. PATOČKA, *MNMEH*, p. 236.

résonnait à travers toute la diversité de la vie, une seule et même note de nullité indifférente, une monotonie qui rend toutes choses égales entre elles et fait en quelque sorte justice de l'illusion vitale avec son partage inégal d'intérêts et de désintérêts, de lumières et d'ombres »¹⁰⁹.

Il y a un fait clair que nous ne pouvons pas écarter : c'est l'effet de donation du monde sur le sentiment de la liberté. Au lieu de décrire de ce qui est visible concrètement dans le champ phénoménal à l'aide des formules abstraites invisibles, il faut le décrire à partir de sa donation concrète, sensible, car la valeur donnée à l'intuition ne dépend pas de son caractère exact, mais de sa détermination concrète. Elle exige un retour au sol primitif, au sol du monde immédiatement perçu.

3. Le retour authentique à la naïveté de la vie dans la réflexion radicale

Comment sortie du système binaire, dans lequel la science moderne nous a emprisonnés en opposant le monde ambiant et le sentiment de la liberté, le monde de la vie et l'intuition pratique de soi. Selon Patočka, « la clef réelle du besoin d'unité »¹¹⁰, selon Patočka, se trouve dans « l'orientation subjective »¹¹¹. Dans la *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Husserl, se demande : « qu'opérons-nous réellement dans ce monde de la vie ? »¹¹².

Sa réflexion ne porte pas sur la possibilité de l'objet de l'expérience de la faculté de connaître, mais sur le sens vital de l'expérience pratique à la vie réelle. Husserl répond à la question en disant que « C'est sur l'anticipation – nous pourrions dire à la place : sur l'induction – que repose toute vie »¹¹³. Notre vie propre se déroule d'une anticipation à une autre. Comme c'était le

¹⁰⁹ J. PATOČKA, *MN*, p. 33.

¹¹⁰ J. PATOČKA, *MN*, p. 45.

¹¹¹ Patočka dit : « ...qu'une orientation subjective permettra de rétablir l'unité brisée du monde, de sceller la faille qui menace l'homme moderne dans ce qui, selon Dostoïevski, lui est le plus cher : sa propre personnalité » (J. PATOČKA, *ibid.*).

¹¹² E. HUSSERL, *CSE*, p. 59.

¹¹³ *Ibid.*,

cas dans « l'allégorie de la caverne »¹¹⁴ chez Platon, la vie repose sur nos anticipations à propos de la manifestation des phénomènes.

A ce point, il semble que si nous pouvions comprendre le sens de l'acte de comprendre et le sens d'avoir une connaissance des phénomènes, nous pourrions aussi nous faire une idée à propos du désir naturel de l'homme le poussant à l'anticipation. Dans nos trois premiers chapitres, nous avons analysé comment ce désir a pu donner lieu à une élaboration formelle de l'anticipation indépendant de sa location dans le monde ambiant. Nous cherchons maintenant l'origine de ce désir dans le monde vécu précisément.

Dans le monde de la praxis, l'homme recourt constamment à des anticipations, à des inductions qui dirigent son activité, son travail, ses relations, en fait qui orientent toute sa vie quotidienne. Chaque anticipation donne à son intuition une connaissance effective des relations réciproques entre les choses. Elle implique une règle subjectivement objective, en vertu de laquelle les choses s'enchaînent, renvoient l'une à l'autre et ainsi mettant en œuvre un être du possible réel. L'anticipation est la donation de la connaissance effective d'un être réel comme possible avec ses relations spatiales et temporelles. La connaissance de l'être réel comme possible permet de faire un saut dans le temps et dans l'espace. Elle assure le savoir du trajet possible d'un être réel à l'autre. Et comme il est impossible qu'un trajet puisse être simultanément dans tous les sens, chaque trajet se meut dans une seule direction particulière. Ces passages indiquent des moments temporels dans lesquels les phénomènes viennent à l'être dans le champ d'apparaître. Ils constituent des « inductions intuitives » d'un champ d'apparition spécifique. Chaque passage renvoie à une figure sensible, à un signe particulier qui donne un repère, un appui par rapport à quoi il y a moyen de comparer la position et la vitesse de l'un par rapport à l'autre au sens newtonien tout en tenant compte du sens de l'être même. Mais l'anticipation signifie aussi la donation des figures sensibles à partir d'inductions intuitives inhérentes au lieu, donc en fonction

¹¹⁴ PLATON, « République », in *Œuvres Complètes* I, trad. Léon Robin, Gallimard, coll. « nrf », Bibliothèque de la Pléiade, Paris, VII, 514a-519e.

d'un point d'arrêt à l'extension infinie des anticipations. Le concept de « lieu »¹¹⁵ détermine ainsi un cadre pour anticiper non seulement le passage, mais aussi les frontières de toutes les relations réciproques qui peuvent être suscitées par nos anticipations. Le lieu marque la limite de la manifestation des figures sensibles dans le champ d'apparition propre au monde ambiant.

Si l'enchaînement des phénomènes et la donation de leurs relations réciproques se manifestent dans une direction précise et se montrent ainsi concrètement, c'est parce qu'ils se révèlent « à partir de » et se configurent d'après notre intérêt pratique qui est relatif au lieu où il se donne. Sans un intérêt pratique, il serait impossible de savoir suivant quelle direction tel événement suscite tel autre événement, dans quel sens va le passage d'une anticipation à une autre. L'intérêt pratique met en perspective les relations réciproques entre les phénomènes et ouvre la possibilité de réalisation de toute activité possible. Certes, c'est la connaissance empirico-inductive des faits qui nous donne le plan du trajet inhérent au lieu où nous habitons. Mais ces faits ne deviennent eux-mêmes visibles, ne composent le plan d'un trajet qu'en fonction d'un intérêt essentiel. Sans ce rapport au lieu, il serait impossible de réaliser une activité d'après l'anticipation d'un être réel comme possible. Il marque le lien de nos anticipations des phénomènes avec notre intérêt subjectif.

Le désir de comprendre les choses nous amène ainsi à une autre question. D'un côté, les phénomènes se délimitent dans le champ phénoménal en fonction d'un intérêt particulier, mais d'un autre côté, il faut aussi comprendre le lieu non seulement comme délimitation, mais aussi comme totalité où se donne le sens de l'être de cet intérêt essentiel. Que signifie ce « en vue de quoi », « ou eneka »¹¹⁶ à travers lequel tous nos intérêts possibles, toutes nos anticipations deviennent possibles à réaliser ?

¹¹⁵ Aristote dit : « il est nécessaire que le lieu soit la dernière des quatre, la limite du corps enveloppant à l'endroit où il touche le corps enveloppé » (ARISTOTE, *Physique*, trad. P. Pellegrin, IV, 4, 212a5, p. 221).

¹¹⁶ J. PATOČKA, *MNMEH*, p. 240.

3.1. Le monde ambiant comme communauté de signes et de figures sensibles

Toutes les anticipations, toutes les figures sensibles qu'elles relient, renvoient en dernière instance à des communautés de signes composées de figures culturelles, religieuses, et politiques, c'est-à-dire au monde intuitif de la vie quotidienne.

C'est notre monde ambiant où nous ne nous sentons étrangers ni à l'autre ni à nous-même. Ce monde nous est familier avec toutes ses relations réciproques. Grâce à lui, nous pouvons savoir où nous sommes et vers où nous désirons aller. Notre monde ambiant est rempli du sens des figures significatives qui nous permettant de dialoguer, d'échanger, de partager, de commercer. Heidegger l'exprime avec la notion de *Bedeutsamkeit* :

« Mais la significativité elle-même, avec laquelle le Dasein est à chaque fois déjà familier, abrite en elle la condition ontologique de possibilité permettant que le Dasein compréhensif, en tant qu'il est également explicatif, puisse ouvrir quelque chose comme des "significations" qui, de leur côté, fondent à nouveau l'être possible du mot et de la langue »¹¹⁷.

Avant d'être un monde objectif, le monde est le milieu où la vie intuitive se fait « signifiante » en plusieurs sens¹¹⁸. Le monde intuitif est en fait comme le berceau où nous nous balançons dans notre quotidienneté, nous bougeons d'un passage à un autre, d'une activité à une autre sans avoir l'essence de la connaissance explicite de notre intérêt essentiel et du monde. Nous nous sentons tellement « familières »¹¹⁹ à ce monde qu'il reste inaperçu, puisque tout y est en ordre d'après notre intérêt subjectif. En outre, à force de jouer le jeu des d'anticipation des phénomènes, nous avons oublié l'être du là en vue de jouer ce jeu.

Non seulement, l'« être-au-monde »¹²⁰ reste inaperçu au regard de notre vie quotidienne, non seulement notre activité l'oblitére, mais il n'exerce, ne produit un aucun effet sur notre

¹¹⁷ M. HEIDEGGER, *ET*, §18, p. 87.

¹¹⁸ J. GREISCH, *op. cit.*, p. 140 : « il y a du sens dans tout cela ».

¹¹⁹ Heidegger exprime le concept de « familiarité » comme suit : « "ich bin" (je suis) signifie derechef j'habite, je séjourne auprès de — du monde tel qu'il m'est familier. *Sein* (être) en tant qu'infinitif du « ich bin » (je suis), c'est-à-dire compris comme existentiel, veut dire habiter auprès de... être familier de... (M. HEIDEGGER, *ET*, § 12., p. 63)

¹²⁰ Dans *Etre et Temps*, Heidegger distingue d'« être-au-monde » de l'« être-dans le monde ». L'« être-au-monde » renvoi au sens existentiel du Dasein, c'est-à-dire qu'il renvoi à l'être d'un étant qui se comprend lui-même à partir de du mode d'être de l'être-au-monde (M. HEIDEGGER, *ET*, § 13., p. 67).

sentiment. Du coup, c'est aussi la vie même, l'acte de vivre qui reste inaperçu, hors du champs de notre regard.

Pourtant, si chaque anticipation présuppose un intérêt pratique qui se révèle à travers son monde familier, nous perdons de vue la manière dont le sens de notre communauté culturelle, politique, religieuse, donc de notre monde ambiant, définit, oriente toute notre pratique des pragmata. En tant qu'un repère fondamental, notre sens du monde intuitif renvoie au « d'où » du mouvement, au lieu d'« où l'on est au monde ». Il dépend d'« ajustement au monde », comme le disait Patočka sa *Leçon sur la corporéité* :

« [...]une des caractéristiques du corps subjectif, du corps qui vit et qui expérimente son action, c'est qu'il est – que c'est en lui seul que nous éprouvons – douleur et jouissance, plaisir et déplaisir, fraîcheur et fatigue, confort et inconfort, etc. Tous ces caractères relèvent d'une même dimension du vécu subjectivement corporel de soi-même, à savoir la dimension de la disposition, de *comment on va*, où l'on en est. Certaines langues parlent même du “ se-trouver”, *sich befinden*, terme qui renvoie au point de départ de toute notre activité, à la *survenance*, au fait de nous *trouver*, d'être là dans tel ou tel état, avec des traits tels ou tels. Comme il s'agit d'un *état*, de quelque chose de *déjà* achevé et donné, et non pas de ce que nous n'en sommes encore qu'à projeter ou de ce que nous faisons actuellement, il y a là quelque chose comme la base reçue, facticielle, de notre faire et de nos projets, de notre action et de nos possibilités. La disposition, « où l'on en est », est, tant pour le faire que pour l'activité projective, un point de départ chaque fois donné. Elle nous ouvre à certaines choses et nous ferme ou nous rend réfractaires à d'autres [...], ce domaine d'“où l'on en est” n'est pas simplement notre état subjectif, mais aussi, dans toute son extension, toujours déjà, un *ajustement au monde* ; on devrait chaque fois préciser “où l'on en est *au monde*”, comment notre position dans le monde nous affecte à tel instant ou nous a toujours déjà affectés »¹²¹.

La dimension « d'où » du mouvement ne nous dit pas seulement en quoi la signification pratique de notre monde ambiant délimite pour chaque'un de nous l'être des phénomènes, et implique les multiples sens de ses anticipations sur les phénomènes. La prise en compte de la dimension « d'où » du mouvement exige un pas supplémentaire. De fait, le champ d'appréhension ne constitue pas simplement notre champ d'intuition comme une totalité fermée sur soi. Il n'est

¹²¹ J. PATOČKA, *PP*, p. 69.

pas un champs clos sur lui-même et dans lequel les êtres des phénomènes ne se donnaient pas plus d'une seule fois comme possible en puissance. Cette manière de voir présupposerait que les êtres des étants se trouvent toujours d'orès et déjà objectivés en fonction d'une structure anticipative unique et invariable, à la manière d'une image statique. Mais toutes les possibilités tenues en réserve, ont un caractère de « pas encore » une réalité pleine et entière, multiformes, de sorte que leur réalité ouvrent le passage vers le devenir suivant un processus d'immanence propre à l'action et non suivant un processus de thématization propre à la représentation. Comme l'explique Patočka « champs d'actions ».

« Le champs n'est pas champs de "représentation", mais d'*action* ; nous ne nous représentons pas le champs, nous agissons en lui ; il est essentiellement non thématique, précisément parce qu'aucune chose n'est une représentation de chose, parce que les choses sont, au contraire, ce en quoi on agit, ce en quoi on réalise »¹²².

La donation d'un être possible n'engage pas seulement un « je peux », mais elle présuppose aussi un « je fais ». La délimitation de l'être suppose un mouvement subjectif vers le sens du mouvement, laquelle repose sur un acte. Lorsque nous anticipons des phénomènes, ce n'est pas en utilisant les rapports réciproques pour donner des règles propres à l'être possible, c'est en réalisant ces possibilités et donc en donnant un sens à l'appartenance au milieu où nous nous trouvons. Il s'agit d'un mouvement phénoménalisant, de l'existence humaine. Au sens patočkien, nous pouvons dire que ce mouvement phénoménalisant provient d'une façon de « manipuler les choses »¹²³.

Il nous reste à aborder le côté « vers où » de cette structure du mouvement, de côté ouvert et non pas fermé. De fait, le monde intuitif de notre vie quotidienne s'ouvre par l'horizon de ses possibilités qui lui donne le pouvoir d'agir sur les choses, c'est-à-dire d'opérer les anticipations des phénomènes à partir de la manipulation des choses. Le monde de la quotidienneté est, comme nous allons le préciser une totalité non-thématique.

¹²² J. PATOČKA, *PP.*, p. 117

¹²³ « Le mouvement est toujours une manipulation des choses, comme il est toujours déterminé par ce sens d'aménagement matériel qui est le sien, il a le caractère d'*où-vers où* » (J. PATOČKA, *PP.*, p. 71).

3.2. Le monde ambiant comme totalité non thématique

La manifestation du monde intuitif comme totalité cadrée n'est possible que par la considération d'un passage du non-être à l'être, à travers un concept de devenir, suivant le sens ontologique du mouvement. Comme l'explique Patočka :

« 1) Signification ontologique – passage du non-être à l'être et inversement par ailleurs : devenir ceci ou cela, c'est-à-dire passer du non-être-à l'être-*quelque-chose*, n'est possible que par le mouvement. Le mouvement est donc ce qui *rend* l'étant ce qu'il est. C'est le mouvement qui unifie, entretient la cohésion, synthétise les déterminations à même un substrat, etc., sont des mouvements »¹²⁴.

Il en ressort que le mouvement et l'être sont comme les deux faces d'une même médaille, ils sont la mise en œuvre d'une unité synthétique. Le mouvement entretient une cohésion entre les différents moments historiques de l'être et donne ainsi à l'être un caractère synthétique en tant que mouvement. Ce mouvement unificateur, c'est le mouvement de l'existence orienté par le sentiment subjectif de la liberté.

Pour établir cette conclusion, il faut se rappeler que nous avons montré que le champs d'intuition présuppose le rapport à un champs d'action et donc que l'ouverture du monde ambiant présuppose le monde des sujets singuliers. Selon cette perspective, la théorie du mouvement présuppose le mouvement existentiel de la vie en rapport à l'être en tant que tel. Il ne s'agit pas d'une présupposition logico-formelle au sens du ssi, mais de la référence nécessaire à la connaissance pratique de l'être de l'étant qui se manifeste dans le sentiment de liberté. Cette référence contient un conflit entre le sens objectif du monde tel qui est donné à l'intuition et le sens d'être de l'étant réfléchi dans son rapport à l'être comme tel. Ce conflit caractérise notre champ d'appréhension. D'un côté, il nous permet de rendre compte du mouvement qui se réalise à travers le monde en fonction de la totalité pratique qui constitue, le monde ambiant de la vie quotidienne présupposée par toute pratique possible des pragmata ; d'un autre côté, le mouvement

¹²⁴ J. PATOČKA, *PP*, p. 31.

existentiel de la vie ouvre cette totalité pratique en ce qu'il se meut toujours vers elle en vue de « la réalisation d'une vie propre en elle-même ».

C'est la référence à cette totalité non thématique ouverte qui permet d'ancrer la réflexion sur le mouvement originaire de la liberté selon le lieu du « où vers où » et qui permet d'acquérir une connaissance effective de la genèse de l'anticipation des phénomènes à partir de laquelle le naturel de sentiment de liberté peut comprendre le sens de son être.

CONCLUSION

Le point de départ de notre travail était la problématique de la division de la vie humaine en deux mondes distincts, naturel et scientifique. Du point de vue que nous avons voulu défendre, cette problématique a un effet crucial sur le sentiment de liberté. De fait, le conflit suscité entre le monde objectif tel qui s'impose au champ d'appréhension de la raison théorique et le monde naturel donné à l'intuition dans notre vie réelle entrave l'orientation pratique de la vie humaine vers le monde. Cette problématique du conflit entre le monde scientifique et le monde naturel a déjà été soulevée par Husserl au début du 20^{ème} siècle et elle continue d'être discutée jusqu'à l'aujourd'hui notamment dans les phénoménologie radicales du monde de la vie. La substitution d'une nature idéalisée à la nature naïve produit une angoisse lancinante, surtout chez les jeunes, une aperception fondamentale d'une sorte de non-liberté et suscite ainsi l'abdication de soi. Cette transformation de la perception du rapport au monde dans le champ phénoménal trouble à la fois l'esprit et le mouvement subjectif, mettant en danger les conditions de temporalisation de la vie propre du sujet. S'il y a autant d'engagement dans des groupes terroristes chez les jeunes ou d'autant d'incapacité chez les hommes à répondre ou à adapter aux crises provoquées par le réchauffement climatique ou le Covid-19, c'est par un manque d'impulsion vers la relation au mouvement de la vie dans la réflexion philosophique. Pour la philosophie phénoménologique, l'interrogation sur l'origine de ce conflit est une question de responsabilité.

Le conflit naturel est inhérent à la vie humaine. Par sa structure, il renvoie de prime abord à une réflexion subjective. Celle-ci a pour but d'orienter le mouvement subjectif vers le monde, de mettre en lumière son rapport au champ d'intuition du mouvement vivant et au champ de l'action qui s'y produit. Elle fait le lien entre la donation des choses à l'intuition sensible et les phénomènes

tels qu'ils sont anticipés par la faculté de l'entendement. La réflexion subjective est le lieu où nous interrogeons un art de la mesure plus pertinent afin de résoudre notre besoin vital.

C'est la raison pour laquelle nous avons problématisé tout d'abord la nature de la méthode mathématique de la science. Malgré son désir d'un savoir rigoureux, elle est loin d'être un moyen pour résoudre le conflit qui nous intéresse. A l'inverse, le fait qu'elle impose un physicalisme abstrait à l'intuition sensible est à l'origine de ce conflit. C'est pourquoi il nous a fallu mener une enquête historique sur la manière dont elle parvient à disposer l'être en fonction de son l'art de la mesure. L'objectif de cette enquête était de relever en comparant Aristote et Newton la naïveté qui se maintient derrière l'évidence moderne de la mathématique apodictique. La question était de savoir quelle vérité est postulée par les axiomes de la raison pure pour se rendre apte à faire le lien entre le monde naturel et la vie humaine.

Cette étude comparative critique sur la constitution de l'être de l'étant chez Aristote et Newton nous a permis de mettre en évidence les présuppositions inhérentes à leur raisonnement. Si le concept de nature entendu comme *φύσις*, donc en tant qu'un principe de mouvement et de repos de tout ce qui *est*, donne une visibilité sensible au champ d'appréhension, la nature constituée par les principes formels de la raison pure en rapport avec la loi du mouvement d'inertie, donne au champ d'apparition de la nature la configuration d'une étendue uniforme, homogène, à la manière d'une figure plate et formelle.

Une première présupposition est celle du concept de continuité et du concept de direction liée à celui de continuité. Cette présupposition veut dire que le monde est conçu en tant que totalité totalisant tout ce qui apparaît dans le champ phénoménal et unifiant le divers dans une direction particulière. Cette forme d'objectivation du champ de l'apparaître exige en outre la présupposition du principe d'égalité. Cette présupposition supplémentaire permet de réduire la diversité sensible

du mouvement et de la forme d'être des étants à une forme d'extension unique, homogène dans laquelle tout mouvement et toute forme d'être est identique. Ce formalisme mécanique et logique baise à la fois l'esprit et le sentiment vital tout en suscitant la division de la vie humaine en deux mondes distincts. Mais, avant d'être un principe, l'égalité est aussi une question sur ce qui est juste. Et c'est aussi l'origine de cette question qui est oblitérer dans la mesure où c'est le conflit inhérent au sentiment de liberté qui est ainsi rendu inaccessible, à savoir l'opposition entre la manifestation effective du monde à l'intuition sensible comme fait et la compréhension du monde comme sens d'être réfléchi à partir de l'horizon de ses propres possibilités.

Au bout du compte, ce que manque l'intuition scindée du rapport au monde, c'est le rapport originaire entre la constitution ontologique de l'être de l'étant et le mouvement subjectif, d'individuation qui dépend de son lien à la délimitation de l'être de l'étant dans une communauté ontologique, en lien propre. Car, c'est l'intérêt de l'homme pour son lieu propre qui dirige son intérêt aux affaires communes, les siennes et celles d'autrui. Il en résulte que notre intérêt pour la communauté ontologique est indissociable de notre intérêt pour la communauté politique en tant que délimitation dans l'être de l'étant d'un espace d'un intuition de la direction du sentiment de liberté et donc du sens de la question éthique. La question première qui nous concerne est celle du Bien et du Mal et non pas celle du vrai et du faux de la méthode mathématique de la science. La tâche unique de l'homme, sa responsabilité est d'envisager un art de la mesure plus pertinent pour aller dans le sens du bien-vivre suivant son intuition du monde. C'est seulement ainsi que nous pouvons comprendre notre désir naturel dans le jeu d'anticipation des phénomènes.

Mais, comment pouvons-nous prétendre que le mouvement de notre vie a une direction particulière ? Est-il possible de se rapporter au fondement de notre champ d'apparaître comme tel pour saisir le sens inhérent au monde de la vie humaine ? Certes, l'être de l'apparaître comme tel

est insaisissable objectivement. Cependant, d'après la phénoménologie descriptive du monde naturel, il existe une manière de comprendre le sens du concept d'égalité différente de celle avancée par la méthode scientifique et donc capable de préserver l'accès au conflit entre les mouvements subjectifs. Pour la phénoménologie du monde naturel, l'effet produit sur le sentiment de liberté se donne avec la manifestation effective du monde comme un fait dans l'intuition sensible. C'est seulement sur la base de cette intuition, que nous pouvons atteindre une connaissance effective capable de résoudre le conflit en nous orientant vers l'horizon de notre possibilité. De fait, c'est l'incertitude inhérente à la vie, le conflit naturel en tant que lieu de départ de la donation de toute possibilité qui rend possible le mouvement de l'existence humaine. Mais il faut précisément bien saisir la relation de l'existence de la vie humaine avec le monde en tant que totalité athématique. Or, il est impossible de réduire le monde comme totalité athématique à notre monde intuitif et à la catégorie de cause-effet. Il faut donc que toute objectivité donnée à l'intuition sensible se donne toujours dans une forme synthétique et se dépose dans une direction particulière, vers un horizon plein de sens. La réflexion philosophique devrait ainsi rapporter le sentiment subjectif à un sentiment plus fondamental d'une totalité athématique qui délimite le mouvement existentiel humain comme un point de départ vers un horizon de possibilité, un horizon signifiant, un divin pour lequel il peut y avoir sens partout. Il est alors possible d'envisager une réflexion dialectique qui nous permet de valider à la fois le point de départ du sentiment subjectif et sa relation au sentiment du divin comme cause motrice.

Nous voulons clôturer notre travail en laissant le poète turc, Nazım Hikmet Ran, décrire avec ses mots cette relation dialectique de l'homme avec le monde nature :

« Tu aimes immensément le monde, mais il n'en est pas conscient ; tu ne veux pas t'en séparer, mais il se séparera de toi. Et simplement parce que tu aimes la pomme, est-il nécessaire qu'elle t'aime en retour ? »¹²⁵.

¹²⁵ N. H. RAN, « Tahirle Zühre Meselesi », in *Yatar Bursa Kalesinde* (Şiirler 4), trad. anonyme, p. 933.

Bibliographie

- ARISTOTE, *De l'Ame*, trad. E. Barbotin, Les Belles Lettres, Paris, 1966.
- ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. M.P. Duminil et A. Jaulin, Flammarion, coll. « GF », Paris, 2008.
- ARISTOTE, *Physique*, trad. P. Pellegrin, Flammarion, coll. « GF », Paris, 2002.
- ARISTOTE, *Physique. Tome II: V-VIII*, trad. Henri Carteron, Les Belles Lettres, Paris, 1932.
- BARBOUR, Julian, *The Discovery of Dynamics: A Study from a Machian Point of View of the Discovery and the Structure of Dynamical Theories*, Oxford University Press, New York, 2001.
- BIEMEL, Walter, *Le concept de monde chez Heidegger*, Vrin, Paris, 2015 (2^{ème} éd.).
- DANTON, Barry, *Time and Space*, Routledge, New York, 2010 (2nd ed.).
- DESCARTES, René, *Les Principes de la Philosophie*, in *Œuvres Complètes*, Ed. André Gombay, University of Toronto; Charlottesville: IntelLex Corporation, 2001. [L'édition suit les *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Vrin, Paris, 1965-1974]. En ligne, URL: <http://www.nlx.com/collections/40> (page visitée le 16 août 2020).
- GREISCH, Jean, *Ontologie et Temporalité, Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF, Paris, 2003.
- HEIDEGGER, Martin, « Ce qu'est et comment se détermine la Physis », trad. F. Fédier, in M. Heidegger, *Question II.*, trad. K. Axelos, J. Beaufret, L. Braun, H. Corbin, F. Fédier, M. Haar, D. Janicaud, A. Préau, Gallimard, Paris, coll. « nrf », 1968, pp. 165-276.
- HEIDEGGER, Martin, « La thèse de Kant sur l'être », trad. Lucien Braun et M. Haar, in M. Heidegger, *Question II.*, trad. K. Axelos, J. Beaufret, L. Braun, H. Corbin, F. Fédier, M. Haar, D. Janicaud, A. Préau, Gallimard, Paris, coll. « nrf », 1968, pp. 69-116.
- HEIDEGGER, Martin, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in M. Heidegger, *Questions I.*, trad. H. Corbin, R. Munier, A. de Waelhens, W. Biemel, G. Granel, A. Préneau, Gallimard, Paris, coll. « nrf », 1968, pp. 21-84.
- HEIDEGGER, Martin, *Etre et Temps*, trad. E. Martineau, Edition numérique hors-commerce, Authentica, Paris, 1995 (suivant la 9^e éd. De 1960). En ligne, URL : http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_etre_et_temps.pdf (page visitée le 16 août 2020).

- HEIDEGGER, Martin, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, coll. « nrf », 1953.
- HEIDEGGER, Martin, *Le principe de raison*, trad. A. Préau, Gallimard, coll. « Tel », 1957.
- HEIDEGGER, Martin, *Qu'est-ce qu'une chose ?* trad. J. Reboul et J. Taminiaux, Gallimard, Paris, 1971.
- HUGGETT, Nick, *Space from Zeno to Einstein: Classic Reading With a Contemporary Commentary*, MIT Press, London, 1999.
- HUSSERL, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Tome I: *Introduction Générale à la Phénoménologie Pure*, trad. P. Ricoeur, Gallimard, coll. « Tel », Paris, 1950.
- HUSSERL, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Gallimard, coll. « Tel », Paris, 1976.
- KANT, Emmanuel, « Que signifie s'orienter dans la pensée ? », in *Vers la paix perpétuelle*, trad. F. Proust et J. F. Poirier, Flammarion, Paris, coll. « GF », 2006, pp. 53-72.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Renaut, Flammarion, coll. « GF », Paris, 1995.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, trad. J-P. Fussler, Flammarion, coll. « GF », Paris, 2003.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, Garnier Flammarion, Paris, 2006.
- LEVINAS, Emmanuel, *Dieu, la mort et le temps*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1993.
- NEWTON, Isaac, *De la gravitation*, trad. M.-Fr. Biarnais et Fr. de Gandt, Gallimard, Paris, coll. « Tel », 1995.
- NEWTON, Isaac, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle, Tome I : Définition. Axiomes ou Lois du Mouvement*, trad. Madame la Marquise du Châtelet, revue par M. Clairaut (édition anglaise de 1726), Desaint & Saillant et Lambert, Paris, 1759, (Version numérique éditée par J-M. Simonet, Bibliothèque Numérique de l'Université du Québec à Chicoutimi (UQAC), Chicoutimi, 2010). En ligne, URL : http://classiques.uqac.ca/classiques/newton_isaac/principes_math_philo_naturelle/principes_philo_naturelle_t1.html (page visitée le 16 août 2020).

- NOVOTYNY, Karel, « L'ouverture du Monde phénoménologie : Donation ou Compréhension ? Sur le problème de l'apparaître comme tel chez Jan Patočka », in R. Barbaras (ed.), *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, Mimesis, Milan 2007, pp. 9-27.
- PASCAL, Blaise, *Pensées*, Flammarion, Paris, coll. « GF », 2015.
- PATOČKA, Jan, *Aristote, ses devanciers, ses successeurs*, trad. E. Abrams, Vrin, Paris, 2011.
- PATOČKA, Jan, *Le monde naturel comme problème philosophique*, trad. E. Abrams, Vrin, Paris, 2016.
- PATOČKA, Jan, *Monde naturel et mouvement de l'existence humaine*, trad. E. Abrams, Kluwer Academic, Dordrecht, coll. « *Phaenomenologica* », n° 110, 1988.
- PATOČKA, Jan, *Papiers Phénoménologiques*, trad. E. Abrams, Jérôme Million, Grenoble, coll. « Krisis », 1995.
- PATOČKA, Jan, *Platon et l'Europe (Séminaire privé du semestre d'été 1973)*, trad. E. Abrams, Verdier, Lagrasse, coll. « La nuit surveillée », 1983.
- PATOČKA, Jan, *Qu'est-ce que la phénoménologie*. Trad. E. Abrams, Jérôme Million, Grenoble, coll. « Krisis », 1988.
- PLATON, « Alcibiade », in *Œuvres Complètes*, trad. L. Robin, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, coll. « nrf », 1950, pp. 203-251.
- RAN, H. Nazım, « Davet », in *Yeni Şiirler (Şiirler 6)*, repris dans H. Ran, *Bütün Şiirleri*, YKY, İstanbul, 2016 (4e éd.), p. 1522.
- RAN, H. Nazım, « Tahirle Zühre Meselesi », in *Yatar Bursa Kalesinde (Şiirler 4)*, repris dans H. Ran, *Bütün Şiirleri*, YKY, İstanbul, 2016 (4e éd.), p. 933.
- RODRIGO, Pierre, « L'émergence du thème de l'asubjectivité chez Jan Patočka », in N. Frogneux (éd.), *Jan Patočka, liberté, existence et monde commun*, in R. Barbaras (ed.), *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, Mimesis, Milan 2007, pp. 29-47.
- ŞAN, Emre, « Phénoménologie et ontologie du mouvement », in *LAPSUS*, Publications de l'Université de Galatasaray, İstanbul, *forthcoming*. En ligne, URL : https://www.academia.edu/25160481/Phenomenologie_et_ontologie_du_mouvement (page visitée le 16 août 2020).

SPAACK, C. Vishnu « Heidegger et Patočka : Deux herméneutique phénoménologique de la théorie aristotélicienne du mouvement », in N. Frogneux (éd.), *Jan Patočka, liberté, existence et monde commun*, Le cercle herméneutique, Argenteuil, coll. « Phéno », 2012, pp. 195-210.

ZARADER, Marlène, *Lire Etre et Temps de Heidegger*, Vrin, Paris, 2012.

EFIL : Place du Cardinal Mercier, 14 bte L3.06.01, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique

Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03.11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique www.uclouvain.be/fial