HAL
open science

Phénoménologie de l'espace politique : chez Maurice Merleau-Ponty et Jean Patocka

Caterina Di Fazio

To cite this version:

Caterina Di Fazio. Phénoménologie de l'espace politique : chez Maurice Merleau-Ponty et Jean Patocka. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I; Univerzita Karlova (Prague), 2018. Français. NNT : 2018PA01H202 . tel-02021202

HAL Id: tel-02021202

https://theses.hal.science/tel-02021202

Submitted on 15 Feb 2019

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

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

UNIVERSITÉ PARIS I PANTHEON-SORBONNE
École doctorale de philosophie

UNIVERSITÉ CHARLES
Faculté des sciences humaines

THÈSE

Pour l'obtention du grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS I PANTHEON-SORBONNE
Discipline : Philosophie

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ CHARLES
Discipline : Philosophies allemande et française

Présentée et soutenue publiquement par

Caterina DI FAZIO

PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPACE POLITIQUE
Chez Maurice Merleau-Ponty et Jan Patočka

Directeurs de thèse :
Monsieur le Professeur Renaud BARBARAS
Monsieur le professeur Karel NOVOTNÝ

JURY

Monsieur Renaud BARBARAS, Professeur à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Monsieur Jean-François KERVÉGAN, Professeur à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Monsieur Étienne BALIBAR, Professeur émérite à l'Université Paris 10 Nanterre
Monsieur Karel NOVOTNÝ, Professeur à l'Université Charles de Prague
Monsieur Josef FULKA, Chercheur à l'Académie des Sciences de la République Tchèque

Le 24 mai 2018

Phénoménologie de l'espace politique

Phénoménologie de l'espace politique est une étude à la fois généalogique et phénoménologique d'un sujet auquel la philosophie ne se confronte que rarement, à savoir l'espace politique. Les principaux acteurs en sont Maurice Merleau-Ponty et Jan Patočka. Il s'agit donc d'une thèse de philosophie contemporaine, pour ce qui concerne les auteurs étudiés, tandis que l'objet de notre recherche est politique – comme en témoigne le fait que même l'expression « espace politique » n'est pas utilisée dans le domaine philosophique. Puisque notre objectif est de conduire une recherche à la fois politique et phénoménologique sur l'espace politique, il sera essentiel de l'aborder simultanément de ces deux points de vue. Il s'agira en effet de tracer une généalogie de l'espace politique, précédée par une étude phénoménologique du concept d'espace et de celui de mouvement. Nous en tirerons l'idée centrale de la partie plus proprement politique, à savoir l'opposition, dans la pensée politique moderne, entre apparition et représentation, ou en d'autres termes, entre immédiateté et médiation, que l'on peut trouver respectivement chez Machiavel et Hobbes et chez les auteurs qui, au XXe siècle, ont étudié leurs œuvres, notamment Maurice Merleau-Ponty, Jan Patočka et Carl Schmitt. C'est à partir de ces concepts d'apparition et de représentation, et de leur opposition, que nous allons développer une analyse à la fois phénoménologique et politologique de l'espace politique.

Mots clés : espace politique, phénoménologie, Machiavel, Hobbes, Merleau-Ponty, Patočka.

Phenomenology of Political Space

Phenomenology of Political Space is an attempt to provide both a genealogical and a phenomenological account of a subject that philosophy rarely confronts, namely political space. Our analysis thus encompasses all the dimensions of political space—political, historical, geographical, and juridical—without dismissing any of them. It aims at showing the intrinsic connection between phenomenology and modern and contemporary political thought. It does so by identifying the two opposing models of political space, respectively shaped by Machiavelli and Hobbes, which we claim correspond to two opposing systems of visibility: a logic of appearance versus a logic of representation. It then moves to the contemporary phenomenological approach and gives both a phenomenology of movement and a phenomenology of political space. The central idea is the opposition, in modern and contemporary political thought, between appearance and representation, or in other words, between immediacy and mediation, as the terms are used respectively by Machiavelli and Hobbes, as well as by other authors who, in the twentieth century, studied their works (Maurice Merleau-Ponty, Jan Patočka, Carl Schmitt). Our current research focuses on both their conceptions of movement, desire and fear; and on their interpretation of political space.

Keywords: political space, phenomenology, Machiavelli, Hobbes, Merleau-Ponty, Patočka.

À la mémoire d'Étienne Tassin

Introduction

Phénoménologie de l'espace politique est une étude à la fois généalogique et phénoménologique d'un sujet auquel la philosophie ne se confronte que rarement, à savoir l'espace politique. Les principaux acteurs sont Maurice Merleau-Ponty et Jan Patočka. Il s'agit donc d'une thèse de philosophie contemporaine, en ce qui concerne les auteurs étudiés, tandis que l'objet de notre recherche est un objet politique – comme le montre bien le fait que même l'expression « espace politique » n'est pas utilisée dans le domaine philosophique, mais relève plutôt des sciences politiques et juridiques et de la sociologie. Il s'agit donc de réfléchir sur le statut de l'espace (personnel, privé, public) en politique et en phénoménologie, le statut d'un espace à la fois symbolique et empirique, concret, c'est-à-dire d'un espace qui relève des expériences et des pratiques sociales tout comme il joue un rôle central dans leur constitution ou bien, comme l'aurait dit Merleau-Ponty, dans leur institution.

Puisque notre objectif est de mener à terme une recherche à la fois politique et phénoménologique sur l'espace politique, il sera alors essentiel de l'aborder simultanément de ces deux points de vue. Il s'agira, en effet, de tracer une généalogie de l'espace politique, précédée par une étude du concept d'espace et de celui de mouvement. On en tirera l'idée centrale de la partie plus proprement politique, à savoir l'opposition, dans la pensée politique moderne, entre apparence (plus tard, apparition) et représentation, ou en d'autres termes, entre immédiateté et médiation, que l'on peut trouver respectivement chez Machiavel et Hobbes et chez les auteurs qui, au XXe siècle, ont étudié leurs œuvres, notamment Maurice Merleau-Ponty, Jan Patočka, Hannah Arendt, et Carl Schmitt. C'est à partir de ces deux concepts d'apparition et de représentation, qui sont en opposition, qu'on essayera de développer une analyse à la fois phénoménologique et politique de l'espace politique.

Plus précisément, on va montrer que la pensée politique moderne fournit deux modèles d'espace politique et qui correspondent à *deux systèmes de visibilité*. On identifie donc deux systèmes de visibilité fondés sur 1) une *logique d'apparition* ; et 2) une *logique de représentation.* Si la première peut être aussi pensée comme synonyme d'immédiateté, de perception et de présence et peut être aussi définie comme une *logique de la présentation*, la deuxième est synonyme de médiation, rationalité, absence et se réduit à une *logique de la représentation*. On attribue à la première et à la deuxième logique des différentes conceptions de l'espace, du mouvement, du désir et de l'espace politique, qui sont, respectivement : espace phénoménal *versus* espace géométrique ; mouvement ou, si l'on veut, mouvement conflictuel

versus mouvement linéaire ou mécanique ; infinitisation d'un désir de type existentiel *versus* infinitisation d'un désir de type corporel ; espace d'apparition *versus* espace de la représentation, *i.e.* immédiateté *versus* médiation.

La conception représentative de l'espace politique, qui a prévalue jusqu'à la première moitié du siècle dernier, est ici attribuée à Hobbes, pour qui l'État est fondé afin de faire face à la peur de la morte violente, et donc d'assurer la survie. Bref, la peur est la fondation anthropologique de la légitimité du Léviathan. Si l'on suit cette logique, la raison politique moderne émerge comme une inquiète tentative de limiter et *redirectionner* le mouvement et le désir humains. Mais l'espace aussi est sujet à une mutation : dans l'ère moderne un espace cartésien, gouverné par la raison se superpose à l'espace machiavélien qui était le lieu propre du mouvement. Bien entendu, dans un espace gouverné par la raison il n'y a plus de champ destiné au déploiement du désir. Puisque Machiavel, Hobbes et Descartes ont modelé leurs conceptions de l'espace politique à partir de leurs analyses de la nature humaine, on essayera de montrer la relation entre politique et passions par voie de clarification de leur anthropologie politique, afin de définir, en dernière analyse, le rôle du mouvement et des émotions dans la co-institution de l'espace politique.

En effet, cette recherche se concentre à la fois sur les conceptions de mouvement, peur et désir de ces auteurs et sur leurs conceptions de l'espace politique. Plus précisément, c'est à partir des remarques sur les conceptions divergentes du lien mouvement-désir qu'on indiquera chez Machiavel (et plus tard chez Merleau-Ponty, Patočka et Arendt), d'une part, et chez Hobbes, d'autre part, qu'il faudra éclaircir l'autre opposition fondamentale, à savoir l'opposition entre apparence et représentation – ou encore entre présence et absence – et les deux conceptions de l'espace politique qui en relèvent. L'essentiel est donc que n'importe quelle détermination de l'espace politique trouve son point de départ dans l'analyse du corps humain, à savoir que le chemin qui nous conduit à la fois à une généalogie et à une phénoménologie de l'espace politique est celui qui va du corps au corps politique, ou, dans les termes de Hobbes, du *body naturall* au *body politique*.

Notre tentative est donc de saisir ensemble phénoménologie et pensée politique. Par conséquent, notre démarche devra inclure toutes les dimensions de l'espace politique – politique, historique, juridique, géographique, social – sans en omettre aucune. L'analyse généalogique de l'opposition entre espace privé et espace public à partir des pensées de Machiavel et Hobbes, l'analyse du changement de la conception de l'espace après la révolution

scientifique du XVIIe siècle (à partir des *Dioptriques* de Descartes et Hobbes), tout comme l'étude des lectures de cette révolution humaine et géographique au XXe siècle (celle de Patočka, celle de Heidegger, notamment l'essai *L'époque des images du monde,* et celle de Schmitt) et enfin l'étude des théologies politiques de Hobbes et de Schmitt, leur vision de Dieu en tant qu'absence-présence et par conséquent leur recherche d'un pulsion à l'ordre, à la forme – qui, selon Schmitt, devrait prendre en charge la réordination géographique et juridique de l'espace avant la dissolution du *Jus Publicum Europaeum*, c'est-à-dire jusqu'à l'ère de la mondialisation – feront tous partie de cette recherche.

Après avoir fourni cette généalogie de la dimension politique du concept de représentation, on en vient, dans la troisième partie, à caractériser la démocratie comme un espace politique qui, au contraire, laisse ouverte la possibilité du conflit et qui se rapporte à la visibilité de deux manières différentes : la démocratie directe, dans laquelle le peuple constitue l'espace public et sont visible dans la forme d'une présence directe et immédiate ; et la démocratie représentative, où le peuple est représenté et est donc visibles seulement indirectement. Ce couple d'opposés correspond à la scission dans le principe de souveraineté entre le peuple (ou *pouvoir constituant*) et l'État (ou *pouvoir constitué*). De toute façon, la démocratie coïncide avec un espace politique du conflit. Qui vise à un État stable ne vise pas à un État démocratique, puisque la démocratie est le règne du mouvement.

Cette recherche comprend finalement une analyse juridico-politique de l'espace politique et des acteurs qui sont à l'œuvre dans cet espace, c'est-à-dire une analyse des trajectoires et des logiques des acteurs qui animent et constituent l'espace politique. Par conséquent, cette thèse ne peut que terminer avec une généalogie de la condition et du statut de réfugié, et notamment des conceptions politico-philosophiques de la *liberté de mouvement* par rapport aux frontières – ouvertes ou infranchissables – qui ont donné à l'État-Nation moderne son identité géographique et politique.

1. *Sujet et problématique*

L'histoire des doctrines politiques, à l'ère moderne, est redéfinie par l'opposition entre Machiavel et Hobbes : si, chez ces deux auteurs, le sujet et la vie sont, tout d'abord, mouvement, le premier laisse le mouvement se déployer, tandis que le deuxième ouvre la modernité en bloquant le mouvement, en lui opposant des obstacles (la raison politique moderne). Nous commençons donc par cette opposition essentielle, à savoir l'opposition entre ordre et désordre, entre médiation et immédiation, entre stabilité et mouvement, entre politique et nature. La

politique, ou bien la raison politique moderne, s'affirme en tant que lutte contre le mouvement, en tant que recherche de la stabilité, de l'ordre, et donc en tant que négation de la nature. L'ordre, dans la nature qui n'est que mouvement, est perçu comme absent. La réponse que la politique fournit est la tension vers la forme, la poussée à l'ordre. À l'espace unitaire, désordonné, dense et indéfini à l'intérieur duquel la vie et l'énergie se déployaient, se superpose un espace euclidien, gouverné par la raison, et dans lequel la vie devient *représentation de la vie*, ou bien *façade devant la mort*, comme l'écrit Carl Schmitt dans les essais qu'il dédie à Hobbes dans la première moitié du siècle dernier. À la même époque, chez Merleau-Ponty on trouve, en revanche, le silence de la modernité ; à celui-ci correspond le retour à Machiavel. Et après le *corps propre* suit le mouvement. C'est à partir de la puissance mobile du corps que Merleau-Ponty peut définir l'espace, et c'est donc à partir de la rencontre des corps en mouvement dans l'arène politique des apparences esquissé par Machiavel que le politique peut s'avérer comme espace, puisqu'il faut bien que l'espace du politique soit un espace.

Toutefois, cette caractérisation de l'espace politique n'est relative qu'à un premier modèle d'espace politique dont on peut tracer l'origine chez Machiavel, selon Merleau-Ponty, et aussi dans la *polis* grecque, si l'on suit Patočka et Arendt. La modernité, en revanche, on l'a bien vu, ouvre un autre type d'espace politique, fondé sur une conception différente de l'espace qui dérive des découvertes de la révolution scientifique et de la réduction du monde à sa représentation et de l'espace à une étendue soumise à des lois mathématiques. La science politique moderne, et notamment Hobbes, réduit de la même façon l'espace politique à un espace de représentation.

Mais déjà chez Machiavel, on trouve aussi bien la question très chère à Hobbes, et plus tard à Schmitt, de la représentation, de la mise en scène et de la théâtralisation de la politique. Dans la comparaison entre Machiavel et Hobbes on peut aussitôt identifier un double registre de spatialisation :

- Cesare Borgia : le supplice et la mise en scène du pouvoir politique, conjointement avec la disproportion du pouvoir du prince et de ses sujets ;
- *Theatrum Mundi* ou la théâtralisation de la politique : les acteurs de la politique entrent sur une scène, à savoir la scène du monde réduite à un théâtre (on trouve cette caractérisation de la politique, dans une certaine mesure, déjà dans le chapitre VIII du *Prince*).

On inscrit donc notre réflexion autour de l'espace politique dans le cadre de cette corrélation fondamentale entre la pensée de Machiavel et celle de Hobbes. Or, si celle-ci marque l'avènement de la modernité dans la pensée politique, celle de Machiavel représente comme

une alternative à la modernité et, par une sorte de contre-mouvement, elle va, de fait, irriguer la pensée politique contemporaine. S'il est vrai que, chez Machiavel comme chez Hobbes, l'être humain est conçu comme désir et mouvement, leurs voies divergent radicalement quant à la manière dont le conflit qui en procède nécessairement débouche sur l'espace politique. Chez Machiavel, le sens de la lutte est l'ouverture d'un espace de la rencontre, au sein du peuple et entre le peuple et le prince, qui est un espace publico-politique d'apparition. Instituant les modalités d'apparaître des sujets et du prince les uns aux autres, l'espace politique est également un espace phénoménologique. Au contraire, chez Hobbes, la lutte initiale propre à l'état de nature, est vouée à être dépassée, en étant rationalisée sous la figure de l'État. Avec Hobbes, les oppositions de la nature et de la loi, du sujet et de l'objet font leur entrée sur la scène politique et marquent la soumission de celle-ci au régime de la représentation, tel que Martin Heidegger l'a mis en évidence. L'opposition entre ces deux conceptions de l'espace politique est décisive et fonde une ligne de partage radicale au sein de la modernité politique puisqu'elle n'est rien de moins que celle de l'apparition et de la représentation, de l'immédiateté et de la médiation.

C'est évidemment dans la perspective machiavélienne, qui permet de fonder l'articulation entre espace politique et espace phénoménal et, par conséquent, entre politique et phénoménologie, qu'on va aborder le sujet de l'espace politique, et les analyses qu'en donnent Merleau-Ponty et Patočka, en partant de la célèbre « Note sur Machiavel » (1949). Il s'agit en effet d'élever pour ainsi dire cette réflexion sur Machiavel à la puissance phénoménologique, voire ontologique, en s'interrogeant sur les conditions de possibilité de cette déclinaison de l'espace politique comme espace d'apparition.

Or, si Hannah Arendt a été la seule à affronter, d'une façon explicite, la thématique de l'espace « publico-politique » et la relation entre espace et politique, l'enjeu sera alors de sortir de la proto-phénoménologie, pour faire un discours d'un autre style, plus proche à celui de Patočka et de son analyse de l'espace (« L'espace et sa problématique ») et de l'espace politique (les *Essais hérétiques* et autres textes). Plus précisément, il faudra problématiser ce qui est resté implicite, à savoir la multiplicité des sens de l'espace. L'enjeu d'une analyse phénoménologique consiste alors en la prise en charge non seulement du premier niveau, celui de l'espace d'apparition, dont la parenté avec une analyse de type phénoménologique est évidente, mais aussi du deuxième niveau, c'est-à-dire d'une conception de l'espace politique en tant qu'espace de représentation.

Une analyse de la multiplicité des sens de l'espace devra donc commencer par Aristote et notamment par la tripartition de l'espace, dans la *Politique*, entre privé, public et politique, et

devra ensuite entraîner une description de l'espace politique, dans ses deux logiques primaires de l'apparition et de la représentation,

a) Par opposition à l'espace privé ; le prototype spatial de la distinction privé-public est, bien entendu, la délimitation, dans la *polis*, de la maisonnée (l'*oikos*) et de l'espace public (l'*agora*). Cette distinction reste forte chez Arendt et perd sa netteté chez Patočka, pour qui l'*oikos* et la *polis* seraient à penser dans une dialectique d'opposition et complémentarité, ce qui revient à dire que le principe qui constitue leur lien serait plutôt celui du prolongement. Mais puisque la *polis* est caractérisée par l'alternance gouvernant/gouverné, qui finalement correspond à la loi de la réciprocité, elle contraste avec l'*oikos* et le pouvoir sans réciprocité qui lui convient. Il nous faut alors introduire un élément ultérieur, l'élément intermédiaire de la *kome*, le voisinage ou village, à partir duquel on peut affirmer qu'il y a une dialectique *oikos*/*polis* et non pas une séparation absolue.

b) Relativement à l'espace géographico-politique de l'Italie dans la description, très structurée du point de vue spatial, qu'en a faite Machiavel ; l'Italie toute seule est cet espace politique.

c) Par rapport à la spatialisation du théâtre ; l'image du *theatrum mundi*, on la retrouve aussi dans l'idée shakespearienne du « All the world's a stage » et dans les notes de jeunesse de Descartes : « Les comédiens appelés sur la scène, pour ne pas laisser voir la rougeur sur leur front, mettent un masque. Comme eux, au moment de monter sur ce théâtre du monde où jusqu'ici je n'ai été que spectateur, je m'avance masqué (*larvatus prodeo*)[1] ».

d) En comparaison avec la conception mécanique et désincarnée de l'espace et de l'homme qui relève de la révolution scientifique et de la réduction du monde à sa représentation (comparaison des dioptriques des Descartes et Hobbes ; opposition monde/monde de la vie chez Husserl et monde/image du monde chez Heidegger ; analyse de l'idéal de la science moderne chez Patočka). Pour ce qui est de la comparaison entre Hobbes et Descartes, qu'on va traiter longuement, il faut distinguer, à l'intérieur du dualisme voulu par Descartes, entre la théorie spiritualiste des *Méditations*, d'une part, et la théorie matérialiste du *Traité des passions*, d'autre part, relever ensuite qu'une physiologie mécaniste précède la dioptrique cartésienne, pour en tirer enfin la conclusion qu'on doit à Hobbes la distinction entre matérialisme et dualisme. Le trait d'union est, bien entendu, l'image mécaniste du monde. Par ailleurs, la question de l'optique et des qualités secondes joue un rôle central dans la

[1] René Descartes, « Préambules » (*Cogitationes privatae* [1619]) dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier 1963, t. I, p. 45.

détermination de la conception du monde du XVIIe siècle et renvoie à celle, plus générale, de la possibilité de construire un modèle du corps politique à partir de l'idée du corps humain comme machine.

e) En fonction des frontières et des murs ; la question de la répression de la mobilité et du résidu incontrôlable représenté par les figures du migrant et du réfugié trouve son origine dans le *Léviathan* de Hobbes et en particulier dans le chapitre XXI. Dans l'époque contemporaine le théoricien majeur de l'histoire de la répression de la mobilité et de l'enfermement est, bien entendu, Michel Foucault, mais Hannah Arendt et, plus tard, Etienne Tassin en tirent des analyses phénoménologiques. Une analyse des géométries spatiales redessinées par l'enfermement devrait donc répondre à la question : comment un espace politique s'institue-t-il par rapport à l'enfermement ?

f) Par rapport à la géographie du *jus publicum europaeum* établie par Schmitt et qui coïncide avec le découpage de l'espace du monde ou, en d'autres termes, avec l'acte d'organiser l'espace à condition de couper le territoire et fermer la population dans les frontières. Par ailleurs, le frontispice du *Léviathan*, analysé par Schmitt, contient déjà plusieurs dimensions de l'espace ici mentionnées, et notamment celles du théâtre et du territoire. Comme l'affirme Etienne Balibar, le Léviathan se lève, surgit, au moyen d'une puissance artificielle, à partir d'un territoire. Le souverain est constitué dans le corps de ces individualités qui passent de privées à publiques. Le frontispice est une allégorie du territoire national sur lequel le souverain se lève. La primauté de l'élément de la territorialité entraîne alors une restructuration substantielle du politique.

g) En sa négation absolue, ce qui revient à dire en tant que présentation absolue de la représentation : en tant qu'espace colonial. Dès son commencement, l'espace politique, la *polis*, se constitue en se différenciant de l'extérieur et en exacerbant les différences de deux espaces, intérieur *versus* extérieur. Les espaces institutionnels nécessitent une délimitation qui est le propre des espaces géographiques, territoriaux, et qui coïncide avec l'acte de mettre en dehors les barbares. L'histoire coloniale consiste ensuite à reformer la politique, en ré-instituer l'espace et à y répartir les individus. La perspective du colonisé – la description de Frantz Fanon du déplacement, voire de la substitution, du schéma corporel par le schéma épidermico-racial, qui coïncide avec la réduction du sujet à l'objet – serait donc à rapporter à la description, qu'on doit à Georges Hardy, de l'espace colonial en tant que « lieu géométrique des idées générales[2] ». Il s'agira ici de démontrer qu'une

[2] Georges Hardy, *Une conquête morale*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 33.

rationalisation de l'espace social, voire politique, c'est-à-dire sa réduction à un espace cartésien gouverné par la raison, comporte nécessairement la réduction du sujet, qui vit à l'intérieur de cet espace, en objet.

h) En relation avec le champ phénoménal et donc en tant que scène de l'apparaître (Merleau-Ponty), espace public d'apparition (Arendt) ou espace public qui surgit au centre du troisième mouvement de l'existence (Patočka). Cette analyse phénoménologique de l'espace politique est précédée par une étude des différents types de mouvement qui le caractérisent et aussi des conceptions divergentes de l'espace physique.

L'enjeu est donc celui de rendre compte et de donner sens, par voie d'une analyse à la fois généalogique et phénoménologique, à ces huit dimensions de l'espace, tout en indiquant que le rapport espace-politique n'est pas toujours le même.

En effet, celle entre espace et espace politique est une sémantique compliquée ; d'où la nécessité de revenir à Merleau-Ponty. Dans ce texte capital qu'est la « Note sur Machiavel », les thématiques liées au rapport entre visible et invisible et notamment la problématique de l'apparaître sont déjà toutes présentes. Afin d'enraciner les lectures et les interprétations des classiques, ce texte sera alors à lire en rapport avec les notes sur Machiavel de Antonio Gramsci et le grand travail de Claude Lefort. Il devient alors évident que cette dimension spatiale ou spatialisante de la politique avait déjà été traitée par Machiavel, même si c'est de façon non explicite.

Dans cette analyse on risquera peut-être, toutefois, de faire coïncider des pensées bien différentes les unes des autres, comme le remarquait Étienne Tassin à l'occasion du colloque *Phénoménologie et Politique* tenu en 2015 à la Sorbonne. Nous nous référons notamment aux conceptions de l'espace politique de Merleau-Ponty, Patočka et Arendt. Afin d'esquisser une phénoménologie de l'espace politique, il nous semble pourtant qu'il serait préférable de porter une certaine attention aux similitudes plutôt que de se focaliser sur les divergences, comme l'a fait, par exemple, Myriam Revault D'Allonnes.

Or, si, comme l'écrit Hobbes dans la troisième partie du *Léviathan*, le christianisme a créé dans le monde un lieu vide – le lieu vide du pouvoir, comme l'écrivait bien Lefort – et s'il nous faut donc une nouvelle manière de structurer l'espace politique – à partir de ce vide qui ne peut pas être rempli car il est dû à l'absence de Dieu dans le monde, – l'on pourrait identifier, dans la pensée politique (pré-)moderne et contemporaine, deux solutions possibles, opposées l'une à l'autre :

1) inversion de l'ordre de l'être : être et paraître coïncident. D'où primauté de l'apparaître en politique (Machiavel et ses lecteurs au XXe siècle) : l'espace politique se structure en tant que

scène de l'apparaître ou espace public d'apparition ;

2) décision pour la représentation : l'espace politique à l'époque baroque devient une scène théâtrale où la seule protagoniste est la raison créatrice de représentations (Hobbes et ses lecteurs au XXe siècle).

Bref, s'il est vrai que, chez Arendt, il y a une primauté du politique, qui n'est pas soutenu par une proto-ontologie du mouvement (comme chez Patočka), ni par une phénoménologie de la perception ou une ontologie de la chair (comme chez Merleau-Ponty), dans le cadre spécifique de cette opposition – à savoir l'opposition entre apparition et représentation, ou, en d'autres termes, entre immédiateté et médiation, – les conceptions de l'espace politique de ces trois auteurs seraient toutes à inscrire dans le premier groupe. Autrement dit, face à cette opposition de la pensée politique moderne et en dépit du contraste qui caractérise leurs pensées, ils défendent une même conception de l'espace politique : l'espace politique est scène de l'apparaître.

Deuxièmement, il serait en effet nécessaire d'éclaircir ce lien entre espace phénoménal et espace politique, comme l'a bien noté Marion Bernard : est-ce que les deux coïncident tout simplement ou est-ce qu'il faut plutôt considérer l'espace politique comme un type, voire un modèle d'espace phénoménal ? Et, dans ce cas-là, quelle serait sa spécificité ? On répondra à ces questions dans le dernier chapitre. Pour l'instant, il sera peut-être suffisant de dire que l'espace politique, dans cette conception, est *un* espace phénoménal et plus précisément qu'il est l'espace phénoménal par excellence. Néanmoins, il y a, on l'a vu, d'autres conceptions de l'espace politique (en particulier celle de Hobbes et des lecteurs de Hobbes, comme celle de Schmitt, par exemple) qui n'admettent aucune caractérisation de l'espace politique en termes d'apparaître et qui l'inscrivent plutôt dans le domaine de la représentation.

Ensuite, s'il est vrai que l'on peut établir une opposition forte entre logique de présentation – qu'on fonde sur Machiavel et sur sa reprise (Merleau-Ponty et Arendt) – et logique de représentation – qui exige le passage par Hobbes et Schmitt – il sera alors essentiel d'accorder à Patočka une place distincte entre ces deux orientations, comme l'a suggéré Etienne Tassin, pour enfin l'insérer, suite à l'analyse du troisième mouvement, dans la première.

En conclusion, il faudra également répondre à une question soulevée par Renaud Barbaras et qui renvoie au noyau même de cette thèse : en quoi l'espace politique est-il un espace ?

Or, nous voulons, dans cette thèse, montrer qu'à une conception de l'espace, au niveau phénoménologique, en tant que champ phénoménal, correspond, au niveau politique, une conception de l'espace en tant que scène de l'apparaître ou, pour parler plus rigoureusement,

espace publico-politique d'apparition. De la même façon, une fois qu'on est amené au niveau de l'espace politique, on reconnaîtra que ce qu'en phénoménologie on avait défini comme acte de la constitution de l'espace et donc du champ phénoménal correspond à ce niveau à l'*acte de l'institution de la communauté politique et donc de l'espace politique d'apparition.*

Si jusque-là on peut affirmer que ces passages émergent déjà d'une lecture attentive de Patočka et aussi bien de Merleau-Ponty – notamment dans sa lecture du *Prince* et des *Discours* de Machiavel et dans ses notes de cours de Sorbonne – il n'en va pas de même au sujet du troisième passage qui clarifie les deux précédents ; en effet, c'est seulement au niveau de la description patočkienne du troisième mouvement de l'existence que ce qu'en phénoménologie on nomme l'accès ou le rapport à l'apparaître peut être caractérisé, dans ce nouveau domaine de la phénoménologie politique qu'on cherche à ouvrir, comme *l'acte de l'institution d'une communauté politique dans et par le rapport à l'apparaître.*

Notre analyse devra donc répondre aux questions suivantes : quel type de mouvement est possible dans les deux espaces, ou plutôt, quel type de mouvement caractérise les deux espaces ? Et encore, quel est proprement le passage du mouvement à la politique, c'est-à-dire, si l'on admet que l'espace est créé par voie du mouvement, quel type de mouvement sera le mouvement qui inaugure l'espace politique, voire quels sont les deux types de mouvement qui soutiennent l'institution de deux modèles divergents d'espace politique ? On répondra à ces questions dans la deuxième partie (le chapitre IV vise à répondre à notre première interrogation, le V à la deuxième). Pour le moment, on se contentera de dire qu'il s'agit, dans le premier modèle, du mouvement qui fait l'objet de notre phénoménologie du mouvement et qui au niveau de la politique se déploie comme mouvement conflictuel (*polémos*) et, dans le deuxième modèle, du mouvement linéaire ou mécanique qui fera l'objet de notre analyse critique de la philosophie de la nature de Hobbes et de la comparaison avec Descartes. On l'aura désormais compris, le mouvement qui fait l'objet de notre analyse phénoménologique du deuxième chapitre, est le mouvement de l'existence. Il va de soi, donc, que si la vie coïncide avec le mouvement, ce mouvement ne peut pas être réduit ni au simple déplacement, ni à une spatialité géométrique. Au contraire, notre phénoménologie du mouvement permet de donner un statut au mouvement qui se révèlera utile à résoudre les questions qu'on vient de poser, étant donné l'articulation essentielle entre mouvement et phénoménalité qu'on y a établie. En effet, c'est précisément par le mouvement que le sujet s'inscrit dans le monde et se rend par là-même visible à d'autres, cette identité fondant l'espace intersubjectif comme espace d'apparition constitutif des sujets qui y apparaissent. Bien entendu, tout repose sur l'affirmation selon laquelle, au niveau de la politique, l'action est la modalité de mon apparition aux autres.

En ce qui concerne la deuxième question, les réponses sont multiples car il s'agit en effet d'en fournir une pour chacun des auteurs qu'on utilise : et alors, si chez Machiavel il y a une *absence de distinction* dans le passage du mouvement qui caractérise l'espace humain à l'espace politique proprement dit car les deux coïncident, chez Hobbes on trouve un *passage explicite* de deux mouvements qui caractérisent l'être humain (d'éloignement et de rapprochement, causés respectivement par la peur et le désir) à l'État ; et si Merleau-Ponty n'offre qu'un *passage implicite* qu'on peut retrouver dans la partie finale du chapitre sur le corps comme être sexué de la *Phénoménologie de la perception,* là où il thématise l'acte de reprise (la transformation de la contingence en sens) et dans sa notion d'institution, chez Patočka il y a un *progrès linéaire* déterminé du fait que le troisième mouvement de l'existence est indistinctement celui de l'accès à l'apparaître et de l'institution d'une communauté politique.

Pour en revenir à l'actualité, et en guise de conclusion, on voudrait indiquer dans l'une des problématiques les plus urgentes de la politique contemporaine, la pertinence toujours actuelle du lien institué par Patočka entre apparaître et espace politique. Le phénomène de la migration est, pour ainsi dire, le mouvement de l'existence humaine par excellence. De plus, la crise des réfugiés atteste la parenté entre l'accès à l'apparaître et l'institution de l'espace politique de manière évidente. En effet, comme l'a bien noté Etienne Tassin, et comme on le fera remarquer dans notre conclusion, il y a un inquiétant parallèle entre la négation du droit à l'apparaître et le manque de partage d'un monde commun qui affecte les réfugiés. Leur invisibilité, leur exclusion de l'espace de l'apparaître, coïncide finalement avec l'interdiction d'accès, à la fois physique et existentiel, à l'espace politique.

2. *Contenu des chapitres*

La première partie vise à fournir un concept unifié d'espace qui puisse ensuite s'avérer être adéquat à contenir celui de l'espace politique, tout en maintenant la tension au sein de l'espace phénoménal, entre espace physique et espace politique. Plus précisément, dans *Phénoménologie de l'espace* on commence par la *Physique* et la *Politique* d'Aristote pour ensuite résumer le contenu de la thèse et en anticiper les conclusions qu'on va ensuite démontrer. Le deuxième chapitre est une analyse approfondie du statut du mouvement chez Merleau-Ponty et Patočka, visant à esquisser une *Phénoménologie du mouvement* qui n'est, à vrai dire, ni celle de l'un ni celle de l'autre, mais qui est en effet commune aux deux. Le troisième chapitre, *Généalogie de l'espace*, doit être considérée comme une continuation de

l'analyse généalogique de l'espace commencée par Patočka dans « L'espace et sa problématique » (1960) et dans *Conférences de Louvain* (1965), et donc aussi une analyse du monde naturel et une critique de la science moderne ; on y établit l'opposition entre espace phénoménal et espace géométrique, voire entre monde naturel et monde réduit à sa représentation, en faisant référence aussi à Heidegger.

La deuxième partie sert de pont entre l'analyse phénoménologique qui la précède, dans la première partie, et la partie plus proprement politique, la troisième. On y montre qu'il est essentiel de rendre compte de la philosophie de l'histoire de nos auteurs, afin de comprendre comment le mouvement de la modernité, qui commence dans l'Europe prémoderne, notamment entre 1513 et 1651, et s'achève avec la crise politique et philosophique qui culmine dans la période entre les deux guerres mondiales, est suivi d'un contre-mouvement qui émerge justement entre 1938 (l'année de la publication de « Die Zeit des Weltbildes » d'Heidegger ainsi que des essais sur le *Léviathan* de Schmitt) et 1949 (quand Merleau-Ponty donna sa conférence sur Machiavel à Florence). Dans le quatrième chapitre, *Généalogie du mouvement*, on esquisse une généalogie du mouvement, en commençant par l'analyse des dioptriques de Hobbes et Descartes et en affirmant ensuite la primauté du mouvement par rapport à la matière ; on y établit l'opposition, parallèle à la précédente, entre mouvement et mouvement linéaire, et on passe finalement à la caractérisation du mouvement en tant que conflit que l'on peut retrouver chez Machiavel et chez Patočka. Dans le chapitre *Politique du mouvement* on fonde la connexion entre l'analyse phénoménologique qui le précède et la partie politique qui le suit; on le fait par voie d'une description des passages du mouvement à la politique qu'on peut retrouver premièrement chez Hobbes (les mouvements de peur et désir) et ensuite chez Patočka (le troisième mouvement de l'existence); dans ce cinquième chapitre on analyse aussi leurs conceptions de l'histoire et la place centrale qui y est occupée par la peur et le droit à l'autoconservation; c'est bien ici qu'il résulte évidemment que mouvement et désir ne font qu'un.

Le but de la troisième partie n'est donc pas seulement de clarifier l'opposition entre Machiavel et Hobbes qui a marqué l'avènement de l'âge moderne, mais aussi de définir le mouvement contraire qui a dévoilé la pensée politique contemporaine en retournant précisément à Machiavel. Le chapitre *Généalogie de l'espace politique*, qui est une investigation historique, s'intéresse à la description de deux modèles de l'espace politique proposés par Machiavel et Hobbes. On établit, dans ce chapitre, la couple d'opposés immédiateté *versus* médiation, qui relève des deux précédentes. *Théorie de la représentation* est une esquisse généalogique du concept de représentation politique chez Hobbes, chez

Schmitt et chez le Hobbes de Schmitt[3] ; on termine avec quelques remarques de Patočka et avec la description de Fanon de l'espace colonial, qu'on définit comme la *présentation absolue de la représentation*. Le huitième chapitre, *Phénoménologie de l'espace politique*, est, à proprement parler, notre thèse : on y reprend les conclusions déjà anticipées dans le premier chapitre (I. le premier modèle d'espace politique et l'espace phénoménal coïncident ; II. l'acte de la constitution de l'espace et l'acte de l'institution de la communauté politique sont un seul et même acte ; III. le troisième mouvement est le mouvement de l'institution de la communauté politique dans et par le rapport à l'apparaître), et on les démontre au moyen d'une analyse comparative des démarches merleau-pontienne et patočkienne relatives à l'espace politique; on fait référence aussi aux relectures machiavéliennes d'Antonio Gramsci, Hannah Arendt, Claude Lefort et Louis Althusser.

Dans notre conclusion *Le déchirement de l'espace politique : Post-Europe et liberté de mouvement* on aboutit à une description de la condition migrante, caractérisée par le manque de droit à faire partie de l'espace politique, des frontières et du mouvement de migration.

3. *Note sur les textes*

Puisqu'il s'agit d'une thèse de recherche, nous avons choisi de lire et d'utiliser non seulement les textes publiés et plus connus, mais aussi les nombreux textes inédits ou parus dans des revues il y a longtemps, les notes de cours et les transcriptions des enregistrements (le cas échéant). Pour l'essentiel des textes rares ou difficiles à repérer, nous avons décidé de maintenir, en particulier dans le cas des notes et des notes des cours, la mise en page originale. Les textes rares et inédits cités ont été visionnés à la Bibliothèque nationale de France et aux archives Jan Patočka lors de séjours à Paris et à Prague ; nous avons donc choisi de faire suivre la thèse d'une bibliographie détaillée des ouvrages publiés par Maurice Merleau-Ponty et Jan Patočka et des manuscrits conservés à la BnF et aux archives. En ce qui concerne la langue, enfin, les textes italiens originaux de Machiavel et les textes anglais et latin originaux de Hobbes figurent en note, Merleau-Ponty n'est cité qu'en français, alors que de Patočka nous avons utilisé les traductions en français d'Erika Abrams, à l'exception des écrits politiques parus en traduction italienne au cours des dernières années et d'une traduction originale en anglais d'un passage en tchèque.

[3] Nous renvoyons à Étienne Balibar, « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes » in Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique*, trad. Denis Trierweiler, Paris, Seuil, 2002, p. 7-77.

PREMIÈRE PARTIE

I
Phénoménologie de l'espace

Il faut tout d'abord éclairer le statut de cet espace que l'on nomme l'*espace politique*, et établir, depuis le commencement de notre analyse phénoménologique, qu'il s'agit d'un espace au sens propre et non pas au sens métaphorique. À cette fin, la première question à laquelle on doit répondre est la question qui concerne l'*espace lui-même*. Ce n'est qu'après avoir déterminé ce qu'est l'espace, que l'on pourra répondre à l'interrogation que l'on s'est posée, à savoir, en quoi l'espace politique est un espace. Ce que l'on essaye d'esquisser ici, c'est une phénoménologie du politique en tant qu'espace. Autrement dit, notre but est celui de fonder d'une manière rigoureuse, à partir premièrement d'une analyse conceptuelle et phénoménologique pure et seulement en un deuxième moment d'une étude de la pensée politique moderne et contemporaine, une discipline philosophique qui puisse maintenir unies la phénoménologie et la philosophie politique, et qui dans les dernières années a pris le nom de phénoménologie politique.

Aborder le sujet de l'espace politique du point de vue de la philosophie politique peut donner lieu à des confusions, mais ne pose pas de problèmes insurmontables, car il ne s'agit finalement que d'étudier la spatialité de la politique, c'est-à-dire le lien consubstantiel entre l'espace et la politique. En revanche, l'aborder du point de vue de la phénoménologie pose un problème majeur : celui de devoir de définir cette spatialité avant d'aborder le sujet du politique en tant qu'espace. À cette deuxième question on répondra dans la troisième partie par une analyse de l'intrication entre phénoménalité et intersubjectivité ou communauté politique, réalisée non seulement par Merleau-Ponty, Patočka et Arendt, mais déjà par Machiavel. Mais avant d'aborder la problématique du lien entre communauté et phénoménalité et sa résolution, il faudra premièrement au moins ébaucher une analyse de l'espace et de l'espace du politique (première partie) qui la soutient et deuxièmement définir quel type de mouvement déploie l'espace politique (deuxième partie). On commence donc par le concept d'espace avant d'aborder celui de mouvement, et ceux de l'apparition et de l'intersubjectivité en politique. En effet, il s'agit de construire un concept d'espace qui puisse ensuite comprendre celui d'espace politique dans sa première modulation, à savoir celle d'espace de l'apparition intersubjective, et dans la deuxième d'espace de la représentation (qui, comme on verra, n'est d'une certaine façon qu'une reformulation négative du premier modèle).

Chez Merleau-Ponty, le passage implicite de l'espace à l'espace politique peut être abordé à

partir de sa lecture de Machiavel (la distance entre le prince et le peuple et le désir des deux instituent l'espace politique) d'un côté, et de ses notions d'actes de reprise et d'institution de l'autre, et amène donc à une analyse de la distance comme espace propre du politique, et de la transformation de la contingence en sens comme mouvement propre à l'espace politique. Mais pour Patočka la distance de l'autre n'est plus suffisante pour constituer l'espace, si l'on ne l'insère pas à l'intérieur de la dialectique entre le « dedans » et le « dehors », à savoir l'opposition complémentaire de deux espaces qui émergent à travers le premier et le troisième mouvement de l'existence, et qui correspond, comme on cherchera à le démontrer, au rapport entre l'*oikos* et la *polis* dans la *Politique* d'Aristote.

En effet, s'il ne suffit pas de dire que l'intersubjectivité est d'ores et déjà synonyme de spatialisation, ou, en d'autres termes, si c'est aller trop vite que de dire que l'intersubjectivité propre à l'espace politique fonde cet espace, l'on devra alors partir de l'analyse du premier mouvement de l'existence qui justement n'advient pas dans l'espace car il constitue l'espace, et il constitue l'espace précisément par voie du mouvement intersubjectif de l'enracinement et de l'acceptation. On pourra donc finalement démontrer comme un type de mouvement différent, à savoir le troisième mouvement de l'existence, ne constitue par l'espace, puisqu'il est déjà constitué, mais institue un nouvel type d'espace lui correspondant, à l'extérieur de l'espace privé et intersubjectif déjà constitué, par une sorte d'élargissement et d'ouverture de possibilités qui étaient déjà contenues en germe dans le premier. On l'a bien compris, c'est là que Merleau-Ponty pourra de nouveau nous aider à caractériser l'ouverture de cet espace, justement car il parle non pas de constitution mais bien d'institution. C'est à ce niveau, en effet, qu'il y a histoire, et donc reprise, élargissement, institution et non constitution.

Si donc Patočka met tout du côté de l'intersubjectivité en ce qui est du premier mouvement et fait dériver de celle-ci la constitution de l'espace et l'accès même à cet espace pour l'être humain – cet espace qu'il appelle le « dedans », – il s'agira alors d'analyser non plus l'intersubjectivité en tant que telle, mais bien le lien altérité-spatialité pour comprendre l'institution du nouveau type d'espace ouvert par le troisième mouvement. Cet espace, bien entendu, est également un espace phénoménal ; il est, pourrait-on dire, *l'espace phénoménal par excellence.* Mais au lieu d'être fondé par l'intersubjectivité et la proximité qui inaugurent la vie privée du foyer, il est institué à partir de la distance et de l'altérité qui caractérisent les relations humaines dans le domaine publico-politique. Sa spatialité sera donc une spatialité d'un genre différent. Si le premier mouvement de l'existence *constitue* un premier espace privé sur la base du lien proximité-spatialité, le troisième *institue* un espace politique à partir du lien singulier altérité-spatialité. Si enfin, Patočka nomme le premier espace le *dedans*, l'espace

politique, l'espace de la *polis*, est, par rapport à l'*oikos*, le *dehors* ; il est précisément *son dehors*.

Or, comme on l'a vu, on entend l'expression *espace politique* au sens propre, signifiant par là l'existence d'un lien originaire entre la constitution de l'espace, d'une part, et l'institution de l'espace politique, d'autre part. Bref, notre thèse pourrait être résumée dans la façon suivante : au niveau de l'existence humaine privée, le premier mouvement de l'existence coïncide avec l'acte de *constitution* de l'espace ; au niveau de l'existence humaine publique et politique, le troisième mouvement de l'existence coïncide avec l'acte d'*institution* de l'espace politique.

Par conséquent, on le verra, seul le troisième mouvement de l'existence est proprement celui de l'accès à l'apparaître, en tant qu'il fonde à la fois la communauté politique et notre rapport à l'apparaître. Il faut bien comprendre que ceux deux actes sont identiques, c'est-à-dire qu'ils advient simultanément. Autrement dit, le troisième mouvement de l'existence est le mouvement de l'institution de la communauté politique dans et par le rapport à l'apparaître. Comme l'écrit Patočka, s'il est vrai que le troisième mouvement est le plus important des trois en ce qu'il est le seul qui institue une véritable ouverture humaine à l'apparaître, il est autant vrai qu'il est contenu en germe dans le premier, en tant que possibilité humaine à réaliser, et donc qu'il ne serait possible que comme prolongement, élargissement, du premier, à savoir comme institution du dehors en relation à l'espace constitué comme dedans par le mouvement d'enracinement et d'acceptation.

Il s'ensuit qu'une détermination conceptuelle de l'*oikos* comme espace appelle une détermination conceptuelle de la *polis* comme espace politique, c'est-à-dire du politique, voire de la communauté politique, comme espace. Autant dire que l'institution politique ne se déploie qu'à l'intérieur d'un espace qu'elle institue elle-même et enfin coïncide avec cet espace, est elle-même cet espace. Afin de répondre à la question du politique en tant qu'espace, qui est la véritable question ouverte par cette thèse, il faudra alors forger un concept d'espace politique qui ne soit pas métaphorique, en partant de la définition de quel type d'espace, quel type de corps et notamment quel type de mouvement sont ici en jeu. Comme l'intersubjectivité n'est pas suffisante pour instituer l'espace politique, ainsi, avec le mouvement de corps, on n'a pas encore de communauté politique. Il faut alors admettre l'existence d'un médiateur entre communauté politique et espace, un médiateur qu'on ne peut que provisoirement définir en termes de distance et d'altérité, car cette définition ne se révèlera pas satisfaisante, en ce que si en philosophie politique on peut bien se contenter de définir le politique comme le conflit des parties, et de définir l'espace politique comme le lieu propre de ce conflit, l'analyse phénoménologique demande, en revanche, une définition de cet espace de l'altérité où, comme l'écrit Merleau-Ponty, *tout se joue à la distance*. Posée en d'autres termes, la question à laquelle

on doit répondre est celle de savoir comment le sujet habite l'espace. Or, si au niveau du premier mouvement l'espace est constitué sur la base de la proximité et de l'acceptation, au niveau du troisième, l'espace est institué à travers la distance et l'altérité. Il faut donc définir l'espace politique par rapport à l'espace originaire inauguré par le premier mouvement. Et alors, si le médiateur entre l'intersubjectivité résumée dans la polarité originaire tu-je et l'espace est bien le premier mouvement de l'existence, on ne peut qu'admettre que le médiateur entre communauté politique et espace ne peut être rien d'autre que le troisième mouvement de l'existence. Plus précisément, si l'intersubjectivité originaire coïncide avec le premier mouvement et donc au lieu de précéder l'espace, le constitue, la communauté politique, que Patočka définit comme « l'association des uns contre les autres[4] », surgit à travers et avec l'institution de l'espace politique en tant qu'accomplissement continuel inhérent au troisième mouvement de l'existence.

C'est pourquoi on ne peut que commencer par une confrontation directe avec les textes d'Aristote : non seulement la *Politique*, mais aussi la *Physique*. On verra ainsi ce qu'on doit retenir de ses définitions du mouvement et de l'espace. C'est à partir des trois figures de l'espace décrites par Aristote dans le premier livre de la *Politique* qu'on peut formuler une première ébauche de la réponse à notre question : si le premier mouvement de l'existence est le mouvement par lequel l'espace est originairement constitué, du deuxième mouvement devrait nécessairement découler un type d'espace différent du premier, et le troisième mouvement de l'existence devra aboutir à l'institution d'un espace encore différent, et encore plus ouvert.

Pour résumer : il nous faut non seulement un concept d'espace qui puisse ensuite comprendre celui d'espace politique, mais aussi une conception du politique qui permet l'inscription de l'espace. La définition d'une spatialité propre au politique, d'une véritable spatialité politique, nous aidera à formuler une conception d'espace politique qui puisse contenir le mouvement de la vie du sujet humain en tant que sujet politique et qui puisse signifier la véritable réalisation de la vie humaine en tant que vie au pluriel. Comme déjà Machiavel l'avait fait, c'est Patočka qui nous rappelle que le but de toute vie humaine c'est d'aller au-delà de la finitude qui la caractérise. Il faut alors décliner spatialement la *vertu* machiavélienne. En effet, l'existence politique, l'existence de la communauté qui se fonde sur le lien qui tient ensemble tous les sujets politiques, qui les unit dans la lutte et qui les fait vivre l'un pour l'autre dans l'ouverture à l'apparaître, est justement ce que Patočka a défini comme « *infinitisation à travers la*

[4] Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad. Erika Abrams, Lagrasse, Verdier, 1999, p. 78.

finitude[5] ».

1. *En quoi l'espace politique est-il un espace ?*

Afin de déterminer ce qu'est l'espace, l'analyse patočkienne de l'espace géométrique, qui est au cœur de sa critique des sciences mathématiques de la nature, doit être mise en relation avec la critique merleau-pontienne et son individuation de deux types d'espace (objectif *versus* subjectif) et d'un espace primordial qui les précède. Ce dernier, on le verra, pourrait être décrit dans les termes de la *chôra* platonicienne mais aussi du fond à partir duquel les objets émergent dans la peinture et notamment dans les tableaux de Cézanne. L'entreprise d'objectivation des sciences, du point de vue phénoménologique, rencontre son impasse lorsque on se pose la question naïve de la perception de l'espace en tant qu'espace vécu. Alors l'espace objectif s'éclipse pour laisser émerger un autre type d'espace, un espace de type primordial, qui apparaît dans la relation corps-monde. C'est bien de cet espace qu'il faut parler. Et c'est ce qui est le plus difficile à faire, car, dès qu'on a détaché cet espace de l'espace objectif, on ne reste pas avec une réalité parmi d'autres à penser, un objet d'expérience parmi d'autres, mais au contraire on doit faire face au problème de l'expérience en tant que telle, de la perception en tant que telle, car l'espace est précisément le sol de l'expérience, ce à partir de quoi toute expérience est possible, toute perception est possible. L'espace est ouverture à autre chose, est ouverture à l'apparaître. Dans une certaine manière, l'espace, en tant que champ d'apparition, est l'apparaître même. Et donc si, d'un côté, l'espace doit coïncider avec le réel pour qu'on puisse enfin le penser, de l'autre côté, l'espace est ce qui échappe le réel (et échappe la pensée même) pour qu'un réel puisse émerger, pour qu'un réel soit possible et pour qu'il accueille toute réalité. Autrement dit, si le réel doit être réduit à l'espace pour pouvoir être connu, cela n'empêche pas que l'espace résiste au réel se présentant à chaque fois comme autre du réel. « Une philosophie authentique de l'espace serait celle qui parviendrait à penser l'unité de ces deux dimensions[6] ». C'est précisément le problème qu'Aristote a affronté le premier. En effet, la première question qu'Aristote se pose est bien celle de savoir si l'espace existe, s'il est, et deuxièmement, de définir *ce qu'il est*.

Lorsque on aura répondu à cette question, on pourra ensuite passer à la définition de l'espace politique, à savoir, l'analyse de la dimension spatiale du politique. Or, même à ce niveau-ci, on

[5] Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, trad. Erika Abrams, Grenoble, J. Millon, 1995, p. 113.
[6] Renaud Barbaras (éd.), *L'espace lui-même*, Préface, Epokhè, t. 4, Millon, 1994, p. 8.

verra que la science politique du XVIIe siècle, et notamment Hobbes, a fait coïncider l'espace politique avec un espace objectif, géométrique, ordonné et rationnel qu'elle a emprunté aux sciences mathématiques de la nature du même siècle. C'est Carl Schmitt, entre autres, qui décrit dans les années trente le parallèle très fort de réduction du monde à sa représentation chez Descartes et chez Hobbes, et donc à la fois dans le domaine scientifique et dans celui de la politique. En effet, l'espace qui se dessine au XVIIe siècle dans le *Leviathan* de Hobbes (1651), mais aussi dans les traités de la paix de Westphalie (1648), est un espace géographique, qui ne tient pas compte du chaos de l'espace primordial défini par Hobbes comme état de nature, mais qui en revanche se défait de ce caractère chaotique, et lui substitue, voire lui superpose, un espace géométrique et ordonné. C'est à partir de la critique de cet espace qu'on pourra saisir la véritable nature de l'espace politique, en partant de l'analyse de l'espace et de celle des communautés humaines faites par Aristote, pour passer ensuite à Machiavel et aux descriptions phénoménologiques contemporaines de Merleau-Ponty et Patočka et pour enfin terminer avec ce dernier.

Notre analyse de l'espace repose sur celle relative au mouvement. D'après son étude et sa « radicalisation » d'Aristote, Patočka définit le mouvement comme ce qui « permet de jeter un pont entre le subjectif et l'extra-subjectif ». Il s'agit d'un mouvement ontologique. Si, donc, l'on admet que 1) l'existence est un mouvement et, plus précisément, un mouvement de phénoménalisation ; 2) la phénoménalisation est intrinsèque au processus du monde ; et que 3) l'une appelle l'autre ; alors il est vrai aussi qu'une phénoménalisation du monde ne se donne qu'avec l'institution plurielle d'un espace de l'apparaître et que l'institution de cet espace est ce qui est en jeu au niveau du troisième mouvement de l'existence. Mais si le mouvement vient d'être défini comme « coïncidence du sujet et de l'objet », la question est alors de savoir si celle-ci pourrait bien être indiquée comme une dialectique. La réponse de Patočka est que, « si la dialectique signifie la coïncidence du sujet et de l'objet, il y a là dialectique » [7], mais que Marx manque du concept d'une « activité donatrice de sens ». Il nous semble que Merleau-Ponty, dans les notes finales de son chapitre sur le corps comme être sexué, donne une réponse, au moins partielle, à cette question fondamentale qui marque le passage de la phénoménologie à la politique.

Dans l'essai de 1960 « L'espace et sa problématique », Patočka écrit que la constitution de l'espace originel procède de la réalisation du réseau de rapports que le sujet vivant entretient

[7] Jan Patočka, « Phénoménologie et métaphysique du mouvement » in *L'espace lui-même,* p. 138.

avec son milieu[8]. De son côté, Merleau-Ponty, dans la *Phénoménologie de la perception* définit l'espace originel comme « l'espace primordial de la perception ». Merleau-Ponty semble ici faire coïncider, comme le Platon du *Timée* l'avait déjà fait en définissant la *chôra*[9] comme espace-matière, être et espace. En effet, comme la *chôra* de Platon était l'espace originel de toute matière responsable du chaos et de l'indéterminé, l'espace primordial de la perception est lui aussi un espace de réalisation, un espace indéterminé à partir duquel tout corps peut émerger, comme le fond des tableaux de Cézanne est un fond d'indétermination d'où les choses se détachent et émergent à la perception. La *chôra* est l'espace primordial d'où tout espace origine. De la même façon, l'espace primordial de la perception comprend les espaces subjectifs et l'espace objectif de la géométrie. Merleau-Ponty peut donc procéder dans son analyse phénoménologique de la catégorie du spatial en disant que l'espace objectif, tout comme l'espace subjectif corporel qui le précède, n'est qu'un espace parmi d'autres, « enraciné » dans l'espace primordial de la perception.

Or, dans l'analyse du rapport que la science entretient avec le monde, si Merleau-Ponty se content de parler de *remaniement* du monde perçu, Patočka utilise le terme plus fort de *reconstruction.* La vision du monde qui relève des sciences, nous dit Merleau-Ponty, repose sur une conception du sujet humain comme sujet constituant. Mais au niveau de l'histoire personnelle et intersubjective, ainsi qu'au niveau de l'histoire publique, écrit-il, le sujet doit être pensé non comme conscience, c'est-à-dire comme sujet constituant, mais bien comme sujet inséparablement *instituant-institué.* Cela résoudrait non seulement le problème de la distinction, voire de l'opposition, propre à une philosophie de la conscience, sujet/objet, mais aussi celui d'autrui. En effet, une conception du sujet en tant qu'institué-instituant ne pose pas une conscience face à autrui en tant que sa négation. Il s'agit plutôt d'un « champ de présence », d'un « champ intersubjectif » où tout se passe comme si moi et autrui, nous pouvions changer de place et nous retrouver l'un à la place de l'autre, l'un avec l'autre. Il y a, comme l'écrit Merleau-Ponty, « projection-introjection », un mouvement du dedans au dehors qui fait si qu'ils se changent de place. Ou, dans les mots de Patočka, il y a une *réciprocité* qui est la fondation même de mon rapport avec autrui, et qui fonde cet espace commun de *participation* dans lequel se déploie toute existence proprement humaine.

> [Autrui est] non constitué-constituant, *i.e.* ma négation, mais institué-instituant, *i.e.* je me projette en lui et lui en moi, [il y a] projection-introjection, productivité de ce que je fais en lui et de ce

[8] Jan Patočka, « L'espace et sa problématique » in *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, trad. Erika Abrams, Grenoble, J. Millon, 1988, p. 53.

[9] A noter que le terme *chôra* désignait aussi le territoire de la *polis* à l'extérieur de la cité proprement dite (*asty*).

> qu'il fait en moi, communication vraie par entraînement latéral : [il s'agit d'un] champ intersubjectif ou symbolique […].
> Le faire a lieu dans le même monde que le voir : c'est ma substance (gestes, paroles) qui se dirige vers les fissures du paysages vers l'à-faire (comme un mouvement reprend les mouvements figés des choses). Le faire sait qu'il est aux yeux des autres, qu'il est aussi activité symbolique[10].

Ce que Merleau-Ponty veut dire par là c'est qu'il s'agit d'une activité donatrice de sens, une activité qu'il avait décrit ultérieurement dans la *Phénoménologie de la perception*, et qui est au cœur de la possibilité toute humaine de transformer la contingence inhérente à notre existence en sens. C'est pourquoi Merleau-Ponty le nomme « acte de reprise » :

> L'existence est indéterminée en soi, à cause de sa structure fondamentale, en tant qu'elle est l'opération même par laquelle ce qui n'avait pas de sens prend un sens, […] le hasard se fait raison, en tant qu'elle est la reprise d'une situation de fait. Nous appellerons transcendance ce mouvement par lequel l'existence reprend à son compte et transforme une situation de fait. Justement parce qu'elle est transcendance, l'existence ne dépasse jamais rien définitivement, car alors la tension qui la définit disparaîtrait. Elle ne se quitte jamais elle-même. […]
> L'existence humaine nous obligera à réviser notre notion usuelle de la nécessité et de la contingence, parce qu'elle est le changement de la contingence en nécessité par l'acte de reprise. Tout ce que nous sommes, nous le sommes sur la base d'une situation de fait que nous faisons nôtre et que nous transformons sans cesse par une sorte d'échappement qui n'est jamais une liberté inconditionnée. […]
> Dans cette reprise volontaire, dans ce passage de l'objectif au subjectif, il est impossible de dire où finissent les forces de l'histoire et où commencent les nôtres, et la question ne veut rien dire à la rigueur, puisqu'il n'y a d'histoire que pour un sujet qui la vive et de sujet que situé historiquement[11].

Cette « notion cruciale d'institution », comme la nomme Merleau-Ponty, et celle de l'acte de reprise, sont à lire l'une à travers l'autre. Finalement, elles n'indiquent que la même chose, à savoir le « mouvement de l'existence », une expression que Merleau-Ponty avait déjà utilisée, sans cependant en donner une analyse, dans la *Phénoménologie de la Perception*, avant que Patočka en ait fait le véritable sujet de sa propre recherche phénoménologique. Or, l'institution signifie précisément l'acte de reprise de la tradition, du passé et des contingences de l'existence humaine au niveau de l'histoire personnelle et publique et coïncide avec l'effort continuel d'une

---

[10] Maurice Merleau-Ponty, *L'institution/La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955),* Paris, Belin, 2003, p. 35.

[11] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1948, p. 197-199 et 202. Dans une de notes inédites, datée novembre 1960 et intitulée *Ontologie et histoire*, Merleau-Ponty écrit de nouveau : « ce que j'essaie de dire en ontologie (que la connaissance, l'homme ne sont pas tant création et surgissement que remaniement, échappement, dans le prolongement du *logos* sensible) comporte application à l'Histoire. L'Histoire aussi et ce qui de l'homme est création ne peut pas se définir par des *idées*. Une politique n'est pas un *plan* ». Maurice Merleau-Ponty, *Notes de travail inédites de 1958-1960* transcrites par Franck Robert in Franck Robert, *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*, thèse, Annexes 4, Université de Nice, 2002 [292] (11a), p. 574. Dans la présentation qui précède la transcription, Robert écrit : « la transcription présente est celle du volume VIII. 2 des manuscrits de Merleau-Ponty microfilmés à la Bibliothèque Nationale de France, volume qui regroupe l'essentiel des notes de travail de 1958-1960 non publiées par Claude Lefort à la suite du *Le Visible et l'Invisible*. Ma transcription de ce volume était presque achevée lorsque j'ai pu consulter la transcription de nombre de ces notes par Renaud Barbaras. […] La plupart des passages transcrits par Renaud Barbaras se trouvent maintenant, avec la nouvelle pagination microfilmée de la BNF, dans le volume VIII. 2, quelques uns dans le volume VIII. 1, un dans le volume VII ». *Id*., p. 531

activité donatrice de sens. Donc, même si la thématisation du troisième mouvement de l'existence chez Patočka assume une profondeur ontologique bien plus radicale que celle de l'esquisse de l'acte de reprise, voire du mouvement de transcendance, ainsi que de la notion d'institution qu'on vient de présenter, à laquelle Merleau-Ponty ne donne qu'une place marginale dans ses travaux, il nous semble que dans ces deux notions, qui sont finalement des synonymes, soit contenue en germe la théorie patočkienne du troisième mouvement. Il en va de même pour le premier mouvement ; en effet, Merleau-Ponty est le premier à affirmer que l'existence humaine ne commence qu'avec le mouvement d'*enracinement* ou *ancrage*, en premier lieu, et avec celui d'*orientation*, en deuxième lieu. C'est Patočka qui nous le rappelle :

> L'*interpellation* originaire dont le *je* est l'objet se manifeste par plusieurs phénomènes concrets, en premier lieu par ce que Merleau-Ponty appelle le phénomène de 'l'enracinement'[12].

En opposition avec le premier mouvement, le troisième, en étant celui qui donne lieu à l'existence collective dans la communauté, c'est-à-dire à la vie politique, est aussi celui qui ne connaît pas d'enracinement :

> La vie politique en tant que vie dans un temps qui presse, dans un temps *pour*…, est une vigilance des tous les instants, mais en même temps un non-enracinement permanent, une absence de toute fondation[13].

Or, ce que Merleau-Ponty écrit à propos de l'institution n'est pas si éloigné. Il dit tout simplement que là où il y a d'histoire, pour une conscience constituant il n'y a que du constitué, d'ores et déjà là, et immobile en sa stabilité, alors que pour un sujet institué-instituant, il y a justement une histoire à reprendre, à reconfigurer et à laquelle donner un sens toujours à nouveau par voie d'une action libre et responsable. L'institution n'est donc que l'action d'une pluralité de sujets institués-instituant, bref, un acte de reprise collectif. Mais qu'est-ce qu'il signifie de dire qu'instituer c'est précisément le contraire de constituer ? Comme on l'a vu, on a bien de constitution au premier niveau, celui du premier mouvement de l'existence. La constitution de cet espace originaire et consubstantiel à la vie, advient par voie de mouvement. La motricité qui définit le sujet n'est en effet qu'un ensemble de possibilités de situation affective et spatiale, et, en tant que telle, elle ouvre un espace où la relation originaire tu-je puisse enfin s'installer d'une façon dynamique. Dès que cet espace a été constitué, il n'y a à proprement parler plus d'espace à constituer, c'est-à-dire que la vie humaine, la vie intersubjective, vient de commencer, de se constituer, à l'intérieur de la relation tu-je fondatrice du premier espace. L'espace privé du foyer est caractérisé par cette ambiance de protection et de sécurité qui l'entoure et définit sa propre nature d'abri. C'est pourquoi Patočka le nomme «

[12] Jan Patočka, « L'espace et sa problématique », p. 58.
[13] Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, p. 74.

le dedans », car précisément tout son espace est au dedans, son mouvement propre est celui de l'enracinement et sa dimension affective est celle de l'acceptation. Or, il n'y a du dedans que par rapport au dehors, et le dehors ne peut être institué qu'en opposition au dedans.

Le « dedans » est le nom que Patočka attribue à l'espace au niveau du premier mouvement d'enracinement et acceptation ; on pourrait donc en conclure que le nom à attribuer au nouveau type d'espace ouvert au milieu du troisième mouvement de l'existence est bien celui du « dehors ». Tous les caractères propres du dedans trouveront donc leur opposé au dehors. Et ainsi les couples constitution-institution, privé-public, abri-péril, acceptation-lutte, protection-sacrifice trouvent leurs propres espaces, respectivement, dans les deux opposés complémentaires *oikos-polis*. Il y a donc relation corps-espace dans chacun des trois mouvements ; ce qui change est le type de mouvement, le genre d'espace et la nouvelle modification de l'existence qu'il ouvre. Or, nous voulons montrer que si l'intersubjectivité résumée dans la polarité originaire tu-je fonde un espace de rencontre, de reconnaissance réciproque fondée sur le lien de l'acceptation et de la protection, mais qui ne peut être constitué que comme fermé et clos par rapport à l'extérieur, pour les raisons mêmes de son existence, il découle de tout cela qu'un autre type d'espace doit être institué à un autre niveau, un espace ouvert où la reconnaissance ne peut qu'advenir *à distance*, et où la réciprocité n'est possible que sur la base d'une *altérité* fondamentale et constitutive. Autant dire qu'il s'agit d'une altérité fondatrice, qui a donc un rôle parallèle et envers par rapport a celui de l'intersubjectivité au niveau du premier mouvement, ou que, en d'autre mots, la couple d'opposés qui résume plus que toutes les autres la complémentarité de ceux deux espaces est celle de proximité et distance :

> Il faudrait cependant nous garder, dans la locution « être au monde », de prendre la préposition en un sens massivement spatial, comme le rapport de deux réalités qui prennent place, se situent dans l'espace. […] En effet, la vie dispose, « situe » par toute sa nature, c'est grâce à elle qu'il y a en général des lieux déterminés dans l'espace, qu'il y a proximité et distance. Le proche et le lointain ne sont pas originellement des déterminations purement métriques. Ce sont des déterminations vitales[14].

Cela est bien montré aussi par Merleau-Ponty dans sa lecture de Machiavel, comme on le verra dans le dernier chapitre. Ainsi, le médiateur entre communauté politique et espace est la distance inhérente à l'altérité, tout comme le médiateur au premier niveau était la proximité inhérente à l'intersubjectivité primaire tu-je.

Cependant, cette première réponse se révèlera non satisfaisante. En effet, il nous reste à comprendre comment la distance qui est proprement le lieu de toute politique, en tant qu'espace de déploiement de l'altérité, est-elle proprement fondatrice d'un espace. Pour répondre à cette

[14] Jan Patočka, *Éternité et historicité*, Lagrasse, Verdier, 2011, p. 95-97.

question, même la notion d'institution ne peut que se révéler incomplète, car elle manque justement d'une dimension proprement spatiale. Autrement dit, la question à laquelle il s'agit ici de répondre est celle de comprendre en quoi l'institution est-elle une institution spatialisante, est-elle proprement *institution d'un espace.* En effet, si la notion d'institution, comme l'écrit Merleau-Ponty, nous permet de sortir d'une philosophie de la conscience et de la dichotomie sujet/objet, et ouvre aussi une pensée dynamique de l'histoire en tant que ce qu'il y a à reprendre dans l'action humaine collective, elle ne fournit pas l'accès à une pensée de la politique en tant qu'espace. C'est Patočka qui nous fournit une expression peut-être plus apte à accueillir les deux éléments du chiasme politique-espace lorsque dans son essai inachevé sur la « phénoménologie de la vie après la mort » il mentionne la *participation* et la réciprocité comme les deux traits distinctifs de la vie humaine. Le sens propre de la vie humaine, de la vie collective, est « le sens d'un "l'un-avec-l'autre", d'une *participation* aux entreprises, aux fonctions et aux intérêts humains. Cette *participation* est quelque chose qui se réalise essentiellement dans la réciprocité : « la vie est vie dans la réciprocité[15] » ; « la vie est essentiellement vie avec les autres[16] ». Évidemment, la notion de *participation* n'est qu'un développement ultérieur de celle d'institution, étant donné qu'elle renforce l'élément dynamique déjà présent dans la notion d'institution, et y ajoute celui de la pluralité.

Ce qu'on doit retenir de tout cela, afin de procéder avec notre analyse, c'est, de la description patočkienne du premier mouvement de l'existence : la primauté du mouvement par rapport à la création de l'espace privé et la fonction de médiateur occupée par l'intersubjectivité, ainsi que l'idée qu'il y a déjà à ce niveau une forme de reconnaissance mutuelle ; et, de Merleau-Ponty : l'idée que l'institution a à faire avec l'histoire et a à faire, en général, avec ce qui la précède et n'est donc jamais création *ex nihilo*, ainsi que sa définition de l'acte de reprise comme mouvement de transcendance, *i.e.* de transformation de la contingence en sens.

Il faut donc trouver, au niveau de la politique, ce type de mouvement dans lequel le sujet s'inscrit de manière plurielle. C'est à partir de ce mouvement en tant que trait d'union entre le sujet humain et l'espace politique que ce dernier pourra être expliqué et pourra se développer. Or, ce mouvement est, bien entendu, le troisième mouvement de l'existence. Il nous semble, en effet, que notre réponse ne peut que résider dans ce que Patočka décrit comme le mouvement d'ouverture d'une communauté ontologico-politique, communauté qui a été inaugurée pour la première fois à l'occasion de la naissance de la *polis* en tant qu'espace public d'apparition, et

[15] Jan Patočka, « Phénoménologie de la vie après la mort » in *Papiers Phénoménologiques*, p. 149.
[16] *Id.*, p. 151.

qui est toujours renouvelée dans le troisième mouvement de l'existence[17]. Il suffira donc de démontrer que l'espace que le troisième mouvement ouvre, est un espace de *participation* destiné à la création collective de sens à partir de la contingence et de la finitude qui caractérisent l'existence humaine. On entend avec *participation* l'entreprise collective d'ouverture d'un espace commun de manifestation. Autrement dit, une fois que le sujet est à découvert, il apparaît dans un monde pluriel, et son action est à la fois son mode de manifestation, qui ne peut qu'advenir à distance, « comme si les hommes ne pouvaient être proches que dans une sorte de distance[18] ». L'espace politique, l'espace que les hommes instituent collectivement, sur la base de leur reconnaissance réciproque en tant qu'êtres libres et responsable, est l'espace de déploiement du troisième mouvement de l'existence. Ce qui revient à dire que le troisième mouvement coïncide avec l'institution de cet espace, qui est le sol de l'histoire et de l'existence publique, comme le premier coïncide avec l'ouverture du premier espace de la vie privée, du *dedans*, et est, par rapport a ce dernier, *son dehors*. Bref, l'espace politique est la condition *sine qua non* d'une réalisation de l'homme en tant qu'être libre et responsable, et qui ne peut qu'advenir là où la totalité d'une pluralité est en jeu, c'est-à-dire dans le domaine de la politique. Et puisque tout mouvement de l'existence ne peut que se déployer spatialement, c'est-à-dire que chacun des trois mouvements est à l'origine d'une constitution (le premier) ou institution (les deuxième et troisième) d'un espace apte à accueillir la réalisation de l'une des possibilités propre de la vie humaine – dont la plus haute, celle qui définit le troisième mouvement, est celle de la vie en commun, – l'espace politique est l'espace qui surgit du troisième mouvement de l'existence en tant que communauté des hommes qui vivent dans *l'association des uns contre les autres.*

Pour démontrer tout cela, on procédera avec une analyse du statut de l'espace et du mouvement dans la *Physique* d'Aristote et dans la lecture qui Patočka en fait, pour passer en un deuxième moment à la lecture de la *Politique* et à la définition de trois espaces des communautés humaines en relation avec les trois mouvements de la vie humaine.

Comme on le sait, le mouvement occupe un rôle central dans la *Physique* aristotélicienne. Aristote note que toute véritable philosophie de la nature doit partir du principe du mouvement. Mais le mouvement (*kinesis*) auquel Aristote fait référence, et qu'il appelle « le premier de mouvement », est le mouvement local ou mouvement de translation (*phoran*). Néanmoins, le

[17] Voire la traduction qu'on propose ici de l'écrit de Patočka inédit en langue française sur le « lieu de l'histoire », « Problém počátku a místa dějin » (aux pages 191-192).

[18] Maurice Merleau-Ponty, « Note sur Machiavel » in *Signes*, Paris, Gallimard, 2008, p. 362.

mouvement a, chez Aristote, un statut ontologique, car il est défini comme passage de la puissance en acte, de l'indéterminé au déterminé. Il s'ensuit que la notion de mouvement peut être élargie à tout type de changement et que la matière, tout comme l'espace, on le verra, loin de précéder le mouvement, n'apparaît qu'en relation à une série graduelle de changements. Mais le mouvement ne peut être connu que par voie d'observation de la réalité du monde et des choses concrètes, c'est-à-dire que, contrairement à Platon, Aristote ne cherche pas à appliquer une idée mathématique du mouvement et de l'espace à la nature, mais déduit ses principes *a posteriori*. Autrement dit, bien que le mouvement assume, chez Aristote, un statut proprement ontologique, l'étude aristotélicienne du mouvement échappe à toute mathématisation du mouvement[19]. Voilà alors ce que l'expérience communique par rapport au mouvement et la définition négative qu'Aristote en donne :

> Le mouvement paraît bien une sorte d'acte, mais d'acte incomplet ; et cela tient à ce que le possible, dont le mouvement est l'acte, est incomplet lui-même. Ceci montre donc qu'il y a grand peine à savoir ce qu'est au juste le mouvement ; car il faut de toute nécessité le classer ou dans la privation, on dans la puissance, ou dans l'acte absolu ; et en même temps aucune de ces hypothèses ne semble satisfaisantes[20].

« Le mouvement est l'acte de ce qui est en puissance[21] », et qui réalise son actualité non en tant qu'il est soi-même, mais en tant qu'il est mobile. Le mouvement possède donc un caractère synthétique, il tient unies en lui activité et passivité et tend vers le futur. Or, c'est à partir du mouvement qu'Aristote parvient à une définition de l'espace. La première question qu'Aristote se pose est de savoir si l'espace est. À quoi il répond que le sens commun nous persuade de la réalité de l'espace. Si l'on admet donc que l'être coïncide avec l'être corporel il en ressort forcément que l'être corporel implique la réalité de l'espace en tant que « réceptacle de corps ». Le deuxième pas de la démarche consiste alors à définir ce qu'il est. Mais si l'étude du mouvement à partir de l'expérience avait déjà démontré une certaine difficulté, déterminée par l'obscurité inhérente au mouvement et qui relève de son caractère indéfini qui le laisse suspendu entre acte et puissance, activité et passivité, l'étude de l'espace se révèle peut-être encore plus ardue. Ce que l'expérience nous dit, écrit Aristote, ce que tout ce qui existe doit nécessairement occuper une place (*pou*), être dans un certain lieu (*topos*). Ce genre de réalisme physique avait été déjà dénoncé par Platon dans le *Timée*, là où il écrivait « c'est une nécessité pour tout ce qui est d'être quelque part, en quelque lieu, et d'occuper quelque place[22] ». C'est bien ici que la polémique avec Platon, ou, si l'on veut, l'évasion de cette polémique, assume tout son sens : si

---

[19] Jan Patočka, *Aristote, ses devanciers, ses successeurs*, trad. Erika Abrams, Paris, Vrin, 2011, p. 26.
[20] Aristote, *Physique*, Livre III, 201b31s.
[21] *Id.*, 201a28.
[22] Platon, *Timée*, 52b.

Platon, dans le *Timée*, avait fait coïncider l'espace et la matière dans sa définition de la *chôra*, Aristote choisit ici d'éluder le problème de l'espace et de parler plutôt du lieu. Or, selon Aristote, il ne peut pas se faire que lieu et matière coïncident. L'étendue ne peut pas définir et le corps et l'espace, comme dans la définition platonicienne de la *chôra*. Selon Moreau, c'est pour cette raison qu'Aristote, dans le Livre IV, élude la problématique de l'espace et ne parle que du lieu. Aristote décide donc d'en revenir à l'expérience, et l'expérience nous dit que le lieu existe, mais qu'il ne coïncide pas avec la matière, ni avec la forme, ni avec le vide, ce qui nous fait même douter de son existence. Bref, il est nécessaire d'admettre que lieu et espace (*topos kai chôra*), qu'Aristote parfois semble faire coïncider, existent, mais qu'on ne connaît pas leur nature. La question est alors de savoir ce qu'est l'espace. Pour le moment on sait que : 1) il y a une réalité distincte de corps et à l'intérieur de laquelle les corps se déplacent ; 2) cette réalité ne se meut pas avec eux ; et 3) on appelle cette réalité espace. Comme l'affirme Moreau, en ce sens le mécanisme scientifique et le sens commun sont en accord, puisqu'ils montrent tout le deux qu'il n'y a de corps qui peut être en dehors de l'espace. La difficulté c'est donc de saisir, étant donné que l'espace n'est pas une réalité corporelle, quel type de réalité il est. Autrement dit, il faut établir ce que c'est une réalité incorporelle, c'est-à-dire la réalité spatiale. Ainsi que le corps, l'espace est, en effet, une étendue, mais une étendue incorporelle.

Ici encore, Aristote ne peut que définir l'espace de façon négative, et justement par rapport au mouvement. En effet, la réalité de l'espace ne peut être saisie, elle aussi, qu'à partir du mouvement et notamment du mouvement local, le premier des mouvements (comme on l'a vu, Aristote entend avec le terme mouvement tous les changements et toutefois il accorde une primauté au mouvement local). Plus précisément, c'est le changement de place qui oblige à reconnaître l'existence du lieu. Autrement dit, le mouvement local montre clairement (par exemple quand deux corps bougent respectivement l'un dans la place qui l'autre occupait auparavant) que le lieu ne bouge pas, ce qui revient à dire que le lieu est quelque chose de différent de deux corps qui se déplacent et que leur substitution réciproque met en évidence. Loin de coïncider avec la chose, le lieu l'enveloppe et enveloppe simultanément autres choses. Il y a donc contiguïté mais non coïncidence entre le lieu et la chose. Ou sinon, les limites du lieu et du corps coïncident sans se confondre. « Tout n'est pas dans le lieu, mais seulement le corps mobile[23] ». Et « puisque le corps peut le quitter[24] », il est nécessaire que le lieu soit immobile. En effet, si le corps qui occupe un lieu se meut, le lieu ne se meut pas, il reste

[23] Aristote, *Physique*, Livre IV, 212b28.
[24] *Id.*, 211a1-3.

immobile (c'est pour cela qu'on peut parler de haut et bas). Par conséquent, d'après Aristote, seulement un endroit immobile et non transportable peut être qualifié comme lieu. Afin de comprendre, on peut revenir à l'exemple du navire : le lieu du navire n'est pas la première limite qu'il rencontre, puisque sa première limite – l'eau, la courant du fleuve – est mobile, mais est plutôt « le fleuve comme un tout, c'est-à-dire son lit et ses rives immobiles[25] ». Aristote doit poser l'immobilité comme propriété du lieu. Le lieu est alors défini à partir de la relation du corps à ce qui l'environne. Donc le lieu n'est pas seulement la limite du corps, mais bien sa limite immobile. Le lieu est la première limite immobile du corps.

Pour résumer : premièrement, Aristote nous dit qu'il ne peut y avoir de lieu qui ne soit en relation avec le mouvement ; deuxièmement, il nous dit que, contrairement au corps qui se meut d'un lieu à un autre, le lieu ne se meut pas – cela revient à dire que le lieu est quelque chose de distinct du corps et que le lieu est immobile ; – le lieu est enfin défini comme « la limite (*peras*) immobile et immédiate du contenant[26] ».

> Si donc le lieu n'est aucune des trois choses – ni la forme, ni la matière, ni un espace qui serait toujours différent de celui de la dimension de la chose –, nécessairement le lieu est ce qui reste des quatre, à savoir, la limite du corps qui contient. Par corps contenu, je veux dire celui qui est mobile par transport.[27]

Quoi qu'il en soit, la conclusion qu'il faut tirer de cette analyse est que le mouvement, au moins de façon négative, d'une certaine manière précède l'espace et le définit : l'espace est une chose négative par rapport à l'être de la chose mobile.[28] « La notion du lieu ne peut s'expliciter pleinement qu'à partir de considérations cinématiques ; seule l'expérience du mouvement local, du déplacement, permet de dégager en toute clarté la notion du lieu, en dissociant le corps de la place qu'il occupe[29] ». De la même façon, au niveau de la politique, ce sera donc à partir de l'analyse du mouvement qu'on pourra faire émerger notre notion d'espace politique. Cela étant dit, la définition aristotélicienne du lieu se révèle très problématique lorsque on a à faire avec l'espace du monde, avec l'espace de la communauté politique, avec le lien de la communauté. De fait, contrairement à la *chôra* platonicienne, le *topos* aristotélicien n'est que le lieu où les choses s'insèrent les unes parmi les autres, il n'est qu'un complexe de relations (Patočka parle même d'un « bannissement de l'espace » chez Aristote). Bref, ce qu'on doit retenir de la

---

[25] *Id.*, 212a19-20.

[26] *Id.*, 212a20.

[27] *Id.*, 212a2.

[28] Filip Karfík, « Mouvement, temps, espace dans l'*Aristote* de Jan Patočka » in Claude Vishnu Spaak et Ovidiu Stanciu (éd.), *Patočka lecteur d'Aristote. Phénoménologie, ontologie, cosmologie*, Paris, Le Cercle Herméneutique, 2015.

[29] Joseph Moreau*, Le temps et l'espace selon Aristote*, Università di Padova, Columbia University, Padova, Editrice Antenore, 1965, p. 24

définition aristotélicienne du lieu c'est donc la primauté du mouvement par rapport au lieu, car, comme l'écrit Moreau, « c'est le mouvement qui décide du statut du lieu[30] ». Le lieu commun, le lieu qui contiennent tous les corps, est l'espace dans lequel nous nous mouvons et que nous créons à chaque fois par notre mouvement. La question est bien celle de savoir s'il est possible de décrire ce lieu commun en termes corporels, voire spatiales.

Bref, c'est parce qu'il possède une dimension commune que l'espace, loin de coïncider avec une place – qui n'est qu'un lieu ponctuel qui peut être localisé par voie des coordonnés – ne peut pas être localisé de façon précise. Savoir que l'espace n'est pas un corps, car l'espace ne peut pas bouger, ni il peut présenter des lacunes, de points de vide. Et, parallèlement, le corps n'est pas un espace, mais plutôt il remplit l'espace par son mouvement et donne naissance à l'espace en se mouvant. Autrement dit, comme l'écrit Edmund Husserl[31], par la voie du mouvement, le corps se constitue en tant que centre autour duquel se développe le reste du monde spatial. Son centre est partout, sa périphérie nulle part. Or, avant de passer à l'analyse patočkienne de la *Physique*, on voudrait avancer cette hypothèse de définition, au moins provisoirement : si l'espace a été défini comme une certaine limite des corps, on définit l'espace politique comme *une certaine distance parmi les corps*.

Dans « Le monde naturel dans la méditation de son auteur trente-ans après » (1970) Patočka interprète sa phénoménologie du mouvement comme une radicalisation de la théorie aristotélicienne du mouvement. Il conçoit le mouvement, d'après Aristote, comme *dynamis réalisée* et il établit que, puisque la vie humaine n'est qu'un mouvement, elle est aussi à entendre comme *dynamis réalisée*, à savoir comme possibilité qui se réalise. Patočka peut donc affirmer que le mouvement ne présuppose pas un étant, mais bien *constitue* l'étant. De la même façon, le mouvement ne présuppose pas l'espace, mais *constitue* l'espace. Ce qu'on ajoute à cette théorie, ce serait d'admettre que, une fois que l'espace est *constitué*, il n'y a plus à proprement parler d'espace à constituer. Il s'agira plutôt d'élargir l'espace déjà constitué, *en instituant son dehors*. Comme on le verra, c'est ce qui est en jeu au niveau du deuxième et notamment du troisième mouvement. On propose donc d'utiliser la notion d'*institution* précisément parce que il ne s'agit plus d'une création *ex nihilo*, mais bien d'une reprise de ce qui est déjà là. Autrement dit, le deuxième et le troisième mouvement ne sont, d'une certaine manière, que des élargissements du premier, en ce qu'ils réalisent des possibilités qui n'y étaient

[30] *Id.*, p. 86.

[31] Edmund Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, t. 2-3, trad. italienne E. Filippini, Torino, Einaudi, 2002, p. 34.

contenues qu'en germe. Donc, s'il est vrai qu'il n'y a pas, de l'un à l'autre, un progrès linéaire, il est pourtant vrai que le premier sert de base aux autres deux. Par conséquent, on propose ici de les penser comme des cercles concentriques, comme on le montre dans le schéma suivant[32] :

Il est donc temps d'en venir à notre analyse de de la *Politique.* Aristote commence son analyse des communautés humaines dans le premier livre en disant que la cité est une communauté (*koinônia*), et plus précisément la plus haute forme de communauté, puisqu'elle tend au bien suprême, à savoir le lien de la communauté politique. La cité est donc définie par Aristote comme une communauté politique (*koinônia politikè*) qui regroupe en elle les autres formes de communauté. Le sens de la cité réside dans le consensus des citoyens et le lien qui les tient unis est celui d'une conception de la vie en tant que vie active. Aristote poursuit son analyse en définissant sa méthode, qui consiste à indiquer quelles sont les parties simples qui composent le tout. Or, la vie humaine est ordonnée dans trois formes de communauté, voire trois type d'espace, la cité étant le troisième et celle qui comprend à son intérieur les autres deux. La communauté qui se constitue en premier et par nature, nous dit Aristote, est la famille, et son espace est la maisonnée, l'*oikos.* La deuxième forme de communauté, est à proprement parler, la première véritable communauté, est celle qui dérive de l'union de plusieurs *oikia* et qui est dévolue à la satisfaction de besoins non strictement journaliers. Ce deuxième espace, rarement mentionné, prend le nom de *kome*, qu'on peut traduire comme village. La communauté parfaite de plus villages, écrit Aristote, constitue le troisième espace, à savoir celui de la cité, la *polis*. Puisque le but final de toute communauté humaine est l'institution de la communauté suprême, de la communauté politique, il s'ensuit que d'après Aristote, la *polis* est elle aussi une *institution naturelle*, comme celles qui la précèdent. De la même façon, l'homme est un animal politique qui par nature doit vivre dans une cité et l'élan vers l'institution de la communauté politique caractérise par nature tout homme. Celui qui ne fait pas partie d'une telle communauté ou n'en ressent pas le besoin est ou bien une bête ou bien un dieu.

Il nous semble désormais possible d'avancer l'hypothèse que les trois mouvements de l'existence décrits par Patočka correspondent, dans la *Politique* d'Aristote, aux trois dimensions de l'espace qui relèvent de la distinction parmi *oikos*, *kome* et *polis*. En suivant un ordre de succession concentrique, le mouvement d'enracinement correspondrait alors à l'*oikos*, celui du travail à la *kome,* et le troisième mouvement trouverait son origine et son lieu de déploiement, bien entendu, dans la *polis*. Par conséquent, ces trois types de rapports spatiaux, celle-ci est notre thèse, sont à penser comme de sphères concentriques. Ce qui revient à dire que le

[32] Nous renvoyons aux annexes, p. 465.

deuxième et le troisième espace dérivent leur caractère spatial respectivement du premier et du deuxième. On a donc à faire ici avec des conceptions dynamiques des l'espace, précisément en ce que l'espace se constitue par rapport au mouvement et en ce qu'à trois différents mouvements de l'existence correspondent trois différents types d'espace dont seulement le dernier possède un caractère véritablement politique. En ce sens, on accepte la leçon aristotélicienne qui fait de l'*oikos*, de la *kome* et de la *polis* trois communautés humaines procédant l'une de l'autre, par voie d'élargissement et de réalisation du but le plus haut, à savoir la création de la communauté proprement politique. Cependant, on le verra, une fois qu'on approchera la philosophie politique de Hobbes, cela causera des problèmes non marginaux en ce que Hobbes n'admet l'existence d'aucune communauté avant l'État. Le schéma relatif à la constitution de la souveraineté hobbesienne, du Léviathan, sera plutôt celui-ci[33] :

Afin de pouvoir ensuite parvenir à notre analyse des trois mouvements de l'existence, nous devons maintenant éclaircir le primat du concept de *praxis* dans la phénoménologie du mouvement de Patočka. La compréhension qui caractérise l'être humain, loin de l'amener à la contemplation du monde, écrit-il, le rend justement capable d'action. De plus : précisément parce que il s'agit, dans la vie de l'être humain, de la compréhension de son être propre et donc du monde, l'homme est le seul être capable d'un agir. Dans l'écrit « Le monde naturel dans la méditation de son auteur », Patočka peut donc affirmer, dans un langage proche à celui de Merleau-Ponty, que le primat de la *praxis* est dû à sa puissance créatrice de sens et qu'elle ne peut être comprise qu'à partir d'une conception de la vie humaine en tant que mouvement. Les trois mouvements de l'existence, écrit Patočka, « sont des mouvements parce que s'y réalisent les trois possibilités fondamentales de l'homme, et la possibilité qui se réalise est la définition même du mouvement[34] ». Il s'ensuit que « *toutes* nos actions, y compris justement le travail et la lutte, se déroulent sur le fondement de ce proto-mouvement indistinctement affectif[35] » et, de là, découle que si avec ce premier mouvement se réalise la possibilité de la constitution d'une « microsociété humaine » – l'*oikos* – avec le troisième devra nécessairement se réaliser la possibilité proprement humaine d'institution d'un espace consacrée à une *praxis* plurielle, à savoir l'action politique (la lutte à laquelle Patočka fait référence quand il parle du « grand monde du travail et de la lutte », le travail étant la dimension propre du deuxième mouvement).

[33] Nous renvoyons aux annexes, p. 465.

[34] Jan Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, trad. Erika Abrams, Paris, Vrin, 2016, p. 228.

[35] *Id.*, p. 229.

On peut donc indiquer deux modalités de la praxis : au niveau du premier mouvement il n'y a qu'une *praxis* singulière, ou, dans le meilleur des cas, une *praxis* intersubjective de type privé visant à la conservation et à la protection ; au niveau du troisième la *praxis* se fait plurielle et, ce qui est le plus important, commune. C'est dans ce même texte que Patočka décrit, comme Merleau-Ponty l'avait déjà fait, la « *contingence* essentielle » comme « un caractère fondamental de l'existence au monde ». C'est, bien entendu, cette contingence qu'il s'agit de dépasser pour que la plus haute des possibilités humaines puisse enfin se réaliser.

Il est donc temps d'en venir à la constitution de l'espace. Patočka écrit : « Il est certain que les choses nous regardent comme le centre d'une perspective, centre autour duquel elles se disposent dans de cercle de proximité[36] ». Or, comme on l'a vu, le critère primaire de la spatialité ouverte par le premier mouvement est celui de la proximité : l'être humain, en accomplissant le mouvement d'enracinement, se constitue comme centre *par rapport à la proximité* des choses du monde et du visage d'autrui (le premier autre étant bien sûr la mère). De l'autre côté, du côté d'autrui, s'accomplit un mouvement qui n'est que l'envers ou le miroir de celui de l'enracinement : le mouvement d'acceptation. C'est précisément ici que la première forme de spatialité est constituée. Autrement dit, c'est précisément l'acceptation qui constitue un premier monde de la vie humaine, ce qui revient à dire que l'intersubjectivité précède et sert de fondement à la constitution de l'espace. Le premier mouvement d'enracinement est donc un mouvement fortement affectif et passif, au sens qu'il se base sur le mouvement actif d'un autre et qui consiste en l'acceptation, d'où découle le primat du *tu* sur le *je*. L'intersubjectivité est le fondement du premier espace de la vie humaine, un espace caractérisé par un sens de protection et de sécurité, un espace qui est un abri par rapport à l'extérieur et que donc Patočka nomme « le dedans ».

Mais il faut bien que ce dehors *existe*, qu'il soit *institué*, puisque dans ce dedans, tout comme dans le monde du travail, la vie humaine est encore toute suspendue à la contingence. « Le besoin fondamental de l'homme est, d'après cela, le besoin de se délivrer de la contingence de son être purement objectif[37] ». Il faut bien, donc, que cette contingence soit dépassée, il faut que l'homme réalise sa possibilité la plus fondamentale, à savoir celle de s'engager dans une lutte pour se défaire des contingences de son origine et de besoins biologiques qui ne cessent de le préoccuper. Patočka admet que, même à ce niveau de la conservation, la présence corporelle de l'autre à moi et de moi à moi-même soit celle d'une une corporéité

[36] *Id.*, p. 232.
[37] Jan Patočka, « Phénoménologie de la vie après la mort », p. 152.

phénoménalisante. En d'autres termes, comme le note Renaud Barbaras dans une note de *Le mouvement de l'existence*[38], la proximité constituée par la polarité tu-je est déjà un espace commun où le sujet peut faire ce qui lui est propre, c'est-à-dire peut faire apparaître. Ce premier mouvement d'enracinement donne ainsi lieu au troisième de phénoménalisation. C'est en ce sens qu'on peut dire que la véritable possibilité humaine est déjà contenue en germe dans le premier mouvement mais, comme celle du travail et de la reproduction (deuxième mouvement), elle ne peut s'y déployer, justement car il lui manque un espace de déploiement, un *dehors.*

Et donc, si la structure du premier mouvement relève au fait que il se rapport non pas à l'espace, mais bien à autrui – ce qui revient à dire que justement parce qu'il s'agit d'un mouvement de spatialisation, il précède l'espace en tant qu'il le constitue, – on verra bien qu'aussi le troisième mouvement de l'existence a à faire, même si d'une façon différente – il y a là, en effet, un passage du subjectif au pluriel et donc du privé au public, – avec une intersubjectivité déployée en tant que collectivité. C'est pourquoi le troisième mouvement crée un autre type d'espace, à savoir l'espace politique. On parlera donc – et c'est bien ici que la référence à Merleau-Ponty nous paraît nécessaire – non pas d'une constitution de l'espace, mais bien d'une *institution*, car c'est précisément au niveau du troisième mouvement de l'existence qu'il y a histoire. Et il y a donc, selon l'expression de Merleau-Ponty, reprise d'une contingence et d'une tradition, et transformation en sens, un sens collectif et pluriel.

Ce qui est en jeu dans l'espace politique est le « dépassement de l'individualité » dans la « vie en dehors de soi-même » : « je suis, comme l'autre lui aussi, l'identité vécue de ce dehors et du dedans[39] ». L'authenticité d'une telle vie dérive de ce « hors soi ». La vie publique, la vie politique, est justement vie « en dehors »: « on ne vit plus dans ce qui sépare et enferme [c'est-à-dire dans la possibilité propre au premier mouvement], mais dans ce qui unit et ouvre, étant l'ouverture même[40] ». Le troisième mouvement de la vie est le mouvement d'ouverture de l'espace politique, en ce qu'il est le mouvement d'apparition par excellence et institue, par conséquent, l'espace d'apparition par excellence, celui où les hommes apparaissent les uns aux autres dans l'entreprise commune de pleine découverte de l'altérité et du monde en sa totalité.

---

[38] Renaud Barbaras*, Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Chatou, Les Éditions de la Transparence, 2007, p. 100 : « C'est au contraire parce que deux réalités peuvent être proches, plus précisément, peuvent établir une relation de proximité ou d'intériorité, que l'espace est possible : l'espace est ouvert par la proximité, loin que celle–ci le suppose » ; « la relation originaire à laquelle l'enracinement correspond ne peut avoir lieu dans l'espace puisqu'elle est au contraire la condition de l'espace. Telle est la raison pour laquelle Patočka, de manière absolument cohérente, situe la relation originaire dont procède l'enracinement au plan de l'*intersubjectivité* et spécifie le mouvement d'enracinement comme mouvement d'*acceptation* ».

[39] Jan Patočka*,* « Phénoménologie de la vie après la mort », p. 154.

[40] Jan Patočka*, Le monde naturel comme problème philosophique*, p. 245.

Le troisième mouvement de l'existence est le « mouvement propre de l'existence », « le plus important de trois mouvement et humainement le plus significatif », il est l'« ouverture même », car il ouvre la possibilité de la plus haute réalisation humaine, à savoir

> celle de la communauté de ceux qui se comprennent dans le sacrifice et le dévouement, constituant, par la négation des centres séparés, une communauté unie de don et d'abandon de soi, une communauté dans le service dévoué qui dépasse les individus. […]
> Le troisième mouvement de la vie, qui se trouvent envers les deux autres dans un rapport dialectique, à la fois de continuité et de refoulement, révèle ici une dimension fondamentale du monde naturel, celle qui n'est pas *donnée*[41],

qui est à faire. Et puisque « la possibilité qui se réalise est la définition même du mouvement », le troisième mouvement de l'existence *est le mouvement de l'ouverture, voire de l'institution, de l'espace politique.*

Pour résumer : les trois éléments qui définissent le premier mouvement – à savoir le caractère de contingence, son espace propre (l'*oikos*) et le lien de la protection – trouvent, comme par un jeu de miroirs, leurs envers au niveau du troisième – qui se distingue par l'activité de donation de sens (de transformation de la contingence en sens par l'acte de reprise), son espace propre (la *polis*) et le lien du risque. C'est bien de la *dialectique dedans-dehors*, ou, si l'on veut, de la *dialectique proximité-distance* qu'il s'agit ici : du besoin d'acceptation et du sens d'incomplétude dû à la finitude, au niveau de la vie humaine privée, on passe au lien de la pluralité, caractérisée par une altérité et une réciprocité qui lui sont inhérentes. Il faut donc entendre l'espace politique comme *l'espace de la réciprocité dans l'altérité*.

En somme, nous voulons montrer que, parce que l'espace privé de l'*oikos* découle d'un premier type de réciprocité qui relève de la polarité intersubjective tu-je et que donc sa dimension propre est la proximité, il s'ensuit que l'espace politique de la *polis* découle d'une réciprocité de type différent qui consiste dans une altérité constitutive et que donc sa dimension propre est la distance. Autrement dit, si tout mouvement de l'existence se déploie spatialement, et si la définition de chacun des trois mouvements coïncide avec la réalisation de la possibilité qui lui est propre, il faut alors admettre que le premier mouvement de l'existence consiste dans la constitution du premier espace intersubjectif de la vie humaine, et que le troisième, étant une réalisation progressive ou un élargissement du premier espace du dedans, ne peut que se situer au dehors, c'est-à-dire ne peut qu'*instituer le dehors en tant qu'espace politique de participation collective à l'apparaître.*

L'espace politique est l'espace continuellement institué par une action collective libre qui vise à surmonter la finitude. Pour la vie politique, la vie qui s'expose au risque d'être une vie

[41] *Id.*, p. 247.

en dehors, la donation de sens ne peut que coïncider avec une *praxis* publique et plurielle, avec une entreprise commune d'« affrontement de la finitude ». S'il faut porter « la responsabilité de notre vie dans la finitude », il faut le faire au sens de la gloire machiavélienne dans la lecture que Patočka en donne même s'il la nomme autrement, et qui consiste précisément en l'action publique et collective de sujets libres et responsables ; qui consiste, dans les mots de Merleau-Ponty, en une entreprise commune à laquelle tous puissent se joindre, visée à instituer, sur la base ce qui relie et de ce qui sépare, une communauté politique où la contingence puisse enfin être dépassée en la transformant collectivement en sens.

Pour conclure, nous allons reprenondre tous les passages nécessaires à une formulation d'une phénoménologie de l'espace politique à partir de la phénoménologie de l'espace qu'on vient d'esquisser ici. On part de l'assomption fondamentale que la corporéité comprise comme mouvement est à l'origine de l'espace. Il s'ensuit que la corporéité au pluriel est à l'origine de l'espace politique. Si le corps au singulier est le lieu de l'ouverture à autrui, la rencontre de plusieurs corps dans un mouvement qui tend vers la donation de sens à un monde commun est le lieu de l'ouverture de l'espace politique. Il va de soi que le deuxième modèle d'espace politique de type représentatif, bien qu'il soit un espace politique, l'est dans un sens profondément différent du premier, puisqu'il répond à une différente conception de mouvement et il substitue notamment à la notion de corps humain celui de l'*automaton*. En revanche, le premier modèle d'espace politique est l'espace politique par excellence car il est l'espace où l'humanité, voire le peuple, se donne un sens commun et vit une existence commune définie par le statut de l'apparaître, par le fait d'apparaître les uns aux autres. Le deuxième modèle d'espace politique est au contraire l'espace des *automata*. Il s'agit, dans ce deuxième cas, d'un espace géométrique et organisé, où tous se meut selon des trajectoires logiques, et où le mouvement est réduit au mouvement linéaire, de billes de billard, parce que l'humanité est soustraite à sa condition de liberté et indétermination et réduite à machine. Mais contrairement à la machine, l'être vivant est un être de sens. Et loin de pouvoir être réduit au mouvement linéaire, le mouvement des corps à l'intérieur de l'espace politique est un mouvement de type conflictuel. *On pose donc à la base de tout espace politique le mouvement de conflictualité des corps.*

Il est donc clair qu'une définition de l'espace politique en tant qu'espace ne peut que relever de la définition du mouvement qui lui est propre. Or, si le mouvement existentiel, le mouvement de l'existence dans la définition de Merleau-Ponty est le passage de la contingence en sens par l'acte de reprise, c'est-à-dire qu'il coïncide avec l'acte de reprise même, on affirme ici,

conformément à la théorie des trois mouvements de Patočka que, pour qu'au niveau de la politique ce mouvement puisse se déployer, il exige l'ouverture d'un espace. On définit cet espace, avec Patočka et Arendt, espace public, mais pour en exalter le caractère proprement politique on utilise ici la mention « espace politique ». En effet, une action politique et plurielle commune exige, pour qu'elle puisse s'effectuer, l'ouverture d'un espace, puisque le passage de la contingence en sens public partagé ne peut que coïncider avec un mouvement de reprise qui se donne uniquement à l'intérieur de l'espace politique. Il se donne simultanément la condition presque paradoxale selon laquelle la création plurielle et politique de sens à travers le mouvement de reprise fonde elle-même l'espace politique – tout comme la polarité intersubjective tu-je constituait, au niveau du premier mouvement, l'espace lui-même. Il y a donc une simultanéité de mouvement pluriel de reprise de la contingence et transformation en sens public et d'ouverture d'un espace, l'espace du politique, un espace qui est donc défini er redéfini continuellement par un mouvement pluriel de type conflictuel. L'action publique et plurielle de transformation de la contingence en sens coïncide donc avec l'acte d'ouverture de l'espace politique – tout comme les mouvements d'acceptation et de protection coïncidaient avec l'acte originaire de fondation de l'espace. Ces deux actes sont interdépendants, c'est-à-dire que l'un ne se donne qu'avec l'autre. Ce qui revient à dire qu'il n'y a pas de vie politique et plurielle sans l'ouverture d'un espace dans lequel cette vie puisse prendre forme, toujours à nouveau, en tant que mouvement conflictuel.

Afin de donner un statut ontologique au mouvement, la définition de mouvement conflictuel n'étant pas satisfaisante, on a procédé avec une analyse de la physique et de la politique aristotélicienne et on en a tiré une série de conclusions par rapport à la théorie patočkienne des trois mouvements de l'existence. Tout d'abord, on l'a vu, on a besoin d'une définition plus large d'espace de celle donné par Aristote, qui puisse retenir à la fois l'espace politique hobbesien et son absence de mouvement constitutive et l'espace politique machiavélien en tant que lieu du mouvement. On accept donc les arguments négatifs d'Aristote contre toute théorie de l'espace qui ne soit pas fondée sur le mouvement, et on garde aussi l'idée que l'espace ne peut être défini que par rapport au mouvement, mais on ne peut que rester neutre quant à la façon dont le mouvement doit figurer dans une théorie de l'espace. Pour résoudre ce problème on passe, en un deuxième temps, à la détermination du premier mouvement de l'existence donnée par Patočka. Or, il n'y a pas d'espace avant que le premier mouvement ne se produise. Ce qui crée l'espace est la relation intersubjective entre l'enfant et la famille synthétisée dans la polarité tu-je. Le premier espace humain, l'*oikos*, provient du mouvement intersubjectif, au lieu de le précéder. Celle du premier mouvement est, à proprement parler, la seule véritable

constitution de l'espace. En troisième lieu, donc, au niveau logique, il nous semble raisonnable d'admettre l'inférence suivante : étant donné que chaque mouvement de l'existence est un élargissement du précédant, en tant qu'il réalise une possibilité qu'y était inscrite sans pourtant pouvoir être déployée, si le premier mouvement constitue un premier espace d'existence, alors, le deuxième et troisième doivent ils aussi être à l'origine d'un espace. Bien entendu, il s'agira d'espaces de type différent, car ils doivent accueillir le déploiement d'une autre possibilité d'existence. Toutefois, au niveau ontologique, on ne peut pas en déduire que tout mouvement constitue un espace. La solution réside alors à utiliser, au lieu de constitution, la notion merleau-pontienne d'institution. On dira alors qu'au niveau du troisième mouvement de l'existence il y a institution de l'espace politique. On indique finalement dans la notion d'institution, et ensuite dans celles de participation et d'altérité, les catégories indispensables à la formulation d'une phénoménologie du politique en tant qu'espace. La spatialité propre du politique sera alors à retrouver dans la notion de distance. En effet, on pourrait dire, avec Merleau-Ponty, que l'espace politique est l'espace *entre* le prince et le peuple. Bref, la spatialité du politique est de l'ordre de l'*entre*. Par conséquent on avance les hypothèses suivantes :

- l'ouverture originaire de l'espace politique coïncide avec la naissance de la *polis*, c'est-à-dire du dernier des trois espaces des communautés humaines, selon l'analyse d'Aristote ;
- l'espace politique en tant que scène de l'apparaître esquissé par Machiavel dans le *Prince* et les *Discorsi* n'est qu'un développement ultérieur de cette typologie d'espace politique originairement ouvert dans la *polis* et qu'une analyse phénoménologique du mouvement conflictuel qui le caractérise, ainsi que du primat de l'apparence qui le définit, est possible ;
- l'hypothèse alternative d'un espace politique qui se définit en termes de représentation et qui historiquement est à retrouver dans le *Leviathan* de Hobbes, correspond à la réduction qui s'est produite avec la révolution scientifique de l'espace à l'espace géométrique de type cartésien et que la catégorie territoriale-représentative qui définit l'espace politique et la catégorie scientifique-représentative qui définit l'espace cartésien peuvent être toutes les deux objets d'une analyse généalogique et d'une critique phénoménologique ;
- finalement, que l'hypothèse avancée par la théorie politique contemporaine dans ces dernières années d'un concept dynamique de représentation peut être résolutive de la tentative de faire aussi de l'espace politique de type représentatif un véritable espace politique, à savoir un espace où puisse se donner une action collective de donation de sens, et ainsi, de faire enfin de la démocratie représentative contemporaine un véritable espace démocratique.

Pour en revenir à Machiavel, on a rappelé que déjà dans ses textes on rencontre une première formulation de l'institution de l'espace politique en tant qu'espace de visibilité commune. Il y

a, dans l'espace politique machiavélien, une multitude et une conflictualité constitutives. De plus, il y a une altérité insurmontable qui en fait un foyer indivisible de division et conflit. La question est alors de savoir comment, à l'intérieur de ce conflit, l'institution d'une communauté est-elle possible. La réponse paradoxale est que la communauté sort précisément de ce conflit, que la division et l'altérité irréductibles sont à l'origine de l'espace politique en tant qu'*association des uns contre les autres*.

D'autre part, Hobbes est le fondateur de toute une autre logique, à savoir d'une logique de représentation. Ainsi, la question que Hobbes se pose, est une question d'ordre différent : il s'agit de savoir comment il est ossible de faire de l'un avec du multiple, voire comment le multiple s'élimine. La souveraineté hobbesienne est par conséquent caracterisée par une logique de la personnification du pouvoir. On a donc affaire, dans ce deuxième modèle, à une *structuration spatiale de la représentation de l'autorité*, qui s'oppose, à la *structuration spatiale de l'apparition de l'altérité* et de la multiplicité constitutive du premier modèle. La multiplicité machiavélienne est substituée par l'unité du corps du souverain. C'est cette substitution, cette réduction, par voie de représentation, du multiple à l'un, qui permet l'annulation de tout conflit, au moins à l'intérieur de l'espace politique, du Léviathan.

Quoi qu'il en soit, il est clair qu'à ces deux niveaux on rencontre bien des espaces. On propose donc de dépasser le dualisme du physique et du métaphorique, car en deçà de ce dualisme, il faut effectivement établir une logique commune qui puisse garantir une approche phénoménologique commun. On réfute, en conclusion, la distinction entre espace physique et espace au sens métaphorique, car l'espace politique est à la fois un espace matériel, voire géographique, territorial *et* un espace existentiel, voire symbolique, imaginaire.

Or, le lien institué par la multiplicité machiavélienne a été repris, à l'âge contemporaine, par Merleau-Ponty dans les essais « Note sur Machiavel » et « L'homme et l'adversité », ainsi que par Arendt. Quant à Patočka, il est clair que même s'il n'a nommé Machiavel que quelques fois, sa pensée phénoménologico-politique s'inscrit, elle aussi, dans cette première logique de visibilité, qui interprète l'espace politique comme espace de l'apparaître. Or, l'espace est le noyau des trois mouvements de l'existence décrits par Patočka, ou, en d'autres mots, les trois mouvements sont à entendre comme trois formes différentes de déploiements de l'espace, comme trois étapes spatiales. Mais si le premier de ces déploiements se joue tout autour d'une force centripète, et le deuxième d'une force centrifuge, le troisième se soustrait à cette dichotomie, pour rester plutôt dans l'intervalle du risque. Le premier mouvement donne donc lieu à une proximité intersubjective qui crée d'espace. Pour la loi de la physique aristotélicienne qui stipule l'impossibilité qu'il y ait deux corps dans le même lieu, il doit y avoir un intervalle,

un écart, entre les corps, pour qu'un espace soit créé. Or cet écart est synthétisé, au niveau du premier mouvement, dans la polarité tu-je. Au niveau du troisième, pour qu'il y ait de l'espace, il faut de l'altérité. De plus, il faut de l'altérité et de la simultanéité. Autrement dit, le rapport à autrui qui se réalise par voie d'apparition publique, fonde l'espace politique comme espace de visibilité. Il y a donc une double exigence réciproque : le fait que cet espace se caractérise comme espace proprement politique, et non simplement public, ou social, comme dans le deuxième mouvement ; et le fait que le politique ne se donne qu'en tant que spatialité. Ce qui revient à dire que la forme du politique renvoie toujours à des formes de spatialité (même si divergentes, comme dans le cas de Machiavel et de Hobbes). Savoir comment un espace se politise revient, inversement, à savoir pourquoi la politique se spatialise. On a ici tenté de donner une phénoménologie de l'espace fonctionnelle à ébaucher, en un deuxième temps, celle de l'espace politique, et qui puisse décrire l'originalité de ce rapport à l'espace propre du troisième mouvement de l'existence. En effet, il faut bien quitter l'*oikos*, sortir au dehors, pour aller dans le public. En ce sens, la représentation spatiale de trois mouvements en sphère concentriques, se révèle être celle propre de sphères d'activité, voire de participation, de plus en plus large et ouverte. Si l'existence humaine s'articule en ces trois sphères, on établit la spécificité de la spatialité politique à partir de l'ouverture à l'altérité qui lui est propre. Il faut donc partir de l'altérité, et du présupposé que l'altérité se spatialise et qu'elle consiste en le troisième des étapes spatiales de l'intersubjectivité, c'est-à-dire en la troisième de trois configurations qu'on nomme, d'après Aristote, *oikos*, *kome* et *polis*.

Bref, la *polis* est l'*espace de radicalisation de l'altérité*. Autrement dit, l'espace politique a à faire avec une altérité fondamentale, qui fait de la vie politique une vie qui se rapporte à l'étranger, une vie dans la *problématicité* et dans la *polemicité*. La polemicité inhérente l'espace politique dérive précisément de l'*affrontement de l'altérité maximale*. Ainsi, si pour Aristote toute forme de communauté humaine était naturelle et le tout (la *polis*) précédait les parties (les autres deux formes de communautés et les individus), on renverse le mouvement et on institue par ce biais une continuité entre l'espace familial (l'*oikos*) et l'espace du village (la *kome*). Dès lors, le lien établi dans la vie économique est en continuité avec le lien établi dans la famille, et ainsi pour les lieux institués à chaque fois. Mais la spatialité du politique est une spatialité spécifique, qui rompt avec la nature (Hobbes est bien clair sur ce point). La continuité qu'on vient d'établir ne passe pas dans le troisième mouvement. Il y a là un saut qualitatif, voire un point de rupture. Bien qu'il y ait encore de continuité, dans une certaine mesure, comme le fait noter déjà Patočka, il n'y a pas d'accroissement continu. Il y a, en effet, entre le village et la *polis*, une rupture pure. Contrairement à Aristote, on affirme que seulement l'origine de la

spatialisation de la vie humaine est naturelle, qu'elle est constitution ; ensuite, la spatialisation est s'une toute autre nature, elle est institution. L'espace politique n'est donc plus un lieu de travail, ni un lieu naturel. Le lien naturel et le lien du travail ont été dépassés, transfigurés, car il y a eu un changement de nature. Ce dont il s'agit ici est l'altérité. Or, toute altérité se spatialise simultanément dans la distance entre moi et autrui, entre les citoyens et le pouvoir. Il faut comprendre alors comme on est tous dans le même espace, mais non pas dans le même lieu, comme Aristote l'a montré. Le principe de l'*altérité simultanée* est ainsi celui de l'interchangeabilité de place. Ce principe d'alternance, ce principe de mobilité et de participation les uns aux autres, est celui autour duquel s'organise l'espace politique démocratique.

II
Phénoménologie du mouvement

C'est par le mouvement que le sujet s'inscrit dans le monde et se rend visible aux autres. C'est pourquoi une véritable phénoménologie de l'espace politique, et d'une manière générale une phénoménologie du politique, ne peut être esquissée qu'à travers et dans une phénoménologie du mouvement.

1. *Le corps libre. Notes sur la phénoménologie du mouvement chez Maurice Merleau-Ponty*

Le corps est, avant tout, moyen d'expression. S'il est facile de penser que l'on s'exprimer essentiellement par le langage dit ou écrit, l'expression passe plus souvent que nous ne le pensons à travers le corps, – tant dans sa dimension gestuelle et active que dans notre passivité charnelle. Comme Merleau-Ponty le met en évidence dans sa première œuvre, *La structure du comportement* (1938 ; 1942), les mouvements de nos yeux et les expressions de notre visage, les gestes de nos mains et les postures de notre corps déclarent déjà ouvertement notre état d'esprit, ils sont la figuration de notre comportement. Le libre acte d'expression du corps, écrit-il dans le premier cours au Collège de France, *Le monde sensible et le monde de l'expression* (1953), est donc à comprendre comme mouvement, et « le mouvement comme révélateur de l'être[42] ». De la même manière, le sujet est à comprendre comme « corps mobile, clé du monde[43] », bref, comme motricité. En se mouvant, le corps révèle qui nous sommes, expose à autrui l'image que nous avons de nous-mêmes, tandis que cette même image, en échappant à nos yeux, en nous glissant, pour ainsi dire, entre les doigts, subit une métamorphose et devient patrimoine d'autrui. Loin de se réduire au mouvement local, l'expression corporelle est émotion, animation, de sorte que mouvement du corps et expression sont synonymes. De même, l'espace, loin d'être réduit à l'extension, est ici compris comme lieu du déploiement du mouvement. *Le sujet n'est pas dans le monde, il est mouvement vers le monde*. Le sujet habite l'espace en tant que mouvement phénoménalisant. Dans cette perspective, le cinéma s'avère

[42] Maurice Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*, Genève, MetisPresses, 2011, p. 100.

[43] *Id.,* p. 82 (nous soulignons).

être, comme Merleau-Ponty l'écrit en se référant à la peinture dans *L'œil et l'esprit* (1960), le lieu où tout apparaît simultanément.

Le corps possède son propre langage, il est expression de ce que nous pensons, de ce que nous désirons, de ce que nous sommes. L'équilibre corporel, l'harmonie de parties, n'est rien d'autre que la correspondance muette entre pensée et mouvement, entre désir et action. Pour un sujet conçu, d'après Husserl, comme « sujet de libres volitions », qui est indiscernable de son corps et que par conséquent Merleau-Ponty définit ensuite comme « animal de perceptions et de mouvements[44] ». *La vision est question et le mouvement est réponse*. Le corps est perception et acte expressif, mais passivité et activité, perception et expression, ne se donnent qu'à travers le mouvement, se confondent avec le mouvement. De la même manière, la signification de la notion de « schéma corporel » qu'il utilise autant dans la *Phénoménologie de la perception* (1945) que dans les derniers écrits, jusqu'à *Le visible et l'invisible* et les notes de travail (1958-1961), doit être retrouvée dans l'action réglée par l'élargissement des schémas moteurs de base, dans leur amplitude et dans leur unité. En maîtrisant notre corps, en se mouvant, nous explorons l'environnement circonstant, l'extérieur, tout en explorant le monde notre involution intérieure, nous-même. Se mouvoir signifie jeter l'intérieur à l'extérieur : c'est ce que Merleau-Ponty essaie d'exprimer lorsqu'il écrit que la chair est à comprendre comme « déhiscence », déversement de l'intérieur à l'extérieur et retour à soi-même.

Si, pour commencer, nous voulions indiquer une première et une dernière pensée sur le mouvement dans l'entièreté de l'œuvre de Merleau-Ponty, nous resterions surpris par la précocité de la première (« Être et Avoir », 1936) et par la ferme clarté de la deuxième (« Préface », *Signes*, 1960) :

> Une méthode phénoménologique relie le sujet à l'être, en le définissant comme une tension ou intention orientée vers un terme[45].
>
> L'homme n'est qu'en mouvement. De même le monde ne tient, l'Être ne tient qu'en mouvement, c'est ainsi que toutes choses peuvent être ensemble. La philosophie est la remémoration de cet être-là[46].

Nous essayerons ici de tracer un bref parcours à l'intérieur des œuvres de Merleau-Ponty où le thème du mouvement assume une position centrale, de 1938 jusqu'aux dernières notes de travail. Nous nous focaliserons notamment sur *La structure du comportement* (1938) ; les deux chapitres de la *Phénoménologie de la perception* (1945) dédiés respectivement à la sexualité et

---

[44] « Je suis cet animal de perceptions et de mouvements qui s'appelle un corps ». Maurice Merleau-Ponty, « Le philosophe et son ombre » in *Signes*, p. 273.

[45] Maurice Merleau-Ponty, *Parcours 1935-1951*, Verdier, Lagrasse, 1997, p. 39.

[46] Maurice Merleau-Ponty, « Préface » in *Signes*, p. 39-40.

à la motricité ; les cours de Sorbonne *Psychologie et pédagogie de l'enfant* (1949-1952) ; le premier cours au Collège de France, *Le monde sensible et le monde de l'expression* (1953), dont les notes n'ont été publiées que récemment, et qui est, de fait, entièrement dédié au thème du mouvement ; et enfin les notes de travail écrites autour du *Visible et l'invisible* (1958-1961). Sauf pour le cas particulier du cours de 1953, il est nécessaire de souligner Merleau-Ponty ne traite pas le thème du mouvement de façon systématique : en général, il apparaît constamment, mais sans être nommément thématisé. Il est alors opportun de clarifier dès à présent que, à l'exception de brefs passages, Merleau-Ponty n'a pas formulé une véritable *phénoménologie du mouvement*, même si dans certaines notes de travail rédigées à la fin de sa vie, on a parfois le sentiment qu'il semble esquisser ce que l'on pourrait définir comme une *dynamique de la chair*. Au centre de cette recherche, il y a donc l'absence de la phénoménologie du mouvement que Merleau-Ponty n'a pas, de fait, élaborée, mais dont il nous a cependant fourni les éléments essentiels et les lignes directrices utiles à une formulation successive. Avant de nous avancer dans la lecture des œuvres individuelles, il faut donc préciser quelles sont les limites de chacune d'elles, c'est-à-dire indiquer ce qui a, pour ainsi dire, bloqué une véritable formulation d'une phénoménologie du mouvement :

- *La structure du comportement* (1942) et les cours de Sorbonne *Psychologie et pédagogie de l'enfant* (1949-1952) : bien que le thème du mouvement soit au centre de ces deux travaux, on n'en considèrera que la dimension motrice (les analyses d'études psychologiques, neurologiques et éthologiques relatives au comportement des primates, de la petite enfance et des cas d'agnosie prennent un certain espace) ;

- *Phénoménologie de la perception* (1945) : comme Merleau-Ponty lui-même l'écrit dans une note de travail[47], dans cette œuvre il maintient la distinction corps/conscience : le mouvement est par conséquent compris soit comme mouvement physique (corporel), soit comme mouvement intentionnel (de la conscience) ; il faut cependant reconnaître que Merleau-Ponty fut le premier à utiliser l'expression « mouvement de l'existence », qui deviendra ensuite fondamentale pour Jan Patočka et que la dichotomie corps/conscience est surmontée, presque par inadvertance, dans la partie finale du chapitre « Le corps comme être sexué » ;

- *Le monde sensible et le monde de l'expression* (1953) et les autres cours au Collège de France : à la notion problématique de « conscience » se substitue celle d'« expression ». Mais même si le mouvement est le thème principal de ce premier cours donné au Collège de France,

[47] « Les problèmes posés dans *Ph. P.* sont insolubles parce que j'y pars de la distinction "conscience" – "objet" ». Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 2003, p. 250.

la réflexion porte surtout sur la perception du mouvement ; dans les dernier cours sur le concept de nature (1956-1960) l'on assiste en revanche au passage à une conception libidinale du corps et du sujet comme « désir » ;

- Les notes de travail rédigées autour du *Visible et l'invisible* (1958-1961) : si monde et sujet sont chair, l'on ne comprend pas comment le sujet peut faire apparaître le monde. Le passage cité de la préface à *Signe* qui est contemporain à la rédaction des dernières notes, ainsi que certaines de ces notes relatives au concept de « déhiscence », sont le seul témoignage d'une pensée sur le sujet et le monde comme mouvement.

1.1 La Structure du comportement *(1938) et* Psychologie et pédagogie de l'enfant *(1949-1952)*

> Une vague n'est un individu que pour l'homme qui la regarde et la voit s'avancer vers lui[48].

Si notre corps n'était toujours tenu d'assumer un point de vue sur le monde, ce que nous verrions serait la mer, qui rythmiquement se soulève en entier. Le lien entre notre corps et l'espace circonstant – que Merleau-Ponty, en suivant les études du biologiste estonien Jakob von Uexküll et du neurologue allemand Kurt Goldstein, désigne avec le terme allemand *Umwelt* – est donc irréductible. Un tel lien est vécu par nous comme un cercle de passivité et d'activité, voire une « structure cyclo-morphe[49] » de perception et de mouvement : s'il est vrai que l'environnement extérieur influence et induit les mouvements de notre corps, l'action que nos mouvements exercent sur le monde est tout aussi indéniable. Merleau-Ponty en conclut alors que l'on pourrait aussi bien lire le comportement comme un effet de l'environnement circonstant, que voir en ce dernier le résultat des influences exercées par les mouvements de l'organisme et, plus généralement, par le comportement humain et animal. L'espace est pour nous toujours un « espace parcouru » ou parcourable. Nos mouvements, que de l'intérieur nous vivons comme actions sont toujours, d'une certaine manière, des « réactions motrices ».

> L'animal et l'homme réagissent donc d'une manière adaptée à l'espace, même en l'absence de stimuli actuels ou de stimuli récents qui soient adéquats. « Cet espace est lié avec le corps propre de l'animal comme une partie de sa chair. Quand l'animal se meut dans cet espace auquel il est adapté, une mélodie de caractères spatiaux se déroule d'une manière continue et se joue dans les différents domaines sensoriels ». Il faut que la science conçoive une représentation physiologique de cette « intention de mouvement » qui est « d'abord donnée comme un noyau à partir duquel la totalité du mouvement se différencie ensuite »[50].

---

[48] Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1967, p. 29.

[49] Viktor von Weizsäcker, *Le cycle de la structure,* trad. Michel Foucault, Desclée de Brouwer, 1958.

[50] Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 55-56. *Bewegungsentwurf* est traduit « intention de mouvement ». Paul Schilder, *Das Körperschema*, p. 65 ; Frederik Jacobus Johannes Buytendijk, *Versucher über die Steuerung der Bewegungen*, p. 94, cité par Merleau-Ponty, p. 55-56.

Le concept de « mélodie » reparaîtra dans les cours données au Collège de France sur la *nature* (1956-1960), notamment dans la partie relative à von Uexküll (« L'*Umwelt* des animaux supérieurs ») : le rapport entre l'animal et son *Umwelt* est un rapport mélodique, au sens où le début et la fin d'une mélodie s'impliquent l'un l'autre. L'*Umwelt* est un champ ouvert, un champ vital de relations, de sorte que, dans l'animal qui habite en son sein tout autant que dans l'être humain, une mélodie est toujours présente, non comme idée ou finalité, ni comme moyen, mais comme « thème qui habite la conscience ». C'est pourquoi la théorie de la stimulation et celle du réflexe – à savoir l'idée que l'action de l'organisme est une simple réaction et que la perception n'est qu'un réflexe vis-à-vis de la réalité extérieure – sont toutes les deux à abandonner, tout comme il faut abandonner non seulement la stricte distinction entre intérieur et extérieur, mais aussi l'alternative également rigide entre chaos et déterminisme, à l'intérieur de laquelle l'on a de souvent essayé de situer l'homme (cette argumentation assumera une position centrale dans l'un des chapitres de la *Phénoménologie de la perception* que nous allons analyser ensuite). La dissolution des distinctions entre intérieur et extérieur, entre le corps et l'environnement alentour, s'étend ainsi à plusieurs champs, de manière à redéfinir les rapports parmi les parties de l'organisme, parmi les animaux, et enfin entre le corps et l'esprit, le mouvement et la pensée. En ce qui concerne l'analyse du mouvement, cela signifie que, dans l'espace parcourable, le parcours est défini uniquement par la direction globale, c'est-à-dire par le sens conféré aux actions motrices. Pour en revenir à l'exemple de la mélodie, Merleau-Ponty peut donc écrire que « L'activité de l'organisme serait à la lettre comparable à une mélodie kinétique, puisque tout changement dans la fin d'une mélodie en modifie qualitativement le début et la physionomie d'ensemble[51] ». Cela vaut autant pour le rapport entre intérieur et extérieur que pour la seule dimension intérieure, la dimension du corps humain, qui par conséquent ne doit plus être conçu comme un simple agrégat de parties, mais bien comme une unité mélodique de schémas et fonctions : chaque note appelle la précédente et la suivante. Et cela vaut notamment pour le rapport entre perception et mouvement, conçus l'une comme passivité, l'autre comme activité, et donc précédemment pensés comme distincts :

> Il faut donc que la partie réceptrice et la partie motrice du système nerveux cessent d'être conçues comme des appareils indépendants dont la structure serait établie avant qu'ils n'entrent en rapport […]. Les faits suggèrent au contraire que *sensorium* et *motorium* fonctionnent comme les parties d'un seul organe[52].

Le paragraphe du deuxième chapitre (« Les comportements supérieurs ») intitulé éponymiquement « Les structures du comportement », est presque entièrement consacré à

[51] *Id.*, p. 151.
[52] *Id.*, p. 62.

l'analyse et la description des expériences faites avec des chimpanzés par le psychologue gestaltiste Wolfgang Köhler. Köhler avait étudié le comportement des primates placés dans des situations complexes, et conçu la supériorité de l'importance de la situation globale par rapport à celle de l'objet placé au centre des expériences. Un expérience particulièrement significative est celle de la caisse contenant des aliments placés à une hauteur telle que le chimpanzé était contraint de faire se chevaucher d'autres caisses pour y accéder, autrement dit, de fabriquer des constructions temporaires. Köhler notait que l'animal ne s'avérait pas capable de bâtir et que les constructions étaient toujours instables et vacillantes. Ce qui cependant semblait surprenant, et que Merleau-Ponty souligne à plusieurs reprises, est que les mouvements du chimpanzé compensaient l'instabilité de la structure, de sorte que dans la plupart des cas, il réussissait à grimper au sommet et à s'emparer de la nourriture. En réalité, nous pouvons également voir le même mécanisme dans la vie quotidienne des êtres humains : prenons l'exemple d'une bicyclette bancale, structurellement déséquilibrée vers l'un de ses côtés ; eh bien, si un ami emprunte cette bicyclette à son propriétaire, il peut déjà avoir une intuition du déséquilibre de l'objet lui-même grâce aux mouvements de son ami l'utilisant, c'est-à-dire à travers le corps de l'autre. Le corps du propriétaire, de fait, s'est adapté avec le temps au déséquilibre de la bicyclette : son corps a mis en place, progressivement et à son insu, des mécanismes d'adaptation au déséquilibre de la bicyclette, de sorte que la conduite était naturelle et le propriétaire se sentait tout à fait en équilibré. Il en est de même pour le marathonien que l'on voit courir « tordu » lors d'un marathon. La « distorsion » de son corps n'est due qu'à un mécanisme de compensation, ou plutôt à un système de petites compensations qui vont rééquilibrer des tensions ou des blocages dus à des accidents antérieurs, voire à de vieilles habitudes. Si le marathonien ne « penchait » pas son corps, il percevrait presque certainement une douleur qui l'empêcherait d'effectuer des mouvements agiles, une douleur à laquelle, au contraire, il n'est pas sensible justement grâce au système des petites compensations involontairement mises en œuvre. Ainsi, en transférant l'exemple de la bicyclette au corps lui-même, nous entendrons un physiothérapeute dire que notre corps, pour éviter une condition de trouble ou de maladie, a compensé les défauts qui s'étaient développés à la suite d'un accident ou en raison d'un mode de vie sédentaire et de mauvaises postures, permettant ainsi d'obtenir, jusqu'à un certain point, un manque presque total de douleur et puis, subitement, son apparition soudaine : les mécanismes naturels de compensation du corps ne suffisent plus. Pour revenir à l'exemple du chimpanzé, il arrive parfois que l'animal ne parvienne pas, avec son corps, à compenser l'instabilité de la construction qui s'effondre sous son poids. De même, il est possible que le corps compense pendant une longue période l'instabilité due à un accident, sans

que le trouble ne devienne perceptible en quelque manière que ce fût, même si à un regard extérieur, comme dans le cas du coureur de marathon, un certain déséquilibre est évident. Lorsque le trouble se manifeste, il sera nécessaire de rétablir l'équilibre par voie d'un parcours d'adaptation, cette fois-ci conscient, pour que le désordre s'insère dans notre *schéma corporel* et qu'il soit, pour ainsi dire, accepté par celui-ci, entraînant ainsi des changements conscients dans nos schémas moteurs de base. Comme l'a déclaré l'apnéiste français Loïc Leferme, il faut « essayer de comprendre que l'adaptation, elle, se fait à l'infini[53] ». Ainsi, notre *schéma moteur* ne subira plus d'altérations involontaires, mais fera naître un système inédit de compensations, un nouveau style de comportement : « le corps est un système de puissances motrices qui s'entrecroisent pour produire un comportement[54] ». Revenons maintenant à l'exemple de la construction avec les caisses du chimpanzé : Köhler notait que l'animal considérait que la construction était stable lorsque les caisses étaient complètement immobiles (bien que la construction fût évidemment instable à ses yeux humains). Si par contre même une seule des caisses oscillait, le chimpanzé reprenait la construction tout à zéro. Nous en déduisons que l'état d'équilibre coïncide, pour l'animal, avec l'absence de mouvement. Au moment de l'utilisation de la construction, quoiqu'elle fût instable, le chimpanzé pouvait l'escalader jusqu'au sommet, parce que tout mouvement de la construction était « merveilleusement compensé » par les mouvements du corps de l'animal. En d'autres termes, le mouvement constant du centre de gravité, effectué à travers les mouvements du corps, a permis à la construction, pour ainsi dire, d'obéir au mouvement de l'animal. Köhler en concluait que le chimpanzé réalise des constructions « au cours d'une lutte contre l'oscillation », observation valable autant pour le moment de la préparation – l'acte de la construction – que pour l'utilisation effective[55]. Nous en déduisons donc que le rapport de l'animal avec moyens et fins, avec l'espace circonstant, les objets et le but préfixé, est entièrement réglé par le mouvement : soit par son annulation, soit par la compensation.

Il en va de même, non seulement dans le cas des actions et des mouvements effectués, mais aussi dans celui de la perception et notamment de la compréhension des fonctions possibles des objets. En bref : si un autre chimpanzé était assis sur la caisse, l'animal n'était pas capable de l'utiliser de façon instrumentale, car elle lui apparaissait comme une chaise (une « caisse-chaise »). Quand elle perdait (visuellement) cette fonction, elle redevenait une « caisse-

[53] Loïc Leferme in *Aux limites du corps : les chemins de la profondeur*, documentaire qui peut être visualisé à l'adresse https://www.youtube.com/watch?v=8xTHmZor1m4.

[54] Maurice Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1995, p. 198.

[55] Wolfgang Köhler, *L'Intelligence des singes supérieurs*, p. 142-143 et 153, cité par Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 161.

instrument » et pouvait ensuite être utilisée à d'autres fins. Cela signifie que, contrairement à l'homme, l'animal n'est pas libre de changer son point de vue sur les objets à sa guise ; autrement dit, que les objets assument, à chaque fois, une fonction selon l'usage donné visuellement, ou selon l'usage actuel et non possible : « l'objet apparaît revêtu d'un "vecteur", investi d'une "valeur fonctionnelle" qui dépendent de la composition effective du champ[56] ». Pour confirmer ces conclusions, Merleau-Ponty résume une autre des expériences menées par Köhler : si une pomme était placée à l'intérieur d'une caisse et que l'animal était placé du côté de la face fermée de la caisse, de manière qu'il ne lui fût pas possible d'atteindre la pomme directement, il lui était également impossible d'effectuer des mouvements indirects (par exemple, de la faire tomber) pour la récupérer. Mais si la pomme était jetée par la fenêtre, l'animal pouvait l'atteindre sans difficulté en déplaçant son propre corps.

> Il est donc clair que ce sont pour l'organisme animal deux tâches différentes et inégalement difficiles d'exécuter un détour et d'en faire faire un au but. Les relations spatiales dans les deux cas doivent présenter quelque différence de nature. Elles ne sont accessibles au comportement animal que dans un sens, lorsqu'elles dessinent un mouvement de l'organisme vers le but ; le but est point fixe, l'organisme point mobile et ils ne peuvent échanger leurs fonctions[57].

La distinction entre *mouvement direct* et *mouvement indirect*, c'est-à-dire entre mouvement concret et mouvement abstrait, sera clarifiée dans la *Phénoménologie de la perception.* Mais en 1942 déjà, Merleau-Ponty indique dans le comportement humain, et notamment dans les cas de l'agnosie et de la fatigue, des sources possibles d'éclaircissement utiles pour mieux comprendre la distinction entre espace vécu et espace virtuel – distinction qui paraît être absente chez l'animal, étant donné qu'il lui est impossible d'effectuer des mouvements indirects, tout comme de visualiser des espaces virtuels. Pour chacun de nous, en effet, parcourir un itinéraire compliqué est plus simple que de l'expliquer et, si nous sommes contraints à l'illustrer à quelqu'un, nous faisons appel à une mimique motrice qui nous sert à suivre figurativement le parcours, ce qui, en règle générale, et surtout si nous sommes fatigué, aboutit à un lamentable échec communicationnel. Le même recours aux attitudes motrices advient chez le malade de Gelb et Goldstein :

> Il ne suffit pas de dire que nous faisons appel aux « données kinesthésiques » pour suppléer les « données visuelles » défaillantes. Il faudrait justement savoir pourquoi elles sont défaillantes. D'ailleurs, les attitudes motrices ne se *substituent* pas aux données visuelles. Les gestes d'orientation n'ont, en effet, de sens dans ce cas que par rapport au trajet dont nous nous formons quelque représentation visuelle. Ce que l'attitude motrice apporte, ce ne sont pas des contenus, c'est plutôt le pouvoir d'organiser le spectacle visuel, de tracer entre les points de l'espace représenté les relations dont nous avons besoin. Ce recours prétendu aux données tactiles est en réalité un recours à l'espace vécu, par opposition à l'espace virtuel dans lequel nos indications se

[56] Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 161.
[57] *Id.*, p. 162.

situaient d'abord […]. La difficulté d'une description pure de l'itinéraire est du même ordre que celle de lire une carte ou de s'orienter sur un plan, et justement on sait que le plan est à peu près inutilisable dans certains cas d'agnosie. Le tracé purement visuel exige que nous nous représentions l'itinéraire en vue cavalière, d'un point de vue qui n'a jamais été le nôtre quand nous le parcourions, que nous soyons capables de transcrire une mélodie cinétique en diagramme visuel, d'établir entre l'un et l'autre des relations de correspondance réciproque et d'expression mutuelle. De la même manière, *faire faire* un détour à un objet, c'est tracer, par notre geste même, le symbole du mouvement que nous aurions à faire si nous étions à sa place[58].

Ici apparaît une opposition peu thématisée dans les écrits phénoménologiques de Merleau-Ponty (elle apparaît plus souvent dans ses écrits politiques) : *l'opposition entre mouvement et représentation*. Néanmoins, ce passage peut être rapproché à deux considérations similaires que Merleau-Ponty fait dans la *Phénoménologie de la perception* :

L'expérience motrice de notre corps n'est pas un cas particulier de connaissance ; elle nous fournit une manière d'accéder au monde et à l'objet, une « praktognosie » qui doit être reconnue comme originale et peut-être comme originaire. Mon corps a son monde ou comprend son monde sans avoir à passer par des « représentations ».

Mouvoir son corps c'est viser à travers lui les choses, c'est le laisser répondre à leur sollicitation qui s'exerce sur lui sans aucune représentation[59].

Ici mouvement et perception sont synonymes, et l'intervention de l'un est nécessaire à l'existence de l'autre. Comme de la mer nous ne connaissons que la vague en tant qu'unité individuelle, ainsi, dans le monde nous ne sommes spectateurs que d'aperçus privés. Et pour que la vague nous apparaîsse comme le soulèvement de la mer, et l'aperçu privé comme l'approche de l'horizon, rien ne peut nous être plus inutile qu'une carte de navigation ou un plan de la terre. La représentation demeure trop éloignée du corps pour qu'il puisse retrouver les cordonnées de son intérieur. Les relations motrices et visuelles qui dessinent la véritable cartographie de l'action du corps sur le monde et du monde sur le corps sont des relations immédiates. La nature de la relation corps-monde est identifiable dans l'*immédiateté*, tandis que la représentation est synonyme de *médiation*. Les chimpanzés manquent précisément de la capacité de médiation. L'animal n'a aucune difficulté à se mouvoir, c'est-à-dire à agir dans l'immédiateté ; ce qu'il ne peut pas faire, c'est agir de manière médiatisée. Évidemment, le déplacement de l'objet est une action médiée, de même que la construction avec les caisses. Les deux sont des actions visant à l'obtention de la pomme, mais le point est qu'ici le moyen et la fin, le but et les actions mises en œuvre pour y parvenir, peuvent être connectés uniquement par l'utilisation de la capacité de médiation, qui est précisément ce dont l'animal fait défaut :

[58] *Id.*, p. 162-163.

[59] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception,* p. 164 et 161. Voir aussi Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience : recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998, p. 118 : « la motricité est, en toute rigueur, la manière spécifique dont le corps "sait" l'objet, le vise, en tant que cette visée ne se confond pas avec une représentation ».

« L'animal ne peut pas se mettre à la place du mobile et se voir lui-même comme le but. Il ne peut pas varier les points de vue, comme il ne pourrait pas reconnaître une même *chose* dans différentes perspectives ». Autrement dit, il n'est ni capable de produire des mouvements indirects (le mouvement direct, au contraire, le mouvement immédiat, lui est naturel), ni de recourir à la représentation, à savoir qu'il ne lui est pas possible de faire ce qui nous distingue de lui : « tracer, par notre geste même, le symbole du mouvement ». Pour le chimpanzé, le *corps mobile* n'est pas remplaçable par le but, qui est, en revanche, fixe. Cela devient possible pour l'homme seulement grâce à l'amplitude de sa capacité d'adaptation à la situation, d'où l'objet qui était le but devient corps mobile pendant que mon corps mobile s'arrête et se reconnaît comme méta-objet. Bref, cela n'est possible, comme nous allons le voir dans notre dernier chapitre, que pour un être capable d'assumer ses dimensions propres, à savoir *l'interchangeabilité des points de vue* et le *changement de place.*

> Nous nous heurtons, en effet, au privilège du corps propre, et il ne peut être question que de le définir correctement. Ce qui fait défaut à l'animal, c'est bien le comportement symbolique qui lui serait nécessaire pour trouver dans l'objet extérieur, sous la diversité de ses aspects, un invariant comparable à l'invariant immédiatement donné du corps propre, et pour traiter réciproquement son propre corps comme un objet parmi les objets. — De la même manière le singe qui sait si bien s'équilibrer, c'est-à-dire rétablir la position verticale de son corps par des mouvements appropriés, ne réussit pas à équilibrer ses constructions[60].

L'immédiateté qui caractérise notre relation avec notre corps et l'espace circonstant résulte, pour nous comme pour le chimpanzé, du mouvement, du fait que nos corps sont des corps mobiles, *immédiatement exposés au monde et disposés vers le monde*. L'animal qui sait rester en équilibre, qui, à travers le mouvement, sait toujours restaurer la stabilité de son propre corps, contrôler sa position, n'aura pas besoin d'ériger des constructions permanentes parce que son corps lui dit, tacitement, qu'il saura compenser avec son propre équilibre l'instabilité de l'échafaudage, tout comme le fait l'homme, inconsciemment, avec son vélo. Le chimpanzé doit s'assurer de l'immobilité de la construction et non pas de sa stabilité, même au risque de tomber lui-même ; de la même manière, l'homme sait que son vélo va tout droit jusqu'à ce qu'il le prête à son ami. Pour l'animal, en outre, l'essentiel est que l'échafaudage serve à atteindre le but. Ainsi, le but, dans sa concrétisation, reste l'immobile vers lequel le mouvement concret du corps mobile est tendu et finalisé.

Or, le fait d'éloigner un fruit pour ensuite pouvoir l'approcher, précisément en tant que mouvement abstrait, est complètement impossible pour l'animal. Merleau-Ponty en conclut alors que les situations observées ont en commun le fait d'être des « manifestations d'un

[60] Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 163.

comportement adapté à l'immédiat et non au virtuel[61] » et que chez le chimpanzé « la vision n'est imparfaite que parce qu'elle est le sens du virtuel[62] ». Au moment où un chimpanzé se lève de la caisse-chaise, disions-nous, l'autre chimpanzé n'y verra rien mais un objet traversé par le « vecteur chaise ». Ce qu'il fera alors, sera de le bouger aléatoirement ici et là, et tout d'un coup ce sera un mouvement fortuit à suggérer la possibilité effective de la transformation de la caisse-chaise en quelque chose d'autre : « c'est que le mouvement fortuit a transporté le problème de l'espace virtuel, où il devait être résolu par des opérations possibles, à l'espace actuel où il commence d'être effectivement résolu[63] ».

Pour accéder au virtuel, et pour que la caisse cesse d'être une caisse-chaise *ou* une caisse-instrument, et devienne *quelque chose*, il faut passer à identifier le « sens du virtuel » non plus avec la vision, mais avec le lien mouvement-vision. En plus d'affirmer que chacun de nous cache quelque chose, nous devons dire alors, comme le prétend David Lynch, que c'est en fait le monde qui nous cache toujours quelque chose et que chaque être humain est, au moment où il commence à regarder le monde, une sorte d'enquêteur. Tout regard humain qui enquête sur le monde, lui demande une visibilité majorée, et le fait de se mouvoir coïncide précisément avec la tentative à chaque fois renouvelée d'embrasser avec notre regard des portions toujours plus amples du monde, de sorte que, tôt ou tard et une fois pour toutes, il cesse d'être horizon et devienne tout entier et immédiatement disponible. Ce désir ne sera jamais réalisé, et non par un défaut organique de nos yeux, ou par une inadéquation intrinsèque de la perception, mais parce que là où tout est vu, il n'y a pas d'espace pour la vision.

En réalité, nous n'avons pas une image complète de notre corps non plus : la vision d'ensemble de notre corps est accessible uniquement aux yeux de l'autre et au miroir (de fait, ce n'est pas vrai non plus pour ce dernier : car il faudrait, comme cela se produit par exemple dans certains des plans des films de Jean Renoir et dans certains tableaux de Salvador Dalí, que la vision du « devant » proposée par le miroir, fut complétée par le regard sur le « derrière » offert par la caméra ou par l'œil du peintre, bref, qu'ils fussent rendus simultanément visibles *la vision et son double*). Or, bien que le corps ne soit jamais visible dans sa totalité, il fonctionne toujours comme un système unique, comme un ensemble unique dans lequel les différentes parties coopèrent pour le maintien de l'équilibre : bref, comme une mélodie. Tout geste, même le plus simple, est le résultat d'une série de mouvements résultant à son tour d'une élaboration supérieure effectuée par le cerveau. Tout mouvement est effectué spontanément, sans que nous

[61] *Id.*, p. 130.
[62] *Id.,* p. 129.
[63] *Id.*, p. 164, 165.

soyons conscients de tous les mécanismes mis en mouvement. Ces mécanismes sont définis précisément comme des « schémas moteurs ». L'automatisme de l'action du chimpanzé, qui avec son propre corps produit l'équilibre là où il manque, est en effet un automatisme, à savoir l'actualisation tout à fait inconsciente des schémas moteurs de base. Pour simplifier, donc, l'impulsion qui donne lieu au mouvement se produit dans le cerveau (dans le cortex moteur) ; toutefois, cela n'empêche pas qu'une exploration de l'espace environnant, réalisée par la variation des orientations et des positions, corresponde à l'acquisition d'une plus grande variété de capacités motrices. Il s'ensuit que l'homme a à sa disposition des milliers de schémas d'action différents, et que l'expérience fait en sorte que, parmi tous les schémas moteurs possibles, certains sont préférés et utilisés davantage. De tout cela nous pouvons enfin conclure que l'expansion des schémas moteurs de base correspond à une ouverture de nouveaux horizons expressifs.

> Resta il fatto che la nostra apertura al mondo è costituita, resa possibile da un sistema motorio che ci predispone-a e consente di adattare la quotidiana e contingente relazione pragmatica col mondo sullo sfondo di un piano preordinato ma plastico che trova ogni volta coordinazione rispetto alle singole modalità contingenti di relazione, in cui si continua ad attualizzare[64].

Un espace virtuel s'ouvre là où le corps devient porteur d'une intentionnalité. À cet égard, il sera nécessaire de faire une confrontation avec ce que Merleau-Ponty écrit dans la « Note sur Machiavel » (1949) – dans laquelle il affirme une conception de l'espace politique en tant que *scène de l'apparaître*, nous allons le voir, – ainsi que dans les notes du cours de la même période, *Psychologie et pédagogie de l'enfant* (1949-1952), qui fonctionnent aussi comme anticipation de la dernière ontologie. Or, de nombreuses pages de ces notes de cours sont dédiées à la réflexion sur l'imaginaire. À partir de la confrontation avec Sartre, Merleau-Ponty affirme, en accord avec lui, la distinction entre imaginaire et réel, mais il ajoute que l'un ne peut pas être pensé sans l'autre, qu'il n'y a pas de réalité dans laquelle n'apparaît pas d'imaginaire, qu'il n'y a pas de rationalité qui ne soit exposée à l'irrationnel. L'imaginaire apparaît dans l'espace réel, comme une tension à l'expansion de ce même espace, comme un effort pour *faire apparaître ici ce qui est ailleurs*. « Il y a une dialectique entre l'imaginaire et le réel, ambiguïté entre ces deux domaines. Il n'y a de rationalité possible que celle qui accepte le cadre irrationnel de la vie, de la perception[65] ». Dans la dernière partie du cours, Merleau-Ponty consacre une large réflexion au problème d'autrui, ou bien au problème de la perception

[64] Vittorio Gallese, « Corpo non mente. Le neuroscienze cognitive e la genesi di soggettività ed intersoggettività », in *Educazione Sentimentale*, 20 : 8-24, 2013, p. 10-11.

[65] Maurice Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Lagrasse, Verdier, 2001, p. 231.

que nous avons d'autrui, à savoir de la relation entre autrui et l'image que nous avons de lui. La communication que nous établissons avec autrui, du moment où elle nous conduit non seulement à considérer et à connaître autrui, mais aussi à imaginer ses sentiments, à le sentir proche ou même comme une partie de nous, devrait laisser autrui libre d'être ce qu'il est. En d'autres termes, la relation *moi-autrui*, même si elle est essentiellement basée sur l'imaginaire, c'est-à-dire sur l'image réciproque, devrait admettre que celui qui me fait face ne correspondra jamais à l'image que je me suis faite de lui, parce qu'entre moi et autrui il y a un tissu de correspondances qui garantit notre liberté autant qu'elle empêche notre coïncidence. La liberté de l'autre doit toujours être reconnue comme originaire et irrévocable. Sans cette liberté, il ne peut y avoir de communication, d'autant plus que souvent c'est la relation moi-autrui elle-même qui veut annuler la distance entre autrui et moi, et par ce biais annuler la communication elle-même, la liberté elle-même. Autrui – comme le prince machiavélien, nous le verrons – se présente à moi à travers des *manifestations toujours partielles*, que je lie librement les unes aux autres, auxquelles je donne un sens, une unité : cette unité nous l'appelons *image d'autrui*. Ainsi, la relation moi-autrui ne se fait pas seulement sur un fond de distance irréductible, mais elle n'est possible que grâce à cette distance. La distance est ce qui permet le déploiement de l'imaginaire, elle est le lieu de la rencontre, et c'est elle qui exclut aussi la possibilité d'une coïncidence absolue. Bref, pour la rencontre entre le prince et le peuple de même que pour la perception de l'autre, tout se joue dans la distance, tout se joue à l'extérieur.

> Imaginer c'est tendre vers l'objet réel afin de le faire apparaître ici. [C'est] la « *présence dans l'absence* ». […] Ainsi l'imagination se révèle être un phénomène essentiellement *affectif et moteur*. […] On vise l'objet par des *mouvements*, des *intentionnalités motrices*, sans avoir besoin de le représenter. […] Tout le problème de l'imagination dépendra du degré de précision donné aux notions d'*intentionnalité* affective et motrice[66].

Tout se passe comme si le monde n'était pas différent de l'espace politique dessiné par la rencontre des regards du prince et du peuple, comme s'il n'y avait de proximité qu'à partir d'une situation de distance –, la distance étant l'espace nécessaire au déploiement du désir. Dans la réflexion sur la perception de l'autre, avec la distance, c'est le mouvement qui joue le rôle le plus fondamental. En particulier, le problème de l'imitation du mouvement et de la compréhension des intentions motrices de l'autre reste sans solution jusqu'à ce que l'on cherche à trouver des explications dans des processus logiques ou dans des structures représentatives. L'*intentionnalité motrice* qui lie notre corps au monde et aux autres ne devient compréhensible que si on la pense à partir du lien entre le mouvement et l'imaginaire qui, écrit Merleau-Ponty, est le fondement relationnel à la fois de l'acteur et de son public au théâtre et de notre relation

[66] *Id.*, p. 226-227.

les uns avec les autre : « le fondement de la magie est dans l'intentionnalité qui relie notre corps au monde […]. L'on méprise d'autant plus le comédien que l'on avait cru qu'il était un dieu, peut-être à cause du mouvement de transcendance que représente la signification expressive du corps[67] ».

Ce « *mouvement de transcendance* », s'il avait été thématisé plus en détail déjà dans ces années, se serait révélé comme ce qui unit les choses, le corps et le monde. Comme nous le savons, ce sera la chair qui jouera ce rôle dans les derniers écrits de Merleau-Ponty, tandis que nous devrons attendre Jan Patočka pour la première formulation effective de cette théorie. Mais ce qu'il nous importe souligner, c'est que depuis 1938 ces questions n'étaient nullement étrangères à Merleau-Ponty et qu'au contraire les éléments nécessaires à la rédaction d'une phénoménologie du mouvement étaient déjà entièrement présents. En effet, dans sa première œuvre, *La structure du comportement*, les bases avaient déjà été posées :

- pour qu'il y ait perception, il est nécessaire que la chose ne me montre pas simultanément toutes ses faces : il est nécessaire que certaines faces du cube soient présentes, et que d'autres ne soient objets d'intention ;

- le fait que je ne voie pas mon corps n'est qu'un cas particulier du perspectivisme de la perception.

De même que la chose transcende ses aspects visibles, de même le corps transcende les aspects visibles de la chose en l'*intentionnant* : le corps réduit la distance à travers le mouvement et à travers le mouvement il se transcende aussi lui-même. Le lien intentionnalité-mouvement qui fait l'objet d'une ample analyse dans la *Phénoménologie de la perception* est développé ultérieurement dans les notes du cours sur la *Psychologie et pédagogie de l'enfant*. On y trouve, en effet, une conception de l'imagination en tant que phénomène de nature originairement motrice, ce qui nous permet aussi d'entrevoir un lien entre imagination, mouvement et apparaître. Et d'ailleurs, un sujet conçu premièrement comme intentionnalité, s'exprime à travers le mouvement. Le mouvement, écrit Merleau-Ponty, est à l'intention comme les trois faces visibles du cube sont au cube. Bref, le mouvement est manifestation.

Au-delà de ce que dit Merleau-Ponty, nous pouvons suggérer que le couple perception-intentionnalité en implique et en présuppose un autre : mouvement et désir sont tout aussi étroitement liés, au point que nous pourrions dire que si la caractéristique essentielle de la perception est sa possible expansion, constamment intentionnée en toute perception actuelle, cette expansion ne peut se faire que par le mouvement et que, d'autre part, toute expansion

[67] *Id.*, p. 563.

réalisée par le mouvement est dictée par le désir, par le désir d'atteindre le monde et d'atteindre l'autre. Deuxièmement, il faut souligner à nouveau l'ambiguïté du corps propre : partie du monde, notre corps est le seul fragment qui ne soit pas entièrement inspectable. Bien entendu, toute perception est lacunaire, mais cela n'empêche pas que la chose soit là, devant moi, ferme, et que je puisse l'encercler et la voir en entier en me déplaçant, en mouvant mon corps. Cette possibilité est exclue avec cette *chose* particulière qu'est mon corps : le véhicule de mon être au monde, l'intermédiaire caché entre moi et les choses, est le seul endroit au monde que je ne verrai jamais. Il est essentiel de comprendre comment cette impossibilité de voir le monde entier qui tend la main à la possibilité de dévoiler des esquisses de plus en plus amples par le mouvement, est un reflet de l'impossibilité de voir mon corps en entier (mes yeux, ma tête, mes épaules), une impossibilité qui, contrairement à toute autre, demeure une impossibilité en dépit de tout mouvement possible. Mes yeux sont le seul endroit au monde qui me soit constitutivement invisible. Pourtant, aucun de nous ne se soucie de voir ses yeux ou sa tête plus qu'il ne désire embrasser la totalité du monde. Il nous suffit de savoir que quelqu'un d'autre peut les voir pour nous, de sorte que tous nos efforts visent maintenant au rapprochement de cet « autre ». Dans les cours de Sorbonne, Merleau-Ponty peut donc écrire qu'au moment où je vois l'intention qui a mis en mouvement l'action de l'autre, non seulement je la comprends, mais je la reprends,

> Je l'anime et me transporte en lui. Husserl disait que la perception d'autrui est comme un 'phénomène d'accouplement'. Le mot est à peine une métaphore. […] C'est ce transfert de mes intentions dans le corps d'autrui, et des intentions d'autrui dans mon propre corps, cette aliénation d'autrui par moi et de moi par autrui qui rend possible la perception d'autrui[68].

La découverte des neurones miroirs (*mirror neurons*) et les recherches récentes en neurosciences[69] ont suscités beaucoup de questions par rapport à la relation entre perception et mouvement, ainsi qu'à la façon dont nous voyons l'action des autres. Tout se passe comme si les actes moteurs d'autrui découlent d'une intention « visible », et sont par conséquent

---

[68] Maurice Merleau-Ponty, *Parcours*, p. 178.

[69] Le groupe de recherche de l'Université de Parme coordonné par Giacomo Rizzolatti et composé de Vittorio Gallese, Luciano Fadiga et Leonardo Fogassi, en étudiant le cortex prémoteur des macaques au cours des années 1980 et 1990, a découvert que certains neurones que l'on croyait s'activer seulement pour les fonctions motrices s'activaient également lorsque le singe observait le mouvement de l'autre, ou s'imaginais l'accomplissant. En 1995, ils ont démontré l'existence de ces neurones, qu'ils ont appelé neurones miroirs. « Neurons in premotor area F5 are known to code goal-related motor acts, like hand and mouth grasping. Surprisingly, many of these neurons (called, mirror neurons) were found to be activated not only when the monkey performed a particular object-related action, but also when the monkey observed someone else performing the same action. […] In accordance with these findings in monkeys, a similar mirror mechanism mapping action perception on motor representations of the observer's brain was revealed in humans by many studies through different methodologies, including fMRI , PET , MEG , EEG , TM S (Rizzolatti et al. 1996; see for reviews Rizzolatti and Sinigaglia 2010; Rizzolatti and Craighero 2004; Gallese and Sinigaglia 2011) ». Vittorio Gallese, Sjoerd Ebisch, « Embodied Simulation and Touch: the *Sense* of Touch in Social Cognition », 2013, p. 274.

immédiatement compréhensible. Bien entendu, il faut préalablement admettre que l'on possède un modèle interne du fonctionnement du corps humain, à savoir le schéma corporel, qui n'est pas nécessairement inné, et qui dépend de toute évidence de l'utilisation de notre corps propre. Or, l'activation des mêmes « *neural mirroring mechanisms* » – c'est-à-dire le fait que les neurones miroirs sont activés à la fois pendant l'exécution d'une action et lorsqu'un action similaire est perçue – confirme l'existence d'une « *motor equivalence between what has been acted and what is perceived […]. To perceive an action – and to understand its meaning – is equivalent to simulating it internally*[70] ». En d'autres termes, la découverte des neurones miroirs a fourni une preuve scientifique de l'interchangeabilité des points de vue, à savoir de la possibilité pour chacun d'entre nous d'assumer la perspective et le point de vue de l'autre : je ressens ce qu'autrui ressent, je vois ce qu'il voit, je réalise le mouvement que l'autre est en train de réaliser sans bouger activement mon corps ni me représenter rationnellement son mouvement. Tout cela est à la base de l'empathie, qui doit donc être comprise comme une sorte d'imitation corporelle et émotive :

> Recent findings in cognitive neuroscience revealed the existence of a neural mechanism, the mirror neuron mechanism (MNM), matching action perception on action execution. It has been proposed that this mechanism could account for direct understanding of action and intention both in humans and nonhuman primates[71].

La simulation incarnée (*embodied simulation*, ES)

> provides a new empirically based notion of intersubjectivity, viewed first and foremost as intercorporeality. In relation to touch, by means of ES we do not just 'see' a sensation experienced by someone else and then understand it through an inference by analogy. By means of ES we can map others' sensations by re-using our own motor […] representations. ES provides an original and unitary account of basic aspects of intersubjectivity, demonstrating how deeply our making sense of others' living and acting bodies is rooted in the power of re-using our own motor […] resources[72].

La découverte des neurones miroirs a donc fourni une explication de l'imitation et de notre faculté de partager et de véritablement participer aux intentions d'autrui. En relation à

---

[70] Vittorio Gallese, « Corpo vivo, simulazione incarnata e intersoggettività », in Massimiliano Cappuccio, *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente,* Milano, Mondadori, 2006 : p. 304-305.

[71] Vittorio Gallese, Magali Rochat, « The Evolution of Motor Cognition. Its Role in the Development of Social Cognition and Implications for Autism Spectrum Disorder, in Evolutionary, Neural and Philosophical Approaches », 2013, p. 20.

[72] Vittorio Gallese, Sjoerd Ebisch, « Embodied Simulation and Touch », p. 269. L'activation dans le cerveau de l'observateur des mêmes circuits nerveux activés au cours de l'exécution a été définie « simulation incarnée », *embodied simulation* (ES) ; voir Vittorio Gallese, Sjoerd Ebisch, « The Evolution of Motor Cognition. Its Role in the Development of Social Cognition and Implications for Autism Spectrum Disorder », p. 20-26. Dans les notes du premier cours au Collège de France *Le monde sensible et le monde de l'expression* (1953), Merleau-Ponty écrit : « figure et fond et expérience d'autrui. Le monde d'autrui serait sur fond toujours supposé par les figures du mien. Non pas un vécu opaque, un tissu de sensations à jamais privées, couronné par une identité idéale, mais un prélèvement sur… le monde intersubjectif, un pli de mon monde » (Maurice Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, p. 210).

l'intentionnalité, elle a aussi mis en évidence le contraste entre le mouvement et la représentation, c'est-à-dire entre l'immédiateté et la médiation :

> These results suggest that even humans do not need to explicitly represent intentions as such when understanding them in others. Action motor intentions are embedded within the intrinsic intentionality of action – that is, its intrinsic relatedness to an end state, a motor goal. Most of the time we do not explicitly ascribe intentions to others, we simply detect them. When witnessing others' behaviors, their motor intentional content can be directly grasped without the need to represent it […]. We qualify such abilities as *motor cognition*[73].

Les recherches neuroscientifiques ont notamment confirmé l'intuition de Merleau-Ponty (1938) que le système moteur et le système perceptif fonctionnent comme un système unique, ou, pour parler plus rigoureusement, que le système moteur « peut percevoir » les actions dirigées vers un but (*goal directed actions*), bien qu'elles ne soient pas tout ce qu'il y a à percevoir. Bref, le système moteur et le système perceptif travaillent ensemble dans le but de comprendre autrui, de sorte que l'intentionnalité qui anime l'action est déjà comprise comme mouvement : nous la reconnaissons, nous en saisissons le sens et nous la reproduisons en nous, nous la simulons. Bien avant ces découvertes, dans les notes des cours de Sorbonne, Merleau-Ponty avait deviné que le problème de l'intersubjectivité ne pouvait être résolu que sur la base de recherches sur l'intentionnalité et le système moteur, ou plus exactement sur la base d'une intentionnalité conçue comme « intentionnalité motrice ». En effet, l'intention qui engendre le mouvement d'autrui apparaît à travers son mouvement, c'est-à-dire que l'intention devient visible, comme si en même temps que nous observions le mouvement par lequel l'intention s'exprime, nous la vivrions dans notre propre corps, nous la simulerions intérieurement.

> Le problème de l'imitation, lui aussi, est resté insoluble tant qu'on l'a posé dans les termes classiques ; spectateur d'un mouvement, je deviens capable de l'effectuer à mon tour ; pour faire ce que j'ai vu il me faudrait une double connaissance qui me manque : celle de contractions musculaires du modèle et comment, moi, je puis réaliser cette série de mouvements […]. Tout se passe comme si les intentions et réalisations motrices de l'autre se trouvaient dans une sorte de rapport d'empiètement intentionnel, comme si mon corps et celui d'autrui formaient un système […]. Ce que j'apprends à considérer comme corps d'autrui est une possibilité de mouvements pour moi[74].

Le pouvoir de signifier du corps, dans l'exemple du comédien pris par Merleau-Ponty, se révèle comme l'achèvement d'un pouvoir que nous possédons tous et qui dérive de la relation originaire entre l'intentionnalité et l'imagination, entre le schéma corporel et le monde perçu, et entre mon schéma corporel propre et celui d'autrui – comme s'il y avait, de fait, un *schéma corporel intersubjectif* qui n'appartient à aucun d'entre nous parce qu'il appartient à tous. Le fondement du phénomène par lequel l'acteur est capable de nous conduire directement dans le

[73] Vittorio Gallese, Magali Rochat, « The Evolution of Motor Cognition », p. 26.

[74] Maurice Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, p. 562.

drame, d'exprimer avec son corps les gestes de tout autre corps et de transporter d'un seul mouvement tout l'imaginaire sur la scène, le rendant ainsi présent, réside dans « l'intentionnalité qui relie notre corps au monde ». Bref, le « mouvement de transcendance » caractérise de part en part l'existence humaine en tant que telle. La liberté apparaît donc toujours à travers une situation et c'est seulement sur cette frontière entre la liberté et la contingence qu'il est possible d'assister à la « manifestation d'autrui ». La « situation de fait » dans laquelle nous sommes tous les deux placés dessine à la fois l'espace et les limites de notre liberté. Dans la vie, autrui ne peut plus se permettre de jouer un rôle, et je ne peux pas non plus échapper à la responsabilité inhérente aux relations intersubjectives.

> Si vivre c'est inventer, c'est inventer à partir de certaines données. […] Quand il s'agit de l'expression dans la vie, il faudrait dire que la création expressive est encore assujettie à tenir compte d'autrui[75].

Au début de son livre sur les neurones miroirs et le comportement social, le neurophysiologiste Giacomo Rizzolatti pose la question suivante : comment un film peut-il nous impliquer et nous faire participer de telle façon que nous ayons l'impression d'être les protagonistes de la scène que nous regardons ? Sa réponse est que l'empathie peut étendre son extension des personnes vivantes aux images mouvantes, dans la même naïveté inconsciente qui caractérise l'enfant qui voit, avant de le concevoir, dans l'autre un *alter ego*[76]. Dans l'étude « The Feeling of Motion: Camera Movements and Motor Cognition », le neurophysiologiste Vittorio Gallese, de son côté, démontre expérimentalement que l'utilisation du *steadycam* provoque une résonance motrice plus forte dans le spectateur précisément parce que, selon la déclaration de son inventeur Garrett Brown, le *steadycam* simule « *the virtual presence of the*

---

[75] *Id.*, p. 565.

[76] Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 404-405 : « C'est de la même manière que je comprends autrui. Ici encore, je n'ai que la trace d'une conscience qui m'échappe dans son actualité et, quand mon regard croise un autre regard, je ré-effectue l'existence étrangère dans une sorte de réflexion. Il n'y a rien là comme un "raisonnement par analogie". Scheler l'a bien dit, le raisonnement par analogie présuppose ce qu'il devait expliquer. L'autre conscience ne peut être déduite que si les expressions émotionnelles d'autrui et les miennes sont comparées et identifiées et si des corrélations précises sont reconnues entre ma mimique et mes "faits psychiques". Or, la perception d'autrui précède et rend possible de telles constatations, elles n'en sont pas constitutives. Un bébé de quinze mois ouvre la bouche si je prends par jeu l'un de ses doigts entre mes dents et que je fasse mine de le mordre. Et pourtant, il n'a guère regardé son visage dans une glace, ses dents ne ressemblent pas aux miennes. C'est que sa propre bouche et ses dents, telles qu'il les sent de l'intérieur, sont d'emblée pour lui des appareils à mordre, et que ma mâchoire, telle qu'il la voit du dehors, est d'emblée pour lui capable des mêmes intentions. La "morsure" a immédiatement pour lui une signification intersubjective. Il perçoit ses intentions dans son corps, mon corps avec le sien, et par là mes intentions dans son corps. Les corrélations observées entre mes mimiques et celles d'autrui, mes intentions et mes mimiques, peuvent bien fournir un fil conducteur dans la connaissance méthodique d'autrui et quand la perception directe échoue, mais elles ne m'enseignent pas l'existence d'autrui. Entre ma conscience et mon corps tel que je le vis, entre ce corps phénoménal et celui d'autrui tel que je le vois du dehors, il existe une relation interne qui fait apparaître autrui comme l'achèvement du système. L'évidence d'autrui est possible parce que je ne suis pas transparent pour moi-même et que ma subjectivité traîne après elle son corps ».

viewer inside the movie[77] ». En faisant référence à l'essai de Jacinto Lageira « Imaginary Subject » et au cours de Merleau-Ponty de 1953, respectivement, Gallese peut donc écrire :

> Viewers' subjectivity can simultaneously locate itself aesthetically in the film while obviously remaining itself in the real world. This is the very mission of film.
>
> The resonance effect provided by the camera movement would suggest that the impression of « being there », and exploring the film space and measuring its time, largely relies on a shared motor code. As Maurice Merleau-Ponty wrote in his notes for the « Cours au Collège de France » of 1953 « on perçoit donc mouvement, son sens, son allure caractéristique, par possibilité motrice du corps propre »[78].

Le mouvement naît de la vision : en regardant les autres, je comprends leurs intentions et je me meus. Et toutefois il est tout aussi vrai que sans bouger, je ne pourrais accéder à aucun panorama, et qu'il me serait tout à fait impossible de m'exprimer. Le corps est un moyen d'expression, le mouvement est l'origine du sens. Dans ces cours, comme dans Phénoménologie de la perception, Merleau-Ponty appelle l'acte du corps de donner un sens au monde « acte de transcendance ». Le sens « transparaît » dans le geste expressif du corps. Le problème de la perception et de la compréhension d'autrui est dissout dès que l'on découvre dans le corps non seulement un élan vers le monde – l'intentionnalité – mais aussi une activité – la motricité – qui, en s'insérant dans le monde, lui donne un sens, et en se positionnant dans une situation, affirme sa liberté. Cette activité définit à la fois autrui et moi, à la fois la vie de l'individu et l'existence de la communauté, comme Merleau-Ponty a pu le dire en 1951 dans un passage de l'intervention « L'homme et l'adversité » : « *l'esprit* et l'homme ne *sont* jamais, ils transparaissent dans le mouvement par lequel le corps se fait geste, le langage œuvre, la coexistence vérité[79] ».

La nature humaine semble être marquée par la possibilité, ou plutôt par la capacité réelle de transcender la situation de fait dans laquelle elle se situe. Ouvrir l'espace du possible dans le cœur de l'actualité, créer des horizons de possibilités là où ne réside qu'une situation de fait : voilà la véritable signification du « mouvement de l'existence », le mouvement de transition du concret à l'abstrait, où l'un cède la place à l'autre, le mouvement du passage de l'immédiat au médiatisé, et que Merleau-Ponty définit donc comme « mouvement de transcendance ». Le mouvement de transcendance est un mouvement d'ouverture, d'« ouverture au monde » précisément en tant qu'horizon de possibilités, qui ne sont jamais données – ou du moins ne

---

[77] Vittorio Gallese, Michele Guerra, « The Feeling of Motion : Camera Movements and Motor Cognition » in *Cinéma & Cie,* vol. XIV, no. 22/23, 2014, p. 103. Voir aussi p. 111 : « the feeling of motion triggered by the steadicam seems to suggest a sort of independent movement of the viewer inside the shot, heightened by a stronger motor resonance ».

[78] Vittorio Gallese, Michele Guerra, « The Feeling of Motion », p. 105, 106 ; Maurice Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, cité par Vittorio Gallese, Michele Guerra.

[79] Maurice Merleau-Ponty, « L'homme et l'adversité » in *Signes*, p. 390-392.

sont données que partiellement, comme Merleau-Ponty l'entend dans la « Note sur Machiavel[80] » –, mais qui sont ouvertes, dans le tissu du monde, par l'acte humain par excellence, à savoir par ce que Merleau-Ponty appelle « l'acte de reprise ». Cet *acte de reprise*, cet acte de la dialectique humaine par excellence, n'est que la métamorphose de la contingence en sens. Bref, le mouvement qui définit la vie humaine, le *mouvement de l'existence*, est le *mouvement de la transcendance*.

Si nous revenons maintenant à l'opposition entre immédiateté et médiation, l'une des énigmes du corps propre nous apparaîtra plus clairement. En effet, le corps se situe exactement au milieu, au point de convergence entre immédiateté et médiation. Bien entendu, nous vivons avec le corps, nous sommes notre corps, donc l'expérience que nous en faisons est immédiate : entre moi et mon corps il n'y a pas de médiation. Et pourtant, le corps est le véhicule à travers lequel je vis le monde. En ce sens, bien que nullement ressenti, le corps joue un rôle de médiation, la « médiation corporelle ». Il est intéressant de noter comment Merleau-Ponty, d'une certaine manière, thématise cette opposition non pas au niveau du corps, mais seulement au niveau de la conscience et de l'expérience du monde, et comment, d'autre part, cette opposition est résolue dans celle de la contingence et de la nécessité du corps propre décrite dans *Phénoménologie de la perception*. Néanmoins, et ce plus dans sa philosophie de la perception que dans les travaux ultérieurs, Merleau-Ponty thématise de fait la perception de la fonction de médiation que le corps exerce et qui est latent en nous jusqu'à ce que la maladie se présente. Or, une clarification est nécessaire pour tenir ensemble ces deux affirmations apparemment contradictoires : si, d'une part, l'idée selon laquelle la maladie rend manifeste le rôle de médiation que notre corps exécute est inattaquable, d'autre part, il faut éviter le danger d'un retour à la scission du corps entre corps réel et corps perçu (c'est-à-dire à la conception scientifique d'un corps qui n'est qu'une agrégation de parties, d'un corps qui n'existe qu'anatomiquement, de sorte que si une partie ne fonctionne plus, il n'y a plus de monde). En effet, il semblerait que, dire que seule la maladie nous présente des preuves d'un corps qui joue un rôle de médiation entre nous et le monde, équivaut à dépoussiérer la division entre l'âme et le corps et à faire à nouveau de l'âme le capitaine du navire « corps », sous le commandement de laquelle il y aurait une flotte d'organes, de vaisseaux, de circuits et de fonctions, bref, à restaurer, au lieu d'un contact redécouvert et renouvelé avec le monde, la primauté d'une série infinie de mécanismes causaux d'ordre organique et physique pour la plupart inexplicables. Cependant, écrit Merleau-Ponty, redécouvrir le caractère de médiation qui distingue le corps ne

[80] Maurice Merleau-Ponty, « Note sur Machiavel », p. 277-291.

signifie pas faire de ce corps un verre coloré à travers lequel je vois le monde et qui change ma perception. L'âme a besoin d'un corps pour s'exprimer. Et le corps est un moyen d'expression.

Ni fragment de matière ni intermédiaire entre l'esprit et le monde, le corps réside en permanence dans l'ambiguïté d'être à la fois les deux et ni l'un ni l'autre, puisqu'il est « le porteur d'une dialectique ». Le corps est un mouvement dialectique, un mouvement de passage du matériel au spirituel, de passage de l'un dans l'autre (nous verrons que dans *Le visible et l'invisible* c'est bien dans ce sens que Merleau-Ponty fait recours au terme de « déhiscence » pour indiquer le vrai sens de la chair). Encore une fois en 1951, dans un texte inédit publié sous le titre « Un inédit de Maurice Merleau-Ponty », il revient à nouveau sur ce *mouvement de transcendance* – sur cette « métamorphose » de l'actuel dans le possible, de la contingence en sens – déjà amplement décrit dans la conclusion du chapitre de la *Phénoménologie de la perception* dédiée à la sexualité, que nous nous apprêtons à analyser :

> Il nous semble […] que l'opération caractéristique de l'esprit est dans le mouvement par lequel nous reprenons notre existence corporelle et l'employons à symboliser au lieu de coexister seulement […]. À l'espace actuel […] se superpose chez l'homme un « espace virtuel ».
>
> Nos recherches doivent donc nous conduire finalement à réfléchir sur cet *homme transcendantal*, ou cette « lumière naturelle » commune à tous, qui transparaît à travers le mouvement de l'histoire. […] Le moment, dont nous avons la constante expérience, où une existence se retourne sur elle-même, se ressaisit et exprime son propre sens[81].

1.2 Phénoménologie de la perception *(1945)*

Dans la *Phénoménologie de la Perception*, en 1945, avec la thématisation du *mouvement de reprise*, Merleau-Ponty avait déjà compris l'existence comme mouvement. Le mouvement de reprise tient unis ce que la philosophie a longtemps considéré comme des opposés inconciliables : *raison* et *déraison*, corps et esprit, visible et invisible, contingence et sens. Et il le peut faire justement parce qu'il est un mouvement. Ce n'est qu'en pensant le sujet comme mouvement que l'« échappement » et le « chiasme », (qui font que l'immatériel passe dans la matière, que mon corps se fasse expression, que je me transfère en autrui et autrui en moi), deviennent compréhensibles et que l'existence humaine en tant que telle devienne descriptible. En définissant le corps comme « je peux », Merleau-Ponty affirme, de fait, que le sujet est mouvement dans le sens où il est constamment projeté vers des tâches, des visées, des intentions, des désirs. Le sujet est une *praxis* corporelle qui se dirige vers le monde, en réalisant des possibilités. Et puisque toute possibilité se réalise à travers le mouvement, la vie même peut être définie comme dynamique, comme mouvement. Le sujet doit être compris comme union

[81] Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, Verdier, Lagrasse, 2000, p. 42 et 47-48.

de perception et mouvement, à la fois comme *corps phénoménal* et comme *sujet phénoménalisant*. Or, nous appellerons cette tension, ce changement du virtuel en actuel par l'« acte de reprise », *désir*.

Le sujet percevant donne sens au monde. Et il serait trompeur de demander de trancher entre son être principe du monde et partie du monde, car c'est précisément dans cette ambiguïté que se trouve le paradoxe de la perception, l'énigme de la vision. « La vision est, éminemment, vision d'un corps »[82]. L'opacité de la perception doit être acceptée et maintenue parce qu'en vérité c'est le monde qui est opaque. Si l'empirisme affirmait une objectivité absolue et que l'intellectualisme atteignait une subjectivité absolue, une réflexion philosophique authentique rejetterait les deux conclusions, c'est-à-dire à la fois l'idée selon laquelle je ne suis rien d'autre qu'une chose parmi les choses, et celle d'une conscience absolue qui connaît immédiatement tout objet. Si la science avait fait du corps une « extériorité sans intériorité » et l'intellectualisme avait réduit le sujet à une « intériorité sans extériorité », à un spectateur qui survole le monde sans jamais l'habiter, la phénoménologie merleau-pontienne restitue le sujet à son environnement, l'entoure de son corps, le replace dans une situation, lui déniant le privilège et même la potentialité d'une vision globale et absolue. Le paradigme cartésien d'une pensée séparée du corps, habitant d'infinis espaces transparents, et d'un corps accidentellement habité par une conscience, simple poids, doit être surmonté. De même que la conscience transcendantale de Kant, le cogito cartésien ne peut pas résoudre le problème de la perception ni celui d'autrui, parce que, n'étant pas situé, il n'est pas un véritable sujet, mais plutôt un « moi » abstrait face à un monde entièrement déployé. Contrairement à la perspective géométrique appliquée dans la peinture de la Renaissance, qui ne donne aucune sensation de volume en réduisant la volumétrie à un seul plan, la vision d'un sujet situé, d'un sujet charnel, est volumétrique. Le sujet ne peut qu'habiter un seul point de vue, d'où naît une perspective ; lorsqu'il est occupé à explorer le monde, il ne voit pas les objets interposés entre son propre corps et l'objet de son regard, et pourtant le fait n'est pas seulement qu'ils existent, mais que la vision naît de leur épaisseur. En effet, c'est à partir de ces objets secondaires que naissent la distance et ma perception de la distance. Les objets secondaires rendent manifeste la connexion horizontale des données sensibles. Bref, le fait que le sujet soit incarné est le paradoxe constitutif de l'existence. De sorte que, quand la pensée et l'extension cessent d'être distinctes, nous découvrons un sujet voué au monde, installé dans le monde, habitant de l'espace, qui est tout à la fois corps et esprit et qui découvre son corps comme attaché aux choses, et découvre

[82] Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, p. 125.

dans les choses des caractères humains, comme si elles étaient son miroir. Sans que la distance échoue, parce que sans distance il n'y aurait pas de visibilité, nous nous découvrons en relation avec le monde. La relation entre nous et le monde est une relation ambiguë, puisqu'elle est la relation « d'un être incarné et limité avec un monde énigmatique qu'il entrevoit, qu'il ne cesse même de hanter, mais toujours à travers les perspectives qui le lui cachent autant qu'elles le lui révèlent[83] ».

Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty reprend donc l'analyse du lien entre mouvement et vision : les mouvements du corps propre possèdent un sens perceptif et forment avec les phénomènes extérieurs un système de références et de correspondances continues. La motilité, la spatialité et la corporéité sont les nuances d'un seul geste, à savoir le mouvement du corps, qui surgit de l'espace en même temps qu'il fait surgir l'espace. Notamment, c'est le « schéma corporel », défini ensuite comme « schéma postural », qui met en évidence l'union du corps propre, de la spatialité et de la motilité. Le schéma corporel, ou postural, nous fournit le diagramme de nos positions possibles en tant que « possession indivise » des parties de notre corps et de tous les mouvements qu'il peut accomplir. Il nous fournit un « *dessein* global du corps[84] », ou plutôt une « conscience globale » de notre posture dans le monde, et reconnaît enfin cette posture comme dynamique :

> Ce terme veut dire que mon corps m'apparaît comme posture en vue d'une certaine tâche actuelle ou possible. Et en effet sa spatialité n'est pas comme celle des objets extérieurs […] une *spatialité de position* mais une *spatialité de situation*.
>
> Le mot « ici » appliqué à mon corps ne désigne pas une position déterminée par rapport à d'autres positions ou par rapport à des coordonnées extérieures, mais l'installation des premières coordonnées, l'ancrage du corps actif dans un objet, la situation du corps en face de ses tâches. L'espace corporel est […] l'obscurité de la salle nécessaire à la clarté du spectacle, le fond de sommeil ou la réserve de puissance vague sur lesquels se détachent le geste et son but, la zone de non-être *devant laquelle* peuvent apparaître des êtres précis, des figures et des points. En dernière analyse, si mon corps peut être une « forme » et s'il peut y avoir devant lui des figures privilégiées sur des fonds indifférents, c'est en tant qu'il est polarisé par ses tâches, qu'il *existe vers* elles[85].

C'est dans ce cadre que nous allons retrouver l'intentionnalité : « l'espace corporel » est l'espace vide dans lequel « peut *apparaître* l'objet comme but de nos actions[86] ». De son côté, l'espace, loin d'être réduit à l'extension, est compris comme lieu de déploiement du mouvement. C'est pourquoi, dans le chapitre consacré à la motricité, Merleau-Ponty affirme à plusieurs reprises vouloir entreprendre une analyse du mouvement et il fait usage de l'italique

---

[83] Maurice Merleau-Ponty, *Causeries* enregistrées pour la radio et diffusées en 1948 ; le texte est consultable à la page http://vventresque.free.fr/IMG/pdf/Merleau-Ponty_Causeries.pdf, p. 14.

[84] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception,* p. 115.

[85] *Id.*, p. 116 et 117.

[86] *Id.*, p. 119.

lorsqu'il utilise le terme « *apparaître* », que toutefois il ne thématise pas non plus. Le mouvement est en effet décrit comme quelque chose qui appartient au corps et non comme l'essence de l'existence corporelle. Merleau-Ponty écrit que pour comprendre la relation du corps avec l'espace, il faut considérer le « corps en mouvement », comme si le mouvement était un attribut du corps et non sa manière d'être au monde. Bref, le mouvement habite l'espace, il n'est pas l'essence de l'existence ; au centre de celle-ci il n'y a que le corps propre, même s'il est déjà clair qu'il faut un élément de conjonction entre le corps et le monde, et qu'il ne peut être rien d'autre que le mouvement. Merleau-Ponty identifie alors deux types de mouvement, le « mouvement concret », ou « réel », et le « mouvement abstrait », et précise que ce dernier désigne notre « orientation vers le possible », puisqu'il élargit la sphère de l'actualité en ouvrant à son intérieur l'espace virtuel de l'inactuel. C'est donc à partir de la notion de schéma corporel, et de la caractérisation du « mouvement abstrait » comme mouvement du possible, que Merleau-Ponty parvient à décrire une sorte de *premier mouvement de l'existence*[87] : « le mouvement abstrait creuse à l'intérieur du monde plein dans lequel se déroulait le mouvement concret une zone de réflexion et de subjectivité, il superpose à l'espace physique un espace virtuel ou humain[88] ». Par rapport au mouvement concret, le mouvement abstrait est un *mouvement invisible*.

La même opposition entre espace vécu et espace virtuel que nous avons mise en lumière dans l'exemple de la carte et du plan, se renouvelle ainsi dans l'écart entre le mouvement concret et le mouvement abstrait. Ce dernier est rendu possible par ce que Merleau-Ponty appelle la « fonction de projection », à travers laquelle je crée devant moi un espace libre où ce qui n'existait pas peut exister, où tout peut venir à la présence, c'est-à-dire *apparaître*. Ce « pouvoir de projection » est notre pouvoir de donner un sens au monde, notre pouvoir de faire apparaître, de porter à la présence : bref, c'est le *mouvement de transcendance* qu'on a traité dans le sous-chapitre précèdent. Il va de soi qu'occuper l'espace, être situé dans le monde, ne signifie pas être *dans* le monde (modalité propre aux objets), mais habiter le monde. Dire que notre corps *habite* l'espace équivaut alors à dire que nous ne sommes plus bridés et prisonniers du lieu et du moment que nous occupons, mais qu'à partir de l'espace et à travers les « fils intentionnels », nous sommes connectés à tous les autres paysages et horizons possibles qui nous entourent et qui ne sont pas – encore – actuellement ici. Il en va de même pour la perception d'autrui : je peux percevoir autrui parce qu'autrui m'apparaît comme une conscience

[87] Voir notre cinquième sous-chapitre.
[88] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 129.

« habitante de ses mouvements[89] ». Ce qui revient à dire que la conscience n'est plus synonyme de connaissance, mais d'une *intentionnalité motrice*. Or le corps, en tant que mouvement à la fois concret et abstrait, en tant qu'intention de mouvement, est aussi une intentionnalité motrice. Je perçois mon corps comme une puissance, écrit Merleau-Ponty, et cependant il ne dit pas que mon corps est un « je peux » ; il dit, au contraire, que ma conscience est un « je peux » (et non plus un « je pense »). En d'autres termes, il déclare que la conscience est dans le corps, qu'elle est le corps lui-même comme « je peux », bref, que je pense de la même manière que je suis un corps. Il n'en demeure pas moins qu'il manque, dans l'identification du corps-conscience comme « je peux » (qui subsiste au moins jusqu'en 1958, dans les cours sur le concept de nature), une véritable dimension existentielle du mouvement. Dire que je suis le « sentiment d'un pouvoir », que je suis au monde à travers mon corps en tant qu'ensemble de mes possibilités motrices, que j'ai un monde pour le fait que je suis, avec mon corps, continuellement projeté vers des buts, équivaut en effet à colloquer le mouvement dans une région simplement corporelle et pas encore vitale, voire existentielle.

Plus intéressante encore est la description du corps comme « zone de non-être *devant laquelle* peuvent apparaître des êtres précis », si la phénoménologie est à comprendre comme « l'étude de l'apparence de l'être à la conscience ». Il n'est pas hasardeux que Jan Patočka cite de souvent ce passage merleau-pontien, mais ce n'est qu'avec lui qu'on aboutit à une réflexion exhaustive à ce sujet. De plus, il semble que face à la question de l'apparaître, Merleau-Ponty est obligé de se défaire du corps pour revenir à une conscience pure, la seule capable d'être « ouverture au monde » sans perdre le pouvoir de faire apparaître le monde. Mais comment la conscience habite-t-elle le corps ? Pourquoi ai-je besoin d'être corps *et* d'être conscience, de voir (dans le sens d'amener le monde à la présence) *et* de bouger ? La solution réside peut-être dans ce que Merleau-Ponty appelle le « mouvement de l'existence » :

> L'union de l'âme et du corps n'est pas scellée par un décret arbitraire entre deux termes extérieurs, l'un objet, l'autre sujet. Elle s'accomplit à chaque instant dans le *mouvement de l'existence*[90].
>
> Ces éclaircissements nous permettent enfin de comprendre sans équivoque la motricité comme intentionnalité originaire. La conscience est originellement non pas un « je pense que », mais un « je peux ». […] La vision et le mouvement sont des manières spécifiques de nous rapporter à des objets et si, à travers toutes ces expériences, une fonction unique s'exprime, c'est le *mouvement d'existence*[91].

L'existence est à la fois vision et mouvement, elle est une chose et l'autre, sans qu'il y ait, entre eux, de primauté ou d'ordre d'apparition, écrit Merleau-Ponty ; néanmoins, il ne dit pas

[89] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 68.
[90] *Id.*, p. 105. Nous soulignons.
[91] *Id.*, p. 160. Nous soulignons.

que l'existence est, de part en part, mouvement. Je vois et je me meus, mais je ne me vois pas et je ne vois pas mon mouvement. Tout comme la profondeur, le mouvement ne peut pas être objet de perception : le mouvement est invisible. On ne voit jamais le mouvement, et en effet, quand on le cherche dans l'espace, écrit Merleau-Ponty, on cherche en réalité le paradoxe d'une trace du temps dans l'espace. Pourtant, le regard émerge du mouvement, du corps en mouvement. Bref, mon œil est *œil du corps*. Ce n'est qu'en gardant ensemble le mouvement du corps vers le monde et le mouvement du monde vers le regard de ce même corps, que nous nous préservons du risque de bloquer le corps dans la place qu'il occupe, compromettant ainsi son *pouvoir phénoménalisant*. Merleau-Ponty, en revanche, attribue ce pouvoir à la conscience, justement parce qu'elle n'est pas dans le monde, et par conséquent il n'arrive pas à se débarrasser du dualisme corps/conscience, qu'en les faisant coïncider. Mais si la conscience n'est rien d'autre que le corps, qu'une intentionnalité motrice, qu'un « je peux », nous ne pouvons pas savoir comment elle peut faire apparaître le monde. La conscience doit être pensée dans l'immédiateté de l'existence, en dehors de l'espace des représentations, et comme intimement liée à la perception, à l'apparition. Mais surtout, il faut considérer la conscience comme un mouvement hors de soi, de sortie et d'avancée, d'« échappement », comme ce même mouvement qui se réalise vers le monde, pour donner un sens au monde, pour faire ressortir l'expression dans le tissu charnel du monde, et qui revient enfin à soi-même. Il faut alors soit abandonner complètement la catégorie de "conscience", soit abandonner toute pensée statique de la conscience, parce que si nous disons que le corps est conscience, nous le jetons en dehors du monde, et si nous disons que la conscience est corps, nous laissons irrésolue l'énigme du *mouvement phénoménalisant*.

> *J'ai* le monde comme individu inachevé à travers mon corps comme puissance de ce monde, et j'ai la position des objets par celle de mon corps ou inversement la position de mon corps par celle des objets, non pas dans une implication logique, […] mais dans une implication réelle, et parce que mon corps est mouvement vers le monde, le monde, point d'appui de mon corps[92].

Ce n'est qu'à travers la métamorphose de la contingence en sens ou compréhensibilité que l'on peut penser une stabilité – même s'il s'agit d'une stabilité mobile, comme celle de notre corps. Ce n'est qu'à travers l'*acte de reprise* que les pensées et les idées, les imaginaires et les désirs deviennent sensibles, charnels. Cet acte qui est enracinement et tension vers le dehors, cet acte qui est mouvement qui sort de soi pour revenir à soi sans jamais s'épuiser, a un seul nom : désir. Par ailleurs, si nous avons bien compris la corporéité comme motricité, nous

[92] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 402.

devrons aussi reconnaître que la motricité se confond avec le désir de se mouvoir pour rejoindre l'autre.

1.3 Le Monde sensible et le monde de l'expression *(1953) et les cours au Collège de France*

> Ici, l'esprit du monde, c'est nous, dès que nous savons *nous mouvoir*, dès que nous savons *regarder*. Ces actes simples renferment déjà le secret de l'action expressive : je meus mon corps sans même savoir quels muscles, quels trajets nerveux doivent intervenir, ni où il faudrait chercher les instruments de cette action, comme l'artiste fait rayonner son style jusqu'aux fibres de la matière qu'il travaille. Je veux aller là-bas, et m'y voici, sans que je sois entré dans le secret inhumain de la machinerie corporelle […]. Il faut donc reconnaître sous le nom de regard, de main et en général de corps un système de systèmes voué à l'inspection d'un monde, capable d'enjamber les distances, de percer l'avenir perceptif, de dessiner dans la platitude inconcevable de l'être des creux et des reliefs, des distances et des écarts, un sens… […] Dans le geste de désignation, déjà, non seulement le corps déborde sur un monde dont il porte en lui le schéma : il le possède à distance plutôt qu'il lui en est possédé. À plus forte raison le geste d'expression, qui se charge de dessiner lui-même et de faire paraître au-dehors ce qu'il vise, récupère-t-il le monde[93].

Dans le cours *Le monde sensible et le monde de l'expression*, Merleau-Ponty comprend la nécessité du passage d'une phénoménologie du corps (ou de la perception) à une phénoménologie du mouvement. Comme il l'avait déjà fait dans les cours de Sorbonne, il affirme que le sujet percevant est avant tout un « sujet moteur » et une « puissance motrice ». Le corps n'est pas un morceau de matière, une chose parmi les choses, puisqu'il est habité par une visée, puisqu'il fait apparaître le monde. L'intentionnalité doit donc être comprise avant tout comme motricité : le corps est son propre mouvement, le sujet est motricité.

Le problème de *Le monde sensible et le monde de l'expression* est que, bien que le mouvement soit le thème central du cours, au lieu de penser le sujet comme mouvement, Merleau-Ponty se focalise surtout sur la perception du mouvement (et de la profondeur). Cependant, une fois reconnue l'« indivision du mouvement », il admet qu'elle ne peut appartenir ni à un corps conçu comme chose, ni à une conscience qui habite le monde de l'extérieur, d'en haut. La conscience est alors comprise comme « unité d'un projet », un projet qui bien évidemment est conçu comme dynamique, comme « projet qui s'incarne ». Merleau-Ponty reprend ainsi la notion de schéma corporel de la *Phénoménologie de la perception* pour l'insérer à l'intérieur d'un horizon encore plus dynamique (« le corps est schéma parce qu'il est puissance motrice, […] moyen d'action[94] »), dans lequel corps et conscience ne sont plus séparés, mais se rencontrent dans le mouvement par voie duquel les *motifs* et la *visée* irradient dans l'espace, deviennent son prolongement et déterminent en même temps le corps et l'espace

[93] Maurice Merleau-Ponty, « Le langage indirecte et les voix du silence » in *Signes*, p. 106-108.
[94] M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, p. 131.

lui-même. Mais surtout, ils donnent sens au monde[95]. Or, si d'un côté concevoir le monde comme prolongement de mon corps et le corps comme prolongement du monde (conception qui sera au centre de *Le visible et l'invisible*) signifie présupposer entre eux une unité, et si, de l'autre côté, la conscience ne peut qu'être pensée à l'intérieur de cette union qui cependant n'est pas coïncidence, l'on risque de retourner de nouveau à une conception statique de la conscience, précisément celle que Merleau-Ponty tâche à toute force de surmonter. Pour qu'il y ait mouvement, il faut un « entre », un « médiateur » entre moi qui vois et le monde qui se meut ; un tel médiateur est mon corps, justement parce qu'il se meut lui aussi, et parce que de l'intérieur je peux percevoir l'unité du mouvement comme prolongement du monde en moi et de moi dans le monde. Pour qu'il y ait de l'espace, pour que pour moi il y ait un « ici », il faut que j'habite l'espace, que je ne sois pas dans lui comme une chose, mais que je l'habite avec mon corps, mon *corps en mouvement* : j'habite l'espace avec mon corps parce que mon corps se meut. Cela implique que « lieu » devient synonyme de « situation » et qu'il n'existe pas d'espace sinon en tant que monde. Cet espace, ce monde, est le lieu primordial, et toute théorie du mouvement n'est qu'un développement, un élargissement de cette spatialité primordiale. Autrement dit, l'existence commence avec le *mouvement d'enracinement* (Patočka), ce que Merleau-Ponty théorise avec le concept d'« ancrage ». Ce n'est qu'une fois *ancrés* dans un sol, qu'un deuxième mouvement peut commencer : le *mouvement d'orientation*.

La motricité est ce qui nous donne une place, mais chaque lieu présuppose un *corps qui voit*. Mouvement et vision institue ainsi notre existence dans le monde, ainsi que notre pouvoir de le faire paraître : « cette capacité motrice est la lumière de la perception[96] ». Même le sujet du voir, donc, n'est pas le « je pense », mais bien le corps. L'œil est œil du corps et c'est seulement grâce au fait que je sois ancré dans une perspective, dans une place particulière du monde, que je puis le faire paraître. Et si je ne peux – pour le moment – voir que des aperçus, chaque fois que j'ouvre les yeux sur le monde, au lieu de ne voir que ce qui est physiquement présent en face de moi, j'englobe le monde en tant qu'horizon. Dire que le monde est horizon signifie alors reconnaître l'impossibilité de l'existence d'une limite de ma vision. Il y a une relation entre mon corps et le monde, un accord qui fait que l'un appelle l'autre. Un tel accord est le mouvement : « parce que le rapport corps-monde qui fait qu'un mouvement signifie un déroulement du spectacle et inversement le spectacle un spectateur […] est […] un rapport que nous existons[97] ». Le sujet n'est alors pensable que comme « sujet mobile », mais Merleau-

[95] *Id.*, p. 88-92.
[96] *Id.*, p. 125.
[97] *Id.*, p. 79.

Ponty souligne avec justesse que « ceci n'explique pas l'apparition[98] ». En effet, cela n'explique que l'influence réciproque entre le corps et le monde, la relation corps-monde qui émerge du *mouvement d'ancrage* dans l'espace primordial et surtout du *mouvement d'orientation*. Dans ce cours presque entièrement dédié au mouvement, le thème de l'apparition ne figure que marginalement. Cet espace primordial qui est perçu originairement se reconfirme comme le lieu, plus tôt que d'un sujet incarné, d'une conscience qui voit. La question se pose donc de savoir où réside exactement cette conscience. Tout se passe comme si le sujet restait divisé en deux, comme s'il était d'une part le corps qui habite le monde, la chair enveloppée par la chair du monde, et d'autre part l'activité phénoménalisante qui fait apparaître le monde. Ce deuxième visage du sujet, cependant, le place en quelque sorte en dehors du monde. L'affirmation selon laquelle dire que nous sommes conscients parce que nous sommes mobiles équivaut à dire que nous sommes mobiles parce que nous sommes conscients, implique, comme le reconnaît Merleau-Ponty lui-même, que la conscience soit conçue comme ce qui réside dans la mobilité et vice versa. Bref, qu'il existe une relation réciproque de contenu-contenant. Le mouvement est-il alors dans la conscience ou bien est-ce la conscience qui habite le mouvement ? Nous sommes à nouveau confrontés à une opposition : d'une part il y a un mouvement situé et de l'autre une conscience *non motrice* qui est contrainte de devenir un corps, de descendre dans le mouvement, afin d'habiter le monde. Dans cette perspective, la conscience est synonyme de connaissance, d'expression, et le mouvement reste au niveau du simple déplacement de lieu, ce qui signifie qu'il ne peut pas définir l'existence elle-même, mais qu'il n'en reste qu'un visage. Pour sortir de cette impasse, il faut admettre que l'acte expressif habite déjà le corps comme « porteur d'un nombre indéfini de systèmes symboliques », mais surtout comme *porteur d'un nombre indéfini de schémas moteurs*. La richesse inépuisable d'horizons possibles auxquels je peux accéder (ou donner forme) en me mouvant ne peut être établie, en effet, qu'en reconnaissant en premier lieu une richesse inépuisable de mouvements possibles de mon corps, de laquelle la première nécessairement découle. En d'autres termes, la seule façon de garder unies la conscience et la motricité, la vision et le mouvement, est de penser l'existence elle-même comme mouvement, mais, nous l'avons dit, il faut attendre Patočka pour un développement des réflexions de Merleau-Ponty dans cette direction. Pourtant, en 1953, Merleau-Ponty reconnaît déjà que c'est seulement par le mouvement que nous donnons sens au monde et forme à notre existence, c'est-à-dire que nous les faisons paraître : « mouvement = expression. […] D'où capacité expressive indéfinie du mouvement. Expression définie ici

[98] *Sic*.

comme apparition d'une existence[99] ». Merleau-Ponty affirme également la coïncidence de conscience – que désormais il appelle « expression » – et mouvement : « mouvement comme expression […] mouvement comme révélateur de l'être[100] ».

La perception de l'unité du schéma corporel, de l'indivision du nombre indéfini des schémas moteurs et des schémas symboliques, est le propre d'un sujet engagé dans un projet, engagé dans le monde, et se projetant dans l'acte unique de donner un sens au monde : « cette unité est celle d'une praxis[101] ». Ce qui revient à dire que l'unité du corps est vécue en tant que praxis, et que la praxis n'est rien d'autre qu'un mouvement. Mais « le mouvement est toujours avant ou après le moment où je le saisis[102]». Le mouvement est invisible. Cela signifie non seulement que la vision humaine a toujours lieu, pour ainsi dire, à l'extérieur du mouvement et dans l'immobilité, mais aussi que, dans l'acte même de percevoir mon mouvement, ou plutôt dans l'acte de me percevoir en tant que mouvement, je m'échappe toujours moi-même (c'est ce mouvement que qualifie l'« échappement » de la *Phénoménologie de la perception*).

Il faut donc relever, comme le fait Merleau-Ponty dans une notes de travail inédite, une certaine permanence du dualisme *moi/mon corps* : « il y a là un certain dualisme, incontestable. Mais ce dualisme ne signifie pas deux substances. Il signifie […] un certain *écart*, par rapport à niveau où âme et corps se recouvrent[103] ». En outre, la thématisation de la notion d'*écart*, qui fera l'objet de l'analyse merleau-pontienne de *Le visible et l'invisible*, ne trouve pas de place ici. Par conséquent, les notions d'action et de praxis (Merleau-Ponty préfère cette dernière parce qu'elle comprend aussi les « motivations »), qui devraient finalement pouvoir définir la subjectivité dans sa totalité, restent obscures, et Merleau-Ponty ne peut qu'écrire, peu après, « problème : rapport de cette praxis avec connaissance », en retombant à nouveau dans le dualisme auquel il essaye de se soustraire et en ne réussissant que parfois à entrevoir la solution dans le mouvement :

> C'est la même chose d'être mobile au sens humain et conscient. Anticipation du supérieur dans l'inférieur, mais reprise et changement de sens de l'inférieur dans le supérieur. Mobilité au sens où elle appartient à notre corps est déjà expression, mais aussi émergence dans cette mobilité d'une dialectique de l'expression qui la transforme. Schéma corporel et ouverture à un monde par motricité. Mais aussi relation avec autrui, langage, pensée. Donc au moins ébaucher cette dialectique mouvement – geste – langage, où mouvement devient expression[104].

---

[99] *Id.*, p. 183.

[100] *Id.*, p. 173.

[101] *Id.*, p. 138

[102] *Id.*, p. 89 (nous soulignons).

[103] Maurice Merleau-Ponty, *Notes de travail inédites, de 1958-1960*, [154] (26b) et [155] (28b), p. 536. Merleau-Ponty continue : « L'intérieur totalité de l'extérieur, – mais totalité ouverte ».

[104] Maurice Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, p. 158 (nous soulignons).

Ce passage reprend clairement celui sur l'acte de reprise de *Phénoménologie de la perception*. Et toutefois l'on ne voit pas encore se substituer à l'« appartient à » un simple « est », de sorte que le sens, ou mieux l'opération de donner du sens au monde, semble finalement pouvoir coïncider avec le mouvement, mais ensuite il réapparaît un écart (qui maintenant a pris le nom de « dialectique »), et le fait que cet écart ne soit pas thématisé mais qu'il reste inexprimé (« au moins ébaucher »), empêche que mouvement et sens puissent enfin devenir synonymes. Et pourtant ils sont compris comme tels : « mouvement et sens indissociables, synonymes[105] ». « Donc ici mouvement = révélation de l'être, résultat de sa configuration interne, et clairement autre chose que changement de lieu[106] ». Or, soit qu'il s'agisse d'une réflexion sur le sujet en tant que mouvement, ou d'une étude de la perception du mouvement de la part du sujet, ce passage ne peut que signifier que l'être est mouvement et que le mouvement du sujet est ce qui lui permet et d'avoir un monde et de donner un sens au monde. Le rapport entre mon corps et le monde doit donc être défini dans les termes d'un mouvement, d'une dynamique. Il faudrait alors considérer – ce que Merleau-Ponty n'a pas pu faire, sauf que dans ses dernières notes de travail et dans la « Préface » à *Signes* – un tel rapport comme dynamique, comme une « *dynamique moi-monde* » (la qualification est de Merleau-Ponty lui-même), pour ensuite la thématiser ; il faudrait dire du corps qu'il est « corps mobile, clé du monde », qu'«il est dynamique », comme il le fait, mais aussi expliquer ce qu'est cette dynamique ; bref, il faudrait aboutir à une pensée qui garde unies une *dynamique de la chair* et une *dynamique de la manifestation*, comme le fera Renaud Barbaras.

« Les images apparaissent d'emblée à corps mobile qui est clé du monde[107] » Le corps n'est qu'un mouvement et « le mouvement révèle l'être[108] ». Le cinéma, inventé comme un moyen de capturer le mouvement, est maintenant défini par Merleau-Ponty comme :

> L'expression universelle par le mouvement (cinéma).
>
> Mouvement comme mode d'expression universel (cinéma).
>
> Le corps dans le mouvement. L'unité prélogique du corps. Cette unité est celle d'une praxis. […] Le cinéma ou l'expression universelle par le mouvement comme variation du rapport homme-monde[109].

L'unité du monde sensible, le chiasme qui fonde notre relation avec le monde et avec autrui, ne peut être saisie que par le montage. Précisément parce qu'il est un mouvement, la

[105] *Id.*, p. 114. « Mouvement et sens indiscernables » (*Id.*, p. 173).
[106] *Id.*, p. 102.
[107] *Id.*, p. 86.
[108] *Id.*, p. 88.
[109] *Id.*, p. 126, 149 et 174.

condensation dans un point de vue unique de toutes les perspectives possibles et de tous les mouvements réels et potentiels, le montage montre aussi ce qui n'est pas visible. Grâce au raccord des regards, le présent se réfère à l'absent et l'indique sur l'écran, là où il n'est pas et il ne peut pas ne pas être: « regard vers… [110] ».

Il est possible qu'avec ces réflexions sur le cinéma, en 1953, l'ontologie de la chair, du visible et de l'invisible, ait commencée à prendre forme. « L'unité différenciée » du visible et de l'invisible, en fait, ne peut reposer que sur le mouvement. Le montage cinématographique, précisément parce qu'il est un mouvement, rend visible l'interrogation du sujet au monde. De la même façon, le schéma corporel n'est rien d'autre qu'un montage, ce qui revient à dire un mouvement ; tout comme, finalement, le concept clé des dernières notes de travail, le concept de *déhiscence*, est lui aussi synonyme de mouvement.

Le sujet et l'objet, l'alter et l'ego, ne peuvent jamais être définis positivement, car ils ne se donnent que dans le mouvement de sortie de soi et de pénétration dans les autres choses, dans le mouvement de conflit et de relation, bref, dans le mouvement d'interaction et de co-institution. De même, le champ dans lequel ce mouvement se déploie – le monde – n'est jamais donné une fois pour toutes : le monde est le lieu de l'*institution*[111] précisément parce qu'il est le lieu de frontière où nous vivons et dans lequel, en nous soustrayant à nous-mêmes, nous devenons autres en atteignant l'autre, pour enfin revenir à nous-mêmes. Le monde est « le lieu de l'alternance sujet-objet ». L'homme qui s'expose à la contingence du monde et de son corps, qui vit la coïncidence de l'activité et de la passivité, donne lieu à une activité de transformation du monde. Le sens est ainsi établi, en fait, c'est le sens lui-même qui trace son propre futur. Le sens est un *mouvement vivant* qui institue un certain style d'existence. Il ressort d'une dynamique, d'une configuration dynamique d'ouvertures et de processus. Le sens se confond avec le mouvement par lequel il est institué, en d'autres termes : le fondement est le processus. En dernier lieu, l'institution a besoin d'un champ intersubjectif pour réaliser son propre développement.

> Le corps comme pouvoir d'*Einfühlung* est déjà désir, *libido*, projection – introjection, identification – la structure esthésiologique du corps humain est donc une structure libidinale, la perception un mode du désir, un rapport d'être et non de connaissance […]. Quel est le Je du désir ? C'est évidemment le corps […]. Le corps passe dans le monde et le monde dans le corps : le sentir ou le plaisir, parce que le corps est mobile, i.e. pouvoir d'être ailleurs, sont dévoilement

[110] *Id.*, p. 169.

[111] Maurice Merleau-Ponty, *L'institution/La passivité*, p. 23-41.

de *quelque chose*. Un organe des sens mobile (l'œil, la main), c'est déjà un langage car c'est une interrogation (mouvement) et une réponse (perception)[112].

Avant d'être défini comme désir, le sujet est décrit par Merleau-Ponty comme un mouvement qui se dirige vers le monde pour le faire paraître : le mouvement est question, la perception est réponse. « Mon mouvement est réduction d'un écart, et le Je qui en est propriétaire est ce vers quoi indique cet écart[113] ». Le sujet est conçu comme un certain écart par rapport à l'espace et à la motricité. « Le corps moteur-percevant », par voie de la motricité qui lui est propre, se déploie dans un espace, dans un monde qui est à son tour conçu comme un champ ouvert. Le monde est en effet la scène de deux théâtres ou de deux espaces : l'espace du possible et celui de l'actuel. Il en va de même pour moi : entre moi et moi-même il n'y a pas de coïncidence, car je suis le mouvement d'*échappement* et de retour à soi, d'expansion et de contraction, de « projection-introjection[114] » qui à la fin prendra le nom de *désir*.

En conclusion, il est évident que Merleau-Ponty, dans les cours au collège de France, non seulement dépasse la thématisation du phénomène du mouvement comme simple miroir de la vision, ce sans quoi la vision ne serait en principe pas possible, mais que, en 1960, il est tout à fait clair pour lui que le problème de la chair, d'un sujet qui est sujet-objet, chose qui se voit et sujet qui voit, n'est soluble que sur la base du mouvement. Le problème de l'échange entre un être charnel et un monde charnel doit être résolu en identifiant dans le mouvement l'essence du corps voyant-visible. Le mouvement est l'intermédiaire entre le corps et le monde, le seul moyen, pour notre chair, d'atteindre la chair du monde, maintenant que la perception s'est révélée comme « un mode du désir ».

Nous nous plaçons, comme l'homme naturel, en nous *et* dans les choses, en nous *et* en autrui, au point où, par une sorte de *chiasma*, nous devenons les autres et nous devenons monde. La philosophie […] se tient, comme l'homme naturel, au point où se fait le passage du soi dans le monde et dans l'autre, à la croisée des avenues[115].

1.4 Les notes de travail (1958-1961)

Activité = passivité […]
Quelle est donc ma situation à l'égard du *finalisme* ? Je ne suis pas finaliste, parce que l'intériorité du corps (= la convenance du feuillet interne et du feuillet externe, leur repliement l'un sur l'autre) n'est pas quelque chose de *fait*, *fabriqué*, par l'assemblage des deux feuillets : ils n'ont jamais été à part – (Je révoque en doute la perspective évolutionniste : je la remplace par une cosmologie du visible en ce sens que, considérant l'endotemps et l'endospace, il n'y a plus pour moi de question des origines, ni de limites, ni de séries d'événements allant vers cause première, mais un seul

[112] Maurice Merleau-Ponty, *La nature*, p. 272-273.
[113] *Id.*, p. 279.
[114] Maurice Merleau-Ponty, *L'institution/La passivité*, p. 35.
[115] Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 210.

éclatement d'Être qui est à jamais. Décrire le monde des « rayons de monde » par-delà toute alternative sérial-éternitaire ou idéal – Poser l'éternité existentielle – le corps éternel). Je ne suis pas finaliste parce qu'il y a déhiscence, et non production positive, – à travers finalité du corps, – d'un homme dont notre perception et notre pensée prolongeraient l'organisation téléologique. L'homme n'est pas la *fin* du corps, ni le corps organisé la *fin* des composants : mais plutôt le subordonné chaque fois bascule dans le vide d'une nouvelle dimension ouverte. […]
Il n'y a pas d'autre sens que charnel, figure et fond – Sens = leur déboîtement, leur gravitation (ce que j'appelais l'« échappement » dans *PhP*)[116].

La « chair » n'est pas unité du monde, de moi et d'autrui, mais bien « déhiscence », déversement, sortie de soi et tension vers la rencontre, sortie de l'intérieur à l'extérieur, ouverture spontanée et donc coïncidence manquée, non seulement de moi et du monde ou de moi et d'autrui, mais aussi de moi avec moi. Cela revient à dire qu'il n'y a pas d'unité, que la coïncidence est toujours manquée, par une sorte d'excès interne, ou d'« échappement ». L'« écart » produit par cet échappement est le lieu de la chair, c'est-à-dire autant du sujet que du monde, justement parce qu'ils échappent toujours à la coïncidence. C'est pourquoi, dans ses dernières notes de travail, Merleau-Ponty préfère décrire le rapport entre l'homme et le monde avec le terme de « déhiscence », en précisant que la chair ne doit pas être comprise comme coïncidence : « ceci n'est pas *coïncidence*, mais déhiscence qui se sait telle [117]». En botanique, la « déhiscence » désigne un phénomène d'ouverture spontanée avec écoulement du contenu. Ici, « déhiscence » signifie naissance du corps à l'horizon, non pas dépassement, mais mouvement d'ouverture et d'échappement. En effet, si nous nous arrêtons au fait que mon corps et le monde sont le prolongement l'un de l'autre, il nous reste à comprendre comment le monde peut apparaître, comment je peux le faire paraître, bref comment je peux être à la fois *et* corps *et* vision : « comme force, le sujet pénètre dans le monde mais comme vision il le fait paraître[118] ». La réponse est que j'en fais partie. Mais en quelle façon mon appartenance au monde peut-elle se transformer en activité phénoménalisante ? La réponse est : sur le mode du mouvement. Dans une note datée de 1960, Merleau-Ponty développe cette intuition :

Primauté absolue du mouvement […]. Ma mobilité est le moyen de compenser la mobilité des choses, et donc de la comprendre et de la survoler. C'est par principe que toute perception est mouvement. Et l'unité du monde, l'unité du percevant sont cette unité vivante de déplacements compensés. […] C'est une seule transcendance, une seule série graduée d'*écarts* – La structure du champ visuel, avec ses proches, ses lointains, son horizon, est indispensable pour qu'il y ait *transcendance*[119].

---

[116] *Id.*, p. 312-313.

[117] *Id.*, p. 314.

[118] Renaud Barbaras, *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris, Vrin, 1999, p.

[119] Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 279-280.

Si dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty avait insisté sur le caractère intentionnel du mouvement, dans *Le visible et l'invisible* son intérêt évolue vers le lien entre la motricité et l'appartenance. La dimension de l'appartenance est désormais comprise comme synonyme du mouvement phénoménalisant, de façon à ce que le *sujet moteur* se révèle être en même temps un *sujet phénoménalisant*. Il n'est plus intentionnalité motrice, il est transcendance.

> L'expérience d'autrui ne peut être ressaisie en sa vérité que dans une perspective ontologique. Il s'agit en effet de penser un sujet qui n'accède à lui-même qu'en se faisant autre à lui-même, […] une appartenance du monde au sujet qui soit tout autant appartenance du sujet au monde[120].

> L'analyse de la motricité permet donc de mettre en évidence un sens neuf de la phénoménalité : dans la mesure où le mouvement émane d'un soi, il faut admettre une perception qui lui est propre, quelque chose comme un paraître moteur. Cette conclusion est déjà présente dans la *Phénoménologie de la perception*[121].

Si dans l'étude de la perception le point de départ de Husserl d'abord et de Merleau-Ponty ensuite est le manque de visibilité, voire la visibilité imminente mais jamais réalisée des faces du cube qui ne me sont pas actuellement données ; si c'est bien cette invisibilité qui réside au cœur même du visible à dénoncer mon appartenance au monde, à montrer l'épaisseur, la profondeur qui nous unit ; bref, si le monde et le corps sont faits du même élément – la chair – et que je peux parvenir à la reconnaissance de cette similitude justement à partir de la *corrélation* entre l'invisibilité des faces du cube (les côtés cachés de la chose) et l'invisibilité de mon corps (mes yeux, ma tête, mon dos), alors la phénoménologie de la perception est d'ores et déjà une phénoménologie du mouvement, puisque le point de départ réside dans la possibilité de me mouvoir (autour du cube) pour que mon regard dévoile ses autres faces et, dans un monde toujours intersubjectif, dans la possibilité pour l'autre de se mouvoir (autour de mon corps) pour révéler que lui aussi il est visible. Entre voyant et visible il y a en effet réversibilité, *« réversibilité qui est vérité ultime*[122] ». Mais bien que la réversibilité soit la trame du tissu du monde, de la chair, bien que la réversibilité fonde la relation réciproque d'appartenance du corps et du monde, elle reste toutefois constitutivement irréalisée : elle demeure « une réversibilité toujours imminente et jamais réalisée en fait. […] Je ne parviens jamais à la

---

[120] Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène : sur l'ontologie de Merleau-Ponty,* Grenoble, Millon, 1991, p. 58.

[121] Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, p. 230. Et aussi : « Le sujet est à l'origine de l'espace plutôt qu'il n'en fait partie […]. Parce qu'il se meut dans un monde qui lui doit sa phénoménalité, le sujet charnel contient cela même qui le contient : il passe dans le monde qu'il conduit au paraître, il se meut dans l'espace même qu'il constitue par sa marche. […] C'est le sujet moteur qui, en se portant vers le monde, le fait paraître. Le mouvement du sujet au sein du monde est tout autant dévoilement du monde par le sujet » (*Id*., p. 232). *Paraître moteur* est le premier nom du *mouvement phénoménalisant* : Renaud Barbaras, *La vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011 ; Renaud Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, 2013.

[122] Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible,* p. 201.

coïncidence[123] ». La réversibilité rend possible la rencontre mais en même temps empêche la coïncidence, sinon à s'évanouir ce serait le visible lui-même. De la même manière, ma rencontre avec autrui ne peut pas se fonder sur la coïncidence : « conception des autres et de moi non comme coïncidences, mais au contraire comme vies déjà commencées, itinéraires[124] ».

L'écart que je ressens entre mes mains qui pourtant se touchent, cette fracture subtile entre mon corps voyant et mon corps visible, est surmontée par la perception de l'unité de mon corps que l'autre me fournit, par le miroir, par le regard de la forêt qui est au-dessus de moi : voilà comment je deviens visible à moi-même. C'est grâce à la réversibilité irréalisée que je me possède sans me voir et que je possède le monde comme horizon invisible : « l'homme comme ingrédient du monde, morceau de monde qui se replie sur lui-même[125] ». *Ce premier renversement en implique un autre : pour faire apparaître le monde, l'homme retourne le monde sur lui-même,* « et, à ce titre, il n'est pas dans le monde[126] ». Pour dissoudre l'énigme de l'incarnation, pour que l'appartenance au monde et le pouvoir de le faire paraître ne s'excluent pas mutuellement, il suffirait de réunir les deux feuillets qui constituent le corps – l'intérieur voyant et l'extérieur visible – dans le mouvement. Tandis qu'en pensant l'homme et le monde unis dans la chair, il reste à comprendre comment une rencontre peut avoir lieu. En effet, bien qu'ils restent au moins théoriquement séparés par la profondeur, dans la chair il n'y a de place que pour l'unité : la chair fait du sujet et du monde une seule chose. Merleau-Ponty lui-même se demande alors où peut donc se situer la frontière entre la chair du corps et la chair du monde. Mais la seule réponse qu'il fournisse est la reconduction vers le dualisme (le corps comme « *être à 2 faces* »), qu'il cherchait pourtant à dépasser depuis ses toute premières œuvres. Ce n'est que dans les dernières notes de travail, qu'il indique la solution :

> Partir de ceci: il n'y a pas identité ni non-identité, ou non-coïncidence, il y a dedans et dehors tournant l'un autour de l'autre[127].
>
> Novembre 1960. Voyant-visible. Corps partie du monde = visible (idéalisme). Corps point de vue sur le monde = voyant (réalisme). Les deux = le voyant-visible. Principe pour comprendre : *partir de ce chiasme* comme du fait premier : la chair du monde comme un des feuillets de ma chair (le feuillet = visible), son feuillet 'public', le 'sujet' fait partie du visible. […] Donc à penser l'un par l'autre. En arrivant à la *vision*, il n'y a pas 'progrès de l'esprit'. Il y a meilleure intégration de deux feuillets : ce que je vois n'est *pas dans mon corps*, ce que je touche y est *davantage.* Dialectique : visible-voyant-voyant-visible (= en soi pour soi)[128].

---

[123] *Id.*, p. 191.
[124] Maurice Merleau-Ponty, *Notes de travail inédites*, [148] (72b), p. 534.
[125] *Id.*, [232] (12), p. 557.
[126] Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 178-179.
[127] *Id.*, p. 316.
[128] Maurice Merleau-Ponty, *Notes de travail inédites*, [359] (527), p. 592.

Le sujet ne peut être décrit que comme mouvement, comme une dynamique qui ne fait que se dépasser à chaque pas, la seule qui puisse répondre à l'apparition du monde, parce que le monde aussi ne fait que se dépasser, parce que toute chose entraîne dans l'apparition actuelle le sillage de tous les visibles et le versant de l'inactuel, de l'invisible. Autrement dit, en termes merleau-pontiens, c'est parce que le monde est « horizon » et parce que le *mouvement de l'existence* ne peut être rien d'autre que notre *ouverture au monde* que l'on ne peut penser le sujet que comme mouvement.

> Le problème que j'étudie ds *Visible et Invisible* est le même que celui de la dialectique et du marxisme. […] Tout dépend de la possibilité de concevoir une intuition qui ne soit pas coïncidence avec l'être, mais vraiment ouverture, qui donne un *sens*[129].

En bougeant, je ne fais rien d'autre que m'éloigner de moi-même pour avancer dans la profondeur du monde, tout comme ce n'est qu'en habitant le monde que je peux faire retour à moi-même : le *mouvement de distanciation* et de retour à soi est un seul et unique mouvement. Le « foyer virtuel » de ce mouvement, le lieu où il prend naissance avant de se déployer comme changement de lieu, est l'intentionnalité. L'intentionnalité est le lieu d'un mouvement invisible qui débouche ensuite dans le visible. « Mouvement de la transcendance » et « désir » sont les noms de ce *mouvement invisible.* Autrement dit, motricité et perception, mouvement et phénoménalité, se trouvent finalement réunis dans le désir. Dans une des notes inédites de sa dernière œuvre inachevée, Merleau-Ponty peut donc écrire :

> *Chair.* L'explication par le génital, ou **même** par le sexuel, ne termine pas les problèmes : car les états de plaisir renvoient au désir, et le désir n'est pas prévision ou recherche d'un état de plaisir, il est intentionnalité. […] Le « génital » et même le « sexuel » sont tout puisqu'ils sont *la chair* (c'est-à-dire non pas un « phénomène » ou un « corps phénoménal », mais un *être à 2 faces*, qui est ce qu'il est et aussi ce qu'il n'est pas et a à être, une ouverture, une « lumière »)[130].

Pour que le monde paraisse, pour que le visible soit visible, il faut un corps qui se perçoive non seulement comme pouvoir, comme tension, mais encore comme écart, comme « un certain manque de…[131] » : « le rapport se mouvoir-percevoir le but, i.e.: le but n'est pas posé, mais il est ce dont je manque, ce qui marque un certain écart[132] »; « cet *écart* qui, en première approximation, fait le sens, n'est pas un non dont je *m*'affecte, un manque que je constitue comme manque par le surgissement d'une *fin* que je me donne, – c'est une négativité *naturelle*, une institution première, toujours déjà là –[133] ». Pour qu'il y ait un horizon, c'est-à-dire pour que j'entrevoie la totalité du monde dans chaque vision, pour qu'il y ait un in-visible, c'est-à-

[129] *Id.*, [266] (54a?), p. 567.
[130] *Id.*, [341] (10), p. 586-587.
[131] Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 252.
[132] *Id.*, p. 241.
[133] *Id.*, p. 266.

dire pour que l'invisible soit infrastructure ou doublure interne du visible, il faut qu'entre le corps et le monde il y ait une relation que nous définissons avec l'expression d'*identité dans la différence* ou bien de *différence sans altérité.* Mais pour que le monde paraisse, pour que le visible soit visible, il faut un sujet qui soit, lui aussi, *identité dans la différence* ou *différence sans altérité*, à savoir, un corps qui se perçoive non seulement comme puissance, comme « je peux », mais aussi comme manque, comme écart. Bref, le sujet doit être conçu comme désir.

« Montrer que le mouvement est *charnel* – C'est dans le charnel qu'il y a rapport du Mouvement et de son "soi"[134] ». Le mouvement, écrit Merleau-Ponty, n'est pas un simple déplacement de lieu, mais, ajoute-t-il, il est difficile, voire impossible, de ne pas le comprendre aussi en tant que tel. En effet, le mouvement, remarque-t-il, est toujours avant ou après le moment où je le saisis. Plus loin, il est toujours avant ou après le moment où je le réalise, il est toujours moins ou plus que lui-même. La vie est alors un *mouvement vivant*, mouvement visant à remplir un manque qui ne peut pas être rempli, un manque qui reste indéfini et qui nous pousse toujours à bouger, sans que le mouvement puisse jamais être achevé. Le mouvement vivant transcende le mouvement local, mais il ne s'enferme pas sur lui-même. Le mouvement se donne avec le corps, comme mode d'être-au-monde du corps. Ce mouvement renvoie à une dimension qui l'excède et dont il est la réalisation, à une visée qui ne se distingue pas de sa mise en œuvre. Cette dimension est le désir.

1.5 Esquisse d'une phénoménologie du désir

> Aucune des notions que la philosophie avait élaborées – cause, effet, moyen, fin, matière, forme, – ne suffit pour penser les relations du corps à la vie totale, son embrayage sur la vie personnelle ou l'embrayage de la vie personnelle sur lui. Le corps est énigmatique: partie du monde sans doute, mais bizarrement offerte, comme son habitat, à un désir absolu d'approcher autrui et de le rejoindre dans son corps aussi, animé et animant, figure naturelle de l'esprit[135].

Le désir se fonde sur l'absence ; en se déployant, il *fait* quelque chose, et précisément il fait apparaître le monde[136].

Apparition | monde = phénoménalité

Visée | mouvement = vie[137]

---

[134] *Id.*, p. 305.

[135] Maurice Merleau-Ponty, « L'homme et l'adversité », p. 373.

[136] Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience,* p. 262-263.

[137] Dans cette page et dans les successives nous utilisons les notes prises au cours *Dynamique de la manifestation*, donné par Renaud Barbaras dans les deux semestres de l'année académique 2012-2013 à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, notamment celles de la journée du lundi 28 janvier 2013. Les schémas que nous reprenons ici ont été proposés aussi pendant le cours.

La vie humaine, conçue comme mouvement, s'accomplit dans l'*indistinction* de la *visée* et de sa *mise en œuvre,* voire du désir et de sa réalisation, du désir et du mouvement qui le mène à la vie, qui le fait coïncider avec la vie elle-même. De la même manière, la *phénoménalité* du monde, l'être visible du monde, repose sur le fait que ni le monde ni son apparition ne peuvent exister l'un sans l'autre. Et pourtant, dire que la relation entre eux est une relation d'indistinction (|), ne signifie pas qu'ils soient indiscernables, mais qu'ils n'existent pas l'un sans l'autre, qu'ils sont inséparables, indissociables. Monde et apparition, mouvement et visée ne sont pas le même : parmi eux il n'y a pas de relation de coïncidence mais, comme l'écrit Merleau-Ponty, *identité dans la différence* ou *différence sans altérité.* Le rapport qui s'écoule entre le schéma de la phénoménalité et le schéma de l'existence est donc un rapport de *corrélation*. En effet, la vie elle-même se confond et coïncide avec la phénoménalité : le mouvement est ce qui m'amène vers monde, et la visée du mouvement n'est que l'apparaître du monde. Le monde et son apparition, le mouvement et sa visée, partagent donc un même caractère : celui de l'*inépuisabilité*. Tout deux inépuisables, le monde parce qu'il n'est que son apparition, le mouvement parce qu'il se confond avec la mise en œuvre de sa propre visée. Bref, le monde et le mouvement ne peuvent jamais être complètement réalisés, à moins que la phénoménalité, la vie elle-même ne disparaisse. Mais si le monde n'est rien d'autre que sa propre apparition, il n'est rien de *ré*el. De la même manière, si le sujet n'est que son propre mouvement, il n'est qu'« un certain manque de… » ; et pourtant il est en même temps toujours plus de que ce qu'il est. Par une sorte d'excès interne au mouvement, le sujet, précisément parce qu'il est mouvement, est toujours au-delà de lui-même. À vrai dire, à l'apparition du monde ne peut répondre ni un corps qui ne serait que matière, ni même un corps habité par une conscience avec ses intentions, mais seulement un corps qui serait toujours orienté vers l'extérieur, car à son intérieur il abrite un manque, une absence, un écart ; un corps qui est mouvement, un corps qui comme le monde se dépasse, qui s'excède toujours lui-même, qui est toujours avant ou après soi-même, qui se traverse, se retourne sur lui-même et qui de l'autre côté découvre le monde comme son propre revers, sans jamais pouvoir le saisir. Un tel corps n'est rien d'autre qu'un sujet qui s'excède toujours lui-même – seule une telle structure peut rejoindre ceci qui excède toute apparition, à savoir le monde. Or, si le monde est un horizon qui s'absente, qui se retire, le sujet qui le fait apparaître ne peut être reconnu que comme *un avancement dans les profondeurs du monde*. Le mode de cet avancement, le mode de cette rencontre, est le désir[138].

[138] « Autrement dit, s'il est vrai que voir c'est voir toujours plus qu'on ne voit, que la chose perçue est présentation d'un invisible, alors celui pour qui il y a quelque chose, l'être-à-l'horizon, doit *exister sur le mode de son propre excès*, doit être l'unité de lui-même et de son autre, bref n'être lui-même que sur le mode de la non

> Le vivant existe comme différence à soi, inquiétude qui ouvre un avenir, appelle un remplissement sans cependant reposer sur la visée d'un terme positif accessible. […] Le désir est absence de ce qui ne peut être présent […]. Le désir est la figure concrète de l'absence, le lieu du monde où le monde se figure en son absence constitutive. Le désir est dès lors ce qui, au sein du monde, en permet la phénoménalisation […]. Nous pourrions dire ici qu'il n'y a de monde que pour un être capable de désir et que, inversement, un tel être est nécessairement un être du monde car ce qui est visé dans ce désir est le tout du monde dont il fait partie[139].

Ainsi, *la vie est le mouvement qui nous conduit vers le monde et qui coïncide avec notre désir de le faire paraître*.

Or, il n'y a pas de monde que pour un sujet qui est mouvement, mais pour qu'on se meuve il faut qu'on désire, sans que le désir soit séparé du mouvement, sans qu'il le précède ou le suive. Il faut que le désir reste en mouvement, puisque ce n'est qu'à travers le mouvement qu'il peut continuer à se répandre, à être désir. L'homme, écrit Merleau-Ponty, est « sujet d'une *praxis*. […] Il est un certain manque de…[140] ». Ce que Merleau-Ponty appelle « manque » est une interrogation, une tension, une aspiration, un désir qui ne se distingue pas de sa propre réalisation. L'homme existe sur la frontière : tous ses actes, son existence même, ne sont qu'un mouvement visant à annuler la distance et à satisfaire le désir. Comme l'écrit Patočka, c'est bien la distance entre moi et l'absent, c'est-à-dire le désir de ce qui est absent, qui m'amène à bouger, à annuler la distance à travers le mouvement. Le désir est la tension vers l'« extrême dehors » qu'on nomme monde, mais étant donné que le monde ne se donne que comme absence présente en toute apparition, qu'il se présente toujours en tant que *something else*, le désir demeure inépuisable. Ce désir est *longing.* « Le propre du désir est qu'il se trouve intensifié dans la mesure même où il est satisfait[141] ». Le propre du désir est d'être une réalisation qui ne se réalise jamais, de sorte que le désir demeure éternel. Le désir renaît de son propre mouvement de réalisation parce que son mouvement n'épuise jamais sa puissance. Le désir est le vrai nom du mouvement vivant. Comme le mouvement, il est inextinguible, parce qu'il aspire toujours à ce qui lui manque et manque toujours de ce qu'il désire ; parce que ce qui lui manque, le « manque de… », n'est rien d'autre que l'*infinitisation du désir* et l'*infinitisation du désir* n'est rien d'autre que ce qu'il est. Le désir transcende les espaces qui le limitent. C'est parce qu'il est désir que l'homme sort hors de soi, pour porter à la présence ce qui ne peut pas être présent, à savoir le monde en tant que totalité. La totalité du monde lui est promise autant qu'elle lui est

---

coïncidence avec lui-même. Un tel être ne peut être conçu que comme *mouvement*. Le mouvement est en effet cela qui existe comme son propre excès ou sa propre négation ; il n'est ce qu'il est qu'en étant toujours hors de soi. […] Il s'excède lui-même […] parce qu'aucun déplacement ne le termine, parce que chaque face se donne comme actualisation d'une puissance qui la dépasse » (Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, p. 260).

[139] *Id*., p. 262-263.

[140] Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 252.

[141] Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, p. 262.

soustraite, englobe son corps autant qu'elle est englobée par son regard, est infinie autant qu'il est fini. Le corps – le fait que nous sommes chair – est *finitisation du désir* ; mais Merleau-Ponty écrit « je suis un corps qui se lève vers le monde[142] ». Le corps se lève vers le monde comme *infinitisation du désir* : si, à chaque fois que je vois, la perception renouvelle l'écart entre mon aspiration à la totalité et les limites de ma vision, entre mon désir d'infinité et la *finitude* de mon existence, le mouvement essaie de réduire cet écart, d'annuler la distance. Mais, puisque l'espace du désir *est* la distance, puisque cet écart est originaire et irréductible – étant donné qu'il fonde notre existence même – le mouvement ne connaît pas de repos ou, comme l'écrit Hobbes : une fois qu'un corps est en mouvement, il se meut éternellement[143]. Le désir est *infinitisation*, la vie est « *l'ouverture – l'infinitisation à travers la finitude*[144] ».

2. *Dynamique de la chair*

> C'est l'enracinement de l'esprit dans son corps et dans son monde que nous avons cherché d'abord à rétablir[145].

Les conversations radiophoniques de 1948, dites les *Causeries*, commencent par une investigation de l'espace. Merleau-Ponty y affirme que dans l'espace de la perspective de la Renaissance, le regard se meut vers l'infini. Le paysage du tableau n'inclut pas le spectateur et précisément parce qu'il reste en dehors de ce paysage, il peut facilement contempler l'entièreté de l'espace complètement déployé, libre de toute opacité. La vue en perspective est un ajout d'instantanés qui vont à la recherche de l'éternel. Elle oublie la vision que notre regard a du monde et renonce à révéler l'énigme qui lui est propre. Mais le monde que nous percevons se comporte très différemment avec nous, en nous incluant et en se révélant dans des aperçus. La relation entre nous et l'espace, entre nous et les choses, qui ne pourraient pas être toutes

---

[142] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 90.

[143] Thomas Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil*, éd. C.B. Macpherson, London, Penguin, 1985, I, II, p. 7 : « That when a thing lies still, unlesse somewhat els stirre it, it will lye still for ever, is a truth that no man doubts of. But that when a thing is in motion, it will eternally be in motion, unless somewhat els stay it, though the reason be the same, (namely, that nothing can change it selfe,) is not so easily assented to. For men measure, not onely other men, but all other things, by themselves: and because they find themselves subject after motion to pain, and lassitude, think every thing els growes weary of motion, and seeks repose of its own accord; little considering, whether it be not some other motion, wherein that desire of rest they find in themselves, consisteth. From hence it is, that the Schooles say, Heavy bodies fall downwards, out of an appetite to rest, and to conserve their nature in that place which is most proper for them; ascribing appetite, and Knowledge of what is good for their conservation, (which is more than man has) to things inanimate absurdly ».

[144] Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 113. Nous soulignons.

[145] Maurice Merleau-Ponty, « Un inédit de Maurice Merleau-Ponty » in Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène,* p. 59

simultanément données, nie une fois pour toutes l'existence d'« un observateur absolu également proche d'elles toutes, sans point de vue, sans corps, sans situation spatiale, pure intelligence en somme[146] ». L'ambiguïté et l'inachèvement sont « écrits dans la texture même de notre vie collective », ce qui revient à dire qu'il ne revient pas à notre réflexion de les créer : elle les découvre dans le monde où nous habitons, dans notre vie. « Nous demeurerons dans cette assiette instable »[147], parce que ce que nous avons découvert est une vérité toute entière interne au monde et à la vie, dont nous ne pouvons pas nous débarrasser, en recourant de nouveau à une raison absolue. La raison elle-même ne peut être conçue que comme une « raison opérante ». Et d'autre part, celle qui se manifeste maintenant dans notre pensée et dans nos œuvres est une ancienne vérité, qui apparaissait déjà dans les tableaux de Léonard, également sans fin (le *sfumato*). « Cette expérience plus entière […] c'est le fait d'une humanité qui ne vit plus, comme elle l'a longtemps fait, par quelques archipels ou quelques promontoires, mais se confronte à elle-même d'un bout à l'autre du monde, s'adresse elle-même à elle-même tout entière par la culture ou les livres...[148] ».

À l'appartenance du sujet au monde et du monde au sujet, Merleau-Ponty donne le nom de « chair ». Dans les cours du Collège de France sur le concept de *Nature* (1956-1958) il se demande quel rôle le corps joue dans la rencontre avec les choses et le monde : pour que l'objet soit perçu, il faut non seulement que mon corps soit un corps incarné, c'est-à-dire qu'il soit dans le monde, mais aussi qu'il ressente dans les choses une intention et une possibilité de mouvement, c'est-à-dire qu'il habite le monde. « Lorsque j'aperçois un objet, j'ai conscience des possibilités motrices qui sont impliquées dans la perception de celui-ci. La chose m'apparaît comme fonction des mouvements de mon corps[149] ». Vision et mouvement ne sont jamais séparés, mais sont les deux faces d'une même médaille : le fait de voir quelque chose m'amène déjà à y participer avec mon corps, à y entrevoir toutes mes possibilités de mouvement. Je perçois mon corps comme une possibilité infinie, je le vis comme « je peux [150]», à savoir comme « sentiment d'un pouvoir. J'ai conscience de mon corps comme d'une puissance indivise […]. Mon corps, c'est celui qui est capable de passer de telle apparence à telle apparence […]. J'organise avec mon corps une compréhension du monde, […] j'habite mon corps et par lui

[146] Maurice Merleau-Ponty, *Causeries*, p. 8.

[147] *Id.*, p. 31-32.

[148] *Id.*, p. 33.

[149] Maurice Merleau-Ponty, *La nature*, p. 106.

[150] « Dynamisme sans extension. […] Ainsi, l'intentionnalité peut bien être comprise comme un "je peux" (selon l'expression de Husserl lui-même), mais c'est à condition de comprendre cette puissance au double sens de la potentialité et de sa mise en œuvre : toujours déjà accomplie et toujours à accomplir encore » (Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, p. 231).

j'habite les choses[151] ». Le monde n'est pas pour moi une image en perspective, il ne s'ouvre pas à mon regard comme une totalité transparente, je ne le survole pas, je ne navigue pas comme sur des terres connues et déployées, mais je le vois en aperçus parce que je suis installé en lui par mon corps. Mon corps est le moyen par lequel j'habite le monde et j'habite les choses. Entre mon corps, les choses et le monde, il y a une relation charnelle, une unité charnelle. C'est donc le thème de la réversibilité chez Husserl (*Ideen II*) qui ouvre la recherche de Merleau-Ponty à la perspective ontologique : si je serre mes mains et je les touche l'une l'autre, à l'instant même où je me retrouve touchant, je me trouve aussi touché, je ne sais pas dire laquelle de mes mains touche ou est touchée, quelle main est l'objet étudié par le toucher et quelle main est le sujet qui fait expérience de ma main-objet : « les rapports se renversent. […] Ainsi je me touche touchant ». Je vis mon corps comme sujet, et en même temps je le perçois comme objet, comme un corps qui occupe un espace et qui est d'ores et déjà en relation avec les choses. Le corps est quelque chose qui sent et en même temps c'est le *point zéro de l'orientation*, l'endroit à partir duquel je me meus et j'ai un horizon autour de moi.

> Mon corps est à la fois objet et sujet. Comment réconcilier ces deux points de vue ? C'est une chose qui a un rapport particulier avec les choses, et qui nous fournit le degré zéro de l'orientation, son modèle. Mon corps est ici l'absolu. C'est de lui qui procèdent tous les lieux de l'espace. […] L'absolu dans le relatif, voilà ce que mon corps m'apporte. […] La connaissance que j'ai de mon corps est lacunaire. Un sujet qui n'aurait que des yeux, dit Husserl, n'aurait pas connaissance de lui-même. Il lui faut un miroir. Il lui faut les autres[152].

Dans cette conjonction charnelle entre le sujet et la chose perçue, la chose cesse d'être un simple objet et acquiert un sens, tandis que le sujet apprend à considérer son propre corps comme une chose parmi les choses. Et étant donné que nous ne pouvons pas nous voir, que la connaissance que nous avons de notre corps est *lacunaire*, nous nous tournons vers les autres, nous nous reflétons en eux et eux en nous ; en ce sens, les autres sont pour nous un miroir.

L'œil et l'esprit (1960) s'ouvre avec deux questions : pouvons-nous regarder la vision ? ; comment peut-on voir l'invisible ? En utilisant à nouveau le cas paradigmatique de la peinture, Merleau-Ponty écrit que le peintre peint la « vision en acte », c'est-à-dire le moment, voire le procès, où la vision se fait dans le monde et se fait monde. Le peintre rend par ce biais visible l'empiètement de l'invisible dans le visible, l'union du voyant et du vu, avec la puissance et la clarté typiques de celui qui ne doit pas réfléchir dans le sens *penser* mais réfléchit au sens où réfléchit un miroir. La vision du peintre est une mise-en-œuvre, un acte du mouvement. Le peintre peint avec son œil et avec sa main, c'est-à-dire qu'il peint avec son corps et nous redonne

[151] Maurice Merleau-Ponty, *La nature*, p. 107.
[152] *Id.*, p. 108.

ainsi le monde parce que « le monde est fait de l'étoffe même du corps[153] ». Je suis visible, ma vision se réalise à partir d'un corps que je perçois comme regardé, sans qu'il soit jamais entièrement présent à mes yeux (ni aux yeux de quiconque d'ailleurs). La seule façon dont je me vois, c'est « dans l'œil rond du miroir », de sorte que je me connais déjà à travers le miroir, ce presque autrui. L'artiste ne peint pas la vue mais la vision, l'instant permanent où celui qui voit et celui qui est vu se rencontrent. Énigme apparente, la réversibilité voyant-visible est en fait ce qui nous donne un monde. Dans le miroir, il n'y a plus d'aperçu du monde, mais une visibilité totale. C'est pourquoi le peintre se capture pendant qu'il peint dans le miroir. Ce que le peintre montre, c'est la *texture imaginaire du réel*. L'imaginaire est la chair du réel, son intérieur, qui devient extérieur, puis se refait caché. Le tissu de l'invisible est ce qui tapisse intérieurement le visible lui-même. L'invisible est donc non pas une invisibilité absolue mais bien une *visibilité imminente.* Pour cette raison, il n'est jamais totalement représentable ou pensable. Et pourtant ce qui apparaît dans le tableau « c'est le devenir visible de l'invisible[154] ». Ainsi, les tableaux, les œuvres d'art et en général toutes formes d'expression maintiennent à leur intérieur la saveur d'une absence, la fragrance de l'indétermination.

> Quand je vois à travers l'épaisseur de l'eau le carrelage au fond de la piscine, je ne le vois pas malgré l'eau, les reflets, je les vois justement à travers eux, par eux. S'il n'y avait pas ces distorsions, ces zébrures de soleil, si je voyais sans cette chair la géométrie du carrelage, c'est alors que je cesserais de le voir comme il est, où il est, à savoir : plus loin que tout lieu identique. L'eau elle-même, la puissance aqueuse, l'élément sirupeux et miroitant, je ne peux pas dire qu'elle est dans l'espace ; elle n'est pas ailleurs, mais elle n'est pas dans la piscine. Elle l'habite, elle s'y matérialise, elle n'y est pas contenue, et si je lève les yeux vers l'écran des cyprès où joue le réseau des reflets, je ne puis contester que l'eau le visite aussi, ou du moins y envoie son essence active et vivante. C'est cette animation interne, ce rayonnement du visible que le peintre cherche sous les noms de profondeur, d'espace, de couleur[155].

À travers le corps, nous habitons le monde. La vision ne se révèle qu'avec son double et par conséquent ne peut pas être pensée séparément du mouvement. Comme l'écrit Merleau-Ponty, nous n'avons pas une vision objective du champ, parce que nous y sommes englobés, et que nous le voyons bouger avec notre mouvement. C'est bien ce mouvement du champ avec le mouvement de notre corps et de nos yeux qu'il appelle l'« énigme de la vision ». Cette énigme n'est pas à résoudre mais bien à décrire, et pour ce faire, il est nécessaire de saisir l'épaisseur de la chair, la profondeur de la vision volumétrique qui naît de cet invisible qui sépare et relie mon corps et les choses du monde. La vision ne fait que témoigner de la relation originaire et inépuisable que nous entretenons avec le monde. Les choses elles-mêmes, du plus profond de

---

[153] Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit* in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2010, p. 1595.

[154] Maurice Merleau-Ponty, *Notes de travail inédites, de 1958-1960*, [346] (23), p. 589.

[155] Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, p. 1616. [Ou page 71 si tu choisis la pagination plus classique].

leur silence, sont portées à l'expression par la vision et par le mouvement. Affirmer que le monde est fait du même tissu que le corps signifie alors que notre regard touche le *repli* du monde sur lui-même, et qu'en même temps la vision émane en dehors de nous. Mon corps et le monde, moi et autrui, nous nous déployons ainsi dans un chiasme. L'invisible est la distance qui nous garde unis. L'invisible est l'horizon réel de notre vision, l'invisible du visible, l'ombre blanche du visible. Il est l'arrière-plan qui permet la vision, l'arrière-plan sur lequel les choses se détachent pour venir à la présence. Bref, voir signifie donner des limites à l'espace et, ce faisant, aspirer à la totalité.

> Le visible autour de nous semble reposer en lui-même. C'est comme si notre vision se formait en son cœur, ou comme s'il y avait de lui à nous une accointance aussi étroite que celle de la mer et de la plage. Et pourtant, il n'est pas possible que nous nous fondions en lui, ni qu'il passe en nous, car alors la vision s'évanouirait au moment de se faire, par disparition ou du voyant ou du visible[156].

Je ne vois que parce que je suis visible. Le fait que j'aie un corps, que mon existence soit incarnée permet l'échange entre moi et les autres choses visibles. Il y a donc dépassement, et même renversement, échange entre la mer et la plage, mais non pas fusion, car cela entraînerait la disparition de la vision, et du visible lui-même. Au lieu de cela, il y a donc deux mers, l'intérieure et l'extérieure, qu'une bande étroite de sable relie et sépare. Entre elles, il y a ouverture continuelle, référence incessante, de sorte que toute chose visible fait vibrer la trame entière du visible à laquelle elle est reliée. Le visible n'est donc pas un monde de couleurs mais un monde de relations et de différences entre couleurs, un horizon de nuances et de correspondances. Ce tissu qui revêt intérieurement tout visible, qui le rend visible, qui le soutient de l'intérieur et le fait émerger à l'extérieur, est la chair. Et d'autre part, pour qu'il y ait vision, il faut que l'épaisseur du regard garde le corps et les choses séparés. C'est l'épaisseur, la chair invisible qui remplit la distance entre nous, qui rend possible la vision : en nous gardant à distance, elle nous met en contact. Autrement dit, la distance et la proximité sont devenues synonymes :

> C'est que cette distance n'est pas le contraire de cette proximité, elle est profondément accordée avec elle, elle en est synonyme. […] C'est pour la même raison que je suis au cœur du visible et que j'en suis loin : cette raison est qu'il est épais, et, par là, naturellement destiné à être vu par un corps. […] L'épaisseur du corps, loin de rivaliser avec celle du monde, est au contraire le seul moyen que j'ai d'aller au cœur des choses, en me faisant monde et en les faisant chair[157].

Précisément parce qu'il est chair, mon corps peut me faire voir non seulement ce qui est devant moi, mais aussi l'horizon, le monde. Et précisément parce qu'il est mouvement, mon corps peut me connecter avec ce qui est derrière mon dos et avec autrui. « L'orientation n'est

---

[156] Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible,* p. 171.

[157] *Id.*, p. 176.

liée exclusivement ni à l'aspect du monde ni à celui du corps, elle siège à leur point de jonction. Chaque spectacle induit ou suppose un corps qui voit[158] ». Le corps est un être à deux dimensions, à deux faces : corps qui naît dans et à partir du visible, et corps qui voit, œil du corps. « Car, s'il y a chair, c'est-à-dire si la face cachée du cube rayonne quelque part aussi bien que celle que j'ai sous les yeux, et coexiste avec elle, et si moi qui vois le cube, je relève aussi du visible, je suis visible d'ailleurs[159] », alors tout corps en mouvement est d'ores et déjà connecté à l'horizon et à l'ailleurs. Je ne vois pas mon corps, ni les autres faces du cube, mais en bougeant, je connais mon corps et je connais le cube ; bref, c'est la *dynamique de la chair* qui me donne accès à l'*intercorporéité*. Si l'être charnel est l'être de la profondeur, la dynamique de la chair est à comprendre justement comme avancement dans la profondeur. Si à la surface il y a une frontière entre moi et les choses – la peau – c'est dans la profondeur qu'advient notre rencontre. Mieux : en elle, nous n'avons jamais été séparés. Dans *Le visible et l'invisible* donc, le jeu des miroirs se redouble : je me sais visible, parce que le monde me regarde, et que nous sommes faits de la même étoffe ; de la même manière, même si je reste invisible à mes yeux, je me sais regardé, parce qu'autrui est un miroir pour moi. Nous sommes, l'un de l'autre, l'ombre, l'autre face, l'envers ou le reflet, de même que l'invisible est l'ombre blanche du visible. Ainsi, la partie invisible de mon corps est celle qui me fait appartenir au monde. C'est pourquoi j'ai besoin d'un miroir existentiel : c'est pourquoi j'ai besoin d'autrui.

> La pellicule superficielle du visible n'est que pour ma vision et pour mon corps. Mais la profondeur sous cette surface contient mon corps et contient donc ma vision. […] Il y a vision, toucher, quand un certain visible, un certain tangible, se retourne sur tout le visible, tout le tangible dont il fait partie, ou quand soudain il s'en trouve *entouré*, ou quand, entre lui et eux, et par leur commerce, se forme une Visibilité, un Tangible en soi, qui n'appartiennent en propre ni au corps comme fait, ni au monde comme fait, – comme sur deux miroirs l'un devant l'autre naissent deux séries indéfinies d'images emboîtées qui n'appartiennent vraiment à aucune des deux surfaces, puisque chacune n'est que la réplique de l'autre, qui font donc couple, un couple plus réel que chacune d'elle[160].

De même que les miroirs disposés en cercle dans la « Note sur Machiavel » que nous étudierons dans notre dernier chapitre, transforment l'action historique en reflet, en définissant l'apparence comme sa vérité, ici, dix ans plus tard, c'est encore un jeu de miroirs, un renvoi de reflets qui dévoile l'énigme de la vision, c'est-à-dire qui montre la vision et son double. Il n'y a de vision que lorsqu'un visible appelle à soi tous les autres et donne lieu par ce biais à une visibilité en soi, à une *visibilité anonyme*, qui n'appartient à aucun corps en particulier, à aucun

[158] Maurice Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, p. 78.
[159] Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible,* p. 182.
[160] *Id.*, p. 180-181.

regard singulier, mais les comprend tous, écrit Merleau-Ponty, comme deux miroirs se faisant face qui ne se répliquent pas mais se complètent l'un l'autre.

> Ce cercle que je ne fais pas, qui me fait, cet enroulement du visible sur le visible, peut traverser, animer d'autres corps aussi bien que le mien, et si j'ai pu comprendre comment en moi naît cette vague, comment le visible qui est là-bas est simultanément mon paysage, à plus fort raison puis-je comprendre […] qu'il y ait d'autres paysages que le mien[161].

Le monde se révèle alors comme l'espace d'une intersubjectivité et d'une intercorporéité auxquelles je peux accéder à travers mon corps, c'est-à-dire à travers le lien mouvement-vision. « Avec la réversibilité du visible et du tangible, ce qui nous est ouvert, c'est donc, sinon encore l'incorporel, du moins un être intercorporel […] qui s'étend plus loin que les choses que je touche et vois actuellement[162] ». Comme une onde, comme une ligne d'onde unique, la réversibilité se propage dans tout le monde du visible et du tangible, de sorte que chaque visible emmène avec soi tous les autres visibles et chaque tangible attrape tous les autres tangibles, mais celle-ci n'est que la surface, l'onde précisément ; au-dessous il y a l'eau, il y a les fonds marins. Le visible n'est rien d'autre que la surface de l'invisible : « le propre du visible, disions-nous, est d'être superficie d'une profondeur inépuisable : c'est ce qui fait qu'il peut être ouvert à d'autres visions que la nôtre[163] ». La chair que nous voyons, le corps que nous touchons, ne sont pas toute la chair, ni l'entière corporéité. La réversibilité nous ouvre à d'autres espaces, à des relations inédites « qui, cette fois, n'élargiront pas seulement, passeront définitivement le cercle du visible[164] », pour enfin accoster un invisible qui est *l'envers du visible, la puissance du visible*. Bref, la réversibilité intrinsèque du corporel nous fait accéder à l'intercorporel, et la réversibilité dynamique de l'intercorporel fait apparaître l'incorporel.

> La pensée est rapport à soi et au monde aussi bien que rapport à autrui […]. Et c'est directement dans l'infrastructure de la vision qu'il faut la faire apparaître. La faire apparaître, disons-nous, et non la faire naître : car nous laissons en suspens pour le moment la question de savoir si elle n'y était déjà impliquée. […] Nous nous demandons précisément quelle est cette vision centrale qui relie les visions éparses […]. Nous allons vers le centre, nous cherchons à comprendre comment il y a un centre, en quoi consiste l'unité, […] et si nous faisons paraître la pensée sur une infrastructure de vision, c'est seulement en vertu de cette évidence incontestée qu'il faut voir ou sentir de quelque façon pour penser[165].

La philosophie n'erre pas à la recherche de concepts : elle est perception. La philosophie est une tension vers la vision, animée par la volonté de rendre la densité de la réalité dans la chair subtile du langage. Ce que nous recherchons avec notre analyse philosophique, écrit Merleau-

---

[161] *Id.*, p. 183.
[162] *Id.*, p. 185.
[163] *Id.*, p. 186.
[164] *Id.*, p. 187.
[165] *Id.*, p. 188-189.

Ponty, est « cette vision centrale qui relie les visions éparses », est cet invisible qui porte en soi tout visible. La tâche de cette réflexion est, en somme, de trouver le point de convergence à partir duquel le dépassement des dualismes de conscience-corps, langage-chair, vision-pensée soit enfin possible. Or, si la réversibilité est « vérité ultime », soit nous réfléchissons, comme le fait Merleau-Ponty, sur les deux feuillets du corps – celui qui est vu et celui qui fait apparaître le monde – mais alors nous en retournons à une pensée de la conscience et de « non-appartenance » au monde ; soit nous disons que la réversibilité est synonyme de mouvement, et nous nous concentrons donc sur l'échange qui s'opère entre eux. C'est dans cette direction que vont les dernières notes de travail de *Le visible et l'invisible*, les notes sur la notion de déhiscence, ainsi que le dernier écrit publié, *L'œil et l'esprit* :

> Mon corps mobile compte au monde visible, en fait partie, et c'est pourquoi je peux le diriger dans le visible. Par ailleurs il est vrai aussi que la vision est suspendue au mouvement. […] Le monde visible et celui de mes projets moteurs sont des parties totales du même Être. Cet extraordinaire empiètement, auquel on ne songe pas assez, interdit de concevoir la vision comme une opération de pensée qui dresserait devant l'esprit un tableau ou une représentation du monde. […] Mon mouvement n'est pas une décision d'esprit, un faire absolu, qui décréterait, du fond de la retraite subjective, quelque changement de lieu miraculeusement exécuté dans l'étendue. Il est la suite naturelle et la maturation d'une vision. Je dis d'une chose qu'elle est mue, mais mon corps, lui, *se* meut, mon mouvement *se* déploie. Il n'est pas dans l'ignorance de soi, il n'est pas aveugle pour soi, il rayonne d'un soi… L'énigme tient en ceci que mon corps est à la fois voyant et visible. Lui qui regarde toutes choses, il peut aussi se regarder, et reconnaître dans ce qu'il voit alors l'« autre côté » de sa puissance voyante. Il se voit voyant, il se touche touchant, il est visible et sensible pour soi-même. C'est un soi, non par transparence, comme la pensée, qui ne pense quoi que ce soit qu'en l'assimilant, en le constituant, en le transformant en pensée – mais un soi par confusion, narcissisme, inhérence de celui qui voit à ce qu'il voit, de celui qui touche à ce qu'il touche, du sentant au senti – un soi donc qui est pris entre des choses, qui a une face et un dos, un passé et un avenir... [166].

Mon corps voyant-visible, avec tout visible, *se lève vers le monde*. Les choses elles-mêmes questionnent mon regard, la chose m'appelle à soi, et entre elle et mon corps il y a déjà une infinité de mouvements possibles, il y a un espace habitable qui permet la rencontre. Il en est de même pour le toucher. En fait c'est plutôt le toucher qui peut éclairer la vision, car la vision n'est qu'un toucher à distance, elle est palpation du regard, l'imminence du toucher. Tout ce que je vois est promis au toucher. Comme dans les cours sur la nature déjà, dans *Le visible et l'invisible* Merleau-Ponty cite l'exemple husserlien des mains qui se touchent, et qui se découvrent l'une l'autre à la fois touchantes et touchées. Chacune d'elles ne peut toucher que si elle est en même temps accessible de l'extérieur. Ma main peut être perçue parmi les choses, et à travers elle, tout mon corps se trouve impliqué dans ce spectacle où le sujet touchant et le sujet touché, le corps voyant et le corps visible, se rencontrent et s'échangent les rôles, en étant

[166] Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, p. 1594-1595. (Ou p. 16-19)

l'un l'autre visage de l'autre, son envers, son dos. Merleau-Ponty peut donc finalement définir le sujet comme « puissance voyante ». Mais pour que je voie, « il faut […] que la vision soit doublée d'une vision complémentaire ou d'une autre vision : moi-même vu du dehors, tel qu'un autre me verrait, installé au milieu du visible, en train de le considérer d'un certain lieu[167] ».

3. *La vision et son double*

> Contrepoint de ces points de vue, à l'intérieur de mon point de vue. En sortant je ne me rappelle pas ces perspectives, il me semble avoir vu tout le monde vivre dans un seul espace. Mais la sélection a agi à chaque instant et c'est l'interaction de ces perspectives qui fait la beauté. […] Présence extraordinairement intense de ce qui n'est ici pas explicité : regard vers… […] désignation de l'absent par le présent, = engrenage de l'un dans l'autre, prégnance de l'un dans l'autre[168].
>
> Voilà ce qui fait le mouvement d'un film et non l'agitation des personnages. […] Donc mouvement = interrogation de mon être au monde naturel et {social} par écarts. […] Le monde sensible déplacé par monde de l'expression qui s'installe en lui, nous appliquons nos yeux à choses culturelles invisibles, nous articulons le visible selon significations qui le transcendent – mais qui étaient déjà à l'œuvre en lui[169].

De même que Merleau-Ponty parle du chiasme du visible et de l'invisible, André Bazin affirme, dans l'un des articles de *Qu'est-ce que le cinéma ?*, que ce dernier montre « la concordance secrète des choses avec un double invisible dont elles sont en quelque sorte que l'ébauche[170] ». Bazin se réfère notamment à Federico Fellini et au néoréalisme italien qui, en franchissant la frontière du réalisme, nous amène de l'autre côté des choses. C'est dans ce même essai que Bazin qualifie le néoréalisme de « réalisme phénoménologique ». En ligne générale, comme déjà indiqué par Erwin Panofsky, Bazin insiste sur le fait que l'univers du cinéma est un univers « spatialement réel » : le cinéma est l'art de l'espace et du mouvement dans l'espace. L'homme et le monde se constituent spatialement, en prenant position dans l'espace. Ce qui revient à dire que l'homme apparaît dans le monde à travers le mouvement et en premier lieu à travers le mouvement d'ancrage et le mouvement d'orientation. Mais tout comme l'œil, la caméra est ancrée dans *une* perspective et ne peut voir que trois faces du cube à la fois. C'est seulement en bougeant qu'elle peut nous donner les six faces du cube en une fois. Le cinéma peut alors être décrit comme l'art du simultané, l'art de la perception simultanée. Mais à y bien regarder, il ne faut pas que la caméra bouge pour qu'on puisse voir le cube en totalité : la vision

---

[167] Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible,* p. 175.
[168] Maurice Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, p. 169.
[169] *Id*., p. 170.
[170] André Bazin, *Qu'est-ce que le cinéma?,* Paris, Cerf, 2000, p. 330.

du cube en totalité est déjà présupposée dans le cinéma, ou mieux dans la possibilité d'expansion de tout ce qui est montré à l'écran, comme chaque perception – il faudrait ajouter, comme chaque perception réelle – ne se donne que dans l'unité d'horizon qu'est le monde. L'énigme de la vision est alors révélée, rendue visible par cet œil en mouvement qu'est la caméra, et qui nous montre en une fois les multiples points de vue et horizons des personnages. Le cinéma donc « rend visible l'invisible de nos rapports avec autrui[171] ». « L'image mouvante du cinéma donne l'invisible de l'existence humaine[172] ». Le cinéma ne reproduit pas la réalité mais rend visible la trame intérieure de nos rapports avec le monde et avec autrui : « le propre du cinéma est de mettre en évidence la dimension intersubjective, relationnelle de notre perception : perception de l'autre, avec l'autre, de l'un avec l'autre, attention pour ce qui relie et pour ce qui sépare les être conscients[173] ». Sur l'écran, les choses sont réinsérées dans le tissu, ou bien dans la chair du monde. Bref, le cinéma coïncide avec le mouvement, avec la possibilité de se mouvoir.

Or, si la révolution scientifique a imaginé le temps comme spatialisé et abstrait et a réduit le mouvement à un déplacement de matière, Merleau-Ponty nous dit, nous l'avons vu, qu'il faut revenir sur nos conceptions pour reconnaître que le mouvement est un « révélateur de l'être ». Si le sens peut émerger des choses et de l'espace, c'est parce qu'ils entretiennent un lien avec notre corps, union de la motricité et de l'expression.

Ainsi, ce qu'il faut faire apparaître, ce n'est pas seulement la vision, mais à la *fois la vision et son double* ; et la tâche du cinéma est précisément celle de nous montrer la vision du personnage et sa *vision complémentaire*, à savoir celle de la caméra, qui le regarde installé dans le monde, au milieu des choses, alors qu'il les regarde. « Le chiasme, la réversibilité, c'est l'idée que toute perception est doublée d'une contre-perception[174] », ce qui revient à dire que tout dialogue n'est qu'une alternance champ/contre-champ. Autrement dit, le film montre de quelle façon nos vies sont entrelacées avec des milliers de visions possibles et effectives qui appartiennent toutes à une vision anonyme et générale (la « vision » de la caméra, cet œil anonyme qui ne possède pas de corps et qui par conséquent ne peut pas capturer la vision volumétrique comme le font nos yeux) donnant sur l'invisible. Et l'invisible n'est pas un

[171] Stefan Kristensen, « Maurice Merleau-Ponty. Une esthétique du mouvement » in *Archives de Philosophie 69*, 2006, p. 123.

[172] *Id.*, p. 135.

[173] *Id.*, p. 137

[174] Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible,* p. 171.

invisible absolu, mais bien, écrit Merleau-Ponty, l'épaisseur qui sépare et relie mon corps au monde et aux choses : il est l'invisible du visible, une présence dans l'absence.

> L'invisible c'est le transversal, ce n'est pas ob-jet, ce qui est entre les paroles, les gestes, l'écart ou l'interstice. L'invisible (l'esprit) est toujours in-visible, envers d'un visible, envers de mon monde, envers du monde – non la négation du visible (qui lui-même n'est pas positif), mais marge du visible, autre côté d'un corps[175].

Alain Bergala a nommé le *hors-champ* « présence *in absentia* ». L'invisible de Merleau-Ponty, l'épaisseur invisible qui relie les choses et le corps au monde, cet invisible qui est absence présente dans le visible, correspond au hors-champ, absence présente sur l'écran. L'invisible est *marge du visible*, comme les zones d'incertitude du *découpage* qui séparent ce qui apparaît dans l'écran de ce qui en est exclu. Cette *manifestation indirecte*, ce *non-apparaissant* qui est présent, à savoir le monde en tant que totalité, ressemble donc d'une certaine façon au hors-champ du cinéma. Bref, l'invisible du visible du champ n'est rien d'autre que le monde en totalité. Le nom de cette totalité est *horizon* et l'horizon est le hors-champ.

Ce n'est un hasard si parmi les notes de cours de Merleau-Ponty sur le mouvement, Merleau-Ponty pouvait écrire, en se référant à la pensée d'André Bazin : « Ontologie du cinéma. Cinéma et ontologie du cinéma. La question du mouvement au cinéma[176] ». Ce que Bazin a formulé est en effet une ontologie de la vision dans l'espace, ce qui n'a pas de sens à moins de confèrer un statut ontologique au mouvement. De fait, l'union du mouvement et de la vision nous donne accès à la perception de l'espace et institue notre monde commun. La caméra actualise l'union de la vision et du mouvement, tout comme le corps humain. Le corps crée l'espace et l'espace bouge avec le mouvement du corps. Ou, comme le dit bien Renaud Barbaras[177], le mouvement du corps dans le monde est en même temps dévoilement du monde par voie du corps. Avoir un corps signifie posséder un montage de tous les mouvements possibles : voilà ce que c'est que le *schéma corporel* merleau-pontien. Tout comme l'œil de chair et de sang, la caméra est nécessairement l'œil d'un corps, un œil en mouvement, qui peut bouger d'un point de vue à l'autre et qui est donc capable de nous restituer la duplicité du réel (champ/contre-champ ; champ/hors-champ). Autrement dit, le cinéma nous restitue la vision et son double.

L'union différenciée du visible et de l'invisible trouve donc son fondement dans la motricité[178]. En tant que le cinéma est art du mouvement, il nous montre simultanément le visible et sa doublure d'invisibilité. André Bazin parlait d'une « révélation du réel » achevée

---

[175] Maurice Merleau-Ponty, *Notes de travail inédites, de 1958-1960*, [300] (2a).

[176] Maurice Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, p. 164.

[177] Renaud. Barbaras, « Motricità e fenomenicità » in Mauro Carbone et Claudio Fontana (éd.), *Negli specchi dell'essere. Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, Cernusco L. (CO), Hestia, 1993, p. 115-116.

[178] *Id.*, p. 124.

par le cinéma, justement parce que le cinéma fait émerger du réel quelque chose qui était caché dans son fond, une sorte de « réalité supplémentaire » qui était présente dans le réel sans toutefois apparaître. Autrement dit, avec le cinéma on a introduit dans l'image l'invisible du visible, et cela a été possible car tout réel est perception et que toute perception se fait dans le visible en annonçant son double d'invisibilité. Bien entendu, cette révélation du réel, ou de cette réalité supplémentaire qu'on nomme l'invisible, ne peut être achevée que par la voie du mouvement.

En conclusion, le hors-champ est l'espace invisible qui est toujours présent dans l'espace actuellement visible, le champ – il est son double. Le hors-champ est simultanément un espace absent, c'est-à-dire matériellement absent de l'écran, et un espace présent dans l'imaginaire collectif, l'imaginaire des spectateurs dans la salle, en tant que prolongement de l'espace montré. En tant qu'espace invisible *présenté*, le hors-champ est une présence imaginaire dans la perception actuelle, celle du champ. Bref, le hors-champ est « présence *in absentia*[179] ». Par ailleurs, ce n'est pas un hasard si Noël Burch intitule « *Nana* ou les Deux Espaces[180] » le chapitre de *Praxis du Cinéma* dédié à l'analyse du film muet de Jean Renoir de 1926, *Nana*.

Mais s'il est vrai que le mouvement échappe à la vision humaine, il est vrai aussi que pour être visible (*i.e.* afin d'être montré), le mouvement doit être réduit à l'immobilité. Car seule l'immobilité possède une existence visible permanente. Le cinéma est donc non seulement art du mouvement, mais aussi art de la durée : art de la durée, art des corps en mouvement et art des espaces qui bougent avec les corps. Voilà pourquoi sur l'écran l'on voit le mouvement. La portée ontologique du cinéma c'est de rendre visible l'invisible par excellence, à savoir le mouvement.

En effet, comme l'écrivait déjà Bazin, c'est avec le cinéma que l'image des choses est, pour la première fois, aussi une image de leur durée. Le cinéma montre « le temps réel des choses ». Mais s'il est vrai qu'« on peut vider l'image cinématographique de toutes réalités » sauf de celle de l'espace, alors on comprend bien pourquoi Bazin donnait tellement d'importance au plan séquence en profondeur de champ dans ses analyses des films de Jean Renoir (*Nana*, 1926 ; *Boudu sauvé des eaux*, 1932 ; *La règle du jeu,* 1939) et d'Orson Welles (*Citizen Kane*, 1941 ; *Touch of Evil* 1958). Elle est de fait la seule technique qui permet de conserver – c'est-à-dire de ne pas interrompre – la continuité du réel. Le spectateur est obligé de choisir quel sera l'objet

[179] Alain Bergala, *Initiation à la sémiologie du récit en images*, Imprimerie Clerc, Les cahiers de l'audio-visuel, 2012.

[180] Noël Burch, *Praxis du Cinéma*, Paris, Gallimard, 1969.

de sa perception parmi plusieurs possibilités, ce qui revient à dire que son expérience perceptive respecte le continuum Temps-Espace de la réalité.

Merleau-Ponty écrivait que pour voir le mouvement il faudrait en effet montrer paradoxalement la trace du temps dans l'espace : voilà une réponse possible à la question posée par André Bazin *Qu'est-ce que le cinéma ?*

> Dans ce champ est également manifesté ce qui n'est pas tout à fait manifeste. Ceci que voici, ce qui se montre en tant que présent, me montre aussi autre chose, quelque chose qui ne m'est pas directement présent mais qui indubitablement est là, qui est en quelque sorte indiqué là à l'intérieur de ce qui m'est présent. *Le non-présent aussi se montre* avec l'indice « là ». Il nous est impossible de dire jusqu'où s'étend cette manifestation *indirecte*. De l'entourage immédiat, cela nous renvoie à un entourage plus éloigné qui, quand bien même il nous serait inconnu, n'en inclut pas moins en soi la certitude qu'il est et qu'il est sur un style qui, en un sens, nous est familier. Ce style renvoie de plus en plus loin, pour embrasser finalement tout ce qui est[181].

Ce *non-présent qui se* montre, cette *manifestation indirecte* qui est toujours là, cette mélodie de notes muettes ressemble au hors-champ du cinéma. Le hors-champ est l'horizon : l'in-visibilité qui est là sans être visible, la visibilité générale qui ne se donne qu'en in-apparaissant en chaque perspective, en chaque vision en raccourci, mais qui doit toujours être présupposée pour qu'une vision soit possible, pour que ce qui est dans l'espace visible soit visible, pour que nous puissions prendre une position dans le monde à partir de l'espace que nous occupons avec notre corps, et devenir un centre au centre du monde, bref, pour qu'un point de vue soit possible. Tout en regardant, nous sommes amenés de plus en plus loin, toujours au-delà de la présence actuelle, dans la totalité de l'espace des apparaissants qui est le monde, jusqu'à entrevoir ce qui est présent *in absentia*. Cette *inactualité présente*, le cinéma la nomme hors-champ. Le hors-champ est ce qui permet qu'un champ et un contrechamp puissent établir un dialogue. Or, comment peut-on accéder à l'inactuel ? En se mouvant, « tout simplement en déplaçant ce centre, en faisant de sorte qu'il se mette en mouvement[182] ».

4. *Le mouvement de l'apparaître*

> Il mondo esterno non può apparire, non può mostrarsi da se stesso ; l'uomo, al contrario, si rapporta con tutta la propria esistenza a ciò che si mostra, si relaziona a tutti quegli enti che non hanno rapporto soltanto con ciò che propriamente sono, ma anche con le altre possibilità del proprio essere. […] Nella misura in cui comprende la propria situazione, la propria collocazione nel mondo, la propria finitezza, la propria indigenza, quest'essere comprende sempre qualche altra cosa oltre se stesso, essendo egli stesso la luce dell'apparizione di sé e delle altre cose. Ora, se l'uomo è quella creatura non indifferente a se stessa, essenzialmente luminosa, fonte di

[181] Jan Patočka, *Platon et l'Europe,* p. 26.
[182] *Id.*, p. 29.

chiarezza, egli non è nulla di fattuale: è invece qualcosa che deve sempre assumere e creare il proprio essere (la sua propria opera)[183].

Dans ce chapitre, nous analyserons les réflexions de Merleau-Ponty et de Patočka consacrées à l'apparition et au mouvement, en les rapprochant l'une à l'autre. Or, nous avons vu comment, anticipant Patočka et avant même de poser le problème de l'unité de la chair, Merleau-Ponty avait déjà fourni une solution, à savoir la conception de la chair comme dynamique, ce qui veut dire non seulement qu'il n'y a pas de mouvement qui ne soit incarné, mais aussi qu'entre le monde et le sujet le pont est le mouvement, et non la chair.

L'ontologie de Merleau-Ponty peut être enfermée dans le concept d'« horizon » et dans l'expression d'« énigme de la vision » ; dans les pages de Patočka cette réflexion change de nom (« la question de l'apparaître ») mais continue à tourner autour du concept d'horizon. Si en ce qui concerne la réflexion sur la vision et sur l'apparaître, les deux pensées sont presque identiques, elles divergent quant à la description du sujet et de l'existence ; ou plutôt, nous devons à Patočka le fait d'avoir, le premier, surmonté l'impasse que nous rencontrons inévitablement lorsque nous définissons le sujet comme *corps propre* puis, avec le monde, comme *chair*. En effet, la chair n'est pas une solution, mais l'index d'un problème, que Merleau-Ponty ne pressent que partiellement et que Patočka résout en identifiant l'essence de la vie humaine et le mouvement.

Ce n'est pas parce qu'elle est incarnée que l'existence est mouvement – affirmer cela, comme Merleau-Ponty a tendance à le faire, reviendrait à se donner le corps au lieu de s'interroger sur son sens d'être – c'est au contraire parce que l'existence, qui est synonyme de réalisation, est en son fond mouvement, qu'elle s'incarne[184].

Toute pensée qui veut adhérer à la réalité doit être basée sur la co-appartenance d'être et apparaître, sur leur identité. « C'est aussi pourquoi la phénoménologie est une phénoménologie, c'est-à-dire étudie l'*apparition* de l'être à la conscience[185] ». La réflexion phénoménologique se révèle comme une réflexion sur l'apparaître[186]. Or, Patočka a été le premier à élaborer une recherche phénoménologique sur l'apparition du monde et de l'homme dans le monde, dans

[183] Jan Patočka, « Il problema dell'inizio e del luogo della storia » in *Cristianesimo e mondo naturale e altri saggi*, trad. Riccardo Paparusso, Lithos, Roma, 2011, p. 116. Cet essai de Patočka n'existe pas en traduction française ; nous avons traduit en anglais les deux passages du texte original tchèque que nous estimions les plus fondamentaux et nous allons les retrouver dans le cinquième chapitre. En revanche, nous avons choisi de citer le reste des passages dans la traduction italienne que Riccardo Paparusso a faite à partir du texte original ; nous n'avons pas cru acceptable de traduire en français à partir d'une traduction. Dans la Préface de *Signes* de 1960 nous retrouvons un passage de Merleau-Ponty qui peut être rapproché à celui de Patočka : « la philosophie commence par le : qu'est-ce que penser ? […] C'est un pur : il m'apparaît que… Celui devant qui tout paraît ne peut-être dissimulé à lui-même, il s'apparaît tout le premier, il est cette apparition de soi à soi » (Maurice Merleau-Ponty, *Signe*, « Préface », p. 27).

[184] Renaud Barbaras, *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques,* Paris, Vrin 2003, p. 98.

[185] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 74.

[186] Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 115 et 254.

laquelle le phénomène de l'apparition est conçu comme mouvement. Erika Abrams, dans les *Papiers Phénoménologiques*, choisit de ce fait de diviser les écrits phénoménologiques de Patočka en distinguant dans le thème central, qui est le mouvement, deux mouvements : *le mouvement de l'existence* et *le mouvement de l'apparaître.* Pour suivre le fil conducteur entre la pensée de Merleau-Ponty et celle de Patočka, la première question que nous nous posons est donc celle liée au deuxième type de mouvement, à savoir la question avec laquelle la philosophie commence : la question de la donation de l'apparaître.

« Appartient à l'apparaître le fait que le monde apparaît nécessairement *à quelqu'un*[187] ». Ce qui nous concerne n'est pas *ce* qui apparaît, mais l'apparition, le *se-montrer*, le fait ou l'acte de se montrer – la *manifesteté* du monde. Où il y a l'homme, il y a apparition. Non seulement ce qui est, mais aussi ce qui se montre. La manifestation est plus originaire que la chose qui se donne ; plus originaire que l'être. Mais ce que nous ne connaissons jamais c'est bien la manifestation. Nous connaissons les choses mais non pas les phénomènes, c'est-à-dire le se-montrer des choses, leur apparition. Et toutefois, cette manifesteté est le fondement de notre essence humaine, de notre vie au milieu du monde, de notre agir, et de notre culture européenne. L'apparition est ce qui fonde l'origine de la philosophie, la question toujours reprise et toujours répétée, mais elle est restée sans réponse, parce qu'on a toujours confondu la manifestation avec *ce qui se manifeste,* l'apparition avec l'étant. La question de la manifestation est une question oubliée parce que cachée et recouverte par trop de réponses sur l'étant, sur les choses. Nos savoirs concernent les choses. L'apparaître est notre fondement et il demeure invisible à nos yeux. Il reste en fond, comme l'écrit Patočka.

Or, la réponse à la question de l'apparaître est que l'apparition n'est pas une création du sujet, à savoir que celui à qui l'apparition apparaît n'est pas le fondement de l'apparition, puisque l'apparaître réside dans cette même dualité : ce qui apparaît, ce à quoi il apparaît. « La loi fondamentale de l'apparaître, c'est qu'il y a toujours la dualité de *ce qui* apparaît et de *ce à quoi* cet apparaissant apparaît[188] ». En outre : « la loi de l'apparaître, c'est que toute apparition se détache sur fond de monde et est co-apparition du monde comme totalité inapparaissante[189] ».

Bref, il y a deux lois de l'apparaître :

- pour que quelque chose apparaisse il faut qu'elle apparaisse à quelqu'un ;
- toute chose qui apparaît, apparaît avec le monde en tant que co-apparition de toute apparition.

---

[187] *Id.*, p. 256.
[188] *Id.*, p. 127.
[189] Renaud Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, p. 125.

Arrêtons-nous d'abord sur *la loi fondamentale de l'apparaître* : l'apparition n'est jamais la création du sujet, ni sa *représentation* ; l'apparition ne se donne qu'à l'intérieur de cette dualité, la dualité de ce qui apparaît et de celui qui regarde. D'ailleurs, l'observateur est visible, il apparaît comme quelque chose parmi les choses du monde, il apparaît avec ce qu'il voit apparaître. Non seulement, donc, l'apparition est l'opposé de la représentation, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas d'une création subjective et arbitraire ; non seulement l'homme ne peut voir que parce qu'il est visible, ne peut regarder que parce qu'il est regardé, mais la condition essentielle pour qu'il y ait visibilité, pour que *quelque chose* apparaisse, c'est que ce quelque chose apparaisse à *quelqu'un* qui fait partie du même monde, qui est inséré dans le même monde et est donc visible. Comme l'aurait dit Merleau-Ponty, l'homme peut voir parce qu'il est vu. L'homme est le lieu de l'apparaître parce qu'il apparaît à soi-même et aux autres. En d'autres termes, tout apparaître, tout mouvement de l'apparition au sein du monde, s'ouvre au sujet justement pour le fait que lui aussi est mouvement au sein du même monde. « Du fait que le monde se montre à nous de telle manière que nous-mêmes en faisons partie, il nous apparaît *nécessairement selon des perspectives*[190] ». Si d'un côté une apparition est possible à la condition qu'il y ait des yeux spectateurs, de l'autre côté, ce quelqu'un peut voir justement parce qu'il est pris dans le vertige de l'apparition, et qu'il en fait partie – parce qu'il apparaît.

Le monde se montre en totalité, parce qu'il y a une totalité de regards possibles prêts à l'accueillir. Chaque chose qui paraît, paraît dans un champ, dans un environnement, comme partie intégrante de cet ensemble qui constitue la totalité du monde. Les choses se renvoient les unes aux autres, sont des correspondances muettes. Le fait que le monde se donne à nous en totalité n'est pas contradictoire avec le fait que *le monde nous apparaît selon des perspectives*, puisque nous y sommes situés. Le monde ne se montre à nous qu'en perspectives, c'est-à-dire à la fois qu'on ne voit pas le monde en totalité et qu'on est le seul être de l'univers auquel la vue du monde en totalité soit accessible. La loi fondamentale de l'apparaître peut donc être résumée dans la façon suivante : *apparaître de quelque chose à quelqu'un*. En l'unissant avec la deuxième loi de l'apparaître, nous obtenons une formule concise et exhaustive : *apparaître de-à-dans et avec le monde*.

> Il n'y a donc d'apparition que comme coapparition d'un monde. Autrement dit, il n'y a d'apparition qu'émergeant d'une totalité omni-englobante qu'elle actualise et voile à la fois par sa venue à la présence. […] Ainsi, il n'y a d'apparition qu'émergeant d'une Distance ou d'une Profondeur, que présentant une Totalité originaire. […] La donation du monde en chair est la condition de l'apparaître[191].

---

[190] Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, trad. Erika Abrams, Lagrasse, Verdier, 1983, p. 80.

[191] Renaud Barbaras, *Le désir et la distance*, p. 157-158.

Or, *le monde se donne en chair*. Le monde est une totalité ouverte qui, en tant que telle, n'apparaît jamais. Le monde est la présence originaire, la présence absente de l'horizon de toute vision, de sorte que toute présence se donne sur le fond du monde. Le monde est l'*être-là du là* : c'est ce qui a toujours été là, sinon il n'y aurait pas de *là*. Le monde est là, il est *le là*, mais il est un *là* qui se donne dans l'absence. Dans le monde il n'y a pas de présences ou d'absences pures, puisque le monde est toujours là sans qu'il apparaisse jamais, puisque le monde est le fond de toute apparition, il est une présence vide qui reste éternellement telle, une présence qui ne peut jamais être remplie. Bref, le monde, comme le dit Patočka, est l'« horizon omni-englobant », l'« extrême dehors », l'« *universum* de tout ce qui est ».

> S'il y a là une conversion du regard, celui-ci n'est pas tourné « en dedans », mais dirigé vers un extrême « dehors », vers un horizon de possibilités à jamais hors d'atteinte, auquel aucun chemin ne mène à partir de l'actuellement apparaissant […]
>
> L'horizon le plus englobant, l'horizon des horizons, est alors désigné comme *le monde lui-même*. Cela ne signifie rien d'autre qu'une *intention* de totalité, jamais adéquate, mais qui s'explicite dans chaque expérience singulière, une prétention, une visée qui retient l'ensemble du déjà-expérimenté dans une emprise (plus ou moins) explicite[192].

Toute réalité apparaît avec le monde, s'élève au-dessus de son fond. Toute chose n'est chose que par rapport aux autres choses du monde, à savoir qu'elle se définit en se délimitant dans la totalité du monde. Ce que Patočka appelle *l'intention de totalité jamais adéquate*, c'est l'envers de la réciprocité, de la *réversibilité imminente mais jamais réalisée en fait* dont parlait Merleau-Ponty à propos de la chair. L'indiscernabilité de ce qui voit et de ce qui est vu, inséré dans la totalité du monde, prend la forme de cette tension à la totalité qui caractérise l'existence et qui procède de l'*être comme englobant. Le monde est totalité selon des perspectives* parce que nous sommes dans le monde, nous l'habitons. C'est bien ça la *chair* de Merleau-Ponty : la visibilité est possible en tant que totalité seulement parce que nous en faisons partie, seulement parce que nous sommes vus. À nouveau : l'apparition ne se donne que dans cette dualité.

« *La structure de l'apparaître doit reposer sur elle-même.* […] Ce qui *porte*, c'est la *structure*, et cela ou celui à qui apparaît ce qui apparaît (l'étant), est un moment et une partie intégrante de cette structure la plus fondamentale[193] ». Merleau-Ponty et Patočka nomment la structure de l'apparaître « structure d'horizon », en mettant en lumière le caractère phénoménal de l'horizon et en le définissant comme horizon dynamique[194]. Cette structure est ce qui accorde à l'homme la possibilité d'exister. Nous vivons dans l'horizon, nous ne sommes qu'une

---

[192] Jan Patočka, « Réflexion sur l'Europe » in *Liberté et sacrifice. Ecrits politiques*, Grenoble, Millon, 1990, p. 192-193.

[193] Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, p. 49-50.

[194] Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 68.

composante du monde en tant qu'*horizon de tous les horizons*, comme le disait Husserl. Le monde est horizon et toutefois « je ne vois jamais l'horizon[195] ». « Toute perception n'est perception de quelque chose qu'en étant aussi relative imperception d'un horizon ou d'un fond, qu'elle implique mais ne thématise pas[196] ».

Le fait que le monde se donne en toute apparition implique ainsi qu'il se donne toujours comme absence, ou plutôt comme présence de fait absente. *L'énigme de la vision* porte en soi cette ambiguïté : par le fait que je suis appartenance au monde, chacune de mes visions implique la *co-apparition du monde* et pourtant ce monde se donne toujours comme un manque. Ce manque n'est pas une absence pure, c'est une présence *in absentia*, c'est un invisible qui soutient le visible, c'est le lieu de la possibilité de chaque apparition, c'est le *sol de la présence*. Nous sentons la présence de cette absence, comme l'écrit Patočka, comme nous sentons la présence de quelqu'un dans l'obscurité, comme l'écrit Merleau-Ponty. Rien n'apparaît sinon sur fond de monde, rien n'apparaît dans le monde sans qu'il porte avec soi, dans le mouvement de l'apparaître, l'inactualité qui y reste cachée. « L'horizon est une présence de ce qui n'est pas présent[197] ». « L'horizon, ce n'est ni l'objet qui apparaît dans l'horizon, ni le sujet, mais uniquement la *compréhension* du sujet[198] ».

Grâce à mon mouvement je change de point de vue, et avec mon mouvement la perspective devient différente, mais la totalité du monde ne change jamais, elle demeure identique parce qu'elle est la rencontre et l'unité des perspectives, de ce qui est déjà là et de l'inactuel qui réside dans ce là, du visible et de l'invisible. Les mondes privés sont les parties d'une seule *physis*. L'homme appartient au monde parce qu'il est toujours spectateur *spectatus*, parce qu'il voit cette *scène de l'apparaître* du moment où, et seulement grâce au fait, qu'il y est placé. L'homme peut porter le monde à la présence parce que le monde se manifeste autour de lui, parce que les choses paraissent autour de lui en portant avec eux tout le monde de l'*invisible*. La réalité qui paraît à l'homme est toujours ce dédoublement : la surface du visible, de la chose, de l'étant, et la profondeur de l'invisible, le venir à être – et cela signifie toujours venir au paraître –, le devenir visible. Chaque chose porte avec soi, dans son apparition, le monde entier, et ainsi quand on est spectateur d'une apparition, d'une vision en raccourci, on entrevoit déjà tout ce qui demeure invisible dans cette vision, le *non-présent* qui est là, la présence *in absentia*. Ce

---

[195] *Id.*, p. 245.

[196] Maurice Merleau-Ponty, « Le monde sensible et le monde de l'expression » in *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, p. 12.

[197] Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 216.

[198] *Id.*, p. 249.

qui paraît est toujours un fragment du monde, et cela veut dire que dans chaque apparition l'*inactuel* est présent, parce qu'il est porté par ce qui paraît et qui ne se donne qu'avec le monde en tant que *totalité inapparaissante*. Cet horizon, cette distance, cet invisible n'est rien d'autre que le monde en tant que totalité omni-englobante et inapparaissante.

> Non seulement le monde comme tel, mais cette fraction du monde que nous avons de quelque façon déjà devant nous, comme ce qui se montre ou s'est montré à nous, forme continuellement un tout, et c'est d'une telle manière qu'aucune singularité n'est indépendante à l'égard des autres singularités. Ce qui se montre à nous constitue aussi la totalité du se-montrer[199].

Ce monde qui apparaît est un monde non-réel. À vrai dire, la *non-réalité* est le propre de la manifestation, son mode de venue au monde, mais elle est aussi le propre de l'homme. Car l'homme est *l'être en qui se produit le processus de l'apparition*, c'est-à-dire qu'il est le site d'un *être irréel et irréductible à l'étant*, le lieu de cette *irréalité.* La structure de l'horizon doit être interrogée en gardant sa pureté, c'est-à-dire *sans égard à aucune réalité.* « Le phénomène doit demeurer phénomène, il doit demeurer un domaine autonome, *non-réel* de l'univers, un domaine qui, bien qu'il ne soit pas réel, détermine d'une certaine manière la réalité[200] ».

S'il est vrai que le phénomène est toujours phénomène de la chose, c'est-à-dire que ce qui me paraît à mes yeux est bien la chose, il est vrai aussi que la structure de l'apparaître est indépendante de celle du monde, de celle de la réalité. Il y a, en effet, deux mondes : le monde des choses et le monde de la manifestation. Le monde de la manifestation, le monde du phénomène, ne peut se montrer qu'en sortant du retrait, c'est-à-dire du voilement, de l'obscurité, du vide. Et toutefois, l'irréalité, l'inactualité qui est présence cachée au sein de l'apparition, dans la mesure où elle est *in-visible*, est condition et infrastructure de l'apparaître actuel, voire, de la réalité elle-même. Quand Merleau-Ponty parle de la chair, il ne fait que dire cela : que toute présence implique et emporte la dimension de l'invisibilité. Une *in-visibilité* qui soutient la réalité – le visible – en ce qu'elle fonde son *in*di*visibilité*. Bref, si nous disons que l'invisible est « la réalité », nous devons ajouter que c'est une réalité qui demeure inapparaissante justement parce qu'elle est toujours plus que soi-même ; mais si nous définissons l'invisible comme irréalité, nous devons supposer que l'irréalité est toujours cachée derrière et au sein même de la réalité, qu'elle la soutient.

> L'horizon optique – un tout de la visibilité – […] mais forme stable de la visibilité en général – en rencontrant les choses, nous nous mouvons, mais il y a toujours un horizon, on n'en sort jamais, on est toujours « dedans » – l'horizon, ce n'est pas seulement ce que nous voyons actuellement, mais aussi la *visibilité* qui se trouve derrière notre dos – en ce sens, il renvoie aussi à d'autres

[199] Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, p. 28.
[200] *Id.*, p. 41.

horizons encore – l'horizon, qui sépare le visible de l'invisible, ouvre en même temps l'invisible comme possibilité du visible[201].

Comme le monde en tant qu'horizon de tous les horizons, en tant que présence de ce qui n'est pas présent, présence absente, unité du visible et de l'invisible, harmonie de l'actuel et de l'inactuel, est toujours déjà là, même s'il ne se montre jamais complètement, mais seulement selon des perspectives, en restant en mouvement, ainsi l'homme, s'il est compris comme mouvement et compréhension, comme action au sein du monde, a toujours déjà rejoint le monde de manière préréflexive et immédiate, puisqu'il a toujours été là. L'autre nom que Patočka donne au monde est *champ phénoménal*, ou encore *champ d'apparition* : « le monde en tant que champ[202] ».

À vrai dire, le « champ sensoriel » désigne le simple fait que le monde – la totalité de ce qui est – nous est donné *perspectivement*, c'est-à-dire dans une structure déterminée par l'apparition du corps propre en tant que point zéro entouré d'une périphérie. Toute apparition de chose, quelle qu'elle soit, implique donc ma propre position centrale dans le champ visuel ; chacune est orientée vers moi, contient une « distance » ou une « proximité » par rapport à moi. Le monde se découvre à moi dans un réseau dont je suis le centre. C'est à dire que moi, le centre dont irradie tant ma réceptivité que mon activité, je suis dans ma corporéité – dans l'action que j'exerce – le présupposé de l'apparition du monde, quand même je serais, dans le déroulement de cet apparaître, auprès des choses qui apparaissent en tant que thème. Je me suis toujours déjà oublié moi-même en tant qu'apparition et centre […]. Le vivre d'expérience est comme une trame tendue entre deux horizons : l'un est mon moi, l'autre le monde. Le vivre est une manière d'explicitation de ces deux horizons[203].

Le monde est l'espace originaire, la scène originaire dans laquelle se déroule chacune de nos expériences, dans laquelle nous accomplissons toutes nos actions, il est le siège de toutes nos pensées. Penser le monde comme horizon signifie simplement dire que c'est lui qui a charge de nous garantir, même s'il n'apparaît jamais pleinement dans nos vues successives, la continuité et l'expansibilité de toutes nos perceptions et de toutes nos expériences. L'homme ne vit dans le monde qu'à partir du moment où il s'ouvre à la compréhension du monde, à la totalité du monde. Mais le monde n'apparaît jamais à l'homme, et surtout il ne faut pas dire qu'il y a d'apparition parce qu'il y a des regards humains. En d'autres termes, nous ne pouvons pas faire de l'apparition une chose du sujet, ni l'expliquer comme telle : non seulement l'apparition n'est pas l'acte du sujet, la création d'un œil humain, mais le sujet, l'homme, fait partie du monde, il est un fragment de l'apparition. Et pourtant, il voit. Le monde est un tout ouvert et l'homme n'est rien d'autre qu'une ouverture au monde. La rencontre entre ces deux ouvertures, entre ces deux horizons, n'est possible que grâce au mouvement. L'horizon est co-donation du monde dans chaque apparition, est chair qui fonde l'unité du tout du monde, qui empêche que les

[201] Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 245.
[202] *Id.*, p. 124 et 117.
[203] *Id.*, p. 62-63.

choses soient réduites au *Gegestand* ou au *Bestand*, qui nous permet de rencontrer l'autre et de faire du monde l'horizon de notre vie et non plus seulement la frontière de nos vues. Voir n'est pas seulement l'action de nos yeux, c'est même la passivité de l'être regardé par le monde, par les autres ; et c'est seulement dans cette unité, dans ces rencontres de regards qui ne sont pas des reflets mais des correspondances lumineuses, que nous pouvons nous redécouvrir comme ouvertures au monde, comme mouvements au sein de l'apparition. La manifestation ne parvient à nous que dans l'espace liquide d'une pensée en chemin. « *Vivre dans des horizons, c'est élargir infiniment la réalité, sans pour autant la quitter*. […] Nous vivons selon une orientation qui nous porte vers le dehors, en nous dépassant […] et en nous éloignant de nous-mêmes en direction du monde, de ces domaines qui renvoient toujours plus loin[204]». Nous vivons dans les mondes des possibles, nous vivons dans l'horizon, nous sommes nous-mêmes horizon, parce que nous sommes mouvement et que nous sommes toujours projetés au-delà de ce qui est actuel, de ce qui nous entoure et de ce qui est présent en chair et en os. Les mêmes termes, *chair – horizon – mouvement*, même s'ils sont utilisés différemment, définissent et le monde et l'homme. L'homme est horizon et c'est pourquoi il peut rencontrer le monde, à savoir l'horizon de tous les horizons, le style de tous les styles. Le mode de cette rencontre est le mouvement.

Or, c'est la distance entre moi d'une part, l'absent d'autre part, et enfin le désir que j'ai pour cet absent, qui m'entraîne à me mouvoir, à me rapprocher pour le rencontrer, en déplaçant mon centre. On n'atteint la proximité qu'à partir d'une situation de distance. Il n'y a de proximité qu'à partir de la distance, comme *il n'y a de visible que sur fond d'invisible.* Et l'absent que nous désirons est toujours le monde : « la proximité est toujours conquise sur fond d'une distance irréductible, qui n'est autre que celle du monde comme totalité omnienglobante. C'est finalement le monde lui-même qui m'interpelle en prenant la forme d'un *tu*[205] ». Distance et proximité sont fondées sur le désir, sur l'appel. L'appel surgit du silence de l'absence. Mais s'il est vrai que l'espace se constitue pour moi à partir de la proximité, que l'ouverture de l'espace se donne à partir de ce qui m'est proche, il est vrai aussi qu'il n'y a pas d'espace sans distance, qu'il ne se déploie qu'à partir de la distance. « Or il n'y a de centre que relatif à une périphérie […] de sorte que la constitution d'un centre est indissociable de celle d'un monde. […] M'enraciner, c'est me constituer comme "ici" par rapport à un "là-bas" et faire paraître ce là-bas depuis l'ici où je suis[206] ». Et s'il n'y a de centre qu'en relation à une périphérie, si centre et périphérie sont toujours replacés parce que je me meus, il est vrai aussi qu'en changeant ils

[204] *Id.*, p. 65. Nous soulignons.
[205] Renaud Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, p. 129.
[206] Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 98.

forment quand même une totalité, l'unité des choses qui se montrent – ou peuvent se montrer – , ce que Merleau-Ponty nomme le *visible*, ce que Patočka appelle le *monde comme totalité.* L'homme habite dans ce champ d'apparitions qui est le monde, qui ne lui apparaît jamais en totalité mais qui demeure le présupposé de toute vision. Il habite dans la *scène de l'apparaître*, et en devient, à chaque fois, centre et périphérie. Le monde est horizon et la rencontre entre le monde et le sujet est ouverture réciproque d'horizons.

5. *Le mouvement de l'existence*

« En tant que réponse à l'appel du monde, le sujet est en son fond *mouvement* et c'est en tant que tel qu'il peut porter le monde à la présence[207] ». Ainsi, de même que Merleau-Ponty avait défini le sujet comme « puissance voyante », Patočka le nomme « force voyante[208] », et non plus seulement force ou seulement mouvement, ni simplement vision. Le sujet est cette relation entre mouvement et vision, entre voir et se mouvoir ; il est un *pouvoir phénoménalisant.* On n'est ni seulement corps ni seulement œil, mais œil du corps. Le monde nous appelle en dehors de nous-mêmes et nous répondons à l'appel du monde en nous mouvant : c'est grâce au fait que nous sommes mouvement, que nous pouvons faire apparaître le monde. La vie humaine peut donc être décrite, comme le fait Renaud Barbaras, dans les termes d'un « rapport ultime entre le sujet et l'apparaître, entre le désir et la distance[209] ». Nous sommes l'étant qui habite l'espace vide *entre le désir et la distance*. Nous sommes un mouvement toujours en direction de l'extérieur, mouvement qui se fait dans les autres et qui fait retour à nous-mêmes. C'est en s'éloignant de nous-mêmes pour rejoindre l'autre, qu'on habite le monde. Mais même si nous faisons partie du monde, même si nous nous enracinons dans le monde, nous ne sommes pas placés parmi les choses : notre corps ne se confond pas avec les choses, parce que notre corps est un mouvement direct vers les choses et au-delà d'elles. Notre vie est entièrement renfermée dans un mouvement d'éloignement de nous-mêmes et de pénétration dans le monde, comme l'écrit Patočka : « mouvement originaire que nous sommes – mouvement vers le monde, puis, à travers le monde, de retour à nous-mêmes[210] ».

La subjectivité est *une activité corporelle qui se dirige vers le monde*, une activité qui s'accomplit en réalisant des possibilités, et puisque toute possibilité est concrétisée par le

---

[207] Renaud Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, p. 131.
[208] Renaud Barbaras, *Vie et intentionnalité*, p. 107.
[209] Renaud Barbaras, *Le désir et la distance*, p. 160.
[210] Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 69.

mouvement, la réalisation de la vie elle-même peut être définie comme une dynamique, comme un mouvement[211]. Si l'homme est le lieu de la possibilité, le mouvement est ce qui lui permet d'actualiser ce qui est virtuel. Le mouvement est ce qui permet l'entrée de l'homme dans le monde. De même, c'est par le mouvement que l'homme donne forme à sa propre existence. En somme, le mouvement meut l'univers tout entier : le monde est mouvement, de même que l'homme est mouvement. Chez Patočka, l'homme cesse donc d'être défini comme chair ; il n'est pas d'abord corps, mais bien principalement et essentiellement mouvement. Cela signifie que le corps est défini par le mouvement et se réalise à travers le mouvement, et non l'inverse : c'est le mouvement qui donne un style au corps, c'est le mouvement qui détermine le corps comme *un* corps. Avant même que le corps ne se meuve, *nous nous mouvons*. La corporéité est d'ores et déjà motricité. De toute cette analyse, nous soulignerons qu'il y a une *primauté du mouvement par rapport à la corporéité.*

Or, lorsque Patočka décrit la vie humaine en l'articulant dans *les trois mouvements de l'existence*, il ne veut pas seulement dire que le mouvement appartient à l'existence, que le mouvement est un attribut de l'existence, mais que l'existence est, dans son essence, de part en part mouvement.

La deuxième question que nous nous posons est donc celle de savoir dans quel sens la vie humaine est elle-même un mouvement. Pour sa part, Patočka décrit l'existence historique et personnelle comme articulée en trois mouvements, qui s'entrecroisent en formant un tout, mais qui restent néanmoins distincts. Les trois mouvements de l'existence sont :

1. *le mouvement d'acceptation ou d'enracinement*,
2. *le mouvement de défense ou de travail*, et
3. *le mouvement de la vérité ou de la compréhension*.

Accueil, travail et compréhension définissent l'horizon qui dominant, à chaque moment, dans la vie de l'homme[212]. L'ouverture de l'homme au monde s'articule donc en trois mouvements qui sont toujours co-présents : présents l'un à l'autre, puisque les deux premiers sont orientés vers le troisième, le plus important, celui que Patočka définit comme *le troisième mouvement fondamental de la vie humaine*. Autrement dit, d'après Patočka la vie humaine est, pour ainsi dire, marquée par trois mouvements qui sont entre eux dans une relation que nous pourrions définir d'*Aufhebung*, ce qui veut dire que le troisième mouvement de l'existence ne

[211] *Id*., p. 92.

[212] « Nous distinguons trois mouvements fondamentaux de la vie humaine » (Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, p. 61).

remplace pas simplement les deux premiers, mais les préserve plutôt en les englobant. D'ailleurs, seul le troisième mouvement a pour thème, ou pour centre, l'ouverture. Avec le troisième mouvement, l'homme abandonne le mythe et le sens donné et s'ouvre à une nouvelle forme d'existence plus libre et responsable, plus juste. Ce qui revient à dire que le troisième mouvement de l'existence établit, comme nous le verrons, l'existence historique proprement dite.

Venons-en à présent au *premier mouvement d'acceptation ou d'enracinement* : « il dispiegarsi del movimento di radicamento coincide con […] l'accadere di un centro del mondo e, per differenza da questo, della periferia del mondo come totalità[213] ». Le premier mouvement de l'existence « est le mouvement *qui conduit* à l'existence elle-même, qui la fait naître. […] Le premier mouvement est le mouvement du surgissement de l'existence humaine en tant qu'il est ce qui rend possible l'apparition conjointe d'un monde et d'un sujet[214] ». Le premier mouvement fonde la situation de l'homme dans le monde. Avec le premier mouvement, l'homme s'enracine dans un sol, il définit son centre et, à partir de celui-ci, il définit la périphérie. Le premier mouvement a comme centre le corps et la spatialisation qui en relève, et qui se manifeste à la fois comme localisation dans l'espace et création de l'espace. Avec le premier mouvement, l'homme est introduit dans le monde humain, c'est-à-dire qu'il est accepté et accueilli par le petit groupe de proches qui constitue son noyau familial. Dans ce premier mouvement déjà, l'homme accueillant perçoit, fût-ce de façon irréfléchie ou du moins non-réflexive, l'injustice de la situation. C'est pourquoi il accueille le nouveau-né, il accueille l'autre : pour lui rendre justice. Dans l'acte d'accueil, le commencement d'une vie dans la réciprocité est déjà présent. Mais « c'est uniquement en vertu de la médiation par le corps propre qu'est possible l'existence dans la réciprocité[215] ». Le corps fonde l'existence de l'homme dans la réciprocité précisément parce que la corporéité est une dynamique, un mouvement non pas dans le monde, mais *vers* le monde, dirigé vers le monde et vers les autres. Le fait que l'existence soit incarnée implique non seulement qu'elle soit un mouvement, mais aussi qu'elle soit continuellement partagée avec d'autres êtres incarnés, avec les autres. « Nos projets sont, pour la plupart, de co-projets. […] Notre vie est foncièrement une vie-l'un-avec-l'autre. […] Ce n'est que par ce cheminement dialectique, à travers […] le devenir-corps, que nous nous développons

[213] Roberto Terzi, « Dalla genesi dell'esistenza al movimento dei fenomeni. Prospettive e problemi in Patočka » in *Fogli Campostrini*, rivista online, Verona, Centro Studi Campostrini, Numero 2, Volume 2, 2012, p. 57.

[214] Renaud Barbaras, *Le mouvement de l'existence,* p. 96.

[215] Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 92.

et apparaissons à nous-mêmes en tant qu'être libre, historique[216] ». Ce que nous voulons souligner par rapport au premier mouvement, c'est qu'à son centre nous trouvons le corps non comme *corps propre*, mais comme « *notre corps contingent* […]. Dans ce mouvement, nous sommes là avec toutes les contingences de notre origine[217] ».

Ensuite, ce même mouvement se répète à un autre niveau : nous passons alors au *deuxième mouvement de l'existence*, *le mouvement du travail et de la préservation de la vie*. Avec le deuxième mouvement, l'homme défend ses proches, ceux qui lui sont émotionnellement proches, et se prend soin d'eux. À travers le travail, il assure l'alimentation et la survie sa petite cellule familiale ainsi que la sienne propre. Mais Patočka écrit de nouveau : « situation-limite qui en relève : contingence[218] ». La situation limite qui relève de la lutte pour la préservation de la vie est donc celle de la contingence. Par ailleurs, la vie humaine a toujours été et reste une lutte, si ce n'est qu'ici, avant le début de l'histoire, elle est une lutte pour le foyer, pour sa propre survie et celle de ses proches, elle est en somme une lutte personnelle, une lutte privée. Patočka nous dit enfin que l'institution de la communauté sera à retrouver dans un royaume qui exclut tout intérêt personnel, tout intérêt privé. Et il ajoute que pour que la communauté soit fondée, il faut premièrement dépasser la contingence qui relève de la condition humaine. « Le besoin fondamental de l'homme est, d'après cela, le besoin de se délivrer de la contingence de son être purement objectif[219] ». Autrement dit, seul un homme qui tient à distance les intérêts de sa survie et la préoccupation quant à la contingence de la condition humaine peut fonder la communauté.

Le mouvement par lequel l'homme s'ouvre au monde et fonde la communauté, donnant ainsi naissance à l'histoire, est le *troisième mouvement de l'existence*, que Patočka définit à chaque fois comme *mouvement de compréhension*, *de vérité* ou *de liberté*, mais aussi comme *mouvement de l'apparaître.* Le troisième mouvement de l'existence s'ouvre, en effet, avec la question de l'apparaître : le mouvement de celui qui s'émerveille face à la totalité du monde coïncide avec le mouvement du commencement de l'histoire. Lorsqu'il entre dans l'histoire, l'homme est confronté non seulement avec un changement de plan, ce qui veut dire en même temps un changement d'espace, mais encore avec un changement de fin : de l'intérêt privé il en vient à l'intérêt commun. L'histoire s'ouvre – ce qui signifie que de préhistorique l'humanité devient historique – avec l'« ébranlement » du sens donné, avec la décision de faire face à la

[216] *Id.*, p. 93. Nous soulignons.
[217] *Id.*, p. 109.
[218] *Id.*, p. 110.
[219] *Id.*, p. 89 et 153.

« problématicité » qui caractérise l'existence humaine. La confrontation avec la problématicité ouvre à la fois l'espace de la réflexion philosophique et l'*espace politique*. Le troisième mouvement de l'existence est le mouvement par lequel l'homme s'oppose au déclin, prononce son propre refus, initie la lutte de *résistance* contre la *finitude*, la traverse, et aboutit, par voie de ce que Patočka appelle le « soin de l'âme », à l'*infinitisation*. D'autre part, nous dit-il, l'âme et le corps sont la même chose. Âme signifie vie[220]. L'âme est le corps vivant.

L'articulation des trois mouvements de l'existence, la centralité qu'y assument le thème de la contingence, ainsi que ceux de la finitude et de la gloire, nous ramèneront une fois de plus au terrain de la politique et nous conduiront à redécouvrir les traces de Machiavel, même là où son nom est passé sous silence.

[220] « Il n'y a, en toute rigueur, ni corps ni âme, mais une seule vie » (Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, p. 264). Voir aussi : « Curare l'anima significa piuttosto, per la vita umana, comportarsi continuamente, qui e adesso, come se l'anima fosse immortale, come se, qui e adesso, essa resistesse alla morte, alle sue minacce » (Riccardo Paparusso, *Introduzione* a Jan Patočka, *Cristianesimo e mondo naturale e altri saggi*, p. 28.)

III

Généalogie de l'espace

> Il s'agit de montrer que l'essence du monde est identique à l'essence de la raison humaine. […] C'est sous ces conditions seulement que l'univers représentera un système mathématique dans lequel tout le concret peut être déduit *more geometrico* d'un petit nombre de « Majeures » évidentes. Et c'est alors seulement que la contingence sera réellement vaincue[221].

1. *« L'Espace et sa problématique » (1960)*

> Nous voudrions montrer que la succession de conceptions de l'espace considéré en tant que fait objectif est dominée, dès le début de temps modernes, par le progrès de la mathématisation du réel […]. L'idée qui acquiert la prédominance pendant l'antiquité, c'est celle d'Aristote, qui dénie à l'espace toute existence indépendante ; c'est qu'il y a de réel dans l'espace c'est le lieu qui est une détermination de l'être concret[222].
>
> C'est Aristote qui, reprenant tous les problèmes discutés avant lui à propos de l'espace et envisageant celui-ci au point de vue de la présence de l'être dans le monde sensible lui-même, a fourni la grande solution du problème de l'espace qui dominera la tradition scientifique pendant de longs siècles […]. Résoudre le problème de l'espace par les déterminations de ce qui est *dans* l'espace, faire coïncider l'espace et son contenu, voilà l'idée qui dirige les analyses admirables du IVe livre de la Physique […]. Il s'agit, explique Aristote, pour celui qui philosophe au sujet des choses mobiles, de savoir si le lieu est, ou s'il n'est pas, comment il est et ce qu'il est. Il commence donc, soulignant fortement que son traité est le premier en date sur ce sujet, par exposer le problème si le lieu est ou n'est pas ; il est significatif que le grand phénomène qu'il allègue en faveur de l'être du lieu, c'est l'échange des places, le remplacement[223].

Dans l'essai de 1961 « L'idée d'espace depuis Aristote jusqu'à Leibniz », Patočka se demande, comme Aristote l'avait fait avant lui, ce qu'est l'espace, s'il est réel et quelles sont ses catégories. Il existe en effet trois versions différentes de ce même texte : outre celle-ci, Patočka a rédigé vers 1960 l'essai manuscrit « L'espace et sa problématique », qui donne le titre à ce sous-chapitre ; il a ensuite repris la version de 1961 à l'occasion du séminaire sur Aristote de 1964 et lui a donné un nouveau titre, à savoir, « Esquisse de l'évolution historique du concept d'espace. Des commencements jusqu'à Leibniz ».

Dans « L'espace et sa problématique », le texte le plus complexe, Patočka commence avec la distinction de plusieurs types d'espace, à savoir l'espace de la physique, l'espace

---

[221] Franz Borkenau, *L'esprit du mécanisme*, Trad. Jean-Pierre Chrétien-Goni et Christian Lazzeri, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1985, p. 60.

[222] Jan Patočka, « L'idée d'espace depuis Aristote jusqu'à Leibniz » in *Umění a filosofie, t. 4, ed. Ivan Chvatík,* Prague (Archivní soubor), 1985, p. 23. Essai publié originairement en 1961 in *Sborník prací filosofické fakulty brněnské university 10* et repris ensuite à l'intérieur du séminaire de 1964 sur Aristote (le chapitre lui correspondant dans *Aristote, ses devanciers, ses successeurs* est le quatrième).

[223] *Id.*, p. 26.

psychologique et l'espace comme « fait social ». Mais surtout il se demande comment l'homme peut y accéder. Il définit la spatialité humaine comme « *spatium ordinans* », ce qui revient à dire que l'espace demeure pour l'homme « quelque chose d'ouvert » et dont l'homme est co-créateur. La question qui se pose alors est celle de savoir quel rapport s'écoule entre le *spatium ordinans* et le *spatium ordinatum* dans ses diverses typologies. Or il est clair que la perception de l'homme européen contemporain a été influencée, ou il serait mieux de dire forgée, par la conception de l'espace développée au XVIIe siècle, ce qui fait qu'une analyse de l'histoire de la science et de la philosophie modernes se révèle nécessaire. Patočka parle même d'une « métaphysique inconsciente » :

> On explique tous les processus physiques par le mouvement régulier des particules élémentaires dans l'espace infini, qui est inerte et indifférent à l'égard de son contenu, et ces processus physiques servent à rendre compte de tout le reste. Aux yeux de l'Européen moderne, cette vision « mécaniste » est quelque chose de « naturel »[224].

Cette compréhension mécaniste de l'espace caractérise le XVIIe siècle en général. Pour Descartes, en particulier, « l'espace comme étendu est la définition de l'essence même de la matérialité […]. Les choses ne sont pas *dans* l'espace ; il n'y a d'autre espace que l'extension, l'espace *que* les choses sont[225] ». Mais le caractère spatial des choses ne peut en dernière analyse que reposer sur le mouvement : « au fond, la substance corporelle cartésienne possède le caractère du schème spatial. Les parties de l'espace, les corps, ne sauraient se distinguer les uns autres en dernière raison que par des mouvements divers. Le mouvement, de sa part, ne saurait être défini que par le changement de position relative du corps[226] ». Déjà chez Aristote les deux principes de l'univers étaient la matière et le mouvement. Le problème du lieu ne pouvait trouver de solution que sur la base du mouvement, comme le montre justement Patočka au début de son analyse de la *Physique* aristotélicienne : « on a commencé par montrer que le principal phénomène attestant l'existence du lieu est le changement de place réciproque[227] ». Hobbes, pour sa part, fait coïncider le corps et la substance mais découvre au-dessous de celle-ci le mouvement, qu'il comprend comme premier principe de l'univers (« la seule chose vraie »). Justement parce qu'il est substance, le corps est compris par Hobbes comme espace réel, par opposition à l'espace imaginaire.

---

[224] Jan Patočka, « L'espace et sa problématique » in *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, trad. Erika Abrams, Paris, Millon, p. 19.

[225] *Id.*, 24.

[226] Jan Patočka, « L'idée d'espace depuis Aristote jusqu'à Leibniz », p. 34.

[227] Jan Patočka, « Esquisse de l'évolution historique du concept d'espace. Des commencements jusqu'à Leibniz » in *Aristote, ses devanciers, ses successeurs*, p. 289.

Le point de départ des sciences mécanistes du XVIIe siècle est le désordre de la nature. La nouvelle conception scientifique de l'espace en fait un « *ordo coexistentiae*[228] ». Et toutefois, comme Patočka le montre bien, cette conception moderne de l'espace qui a forgé la métaphysique inconsciente de l'homme moderne autant que de l'homme contemporain, ne tient pas compte de « notre orientation au sein du monde ambiant ». La représentation scientifique de l'espace fait abstraction de notre « orientation dans l'espace réel ». Autant de dire que la représentation de l'espace ne correspond pas avec l'espace réel : « la *représentation* de l'espace n'a-t-elle pas négligé le plus essentiel – notre manière propre d'être dans l'espace, d'être spatiaux ? [229]». Comme il advient aussi dans les *Conférences de Louvain*, Patočka suggère ici que la seule manière de réunir l'espace réel avec la représentation de l'espace, est celle d'entreprendre une « analyse systématique de ce qu'est l'espace », qui ne peut que commencer avec une *généalogie de l'espace*. C'est, nous l'aurons compris, ce que nous nous apprêtons à faire dans ce chapitre, en partant précisement de l'analyse patočkienne du manuscrit « L'espace et sa problématique ».

« Notre première question est donc de savoir si l'objet analysé, l'"espace", est un *concretum* ou un *abstractum* [230]». À la même question, Hobbes avait répondu au XVIIe siècle en différenciant l'espace réel de l'espace imaginaire. Pour le moment, afin d'entreprendre l'analyse de l'espace, le plus important est de déterminer « certaines catégories spatiales spécifiques ». Comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre, c'est bien ce qu'Aristote fait dans sa *Physique* lors de l'analyse de la catégorie spatiale primaire, à savoir celle du « lieu ». À propos de l'analyse aristotélicienne du lieu, Patočka écrit : « il est certain que le lieu est quelque chose, puisqu'il demeure lorsque ses contenants changent[231] » ; « le lieu est donc une sorte de vase, un contenant ; c'est "l'autre chose" en quoi la chose donnée se trouve[232] ». D'après Patočka, à l'analyse du phénomène de l'espace se substitue, chez Aristote, l'analyse du phénomène du lieu : « le premier traité systématique sur les problèmes de l'espace, dû à la main d'Aristote, est consacré à démontrer qu'une chose telle que l'espace ne peut pas exister et qu'il suffit entièrement de le remplacer par le phénomène du lieu, de l'emplacement et de la translation ou déplacement[233] ». La conclusion de l'analyse patočkienne du statut de l'espace,

[228] « L'espace est en ce sens *ordo coexistentiae* » (Jan Patočka, « L'espace et sa problématique (Annexes) » in *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, p. 310).

[229] Jan Patočka, « L'espace et sa problématique », p. 31.

[230] *Id.*, p. 34.

[231] Jan Patočka, « L'idée d'espace depuis Aristote jusqu'à Leibniz », p. 28.

[232] *Id.*, p. 29.

[233] Jan Patočka, « Esquisse de l'évolution historique du concept d'espace », p. 265.

voire du lieu, chez Aristote, est que le lieu ne peut en aucune manière être identique à l'espace. Autrement dit, le phénomène de l'espace ne peut pas être réduit à l'une de ses catégories. En effet, si la dimension primaire du lieu, est celle de « l'être-*dans* », il faut bien noter que notre rapport à l'espace ne se limite pas à être « dedans », et que dans notre expérience de l'espace nous avons toujours à faire avec la dimension qualitative de l'étendue et avec ce que Patočka appelle les « *relations* spatiales ». Il faut donc reconnaître en premier lieu la *structure relationnelle de l'espace.* Dès qu'on pose la question du lieu où l'on est, on a déjà à faire avec une relation, une relation avec l'espace et avec tout ce que, comme notre corps, occupe l'espace. Mais, bien qu'elle soit fondée elle aussi sur la catégorie de la relation, la conception de l'espace qui relève des sciences mathématiques de la nature du XVIIe siècle fait de l'espace un *abstractum.* Elle « fait de ce schéma relationnel quelque chose de chosique ». « L'espace abstrait n'est rien d'autre que l'aspect géométrique, relationnel, structural de l'espace, pris en vue par abstraction ». Au chaos de l'espace concret et du « conglomérat d'étants singuliers » qui l'occupent, se superpose « leur assemblage ordonné, régi par des lois, une totalité qui les contient intégralement[234] ». Mais l'expérience qu'on fait de l'espace dans notre vie quotidienne est tout à fait différente. Nos kinesthésies, notre vision, nous rapporte à l'espace de manière relationnelle et immédiate et nous mettent en lien avec la totalité de l'espace, à savoir le monde : « si mon mouvement, dans la sphère kinesthético-tactile, est un mouvement sans retour qui se perd dans l'illimité, dans la sphère visuelle c'est au contraire l'illimité qui se meut en direction de moi[235] ». C'est ici que Patočka recourt, comme nous l'avons fait dans notre chapitre précédent, à Panofsky et à son essai *Die Perspektive als « symbolische Form »*, où la rationalisation et la géométrisation de l'espace commencée dans la peinture de la Renaissance et portée au sommet par la révolution scientifique du XVIIe siècle sont abordées du point de vue de l'histoire de l'art. Mais la *géométrisation de l'espace* opérée par la physique de ce siècle, ou il serait mieux de dire par la philosophie naturelle, ne tient pas compte de l'espace subjectif, à savoir de l'espace vécu. La philosophie naturelle dans ses deux variantes cartésienne et hobbesienne (celles dont nous allons nous occuper dans ce chapitre) substitue l'espace objectif à l'espace, l'*abstractum* au *concretum*, et « n'y arrive que par un processus que nous avons qualifié de géométrisation des relations empiriques », c'est-à-dire par voie d'un processus d'abstraction. La solution de Patočka est par conséquent d'abandonner l'analyse de la dimension relationnelle de l'espace, étant donné qu'elle s'est révélée insatisfaisante, en faveur

[234] Jan Patočka, « L'espace et sa problématique », p. 40.
[235] *Id.*, p. 73.

de celle relative à sa *réalisation* : « si nous voulons connaître l'espace en tant que concret, il faudra diriger notre attention, non pas sur la structure relationnelle, non pas sur la géométrie, mais précisément sur la réalisation. Ce n'est pas la géométrie qui produit la réalisation, c'est la réalisation qui produit la géométrie[236] ».

C'est bien à partir de la question de la réalisation que Patočka commence sa propre analyse phénoménologique de l'espace, qui a fait l'objet de notre premier chapitre. Nous allons reprendre ici les principaux éléments de la démarche patočkienne pour la rapporter aux analyses des années trente du neurologue Viktor von Weizsäcker et du neuropsychiatre Erwin Straus, et pour enfin revenir à notre généalogie. Or, Patočka commence son analyse de l'espace concret en posant la question relative aux concepts de « réalisation » et du « sujet de la réalisation ». Il définit ce sujet comme un sujet actif et précise que son action ne peut pas se réduire à la représentation. Mais l'analyse de la réalisation, voire de l'action du sujet dans l'espace qui est en même temps déploiement de l'espace, nous conduit de nouveau à définir comme dimension primaire de la spatialité la relation, dont cette fois Patočka enrichit le concept an l'appelant « corrélation » : « la structure interne du sujet doit d'ores et déjà comporter une corrélation avec les autres étants[237] ». Corrélation et réalisation sont les deux faces essentielles du rapport du sujet avec l'espace, bref, de la spatialité du sujet humain. Le sujet devra donc être examiné « non pas comme une réalité déjà inséré dans des relations, mais comme ce qui opère l'insertion ». De la même manière, « l'espace devra donc être compris, non pas comme ordre fixe et achevé, mais comme *ordination* ». Patočka veut ici montrer que la perspective scientifique a fait de l'espace quelque chose de figé, de stable, d'avoir substitué à l'espace ce qu'il appelle une « géométrie réalisée ». À cette conception, il oppose l'idée d'un espace dynamique, instable, d'un espace qui ne cesse d'être *réalisé* par la *corrélation* des sujets qui l'habitent.

> Il s'ensuit que la *relation* originaire, qui fonde l'espace, ne peut être elle-même une relation spatiale ; elle ne peut être comme telle élément d'un réseau géométrique. La relation originaire […] n'est pas un rapport *dans lequel* le sujet se trouve, mais le se-rapporter *qu'il est*. Le « dans » ou « dedans » originaire et primordial n'est pas le « dans » ou « à l'intérieur de » géométrique. Il est tout ensemble et dans une mesure égale *dans* et *hors*[238].

Cela revient à dire que la relation primordiale à l'espace ne peut pas être d'ordre spatial, car c'est elle qui fonde l'espace. L'espace ne précède pas l'acte de la réalisation de l'espace, et donc la relation qui fonde l'espace ne peut pas coïncider avec une catégorie spatiale, car

[236] *Id.*, p. 51.
[237] *Id.*, p. 54.
[238] *Id.*, p. 55.

l'espace n'existe pas encore. La relation originaire est donc, nous le savons déjà, la relation *dedans-dehors*. Il y a émergence de l'espace lorsqu'un sujet humain entre en contact avec autrui, dans la relation dialectique du dedans et du dehors. Lorsqu'un sujet se trouve simplement *dans* l'espace, l'espace a déjà été constitué. C'est pourquoi l'analyse aristotélicienne du lieu, fondée sur la catégorie du dedans, n'est pas suffisante pour déterminer ce qu'est l'espace. Il y a donc non pas *position* du sujet, mais bien *disposition*. Or, cette disposition du sujet, est toujours « disposition pour le contact » concret, à savoir qu'elle est disposition envers autrui, et tension vers le monde. La polarité dedans-dehors est constitutive de l'espace en ce que c'est à partir d'elle qu'il y a émergence d'un centre et d'une périphérie par rapport à ce centre. Bien entendu, d'après Patočka, la polarité dedans-dehors, correspond à la polarité je-tu, de sorte que leur relation prend la forme originaire de l'interpellation. C'est l'interpellation qui de fait nous donne un monde, ce qui revient à dire, crée l'espace. Mais comme l'admet Patočka lui-même, le fait que l'interpellation originaire soit fondatrice de l'espace était déjà tout à fait clair pour Merleau-Ponty : « l'*interpellation* originaire dont le *je* est l'objet se manifeste par plusieurs phénomènes concrets, en premier par ce que Merleau-Ponty appelle le phénomène de l'"enracinement"[239] ». Et encore : « le centre de gravité, le lieu immobile par rapport auquel le mouvement se détermine n'est pas nous-mêmes, mais ce à quoi nous nous sommes rapportés, ce dans quoi nous nous sommes enracinés (Merleau-Ponty) [240]». Au phénomène de l'*enracinement*, d'après Merleau-Ponty, succède le phénomène de l'*orientation*. Mais il faut bien comprendre que ces deux phénomènes ne sont pas déterminés par le sujet lui-même, par le *je*, et que la *fixation* du sujet dans l'espace ne serait possible que par l'*interpellation* d'un *tu*. Ce qui est le plus important, c'est alors que la proximité et la distance en tant que les deux catégories originaires de l'espace ne sont qu'une métamorphose spatiale de la « proto-structure *tu-je* ». Bref, c'est l'*interchangeabilité de principe* qui fonde l'espace.

Il y a donc symétrie mais aussi primauté du *tu* par rapport au *je.* Et il y a non seulement relation originaire à autrui, mais aussi relation à soi-même comme autre. Comme le disent Merleau-Ponty et Patočka, il faut que je me perçoive comme autre pour que je puisse habiter l'espace, il faut que je me voie du dehors, c'est-à-dire que je me voie comme l'autre me voit, pour que je m'insère dans le monde. Le *je* ne peut donc être conçu que comme un *je corporel* qui s'expose au champ phénoménal en y agissant. À la proto-structure *tu-je* s'ajoute en un deuxième moment un tiers élément, qui est la chose, le *ça*. C'est à partir de la relation entre le

[239] *Id*., p. 58.
[240] Jan Patočka, « L'espace et sa problématique (Annexes) », p. 305.

tu et le *ça* que Patočka définit les deux directions, voire les deux mouvements de l'échange comme *attraction* et *répulsion*. Comme nous allons le voir dans notre chapitre suivant, Hobbes avait déjà indiqué dans le mouvement d'attraction et le mouvement de répulsion les deux mouvements primaires de la vie humaine.

> Entre le *tu* et le *ça*, il y a échange et, partant, mouvement. Le rapport du *je* et du *tu* est attirance ou répulsion, dans tous les cas direction[241].

Dans un troisième temps, à la proto-structure *tu-je* et à la relation avec le *ça*, s'ajoute une nouvelle dimension, la dimension plurielle du *nous*. La rencontre avec autrui se révèle productrice d'un nouvel espace, celui de la communauté. L'ouverture de ce nouvel espace de la communauté advient sur la base du contact direct avec d'

> autres moi […] avec lesquels je compte former une communauté, c'est-à-dire non pas un *je*, mais un *nous*. […] Le *nous* est la forme de proximité qui résulte du *rapprochement*. C'est une collectivité au sein de laquelle le *je* s'installe, dans laquelle il s'enracine, à l'édifice de laquelle il s'incorpore. Le *nous* ne comprend pas uniquement une pluralité des personnes au sens spécial de la personne *humaine* ; il implique également la solidarité vécue de personnes au sens originaire, d'étants qui s'organisent et s'interpellent réciproquement[242].

Nous nous occuperons de ce nouvel espace caractérisé par la pluralité et la solidarité, à savoir l'espace de la communauté, dans notre dernier chapitre. Pour le moment, il sera suffisant de mettre en évidence le fait que la communauté soit l'espace de la *coexistence*, et que la première forme originaire de coexistence est la polarité *je-tu*. Deuxièmement, qu'entre le *je* et le *ça*, comme l'écrit Patočka, il ne peut pas y avoir d'échange, mais qu'« il y a en revanche une possibilité d'*association* ». Troisièmement, à l'association du nous s'oppose nécessairement une association complémentaire, celle du *vous* : « il est clair que le *nous* implique d'autre part un *vous* complémentaire, représentant tout le reste du domaine du *ça*[243] ». Cette interprétation de la polarité complémentaire et oppositive *nous-vous* se révèlera utile lors de la définition de l'ennemi et de la solidarité de ceux qui ont fait l'expérience du front, mais aussi lors de l'analyse du regroupement schmittien ami-ennemi. En dernier lieu, il faudra retenir l'idée que l'acte d'interpeller correspond de fait à l'acte de bâtir.

Quoi qu'il en soit, la géométrisation de l'espace ne peut pas se substituer à l'expérience vécue qu'on en fait. En effet, même lorsqu'on réalise la compréhension géométrique de l'espace, nous n'arrêtons pas de vivre l'espace. Et toutefois, peut-être précisément pour le fait que la nature corporelle de notre existence ne nous permet pas d'embrasser le monde en sa totalité, lorsqu'on découvre les lois de la géométrie, l'on prétend les utiliser pour pouvoir enfin

---

[241] Jan Patočka, « L'espace et sa problématique », p. 63.
[242] *Id.*, p. 64.
[243] *Id.*, p. 65.

s'emparer de la totalité du monde. Au monde l'on substitue ainsi « le projet d'un ordre du monde ». Mais à l'origine de l'analyse de l'espace chez Platon, nous dit Patočka, l'espace sensible n'est pas un espace statique de formes géométriques fixes (celui-ci étant plutôt l'espace des idées), « il est au contraire, à l'origine, un espace dynamique, rempli de forces et de mouvements chaotiques[244] ». La dualité de l'univers platonicienne (qui veut que l'espace appartienne au monde des idées et ne puisse donc pas être perçu[245]) est ensuite supprimée par Aristote, qui transpose le monde des idées directement dans la réalité. Mouvement et matière, avec leurs lois figées, viennent habiter l'espace sensible de sorte que « le chaos n'existe pas ». À la fixité de la géométrie platonicienne et au chaos de la *chôra* se substitue l'ordre aristotélicien du mouvement et du lieu.

> Aristote ne conserve, comme noyau intelligible de la question du vide, que le phénomène du lieu. Le *lieu* n'est rien d'autre que l'ordre des choses qui s'insèrent les unes parmi les autres, l'enveloppement des choses les unes dans les autres […]. L'espace en tant qu'entité particulière est donc, chez Aristote, banni du monde. L'espace n'est rien d'autre qu'un ordre déterminé, un complexe de lieux […]. En bref, la conception de la philosophie grecque, qui atteint chez Aristote son point culminant, refuse l'espace comme entité autonome, fait fusionner l'espace avec la concrétion du monde, mais ne voit pas du tout le rôle de la géométrie dans l'édification de l'espace[246].

Au bannissement de l'espace chez Aristote, correspondra, nous le verrons, le bannissement de l'espace politique chez Hobbes. Chez Aristote, le bannissement de l'espace consiste, de fait, à faire coïncider l'espace et le monde réel en tant qu'ordre fini des lieux. Pour cette raison, au XVIIe siècle la compréhension aristotélicienne de l'espace se révèlera insatisfaisante : « elle

---

[244] *Id.*, p. 86.

[245] « L'espace ou réceptacle doit être lui-même de nature à pouvoir recevoir, accueillir en soi toutes les qualités et toutes les formes possibles ; c'est dire qu'il ne peut avoir lui-même aucune forme ni qualité. Cela étant, il ne peut pas non plus être perçu, accessible aux sens. Comme les Idées, il n'est susceptible que d'une connaissance non sensible » (Jan Patočka, « Esquisse de l'évolution historique du concept d'espace », p. 281).

[246] Jan Patočka, « L'espace et sa problématique », p. 87. Ce passage est à comparer avec celui de « L'idée d'espace depuis Aristote jusqu'à Leibniz », p. 30-31 : « Maintenant il sera bientôt clair ce que c'est le lieu. Il est ce qui encercle la chose sans en faire partie, sans en même temps la dépasser, et ce qui cause le mouvement des choses en tant que dirigé vers le haut et le bas. En général, il faut le répéter, on ne se poserait pas de problèmes à propos de la nature du lieu s'il n'y avait pas de mouvement local […]. C'est le mouvement local qui découvre *les régions* où sont les choses. Mais le lieu n'est pas toute la région ; il n'en est que la partie immédiatement environnante ; et cette partie environnante doit être en un sens détachée de la chose même, la chose doit s'en distinguer, parce que dans le cas contraire elle ne se mouvrait pas *à l'intérieur* du lieu, mais *avec* lui […]. Comme l'étoffe matérielle elle-même, le lieu est aussi proprement invisible et n'est établi que par raisonnement ; ce raisonnement dit, dans le cas de l'étoffe, qu'il doit y avoir quelque chose se conservant *dans* le changement, un permanent *à l'intérieur* de ce qui change, un permanent *qui* change ; dans le cas du lieu, ce raisonnement enseigne qu'il y a, pour deux choses qui se remplacent, quelque chose de fixe *en dehors* d'elles, et les embrassant. C'est pourquoi l'étoffe est inséparable de la chose, tandis que le lieu en est séparable. Ainsi, nous arrivons à notre conclusion : […] le lieu ne saurait être que la première limite du premier enveloppant immobile […]. *C'est uniquement l'être corporel mobile qui est dans le lieu, pas tout l'être* ». Patočka y parvient à la même conclusion : « L'idée maîtresse de toute l'analyse aristotélicienne est que l'espace (ou plutôt le lieu comme la détermination spatiale la plus importante) est dans le monde, non pas le monde dans l'espace » (Jan Patočka, « L'idée d'espace depuis Aristote jusqu'à Leibniz », p. 32).

devient impossible dès lors qu'on se convainc que la géométrie, loin d'être un simple schéma relégué aux confins du réel, en représente un élément constitutif fondamental, quelque chose auquel aucune réalité peut s'opposer, avec lequel chacune réalité doit s'accorder[247] ». C'est bien la géométrisation de l'espace qui prévaut au cours des temps modernes, et par conséquent la réduction de l'espace à l'espace objectif, bref, l'oubli du monde. La réalité de l'espace concret demeure isolée de la géométrie, avec son chaos et son imprécision constitutifs. Autant de dire que le monde demeure au dehors de la géométrie, qui lui substitue un ordre précis et purement idéal. Les sciences de la nature des temps modernes opèrent donc une véritable œuvre de « dissolution du cosmos antique ». Cette œuvre de superposition de la représentation du monde sur le monde est déjà anticipée dans la peinture de la Renaissance[248], qui exclut de la représentation idéale de l'espace les cordonnées de l'expérience vécue de l'avant et de l'arrière, de l'haut et du bas, et exclut par ce biais le point de vue corporel du sujet. En ce sens, le sujet est exclu du monde, car il en est exclu toute centralisation, tout enracinement. L'univers de la géométrie est un univers décentralisé, tout comme la perspective de la Renaissance est un déploiement absolu de l'espace dans une visibilité qui ne laisse rien au dehors (sauf que le sujet). Bref, « la géométrie en tant que cadre et condition de possibilité de toute réalité » « est

[247] *Id.*, p. 88. Voir aussi Jan Patočka, « Esquisse de l'évolution historique du concept d'espace », p. 297 : « Un des grands traits de l'évolution du concept d'espace à partir de la Renaissance sera la réaction contre cette séparation introduite entre la géométrie et l'espace réel par la métaphysique classique grecque de Platon à Aristote ».

[248] « C'est chez lui [Giordano Bruno] que l'espace géométrique et l'espace physique commencent pour la première fois réellement à se confondre, chez lui, et quasiment à son insu […], que l'espace mathématique devient ce qui sous-tend l'espace physique. Et ce n'est certainement pas un hasard que cela arrive chez un penseur de la Renaissance italienne, période pour laquelle le problème de la perspective est un affaire tout ensemble artistique et scientifique de première importance. Les artistes de la Renaissance italienne sont d'ores et déjà parfaitement au courant de la représentation visuelle de l'infini dans les relations projectives ; ils savent que la ligne d'horizon représente l'infini de la profondeur spatiale, ils ont connaissance des lois exactes qui enserrent le visuel dans un réseau géométrique auquel toutes choses doivent se conformer si on veut les représenter telles qu'elles se donnent à voir. C'est dire qu'ils connaissent aussi la différence essentielle entre l'espace tel qu'en lui-même et sa projection. Ils savent que l'espace en soi est sans rapport au « haut » et au « bas » – sans cela, des œuvres comme les scènes de la Création peintes par Michel-Ange sur le plafond de la chapelle Sixtine n'auraient pas été possibles, ces œuvres où le spectateur a la vive impression que les relations spatiales se constituent dans le rapport entre lui-même et l'objet, indépendamment de quoi que ce soit d'autre, de quoi que ce soit d'absolu » (Jan Patočka, « Esquisse de l'évolution historique du concept d'espace », p. 305-306). Il faut comparer ce passage à celui de « L'idée d'espace depuis Aristote jusqu'à Leibniz », p. 33-34 : « L'espace corporel infini est devenu, avec Bruno, l'unité fondamentale qui conditionne tout l'être fini ; mais Bruno n'est capable d'en tirer des conséquences utiles que pour les corps célestes. C'est avec Descartes que cette même idée d'une étendue corporelle indéfinie devient aussi un fondement d'une physique. La physique cartésienne repose toute entière sur l'identification de l'étendue indéfinie avec la substance même du corps. En un sens, l'espace acquiert donc ici une dignité ontologique qu'il n'avait jamais eu ; c'est la substance corporelle elle-même dans tout ce qu'elle a de plus intime […]. Mais, d'autre part, si l'espace avec ses dimensions est l'essence du corps, il devient corps lui-même et perd, par rapport à celui-ci, toute indépendance. Imaginer un espace qui ne soit qu'espace et pas corps devient une absurdité. Le vide est donc métaphysiquement et logiquement impossible. Descartes pourrait bien dire avec Aristote que le lieu est dans le monde, non pas le monde dans le lieu, il s'accorde avec lui en niant le vide, mais le spatial n'est pas pour lui uniquement une des déterminations de la substance, c'est la substance elle-même ; le monde n'est pas dans l'espace, il est l'espace ».

antérieure à la réalité ». « De ce fait, la réalité elle-même devient exacte, mathématique ». Mais « la fonction mathématique et physique qui fait de l'espace le fondement des sciences mécaniques de la nature est inconciliable avec son caractère intuitif[249] ». Pour le fait que le sujet qui fait expérience de l'espace demeure un sujet corporel, l'espace ne peut pas être réduit à l'espace objectif. Pour le fait que le sujet corporel s'enracine dans l'espace et s'y oriente, l'espace ne peut jamais se constituer définitivement comme *spatium ordinatum*, mais demeure un *spatium ordinans*. En conclusion, cela revient à dire que dans notre expérience du monde, nous ne pouvons pas nous défaire ni de l'espace ni du mouvement, ni de leur entrelacs.

Comme le met en évidence Viktor von Weizsäcker dans *Le cycle de la structure*, nous sommes ici face à une confusion. En effet, tout se passe comme s'il y avait deux espaces, un espace réel et un espace perceptif, un espace objectif et un espace subjectif. Autant dire que soit les choses sont dans l'espace, soit elles apparaissent dans l'espace. Von Weizsäcker parvient alors à la même conclusion que Patočka, à savoir que le monde perceptif autonome ne se laisse pas réduire au monde matériel objectif ni ce dernier se laisse séparer de celui-là, ce qui fait que toute psychologie ne peut être autonome de la perception[250]. Par ailleurs, la perception ne peut pas être expliquée d'une façon purement scientifique, « car la perception s'est avérée rencontre du moi et de l'*Umwelt*. De même le mouvement de l'organisme, considéré dans sa genèse formelle, ne peut être reconstruit à partir de la physiologie de l'innervation et de la mécanique des organes moteurs, le seul moyen de le saisir est d'y voir une rencontre entre l'organisme et son *Umwelt*[251] ». Plus tard dans le même texte, von Weizsäcker affirme de nouveau : « il nous a fallu souligner l'opposition entre l'espace vécu ou phénoménal et l'espace mathématique (euclidien)[252]». Il procède avec l'analyse du mouvement biologique et par ce biais, comme nous allons le voir dans le prochain chapitre, met en lumière « la primauté du mouvement par rapport à l'espace ». Cela tient au fait que c'est bien le mouvement qui produit l'espace. Comme le fera ensuite Merleau-Ponty, von Weizsäcker indique aussi l'importance de ce qu'il appelle notre « force d'orientation » : « il y a donc une orientation phénoménologique[253] », écrit-il. C'est grâce à notre capacité d'orientation que nous nous orientons dans l'espace et nous créons notre équilibre corporel. Il n'y a donc pas, à proprement parler, de direction de l'espace, mais il y a

[249] Jan Patočka, « L'espace et sa problématique », p. 91.

[250] Viktor von Weizsäcker, *La struttura ciclomorfa. Teoria dell'unità di percezione e movimento*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane 1995, p. 171.

[251] Viktor von Weizsäcker, *Le cycle de la structure*, p. 208.

[252] *Id.*, p. 181.

[253] *Id.*, p. 204.

un espace terrestre ainsi qu'une orientation et un mouvement à l'œuvre (*Bewegungsleistung*), tout comme il y a une capacité opérative (*Leistung*) qui transforme l'espace terrestre en espace opératif (*Leistungsraum*). « L'opération détermine d'abord une sorte d'*ici* ponctiforme, et à partir de cet "ici" les caractéristiques spatiales des choses environnant. L'espace mathématique dans lequel il y a quelque chose serait au terme et le "ici" au début de la genèse engendrée par le mouvement [254]».

Nous pouvons trouver la même caractérisation de l'« ici » dans l'œuvre de 1935 d'Erwin Straus *Du sens des sens* :

> Le « là-bas » éloigné est référé à mon « ici ». Je suis au centre et chacun de nous se trouve de la même manière au point central de son monde, du paysage qui s'ouvre devant lui. Cette relation spatiale vécue ne saurait […] être élaborée à partir d'éléments spatiaux de nature géométrique, physique ou physiologique. Mesuré à l'ordre de l'origine de l'espace géométrique, le phénomène de la distance est paradoxal, et la structure de l'espace vécu n'est pas commensurable avec celle de l'espace conceptuel. […] Le caractère propre du « là-bas » tient en ce que je suis capable de le saisir « ici », plus exactement « d'ici » comme lieu différent. […] Je suis obligé de pénétrer dans la distance qui' s'ouvre à moi dans le paysage, de me déplacer jusque là dans ma corporéité, de parcourir cette distance morceau par morceau, pas à pas, jusqu'à ce que j'atteigne l'endroit « là-bas » au prix d'un changement continu de positions. Comme être corporel, je me trouve rivé et limité à un seul lieu à un moment donné, mais comme être doué de vision, je suis capable d'atteindre un lieu situé au-delà de moi-même et, tout en quittant successivement chaque lieu pour le suivant, de saisir synthétiquement la distance dans son unité[255].

C'est par le fait que je suis un être corporel que je ne peux qu'habiter une portion de l'espace à chaque fois et je ne peux jamais en embrasser la totalité. En revanche, la perspective de la Renaissance, tout comme l'espace géométrique, déploie l'entièreté de l'espace dans une transparence absolue et totale. Le *problème de l'espace*, d'après Straus, relève donc au fait qu'à la spatialité vécue dont on fait expérience avec notre corps, on oppose l'espace (euclidien) « qui peut être survolé rationnellement et systématiquement construit et fermé selon le mode mathématique[256] ». Au « phénomène de distance » et à l'« impression de profondeur » qui caractérisent l'expérience vécue du corps propre, la science substitue une pensée de survol devant laquelle l'espace se montre en transparence et est donc dépourvu non seulement de toute opacité, mais aussi de toute cordonnée et même d'un point zéro de l'orientation, celui propre à tout sujet corporel. Mais sans l'opacité et la profondeur l'accès à l'espace est de fait octroyé. Ce n'est qu'en entrant, par la voie de mon mouvement, dans la profondeur de l'espace, ce n'est qu'en consignant mon corps à l'opacité de mon rapport avec le monde, « ce n'est qu'alors que je me trouve dans l'espace, dans le voir même, immédiatement et sans le recours d'aucune

---

[254] *Id.*, p. 182.

[255] Erwin Straus, *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, Grenoble, Millon 2000, p. 202-203.

[256] *Id.*, p. 404.

réflexion[257] ». Ainsi, nous trouvons également chez Straus l'opposition centrale pour notre argumentation entre immédiateté et représentation. Mais nous y trouvons aussi une idée peut-être encore plus importante, à savoir celle d'une réciprocité immédiate et donc d'une participation réciproque sans contact direct :

> La réciprocité immédiate assigne des limites strictes à la possibilité de participation. À l'intérieur de l'horizon du visible, nous pouvons partager une orientation commune vers quelque chose […]. Mais la réciprocité immédiate du toucher limite à deux partenaires une communion de cette nature. Le sens du toucher est un sens exclusif[258].

C'est pourquoi dans sa « Note sur Machiavel », Merleau-Ponty, en reprenant Machiavel, peut affirmer que l'espace politique est l'espace du voir, l'espace de l'apparaître seulement, et que les qualités du prince ne sont « pas *touchées*, mais *vues* », raison pour laquelle elle peuvent être partagées par une pluralité de sujets, mais à condition qu'il n'y ait pas de contact et que la distance soit maintenue.

2. *Espace imaginaire et espace réel : Thomas Hobbes*

> Si jamais doctrine a eu la volonté de faire correspondre point par point le réel et sa représentation, c'est bien le mécanisme, en son expression la plus radicale, la plus intransigeante, qui est celle de Hobbes. […] Ce qui est inhérent strictement au corps percevant, c'est, comme on l'a vu, la phénoménalité comme telle de la perception, à laquelle il faut ajouter les modifications qu'elle subit par suite de la spécificité de chaque sorte d'organe sensible. Mais, loin de faire obstacle à la *similitude* psychophysique de la réalité physico-géométrique et de la représentation, les organes de sens respectent et transmettent aux esprits animaux la disposition projective des découpages de l'étendue réelle[259].

Hobbes définit l'espace par sa grandeur, c'est à dire par son extension. « Un corps est ce qui, ne dépendant en rien de notre pensée, coïncide avec quelque partie de l'espace[260]». En tant que tel, le corps se trouve ou même coïncide avec l'*espace réel*. On devrait logiquement s'attendre à ce que Hobbes soit contraint d'admettre également l'existence objective et matérielle de l'espace dans la mesure où il admet l'existence objective du corps[261] et à plus forte raison si l'on considère sa définition du corps comme partie de l'espace. De façon surprenante, c'est tout

---

[257] *Id.*, p. 409. En anticipant Merleau-Ponty, Straus ajoute : « il est hors de doute que dans le sentir l'espace s'étend dans le sens latéral et dans le sens postérieur, en un mot il continue à exister au-delà de ce qui est vu et il est certain que la direction du mouvement transcende le visible et s'oriente vers l'invisible » (*Sic.*).

[258] *Id.*, p. 441.

[259] Jean Bernhardt, « Essai de commentaire », in Thomas Hobbes, *Court traité des premiers principes : Le « Short Tract on First Principles » de 1630-1631,* trad. Jean Bernhardt, Paris, PUF, 1988, p. 117.

[260] Thomas Hobbes, *De* Corpore, ch. 8, cité par Jean Terrel, *Hobbes : matérialisme et politique*, Paris, Vrin 1994, p. 76.

[261] Frithiof Brandt, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, Copenhagen, Levin & Munksgaard, 1928, p. 251.

au contraire, ce qui est surprenant : Hobbes n'admet pas l'existence de l'espace hors de notre esprit. L'espace n'est qu'un « *phantasm* », le fantôme ou l'ombre que le corps réel a laissé dans notre esprit. La théorie de l'espace chez Hobbes, ou plutôt l'absence d'une telle théorie, est à chercher dans sa réponse critique et polémique aux théories de l'espace de ses contemporaines, notamment à celle de Descartes, et, ce qui n'est pas surprenant, et à celle d'Aristote[262]. Même si Hobbes ne peut qu'accepter, avec Descartes, le fait que le corps soit extension, il ne peut néanmoins pas admettre que l'extension soit une chose, et que le corps soit autre chose[263]. Or, s'il reste évident que le corps habite l'espace et en ce sens est une partie de l'espace, il n'en reste pas moins que l'espace ne peut pas être un critère objectif, ni qu'il puisse exister matériellement, sous peine de confondre corps et espace. La solution que Hobbes donne est donc celle de concevoir l'espace comme quelque chose de subjectif. Chez Hobbes, l'espace n'a d'existence que subjective, voire imaginaire. L'espace ne peut apparaître que dans l'esprit du sujet percevant, ce qui revient à dire que l'espace n'est pas dans le monde. L'espace n'existe que comme idée qui se forme, dans l'esprit du sujet percevant, par voie d'un processus d'abstraction commençant avec la perception d'un corps. Bref, l'espace est un *abstractum*. L'espace est imaginaire.

C'est toujours dans le *De Corpore* que Hobbes admet, avec Aristote, deux fait essentiels concernant la perception de l'espace : le premier est que, même si, en apparence, le corps et le lieu que le corps occupe coïncident, l'expérience nous montre comme cette apparence soit fallacieuse, étant donné que quand le corps se meut, il demeure le même, bien que son lieu ait changé[264] ; le deuxième est que le lieu, différemment du corps, est immobile. Le corps coïncide avec l'extension, mais l'espace ne le fait qu'en apparence. Comme être matériel, l'espace n'existe que dans l'esprit, comme trace du corps qui a bougé dans l'espace : « comme un corps laisse un phantasme de sa grandeur dans l'esprit, de même un corps mû laisse un phantasme de son mouvement, c'est-à-dire une idée de ce corps passant d'un espace a un autre par succession continuelle[265] ». Hobbes définit alors l'espace comme le *phantasme du corps*.

> The point which, with some difficulty, he is trying to reach is evidently mathematical space, the coordinate system, with its imaginary nature emphasised. He realises that, in addition to the concept of body, we must have the concept of space, in the sense of position, determination of place. He likewise realises that this space cannot in the Aristotelian way be determined by the surface of the bodies, it must be a tridimensional space. Further, space must be fixed, immovable.

---

[262] « Il [Descartes] s'accorde avec Aristote pour nier le vide, mais la spatialité n'est pas pour lui simplement une détermination parmi d'autres de la substance, elle est la substance même ; le monde n'est pas *dans* l'espace, il *est l'espace* » (Jan Patočka, « Esquisse de l'évolution historique du concept d'espace », p. 307).

[263] Frithiof Brandt, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, p. 254.

[264] *Id*., p. 255.

[265] Thomas Hobbes, *De* Corpore, ch. 7, cité par Jean Terrel, *Hobbes : matérialisme et politique*, p. 76.

> And it must not in the Cartesian way be identified with body. But for the reasons already mentioned he cannot make space objective. Hence he makes it subjective and finds support for this view in psychological space[266].

Hobbes définit l'espace habité par le corps percevant comme « espace imaginaire ». Cela revient au fait que la problématique de l'espace est abordée par Hobbes à partir de la phénoménalité de l'espace, c'est-à-dire à partir de l'*effet* de son apparaître sur le corps percevant. Et toutefois, si l'*espace imaginaire* se définit comme l'effet des choses sur notre esprit, comme l'idée des choses, il faut bien que ces choses existent en dehors de notre esprit. Bref, le corps en tant qu'étendu ne peut qu'habiter l'« espace réel ». Il faut alors comprendre de quoi s'agit-il, qu'est-ce que cet *espace réel*. Il nous reste également à voir comment peut-il se faire qu'il y ait coïncidence du corps avec une partie de l'espace imaginaire. Dans cette analyse, il faut se rappeler que Hobbes accuse Descartes de confondre l'accident (l'extension) et le phantasme (l'espace imaginaire) et que donc sa pensée est bien différente de celle-ci, en ce qu'il ne peut pas faire coïncider espace réel et espace imaginaire. Hobbes commence alors sa critique, nous l'avons dit, par la description de l'espace de la perception et le définit comme phantasme. L'effet du corps réel (la chose) sur notre corps percevant est à l'origine de

> Ce phantasme de l'espace imaginaire qui nous donne accès au réel. L'analyse de l'espace imaginaire est donc le préalable à la définition des corps. On ne peut définir un corps indépendamment de son extension : « L'extension d'un corps est la même chose que sa grandeur ou ce que certains appellent espace réel. Mais cette grandeur ne dépend pas de notre pensée, comme c'est le cas pour l'espace imaginaire, qui est un effet de notre imagination dont la grandeur est la cause ; il y a, d'un côté, un accident de l'esprit et de l'autre, l'accident d'un corps existant en dehors de notre esprit[267] ».

L'espace imaginaire est donc à comprendre dans le sens de l'*effet* d'un corps extérieur à l'intérieur d'un corps percevant. « L'idée de l'espace qui résulte de ce processus présuppose par conséquent l'existence de *deux* corps distincts – un corps extérieur et notre corps – dont l'un peut agir sur l'autre[268] ». La constitution de l'espace imaginaire n'est pas dépendante du mouvement local en tant que tel, mais bien de son effet dans notre âme. Autrement dit, l'espace imaginaire est soit effet soit souvenir dans l'imagination de notre corps du passage d'un corps. En tant que phantasme dans notre âme, il appartient à la sphère de l'imagination. L'espace imaginaire n'est rien de réel. Il n'existe que dans notre pensée, une fois que nous avons été privés de la présence directe du corps, ce qui revient à dire qu'il n'existe pas à l'extérieur de nous. « Dans l'*Anti-White* Hobbes dira qu'en dehors du monde il n'existe pas d'espace

---

[266] Frithiof Brandt, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, p. 256.

[267] Jean Terrel, *Hobbes : matérialisme et politique*, p. 77. Terrel cite Thomas Hobbes, *De* Corpore, ch. 8.

[268] Karl Schuhmann, « Le vocabulaire de l'espace » in Yves Charles Zarka (éd), *Hobbes et son vocabulaire. Études de lexicographie philosophique*, Paris, Vrin, 1992, p. 62-63.

imaginaire parce que là il n'y a pas de sujet imaginant[269] ». L'espace imaginaire n'est que l'abstraction des corps, plus précisément, « la *privation* de l'existence des corps ». Il s'ensuit qu'il « n'a rien à voir avec le monde ». Bref, il est *phénomène*. Cependant, bien qu'il soit phénomène il doit forcement être « *phénomène* de quelque chose ». Or, *l'espace imaginaire est phénomène de l'espace réel*. La question se pose donc de savoir en quoi consiste l'espace réel. Hobbes répond que l'espace réel ne peut que coïncider avec le corps. Lorsqu'il oppose l'espace réel à l'espace imaginaire, Hobbes ne fait que lui opposer l'étendue du corps. Lorsqu'il dit que l'espace imaginaire doit être conçu comme phénomène de quelque chose, à savoir comme phénomène de l'espace réel, Hobbes ne fait que dire que le corps en tant qu'étendue, en tant qu'espace réel, est la véritable cause de l'espace perçu. « L'espace réel est donc l'*essence* du corps[270] ». Bien entendu, l'espace réel existe en dehors de l'esprit mais n'existe pas en dehors du monde, étant donné que le monde est « la totalité des corps », à savoir qu'il est la totalité de l'espace réel. Bref, l'espace réel est le monde. C'est pourquoi, pour décrire l'espace réel, Hobbes ne peut que reprendre les attributs qu'Aristote avait utilisé pour décrire le lieu. « Si l'espace imaginaire est notre idée du corps en tant que corps, l'espace réel est ce qui constitue le corps en tant que corps. […] Soulignons que l'espace réel est aussi grand que le corps qu'il contient[271] ». « Le corps […] est donc lui-même de nature spatiale. C'est pourquoi Hobbes est amené à affirmer que le corps est ce qui occupe ou remplit l'espace. Il *coïncide* donc avec l'espace et est *coextensif* avec lui[272] ». Le corps coïncide avec une partie de l'espace, c'est-à-dire avec un lieu, auquel la totalité de corps est coextensive à la totalité de l'espace réel qui est le monde. Il nous est donc désormais clair ce qu'est le lieu :

> L'effet spécifique de la rencontre d'un corps (d'une grandeur déterminée) et de l'espace (imaginaire indéterminé) est le lieu, le lieu étant cette partie de l'espace avec laquelle la grandeur du corps le fait coïncider. Étant espace, le lieu a un statut comparable à celui de l'espace. Cependant il n'est pas l'espace comme tel en tant qu'il est marqué par la présence d'un corps particulier en lui. C'est pourquoi le lieu participe aussi à certaines déterminations du corps. De toute façon tel ou tel lieu particulier est le résultat de l'entrée d'un corps dans l'espace […]. Par ces déclarations la doctrine hobbesienne se distingue de toute conception scolastique ou aristotélisante. D'après Hobbes le lieu est espace – conception expressément rejetée par Aristote – et est aussi imaginaire[273].

Tout cela revient à dire que pour Hobbes il y a de fait deux espaces : l'espace réel, c'est-à-dire l'espace objectif, voire espace physique, avec ses cordonnées et ses lois (ce qui fait de l'espace de la formulation hobbesienne une première ébauche de l'espace mathématique) ; et

[269] *Id.*, p. 65.
[270] *Id.*, p. 71.
[271] *Sic*.
[272] *Id.*, p. 77.
[273] *Id.*, p. 79.

l'espace imaginaire, c'est-à-dire l'espace subjectif dont on fait l'expérience. Le sujet percevant est à l'origine de l'espace imaginaire. Le corps étendu est à l'origine de l'espace réel. Ce qui veut dire aussi que l'espace réel est la cause de l'espace imaginaire. L'espace imaginaire se définit comme privation du corps, ce qui fait qu'il « fonde la séparabilité du corps et de son lieu ». Le lieu, en tant que portion de l'espace imaginaire, est « l'effet de la présence d'un corps dans l'espace ». Il y a donc « coïncidence entre le corps et une partie de l'espace imaginaire et entre le lieu et le corps ». L'espace réel en tant qu'essence du corps et le corps lui-même sont réels et existent dans la réalité physique, tandis que le lieu en tant que portion de l'espace imaginaire et l'espace imaginaire lui-même sont de non-être et appartiennent à la sphère de l'imagination.

> Le vocabulaire hobbesien de l'espace montre une cohérence de pensée d'une rigueur exceptionnelle et dont le sens est étroitement lié à l'articulation du projet philosophique de Hobbes tout court. Voilà cependant probablement pourquoi ce vocabulaire, aussi précis et exact, n'a su se maintenir ni, à plus forte raison, s'intégrer au discours général de l'espace qui domine le temps modernes[274].

La coïncidence du lieu et du corps fonde à la fois leur identité et leur non-identité. Nous verrons dans le chapitre suivant comment les deux statuts divergents de l'espace chez Descartes et chez Hobbes affectent aussi leurs dioptriques. Pour le moment, il est nécessaire d'éclaircir brièvement le rôle central que les études du XVIIe siècle sur la dioptrique jouent dans la compréhension de l'espace et dans les différentes conceptions qui ont été développées pendant ce siècle. Or, les métaphores spatiales et les images qui relèvent de l'optique et qui sont souvent mises en rapport avec les postulats de la mécanique, ce qui en fait des métaphores dynamiques, servent à illustrer « le registre de la représentation » et à le confirmer en tant que registre de « l'altérité dans l'identité ». La fonction éminente de l'optique consiste en fin de compte à superposer à un désordre apparent ou effectif l'ordre de la raison. À l'apparence incohérente de la réalité, l'on substitue la représentation *reformante* de l'optique. C'est en ce sens que la perspective, avec son système des règles fonctionnant comme un « moyen de faire apparaître un ordre dans l'espace », a joué un rôle clef dans la définition d'une nouvelle réalité ordonnée :

> Le mot « perspective » avait un sens large couvrant les règles de l'optique, dont la perspective au sens courant moderne (dépendant de la géométrie des projections) est un exemple éminent, puisqu'elle permet d'ordonner les objets dans l'espace en une représentation unifiée […]. Les usages métaphoriques apprennent à discerner l'ordre sous le désordre apparent. Plus largement, la représentation spatiale es concepts donnait une image d'ordre[275].

---

[274] *Id*., p. 82.

[275] Marie-Madeleine Martinet, « Les métaphores de l'espace » in Yves Charles Zarka (éd), *Hobbes et son vocabulaire*, p. 126.

Quoi qu'il en soit, l'analyse du statut de l'espace chez Hobbes nous a amenés à définir l'opposition qui lui est propre, à savoir celle entre espace phénoménal et espace géométrique, opposition qui fonde toute généalogie de l'espace. Deuxièmement, elle nous a montré que, comme l'écrit Patočka, « la corrélation entre la conception du mouvement et celle de l'espace permet aussi de comprendre un certain parallélisme dans l'évolution des deux notions[276] ». C'est pourquoi à une généalogie de l'espace ne peut que faire suite une généalogie du mouvement.

3. *L'époque des images du monde : Borkenau et Heidegger*

Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch[277]

C'est dans l'essai de 1932 intitulé « Préface à la transition de l'image féodale à l'image bourgeoise du monde » que Franz Borkenau utilise, en anticipant sur Martin Heidegger et son essai de 1938, l'expression « image du monde », précisément en la mettant en relation avec la représentation du monde réalisée par les sciences mécaniques de la nature et par la philosophie naturelle du XVIIe siècle. Et c'est dans ce même texte qu'il écrit que la modernité voit la double naissance simultanée des deux nouveaux principes de la compréhension humaine, qui ne quitteront plus jamais le débat philosophique : la subjectivité et l'objectivité.

> La philosophie moderne orientée vers la théorie de la connaissance, telle qu'elle a été fondée par Descartes, s'est constituée en même temps que les fondements de l'image mathématico-mécaniste moderne du monde […]. Ainsi, contrastant vivement avec d'autres périodes culturelles, la vision philosophique globale du monde et de la vie apparaît dans la modernité, comme le domaine propre de la subjectivité, qui s'oppose à la science naturelle exacte représentant le domaine de l'objectivité. […] L'esprit humain s'est voué à l'observation « naturelle » de la nature, à partir du moment où il s'est libéré des chaines de la théologie[278].

Nous savons qu'Heidegger, dans l'essai « L'époque des "conceptions du monde" » (1938), parvient à la même conclusion : « la liberté moderne de la subjectivité se fonde complètement dans l'objectivité lui correspondant. L'homme ne saurait quitter ce destin de l'essence moderne[279] ». Et toutefois, d'après Heidegger, la réflexion philosophique contemporaine ne peut que reconnaître dans le monde (*Welt*) non pas la scène d'une lutte entre le sujet et l'objet, mais bien une scène de l'apparaître qui émerge du jeu constant de voilements et dévoilements.

---

[276] Jan Patočka, « Esquisse de l'évolution historique du concept d'espace », p. 316.

[277] Friedrich Hölderlin, « Patmos », cité par Heidegger dans « La questione della tecnica » in *Saggi e Discorsi,* Milano, Mursia, 1976, p. 22 (« Mais dans le danger croît ce qui sauve aussi »).

[278] Franz Borkenau, *L'esprit du mécanisme*, p. 23-24.

[279] Martin Heidegger, « L'époque des "conceptions du monde" », in *Holzwege,* Paris, Gallimard, 1962, p. 144-145.

> L'étant ne peut être en tant qu'étant que s'il prend place et ressort dans le clair de cette éclaircie. Seule cette éclaircie confère et assure, à nous autres hommes, un passage vers l'étant que nous ne sommes pas, ainsi que l'accès à l'étant que nous sommes nous-mêmes. Grâce à cette éclaircie, l'étant est dévoilé en une certaine et changeante mesure. Mais même *voilé,* l'étant ne peut l'être que dans l'espace de jeu de l'éclairci[280].

Tout se passe comme si l'on était dans le *sfumato* de Léonard de Vinci, dans les « tenebre che paiono e non sono », au milieu de la *prospettiva de' perdimenti* : « molti sono i siti in sé illuminati e chiari che si dimostrano tenebrosi[281] ». L'être est oubli qui est ramené à la présence. L'être est présence, et sa détermination essentielle est l'ouverture sans retrait, le dévoilement (*Un-verborgenheit*)[282], ce qui veut cependant dire que l'être se montre toujours à l'origine et après le voilement (*Verborgenheit*). Tout surgir est surgissement hors de l'occultation : « le lieu ouvert au milieu de l'étant, l'éclaircie, n'est jamais une scène rigide au rideau toujours levé et sur laquelle se déroulerait le jeu de l'étant[283] ». Et encore : « un monde n'est jamais un objet consistant placé devant nous pour être pris en considération. […] La paysanne, au contraire, a un monde parce qu'elle séjourne dans l'ouvert de l'étant[284] ». Les chaussures du tableau de Van Gogh, oubliées par la paysanne, rendent visible le rapport authentique : c'est parce que leur rapport se construit sur la confiance, qu'elle peut les oublier. Et pourtant, c'est bien parce que l'être a été pensé de l'origine comme présence, comme *être-sous-la-main* (*Zuhandenheit*), qu'il a pu devenir *être-là-devant* (*Vorhandenheit*), qu'il a pu devenir *image*. « L'en-face des objets ne laisse pas l'homme être immédiatement dans l'ouvert. De certaine manière, il exclut l'homme du monde et le place devant le monde[285] ». Il y a une époque dans laquelle l'homme sort de l'ouvert, se sépare contre l'ouvert et est forcé par ce biais à quitter le monde. Dans cette époque l'on assiste également à la disparition de l'horizon. C'est en ce moment que l'homme abandonne l'espace de la rencontre pour bâtir une nouvelle position où s'installer : la place du *devant*. Heidegger a nommé ce temps « *die Zeit des Weltbildes* », à savoir *l'époque des images du monde.* Dans l'époque des images du monde, le monde est réduit à son image. Autrement dit, on substitue au monde la représentation du monde. Au début, il y avait un espace ouvert où l'homme était exposé au regard de l'étant. L'homme pouvait faire apparaître le monde justement parce qu'il était regardé. L'homme habitait au dedans du regard. Les Grecs ne pouvaient représenter le monde, le concevoir comme image, justement parce qu'ils étaient au

---

[280] Martin Heidegger, « L'origine de l'œuvre d'art », in *Holzwege,* p. 58.

[281] Leonardo Da Vinci, « Della causa de' perdimenti de' colori e figure de' corpi mediante le tenebre che paiono e non sono » in *Trattato della Pittura*, Parte seconda*,* Milan, TEA, 1995, p. 198.

[282] Martin Heidegger, « L'époque des "conceptions du monde" »*,* p. 137.

[283] Martin Heidegger, « L'origine de l'oeuvre d'art », p. 59.

[284] *Id.*, pp. 47-48.

[285] Martin Heidegger, « Pourquoi des poètes ? », in *Holzwege*, p. 342.

milieu du monde. Bientôt la présence a été remplacée chez Platon par le monde des Idées, et a été confondue par Aristote avec la vision pure. Même si leur pensée reste à l'intérieur de l'expérience grecque de l'étant, elle porte en soi le changement qui mène à la clôture du monde grec, à l'ouverture des Temps Modernes et finalement à l'apparition de l'image du monde. Mais le véritable commencement de ce changement réside, d'après Heidegger, dans la pensée de Descartes, qui n'est rien d'autre que le renversement de la pensée grecque. Le regarder, le percevoir grec, est remplacé par le représenter (*vor-stellen*), ce qui veut dire : l'étant devient objet pour un sujet.

> Re-présenter signifie ici : faire venir devant soi, en tant qu'ob-stant (*Entgegenstehendes*) ce qui est-là-devant (*das Vorhandene*), le rapporter à soi, qui le représente, et le ré-fléchir dans ce rapport à soi en tant que région d'où échoit toute mesure. […] L'homme se pose lui-même comme la scène sur laquelle l'étant doit désormais se présenter, c'est-à-dire être image conçue. Ainsi l'homme devient le représentant de l'étant au sens d'obstant (*Gegenständiges*). […] Que le monde devienne image conçue ne fait qu'un avec l'événement qui fait de l'homme un *subjectum*[286].

En effet, ce n'est que parce que l'homme est devenu sujet qu'un monde peut apparaître devant lui, et précisément comme image. Le monde, c'est-à-dire la totalité de l'étant, devient image lorsque le sujet le tient devant soi au lieu de s'y orienter. Bref, l'être de l'étant est désormais l'être-représenté. L'homme est l'unique lieu de la vérité. Mais l'homme n'était-il pas déjà chez les Grecs mesure de toutes les choses ? Bien que l'homme grec fût déjà mesure de l'étant, il l'était au sens de ce qui limitait l'espace de manifestation de l'étant. L'homme définissait l'ouvert dans lequel il entrait lui-même en présence. Ce qui veut dire qu'il définissait les frontières et la périphérie de l'espace de l'apparaître, à partir du centre qu'il occupait. Bref, l'homme habitait au milieu du monde qui se montrait tout autour de lui.

Mais l'*alètheia* grecque est devenue la *veritas* romaine et puis, dans les Temps Modernes, l'exactitude (*Richtigkeit*) de la représentation (*repraesentatio*). D'après Heidegger, celles-ci sont les étapes du chemin. Tout comme il advient pour Patočka, c'est à partir de la question sur la science moderne que Heidegger parvient à la réponse sur la représentation moderne du monde. En effet, l'on ne peut parler d'une vision scientifique, d'une image ou représentation du monde réalisée par la science, qu'à partir de Descartes. Ce qui revient à dire que le fondement, ou bien l'idéal de la science moderne, selon l'expression de Patočka, est ce qui a déterminé l'essence des Temps Modernes. D'après Heidegger, cet idéal consiste dans le « jeu nécessaire et réciproque entre subjectivisme et objectivisme », qui découle de deux facteurs, l'un inhérent au sujet, l'autre à l'objet : la nouvelle position de l'homme et une conception différente de l'étant. Or, ce n'est qu'avec Descartes que l'homme devient centre de référence

[286] *Id.,* p. 119-121.

de tout l'étant et que par conséquent l'étant peut désormais être réduit à sa représentation. La science en tant que *recherche*, en se fondant sur le projet (*Entwurf*), c'est-à-dire en calculant à l'avance, demande alors à l'étant de se rendre disponible pour la représentation, car sa seule visée est justement l'exactitude de la représentation.

> Cette objectivation de l'étant s'accomplit dans une représentation visant à faire venir devant soi tout étant, de telle sorte que l'homme calculant puisse en être sûr (*sicher*), c'est-à-dire certain (*gewiss*). Strictement parlant, il n'y a science comme recherche que depuis que la vérité est devenue certitude de la représentation. L'étant est déterminé pour la première fois comme objectivité de la représentation, et la vérité comme certitude de la représentation dans la métaphysique de Descartes[287].

Avec Descartes, on trouve chez l'homme l'exigence d'un « *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* ». Le sol ou fond (*Grund*) de la vérité devenue certitude est le sujet en tant que certitude de soi, le *subjectum* en tant que *cogito,* ce qui veut dire : *me cogitare = me esse. Ego cogito (ergo) sum* signifie, d'après Heidegger : je (le représentant) suis présent à moi-même en coprésence avec ma pensée (le représenté). La représentation est possible seulement dans le cadre de la calculabilité, parce que seul le calcul assure par avance la certitude. L'étant représenté n'est plus ce qui est présent, mais ce qui est *posé en face*, qui est *ob-stant comme objet* (*Gegenstand*). L'homme est devenu mesure et centre du monde et le monde n'est plus que l'immense région de son objectivation, à savoir, l'image du monde.

> En érigeant techniquement le monde en objet, l'homme s'obstrue délibérément et complètement la voie vers l'ouvert. […] Qu'il le sache ou non, qu'il le veuille ou non, l'homme de l'auto-imposition qui s'impose est le fonctionnaire de la technique. Non seulement il est en dehors de l'ouvert devant celui-ci, mais à travers l'objectivation du monde il se détourne tout spécialement de la « pure perception ». L'homme se sépare de la pure perception. L'homme de l'ère technique se tient en pareille séparation contre l'ouvert. Car cette séparation n'est pas une séparation de…, mais une séparation contre…[288]

« La science est devenue technique et la technique soumet le monde entier à sa domination[289] ». L'homme qui vivait dans le dévoilement du *vorstellen* (représenter) a quitté l'ouvert, s'est positionné contre l'ouvert, tout en abandonnant la dimension de l'appel. La *Technik*, le nouveau destin du dévoilement, s'est ensuite déployée et a redessiné le monde. En effet, l'on ne vit plus dans l'époque de l'image du monde. « Les choses ne sont plus objets pour un sujet[290] ». Le monde où l'on vit préserve un vide. Notre temps est le temps du manque de l'objet. Mais le moment où le *Gegenstand* s'absente est en même temps l'instant de la disparition du centre : s'il n'y a plus un devant il n'y a même pas une perspective, un point de

---

[287] Martin Heidegger, « L'époque des "conceptions du monde" », p. 114.

[288] Martin Heidegger, « Pourquoi des poètes ? », p. 353.

[289] Jan Patočka, « Questions et réponses sur "Réponses et questions" de Heidegger », in *Liberté et sacrifice*, p. 341.

[290] *Id.,* p. 344.

vue ; s'il n'y a rien qui apparaît (en face), il n'y a plus rien à regarder. L'on assiste alors à la chosification du sujet. L'être humain devient chose parce que la chose est devenue fond, *Bestand.* De cette métamorphose suit celle de la production, qui précédemment conduisait hors de l'occultation dans le dévoilement, et qui est désormais devenue provocation, *Gestell.* Le dévoilement dans la provocation donne à chaque chose une position (*Stand*). Cette position devient la chose-même : la chose est *Bestand*. L'homme vit dans la perspective de la calculabilité, dans ce nouveau regard qui ne connaît ni limite ni frontière, dans cet immense espace de force et de puissance. Comme l'indique Patočka, le *Gestell* signifie l'essence de la technique. Mais l'essence de la technique n'est rien de technique, rappelle Heidegger. En effet, si l'on pense à la technique comme à un instrument on tombe dans l'illusion de la domination, l'illusion de notre maîtrise de la nature. Or, si d'un côté c'est bien l'homme qui accomplit le demander provoquant, de l'autre côté l'homme n'a aucun pouvoir sur le mode de dévoilement dans lequel à chaque fois le réel se montre ou se soustrait. Le dévoilement n'est pas l'œuvre de l'homme. Le *Gestell* n'est rien d'humain. Le *Gestell* est l'imposition qui pousse l'homme à provoquer le monde, la nature, les choses et l'autre, afin de les employer. Même s'il se déguise en seigneur de la terre, ce n'est pas l'homme qui agit, mais c'est bien l'être qui demande à l'homme d'employer le réel comme fond. Le nouvel appel de l'être est l'imposition. Cet appel est une nouvelle ouverture du monde, qui se déploie comme passage de l'image au fond. L'ère de la technique est l'époque pendant laquelle l'homme-dominateur devient le dominé.

> Ce qui domine dans le *Gestell*, c'est l'être – l'être qui nous domine depuis toujours. L'homme n'est qu'un lieu où l'être se manifeste. L'homme n'est pas le maître du monde, l'être ne se manifeste pas pour que l'homme domine le monde. C'est là le grand quiproquo. L'être se manifeste (probablement) de manière à rendre possible la domination d'autre chose – face à l'homme. De telle manière que l'homme se voit tenu de faire quelque chose dans ce face-à-face[291].

Les hommes de l'ère technique sont ceux qui détiennent – et peuvent disposer – du maximum des forces accumulées auparavant, mais ils sont en même temps, et précisément à cause de cette accumulation, de cette surpuissance, ceux qui sont les plus exposés au péril (« "Nous mettons en péril l'existence même de l'existence" »). Le péril extrême fait de l'homme contemporain aussi le plus proche d'une transformation fondamentale. Mais pour apercevoir l'aurore de ce qui sauve, il faut comprendre la différence entre la technique et son essence :

> La technique est une manière de nous comporter à l'égard des choses, un rapport fondé dans la compréhension de l'étant comme magasin de forces. Quant à l'essence de la technique, c'est le fait que cette compréhension est elle-même quelque chose qui domine tous les fonds objectifs concrets, c'est-à-dire qu'il y a là quelque chose qui domine l'ensemble de la réalité soumise au

[291] *Id.*, p. 347-348.

calcul. […] La technique doit être reconduite à son essence. Dans ce cas […] elle fait apparaître la prééminence de l'être sur tout le reste. Voilà la fonction de la compréhension technique[292].

Chez Heidegger, la liberté de l'homme contemporain se révèle alors comme une forme de passivité, de laisser être. En quittant le centre du monde, l'homme retrouve soi-même, ou au moins recommence à s'acheminer à la recherche de la perception. « Heidegger a montré que telle est à la fois la forme la plus ancienne de la vérité et sa figure à venir[293] ». D'après Patočka, l'homme d'aujourd'hui, placé face à un monde qui est entièrement un dépôt d'objets, a devant lui deux possibilités. L'homme peut soit perdre son destin, son essence, en regardant à la technique comme à un instrument, car ainsi il sombre dans l'illusion d'être lui-même souverain de la terre, d'être maître du monde et constructeur de tous les objets ; soit revenir à la question originaire sur l'apparaître et redevenir maître de son destin, en reconnaissant dans le « soin de l'âme » sa propre essence. L'homme d'aujourd'hui possède encore le rêve de se rencontrer lui-même dans tous les lieux possibles. Ce rêve, ce désir de transcendance, qui caractérise l'homme de tous les temps, contient en soi le pouvoir, et donc la possibilité effective, pour l'homme consciencieux, de quitter toute représentation du monde, pour revenir au monde lui-même.

4. *Les* Conférences de Louvain *(1965)*

Conférences de Louvain sur la contribution de la Bohême à l'idéal de la science moderne réunissent six conférences données par Patočka en 1965 à l'Université de Louvain. Bien que Patočka en envisageait la publication, le manuscrit en français et sans titre de 134 feuilles écrit à la main n'a pas été retrouvé qu'en 1977, et n'a été publié qu'en 1989 une première fois, et ensuite en 2001, après que Valerie Löwit et Filip Karfík en ont établi le texte. Dans les six conférences, la « vie spirituelle », un thème que l'on retrouve dans toute l'œuvre de Patočka, fait l'objet d'une analyse où la Bohême joue le rôle de scène centrale dans l'histoire de l'idéal scientifique moderne. Ce que Patočka cherche à déterminer est la liaison entre la genèse de la science moderne et l'histoire spirituelle de la Bohême. En ce qui concerne ce deuxième thème, Patočka précise qu'il n'est pas intéressé par la dimension nationale de la Bohême, où la nation signifie une unité naturelle déterminée par la langue, mais bien par la dimension étatique, à savoir celle d'une unité géopolitique historiquement constituée. Il faut donc entendre par État l'unité d'une structure politique qui détermine le devenir historico-politique d'un pays et donne

[292] Jan Patočka, « Séminaire sur l'ère technique » in *Liberté et sacrifice*, p. 317-318 et 320.
[293] Jan Patočka, « Les héros de notre temps » in *Liberté et sacrifice*, p. 330.

naissance et identité à un peuple historique[294]. Or, les protagonistes de la genèse de la science moderne (qui constitue le premier thème), à savoir Kepler, Comenius, Bolzano et Husserl, ont seulement en commun leur relation problématique et occasionnelle à la Bohême. Et toutefois, d'après Patočka, ils précèdent, anticipent et d'une certaine manière donnent sens, aux idéals scientifiques successifs qui sont, respectivement, ceux de Galilée, de Leibniz et du positivisme. Autrement dit, la mathématisation indirecte de la nature de ces derniers présuppose la mathématisation directe de la nature des premiers. Dans ce cadre, c'est Kepler qui va jouer un rôle tout particulier dans la mesure où il est le premier à revendiquer une science universelle de la nature, une « rationalité englobante le tout du monde ». Kepler est le premier capable d'opérer une synthèse au milieu du conflit, en l'occurrence le conflit de la contre-réforme, tout comme le feront ensuite Comenius pendant la guerre de Trente ans et Husserl en Allemagne au temps du national-socialisme. Ils jouent tous « ce rôle de pont, de jointure, et de synthèse multiple », car ils sont tous parvenus à réaliser, au milieu du conflit, une synthèse créatrice des éléments en conflit. De la même manière, c'est en synthétisant les conflits qui la traversaient que la Bohême a pu entrecroiser et même précéder la grande histoire de l'Europe. Bien évidemment, la synthèse d'éléments existentiels et conflictuels ne se vérifie pas à un niveau transcendantal, mais bien dans un « climat spirituel défini par une structure politico-historique », bref dans un espace politique des tensions. Même dans les *Conférences de Louvain*, donc, apparemment un texte de nature scientifique, la praxis humaine est « restituée dans un cadre résolument politique et historique », comme l'écrit Bertrand Bouckaert dans son introduction :

> Nous avons défendu ailleurs l'idée que le texte que nous présentons ici est un ouvrage de composition, visant à masquer sous une enquête simplement historique des thèses phénoménologiques et politiques. Il semblerait que le séjour de Patočka à Louvain ait été soumis par les autorités tchèques à des conditions très strictes : ne pas parler de politique et ne pas parler de phénoménologie. Ces contraintes expliqueraient le choix d'un sujet quelque peu « folklorique » et nous imposeraient une lecture plus attentive[295].

En effet, lorsqu'on lui a demandé de donner ces conférences, Patočka a reçu une interdiction ferme de parler et de la phénoménologie et de la politique. En réponse, il a décidé de discuter de la contribution de la Bohême à l'idéal de la science moderne. Comme nous l'avons montré, malgré le caractère folklorique apparent d'un tel sujet, la Bohême était particulièrement pertinente pour Patočka afin de montrer comment les tensions théoriques peuvent être résolues en plein conflit, étant donné la position de la Bohème comme « espace intermédiaire » à la fois

[294] Jan Patočka, *Conférences de Louvain sur la contribution de la Bohême à l'idéal de la science moderne*, texte établi par Valerie Löwit et Filip Karfík, Bruxelles, Ousia 2001, p. 31.

[295] *Id.*, p. 9-10.

historique, géographique et religieux. En dernière analyse, donc, les thèses exposées dans les *Conférences de Louvain* sont des thèses qui relèvent de la philosophie politique.

> Je crois que ce court aperçu historique est suffisant pour rendre clair ce que j'entends par rythme systolique et diastolique de notre vie historique et spirituelle. Le pays d'où je viens a joué le rôle d'un pont qui a rendu possibles des synthèses créatrices dans ses périodes que j'appellerais diastoliques, au cours desquelles il s'est ouvert largement aux idées venues de toutes parts parmi lesquelles il y eut aussi des motifs audacieux qui n'avaient pas trouvé domicile ailleurs. Parmi les synthèse que son histoire a rendues possibles, je mettrai l'accent dans les exposés suivants sur l'évolution de l'idéal scientifique moderne[296].

4.1 L'espace et le monde naturel

Dans une lettre datée du 26 octobre 1965, Patočka écrit que le thème principal des conférences de Louvain est le monde de la vie et son objectivation, réalisée par la science. Il affirme en outre que l'idéal des sciences modernes d'une rationalisation complète de la réalité doit être compris à la lumière de sa relation de continuité et d'opposition à la spiritualité du christianisme, et que c'est l'idéal scientifique qui fournit le support idéologique pour la dédivinisation du monde. Autrement dit, dans la mesure où le XVIIe siècle voit l'émergence de l'opposition entre le christianisme et l'idéal scientifique, l'histoire de l'Europe moderne correspond à l'opposition entre la spiritualité chrétienne, qui conserve un espace pour l'âme (nous rappelons ici que d'après Patočka, l'héritage de la polis consiste, pour l'Europe, dans le « soin de l'âme ») et la réduction scientifique du monde à sa représentation, qui s'est débarrassée d'un tel espace. Cette opposition doit être comprise comme l'opposition entre l'idéal spirituel propre au christianisme et l'idéal scientifique moderne, qui paradoxalement travaillent ensemble pour parvenir à une rationalisation complète de la réalité et à la dédivinisation du monde.

Les *Conférences de Louvain* sont donc l'histoire d'une genèse, de la genèse de l'idéal scientifique moderne, visant à identifier le moment de la séparation entre le monde de la vie et sa représentation, développée par les sciences mathématiques de la nature. Patočka veut ici montrer qu'en remontant à l'origine de cette séparation, il sera possible d'atteindre une véritable réunification du monde scientifique et du monde naturel. Bref, il s'agit d'une *généalogie de l'idéal de la science moderne*.

> Ce qui est conçu à présent c'est une seule totalité qui devient l'objet d'une conquête ininterrompue par la raison, à savoir en appliquant toujours à nouveau la méthode mathématique. Bien entendu, les anciens ont rationalisé certains domaines, […]. Mas ce qu'ils envisagent ainsi, c'est un savoir *a priori* fini et fermé. […] Les anciens saisissent la rationalité de certaines configurations dans le plan ou dans l'espace ; jamais ils n'envisagent la possibilité que n'importe quelle figure, n'importe quel objet spatial puisse être rationnellement saisi, c'est-à-dire avoir sa place dans l'ensemble

[296] *Id.*, p. 46.

rationnellement unifié des objets d'une même science. […] Et ils ne voient pas non plus la possibilité d'une science mathématique de la nature, c'est-à-dire d'une science où les mathématiques transgressent le domaine des rapports spatiaux, voire spatio-temporels, pour aborder le réel mouvant d'un point de vue dynamique et causal[297].

Or, le monde de la science est un *monde représenté*. En tant que tel, il s'oppose au monde de l'expérience immédiate, le monde-de-la-vie. Il se configure comme « objectivation » de ce dernier. Ce qui dans le monde-de-la-vie avait valeur en tant que sens dans le monde scientifique est remplacé par la méthode. C'est notamment la science galiléenne qui réalise cette œuvre d'évidement du sens, opérée notamment par la mathématisation de la nature. Les deux nouvelles catégories qui redéfinissent l'espace de la science sont celles de l'« objectivité » et de l'« exactitude ». Bien évidemment la première catégorie, celle de l'objectivité, est à saisir à partir du point de vue de ce qui lui fait face, à savoir la « subjectivité ».

Il y a pourtant un facteur de la situation morale qui est bien nouveau […]. C'est le subjectivisme de la pensée moderne. Le subjectivisme aussi est, jusqu'à un certain point, lié au retournement du regard qu'opère la science moderne. On peut dire *grosso modo* que l'Antiquité fixe toute son attention sur l'être qui se dévoile au devenir intime […]. L'époque moderne abandonne cette conception harmonique ; l'homme est seul face au monde, il n'y a plus, entre lui et les objets, la commune mesure dans laquelle l'objectité lui était garantie autrefois ; force lui est de chercher dans son propre fond de quoi la remplacer. Le nouveau critère sur lequel l'attention vient dès lors se fixer, c'est l'idée de certitude[298].

En effet, l'œuvre complète d'une rationalisation totale du réel ne peut être réalisée qu'à partir d'un nouveau centre, tout aussi absolu, tout aussi rationnel, à savoir celui de la subjectivité. La science moderne fonde donc en même temps et l'objectivité et la subjectivité, sans laquelle la première ne serait d'aucune manière possible. Pour Patočka, comme déjà pour Heidegger, c'est la fondation cartésienne du sujet moderne qui rend possible la formulation de l'« hypothèse d'une nature scientifiquement maniable et pénétrable » et par ce biais, aussi celle de la « pénétrabilité du réel objectif par la science ».

Même si, en suivant Husserl, l'on voit chez Descartes déjà les débuts d'un conflit entre ce qu'il appelle le physicalisme moderne et le subjectivisme transcendantal, il faut bien avouer que ce « subjectivisme » est à l'origine complètement subordonné à la grande tâche d'une mathématisation de la nature opérée par des moyens de pensée aussi formels, donc aussi étendus que possible. Descartes avait remplacé la foi platonicienne qui avait animé jusqu'à lui l'idéal scientifique, par un fondement nouveau, qui dans son idée était destiné à transformer l'hypothèse en une vérité de raison, une vérité inébranlable qui se prouve elle-même au moment où l'on essaie d'en douter et par ce doute lui-même. Mais c'est dire que chez lui, l'idéal qui anime la science reste dirigé tout droit vers les réalités de la nature qu'il entend pénétrer par la lumière de la raison. On sait bien que la tentative cartésienne, sa métaphysique d'une substance spirituelle finie appuyée sur l'idée qu'elle possède de l'infini en tant que fondement *a priori* de la certitude scientifique, fut un échec retentissant[299].

---

[297] *Id.*, p. 48.

[298] Jan Patočka, *Éternité et historicité*, p. 44.

[299] Jan Patočka, *Conférences de Louvain*, p. 103.

L'échec de la rationalité cartésienne devra être surmontée par l'abandon de la subjectivité en tant que telle au profit d'une dimension plus universelle. C'est dans cette direction que Patočka s'engagera avec sa *phénoménologie asubjective*. Avant qu'elle n'échoue manifestement, la rationalité cartésienne fonde une nouvelle manière, propre au XVIIe siècle, de concevoir la relation entre l'homme et le monde, et fonde également le pouvoir du premier sur le seconde. C'est à partir du nouveau centre représentatif, de la nouvelle perspective « de survol » de la subjectivité moderne, que l'œuvre toute scientifique d'une représentation des formes de la réalité, voire d'une « "idéalisation" des formes concrètes en formes limites », devient possible. C'est donc à partir des formes spatiales conçues par un sujet qui n'habite pas l'espace que le monde concret en général peut faire également l'objet de l'œuvre d'« idéalisation du spatial » par voie d'application de la catégorie d'exactitude. Et toutefois, écrit Patočka, « une mathématisation *directe* des contenus *concrets* est impossible […]. En revanche une mathématisation *indirecte* sera possible[300] ». La mathématisation indirecte de la nature permet ce que l'ancienne mathématisation directe ne pouvait pas accomplir, à savoir la mathématisation de la totalité concrète du monde (ce qui veut dire qu'elle comprend aussi la mathématisation des qualités sensibles[301]). Le passage à la mathématisation indirecte, que Patočka aborde à partir de ce qu'il définit comme « l'étape képlérienne » (dans la troisième des conférences données à Louvain et qui porte le titre « La mathématisation de la nature : Kepler à Prague »), repose sur l'idée d'un dépassement de la contingence de la situation humaine. « Et tout cela est venu non de la simple volonté d'appliquer les mathématiques au monde sensible, mais de la conviction que la vérité réside dans l'idée qui nous permet de dépasser l'imprécision et la relativité de notre situation empirique[302] ». Comme nous allons le voir, la faisabilité de cette idée, ou plus précisément, la possibilité d'application de cette idée à la totalité du monde, ne peut que reposer sur l'idée d'une science générale du mouvement comme principe premier de la réalité, comme ce qui la tient unie. Le dynamisme caractérise la conception moderne de la science[303]. Comme déjà chez Platon il y a donc un passage des phénomènes aux idées, du

---

[300] *Id.*, p. 49.

[301] « Les anciennes, pour reprendre le terme de Husserl, ne dépassent pas leur "*a-priori* qui se clôt de façon finie", c'est-à-dire ne parviennent jamais à la thématisation de l'*espace* sous la forme de *toutes* les figures qui peuvent s'y inscrire. Cela dit, en visant l'espace, ce qu'on veut atteindre est le tout de la nature dont l'espace est un trait singulier éminemment important. […] La distinction entre la quantité comme domaine des mathématiques et les autres « sphères d'être », qui se maintient aux Temps modernes jusqu'à Leibniz et au-delà, est un héritage de la vieille métaphysique des Idées sous sa forme aristotélicienne. Héritage encore, que des penseurs comme Descartes, Spinoza et Leibniz tiennent leurs systèmes déductifs pour exclusifs et uniques, capables, partant, de saisir déductivement *a priori* la réalité de la nature qu'ils représentent » (Jan Patočka, « Ce qu'est l'Europe – sept fragments » in *L'Europe après l'Europe*, p. 230-231).

[302] Jan Patočka*, Conférences de Louvain*, p. 75.

[303] *Id.*, p. 58.

concret à l'abstrait, par voie de « réduction ». Bref, il y a progression du visible à l'invisible. Mais ce n'est que la science physique et mathématique de la nature dans sa deuxième version, à savoir celle de la mathématisation indirecte, qui atteint aussi les données sensibles, et assure par ce biais l'unité du réel et du savoir. La mathématisation indirecte parvient à maitriser le monde. Mais cela n'est possible que parce que la mathématique est inscrite de façon invisible dans le monde. Avec la mathématisation indirecte l'on passe donc du monde visible au monde invisible de la mathématique. Il y a donc réduction du premier à la seconde, réduction du monde visible au monde de l'invisible. Or, cet invisible, c'est le mouvement.

4.2 L'idéal de la science moderne : conquête spatiale et déracinement

> Ce que la philosophie découvre à l'aube des temps modernes ne s'appelle plus philosophie, mais science. C'est, si l'on veut, une certitude nouvelle […]. Certitude qui donne quelque chose de solide dans la mesure où elle nous assure la possibilité de dominer notre vie et le monde environnant […]. Ce que donne la science – du moins la science conçue selon l'orientation qui depuis le XVIIe siècle ne cesse de se confirmer –, c'est la réalité effectivement dénouée de tout sens, quel qu'il soit[304].

Les raisons de l'oubli du soin de l'âme sont la conquête de l'espace, menée par les sciences mathématiques de la nature – qui réduisent le monde à un espace disponible à la domination – et la dédivinisation du monde, commencée avec le christianisme et mené au sommet de sa puissance par la Réforme. La nature perd donc son caractère sacré et sa fonction de médiation entre l'homme et Dieu et est réduite à un espace mis à disposition de l'homme. « L'essence de la situation moderne », en tant qu'oubli du soin de l'âme, se configure ainsi comme réduction du spirituel au biologique : elle consiste dans « la question de savoir comment, par la voie de la physique mathématique, on en arrive à la suprématie de la vie, du biologique[305] ». Il n'en demmeure pas moins que c'est dans le monde naturel que l'on vit. Le monde naturel est en même temps un monde historique, au moins depuis qu'on l'ouvre consciencieusement en tant que monde commun[306]. Mais à partir du XVIIe siècle les sciences mathématiques de la nature ont cherché à réduire ce monde naturel et historique à une représentation, ou, comme le dit Patočka dans « Le platonisme négatif », à un *abstractum*[307]. Désormais le monde se trouve divisé en deux : d'une part, le monde naturel, ou monde-de-la-vie (la *Lebenswelt*), d'autre part, sa réduction à image, effectuée par le processus d'objectivation de la science moderne. C'est

---

[304] Jan Patočka, « L'homme spirituel et l'intellectuel », in *Liberté et sacrifice*, p. 250.

[305] Jan Patočka, « Le schéma de l'histoire », in *L'Europe après l'Europe*, Lagrasse, Verdier, 2007, p. 36.

[306] Jan Patočka, « Le christianisme et le monde naturel » in *Istina*, n° 38, Paris, 1993, trad. Erika Abrams, p. 17.

[307] Jan Patočka, « Le platonisme négatif » in *Liberté et sacrifice*, p. 73.

ce que Husserl affirme dans sa *Crise des sciences européennes* : l'objectivation est oubli du monde-de-la-vie. Autrement dit, l'idéal de la science moderne est en gros l'oubli du monde-de-la-vie, qui est remplacée par une nouvelle conception du monde : au lieu d'être conçu comme horizon de tous les horizons, le monde est réduit à objet ou image, comme le disent Borkenau et Heidegger. Le monde est séparé de son caractère d'horizon pour être réduit à objet. Bref, le monde est réduit à sa représentation. Or, si dans le monde naturel il était encore possible d'accéder au divin, dans l'image du monde – ou dans le monde réduit à son image – développée par la science, tout ce qui reste de Dieu est une absence. Dans le monde moderne, c'est-à-dire « le monde naturel envahi par l'objectivité moderne, […] monde naturel sur un mode *déficient*, sur le mode de la dévastation[308] », monde « occulté », oublié, Dieu se donne comme absence présente. Dans ce monde de l'objectivation des sciences, ce monde naturel où l'objectivité a « fait irruption », dans cet *abstractum*, le divin ne peut plus se manifester. La transcendance est possible seulement si l'on se remet à la raison.

Or, si, comme Patočka l'écrit dans les *Conférences de Louvain* (1965)[309], l'histoire est déterminée d'un côté par le hasard, la contingence, et de l'autre côté par ce qu'il nomme « la logique de l'avenir spirituel », si l'Europe a acquis puissance après puissance à travers la réalisation de « l'idéal de la science moderne » – l'idéal d'une « rationalisation totale du réel », d'une transformation de la contingence en nécessité et du conflit en ordre – et si finalement cette même surpuissance du sujet, qui l'a rendu capable de maitriser le monde et de le réduire à objet, l'a aussi distancié, d'une façon apparemment définitive, de son monde, il faut en effet revenir sur l'histoire de cet idéal de la science moderne afin de réunifier monde scientifique et monde naturel, en remontant au moment où les sciences mathématisées de la nature étaient encore liées au monde-de-la-vie. Par ailleurs, si le premier mouvement de l'existence est le mouvement d'ancrage, si l'on a un monde seulement à partir de et à travers ce mouvement d'enracinement, l'on pourrait dire que l'idéal de la science moderne a pu être réalisé grâce à un mouvement contraire, un contre-mouvement, à savoir le *mouvement de déracinement.* Le monde a pu être réduit à objet, à image, il a pu être objectivé à condition que le sujet se privât de son corps pour devenir rien d'autre qu'une pensée de survol. En effet, seulement un sujet qui se détache du monde, peut le réduire à image. Autrement dit, pour que la science moderne pût s'emparer du monde, il a fallu d'abord concevoir un sujet abstrait, dépourvu de son corps – et donc de son monde – bref, déraciné. Cela revient à dire qu'il faudrait, afin de mettre en

[308] Jan Patočka, « Le christianisme et le monde naturel », p. 18.
[309] Jan Patočka, *Conférences de Louvain*, p. 31.

lumière l'oubli du monde-de-la-vie et afin d'y retourner, avant tout ré-accomplir le premier mouvement, le mouvement d'enracinement. Il faudrait, nous l'avons dit, revenir sur l'histoire de cet idéal de la science moderne afin de réunifier le monde scientifique et le monde naturel.

> J'essaie de me pencher sur l'origine métaphysique de la science moderne et d'expliquer pourquoi sa découverte d'un savoir « efficace » va de pair avec la perte des perspectives sur l'unité, l'universalité, l'éternité ; pourquoi nous avons perdu logiquement nos institutions universelles, sans les remplacer ; finalement, la catastrophe[310].

La question pour Patočka est donc celle de savoir s'il est possible de retracer ce chemin en le parcourant à l'envers. Y a-t-il un point de renversement ? Et une fois découvert ce point de renversement et de jointure, retrouvera-t-on un monde dépouillé de toute objectivation, un espace avant la conquête spatiale où tous les opposés, notamment le sujet et l'objet, peuvent être ensemble, comme ils l'étaient à l'origine dans *polemos* ? La solution réside pour Patočka, nous l'avons anticipé, dans la formulation d'une généalogie de l'idéal scientifique moderne qui aille jusqu'au bout du conflit – le conflit du monde-de-la-vie et de son objectivation – et qui parvienne à une synthèse créative des tensions d'une période historique – le XVIIe siècle – qui a tracé l'avenir de l'époque moderne et même son aboutissement dans la crise contemporaine.

De l'analyse patočkienne de l'idéal de la science moderne, nous devrons retenir l'idée qu'à la science mathématique de la nature correspond la fin du monde en tant que totalité omniénglobante et notamment la distinction cartésienne de deux étants objet *versus* conscience. Le monde se dédouble : d'une part, il y a le monde réel, à l'extérieur du corps, d'autre part, il y a le monde pour moi, le monde à l'intérieur du corps. Dans cette perspective cartésienne le corps est réduit à une chose matérielle qui opère une fonction de médiation. En revanche, le sujet se retire du monde pour contempler ses représentations en soi-même. Une phénoménologie de l'espace, nous l'avons vu, part du principe fondamental inverse, à savoir le se-montrer, et par ce biais tient unis le sujet et l'objet comme parties du même monde. Autant de dire que l'idéal de la phénoménologie diffère de l'idéal de la science moderne, en ce que si ce dernier coïncide avec ce que dans « Le schéma de l'histoire » Patočka définit comme la « reconstruction » du monde, l'idéal phénoménologique est au contraire celui de repartir du monde lui-même. La perception de l'espace ne peut donc pas être réduite à un événement résultant de l'action des choses externes sur le corps et qui se déroulerait seulement à l'intérieur du corps. C'est une des raisons pour laquelle Patočka ne peut que refuser la perspective hobbesienne.

[310] Jan Patočka, « La genèse et la catastrophe de l'Europe », in *L'Europe après l'Europe*, p. 274.

> Or, c'est précisément cette esquive qui caractérise l'esprit européen, parti il y a trois cents ans à la conquête de l'hégémonie du monde, cet esprit qui veut comprendre er dominer les choses à partir des choses, en l'absence du monde […]. Nous ne prétendons pas formuler ici une philosophie constructive de l'histoire, mais seulement réfléchir en direction d'un possible retour à soi de l'Europe. Nous nous sommes laissé guider dans cette voie par les réflexions de Husserl dans la *Krisis* qui représentent un des derniers grands retours sur soi de l'esprit européen. Pourtant, nous ne voulons pas, comme Husserl, proposer une solution générale du problème. Nos ambitions, plus modestes, se bornent à demander s'il n'y aurait pas encore une chance pour l'Europe[311].

Dans ce chapitre nous avons analysé la représentation du monde, ou même reconstruction du monde fait par la science, de laquelle dérive une nouvelle conception de l'espace. Dans l'avant-dernier chapitre nous allons voir comme de cette représentation du monde dérive aussi une nouvelle conception de l'espace politique.

[311] Jan Patočka, « Réflexion sur l'Europe », p. 210-211. Pour le reste des textes sur ces thèmes écrits par Patočka en langue française et qui n'ont été publiés que sur de revues au moment de leur rédaction, nous renvoyons aux annexes à la première partie (p. 446), où nous avons aussi inclus les annexes aux *Conférences de Louvain* qui n'ont pas fait objet de publication (p. 449-463).

DEUXIÈME PARTIE

IV
Généalogie du mouvement

Causam omnium rerum quarendam esse in diversitate motuum.
Atque hoc principio usus est primo[312].

Dans le chapitre précédent nous avons affirmé que, dans la conception hobbesienne du lieu, le corps et le lieu, bien qu'ils puissent coïncider, ne sont pas identiques, non seulement parce que le corps est une réalité objective (au contraire du lieu qui n'est qu'une portion de l'espace imaginaire), mais surtout parce que le corps peut toujours se *séparer* de son lieu, à savoir qu'*il peut changer de lieu.* « En tant que la coïncidence du lieu et du corps exprime leur non-identité, elle est donc ce qui rend possible le mouvement, c'est-à-dire la perte d'un lieu en faveur d'un autre[313] ». Il faudra donc aborder l'analyse du mouvement à partir du phénomène du changement de lieu. C'est pourquoi nous avons fait précéder notre généalogie du mouvement d'une généalogie de l'espace.

Deuxièmement, nous avons établi que la vision phénoménologique du corps s'oppose à la vision mécaniste du corps comme machine. Le principe de l'incarnation s'oppose donc à toute conception du corps qui relève du mécanisme. En effet, le mécanisme conçoit la corporéité comme une limite à dépasser. La corporéité n'est pas, comme dans la perspective phénoménologique, une limite constituante et structurante mais bien une limite à surmonter. La critique phénoménologique de l'idéal scientifique du XVIIe siècle nous montre que la modélisation de l'être humain des sciences mécaniques peut être parfaitement assimilée à la modélisation de la machine. Selon l'interprétation de Borkenau et Heidegger, il faut voir dans ce processus le commencement du projet qui sera mené à terme par la technique : le projet d'une substitution de l'humanité avec des automates qui se faufilent dans le monde réduit à sa représentation. Bref, le projet de la technique commence avec Descartes et produit, déjà chez Hobbes, l'automate.

---

[312] Thomas Hobbes, *Thomae Hobbes Malmesburiensis Vita. Authore seipso* (*Vita Carmine Expressa* ; autobiographie en latin écrite entre 1673 et 1679, traduite en anglais en 1680) in William Molesworth (ed.), *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quae Latine Scripsit Omnia in Unum Corpus Nunc Primum Collecta. Studio et Labore Gulielmi Molesworth*, Londini, Apud Longman Brown Green et Longman, Paternoster-Row, MDCCCXXXIX, vol. I, p. XXI.

[313] Karl Schuhmann, « Le vocabulaire de l'espace », p. 80.

« Hobbes est à l'opposée de Descartes un authentique matérialiste mécaniste […]. Son matérialisme prend toute son origine dans une apologie purement intra-mondaine de la souveraineté[314] ». Or, la révolution intramondaine opérée par Hobbes commence avec son analyse de l'optique. Hobbes lit la *Dioptrique* cartésienne en 1637, l'année de sa parution. Dans la *Dioptrique* Descartes analyse la nature de la lumière, la transmission nerveuse et la représentation mentale, et par ce biais ouvre une fois pour toutes « le problème des rapports de l'âme et du corps, l'opposition conceptuelle du sujet percevant et de l'objet perçu[315] ». La raison de ce fait est que l'optique cartésienne affirme, comme l'écrit Gerard Simon, la « distinction nette du phénomène de conscience et de da cause extérieure, entraînant l'opposition thématique du sujet et de l'objet[316] ». Simon en tire une conclusion qui lui sert de point de départ pour son étude, et que nous ne pouvons pas ne pas reprendre pour notre analyse : « Nous savions déjà en entreprenant notre étude quel rôle la théorie de la vision à joué au XVIIe siècle dans la thématisation explicite de l'opposition du sujet et de l'objet[317] ». Le rôle que la théorie de la vision joue dans la naissance de la science moderne est décidément fondamental et par conséquent elle devrait occuper une place centrale à l'intérieur de la généalogie de l'idéal scientifique. En général, le XVIIe siècle se distingue par une primauté de la vision. De fait, les études sur l'optique ouvrent la possibilité même d'un profond remaniement du réel. « On doit conclure que chaque grande mutation de l'optique a pu entraîner une transformation de la théorie de la connaissance[318] », écrit Simon. Cela revient à dire que c'est à travers la vision qu'on accède à la connaissance : la connaissance commence avec la sensation ; de la sensation on s'achemine vers les universels, mais il n'y a qu'une seule cause de tous les universels, le mouvement. Dans la conception mécanique de la nature, celle-ci est conçue comme matière en mouvement[319]. La réalité entière n'est que matière et *motus*, ou, plus précisément, elle est réduite aux deux principes de l'étendue et du mouvement local. La science *de motu* est la *cinématique.* Une fois établi l'universalisme du mécanisme cinétique, le *mécanisme (ou la mécanique) de la vision* se confirme comme ce qui nous donne accès au réel.

> La nouvelle forme de pensée peut être justement définie comme image mathématico-mécaniste du monde. Elle est mécaniste dans la mesure tout fait sera ramené en dernière instance à des

[314] Franz Borkenau, *L'esprit du mécanisme*, p. 62.

[315] Gerard Simon, *Le regard, l'être et l'apparence dans l'optique de l'antiquité*. Paris: éditions du Seuil 1988, p. 14.

[316] *Id.*, p. 15.

[317] *Id.*, p. 16.

[318] *Id.*, p. 17.

[319] Voir David Johnston, *The Rhetoric of* Leviathan. *Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation* Princeton, Princeton University Press 1986, p. XV : « At the center of this outlook lay mechanical materialism, the doctrine that the universe consists of nothing more than matter in motion ».

> mouvements de corps qualitativement similaires, et à des transmissions de mouvements à l'intérieur d'une continuité spatio-temporelle […]. Elle est mathématique dans la mesure où la scientificité et la certitude seront accordées seulement à la forme probatoire propre à la géométrie euclidienne et à ses représentations ultérieures et dans la mesure où se manifeste la propension à comprendre les événements qui se produisent comme une somme de transmissions de mouvements[320].

En conséquence de sa lecture de la *Dioptrique* cartésienne, Hobbes manifeste un grand intérêt pour l'optique déjà dans *Les Éléments de la loi naturelle et politique* (*The Elements of Law, Natural and Politic*), rédigés en 1640. À cette œuvre font suite plusieurs textes où Hobbes revient sur ses théories de la vision, et premièrement un court traité d'optique, le *Tractatus Opticus I*, publié par Mersenne en 1644. Comme l'écrit David Johnston dans son *The Rhetoric of Leviathan*, il est important de remarquer que ces intérêts apparemment disparates de Hobbes font partie d'un projet plus ample visant à embrasser la totalité du réel[321], et dont l'optique constitue le moyen privilégié de pénétration du réel. L'œuvre rationnelle de pénétration du réel coïncide de fait avec une œuvre de manipulation du réel.

« Le traitement philosophique de la théorie de l'État à partir de Hobbes montre par lui-même avec une grande clarté son lien avec les autres éléments constituant de l'image moderne du monde[322] ». Comme nous le verrons, Hobbes réduit, justement à partir de ses analyses sur l'optique, l'entièreté de la réalité au mouvement, et il subdivise le mouvement en deux mouvements fondamentaux de la vie humaine, dictés respectivement par le désir et par la peur. C'est grâce à cette réduction de la vie humaine à deux passions et à deux mouvements lui correspondants que Hobbes peut passer sans discontinuité, comme nous allons le démontrer dans notre chapitre suivant, de la physique à la philosophie politique.

« La deuxième caractéristique de la physique du XVIIe siècle, c'est qu'elle est "mécanique", c'est-à-dire, qu'elle cherche à interpréter tous les phénomènes naturels comme des conséquences directes d'actes d'impulsion et de résistance[323] ». Or, nous commençons notre généalogie du mouvement par sa fin, à savoir par le statut qui est accordé au mouvement par von Weizsäcker et Straus dans les années trente du siècle dernier. Dans cette première partie, nous allons bientôt retrouver une caractérisation du mouvement comme résistance et comme

---

[320] Franz Borkenau, *L'esprit du mécanisme*, p. 48.

[321] À ce propos, Terrel écrit, en se référant notamment à Strauss : « Le matérialisme rend problématique le statut de corps politiques. […] Les tentatives pour contourner ces difficultés ont été nombreuses. Le plus simple est de décréter Hobbes plus habile politique que métaphysicien, ou encore de considérer la philosophie civile totalement indépendante de la philosophie naturelle » (Jean Terrel, *Hobbes : matérialisme et politique*, p. 51).

[322] Franz Borkenau, *L'esprit du mécanisme*, p. 27. Voir aussi p. 47 : « La constitution d'une nouvelle conception de la nature […], mais aussi de la société humaine, est centrale pour toute l'école philosophique moderne de cette période […]. Dans le processus de fondation de formation de la pensée moderne, il n'y a aucune frontière entre la métaphysique et la théorie de la connaissance d'un côté, la physique et les théories sociales de l'autre ».

[323] *Id.*, p. 69.

désir. En remontant vers les sources de notre démarche généalogique, à savoir Descartes et Hobbes, nous allons découvrir que les conclusions de ce dernier n'étaient pas si différentes, d'autant plus que la thématisation du désir occupe déjà une place fondamentale dans le tout premier traité hobbesien de géométrie et de physique, résultant de la lecture des *Éléments* d'Euclide, le *Short Tract on First Principles* de 1630 :

> 7. Est bon, pour chaque chose, ce qui a la puissance active de l'attirer localement. Tout ce qui est bon est désirable et tout ce qui est désirable est bon ; tout ce qui est désiré en acte suppose sensation en acte ou entendement en acte. Or, sensation et entendement en acte sont des mouvements locaux des esprits animaux […]. Dans ce mouvement, ce qui est désiré est soit agent, soit patient. […] Tout *bonum*, donc, possède puissance de mouvement. Et puisque tout mouvement ou bien va à l'agent ou bien en provient et qu'on ne peut imaginer que ce qui est bon repousse ce pour quoi il est bon, ce qui est bon a donc puissance d'attirer. […] Cette définition est en accord avec Aristote qui définit ce qui est bon comme étant ce vers quoi toutes choses sont mues ; ce qui a été pris métaphoriquement, mais qui est vrai au sens propre. Comme si nous tirions l'objet à nous, tandis que c'est l'objet plutôt qui nous tire à lui, d'un mouvement local. Corollaire. *Malum*, donc, pour chaque chose, est ce qui a la puissance active de la repousser
>
> 8. L'acte d'appétit est un mouvement des esprits animaux vers l'objet qui les meut. L'objet est la cause efficiente ou agent du désir […]. Le bon en tant que bon ne produit d'effet que par la puissance du bien et par conséquent par la puissance d'attraction. Or l'effet de la puissance d'attraction, en tant que puissance d'attraction, est un mouvement vers l'agent revêtu de cette puissance. Donc l'appétit est un mouvement des esprits animaux vers l'objet qui les meut. Corollaire. L'appétit, en tant que puissance, est une puissance passive qu'ont les esprits animaux d'être mus vers l'objet qui les meut. L'acte contraire à l'acte d'appétit et sa puissance sont (pour la même raison) un mouvement et une puissance passive qu'ont les esprits animaux de s'éloigner de l'objet.
>
> 9. Tout ce qui est perçu par les sens ou l'entendement est perçu comme numériquement un. […] Corollaire. La même raison permet de démontrer que tout ce qui est désiré est désiré comme un[324].

Or, bien que pour Hobbes tout mouvement soit forcement un mouvement corporel, le mouvement ne peut que prendre son commencement du désir et ne peut que se manifester comme un acte de résistance.

1. *Le mouvement en tant que désir*

Dans *Le cycle de la structure* Viktor von Weizsäcker déclare vouloir étudier le mouvement de l'organisme, qu'il définit comme auto-mouvement (*Selbstbewegung*). Il affirme ensuite, en faisant référence dans son analyse à la première œuvre de Merleau-Ponty, que souvent la science a voulu opposer à l'auto-mouvement une conception mécanique du mouvement, une *représentation* du mouvement. D'après von Weizsäcker, il faut éviter de comprendre le mouvement au sens géométrique du déplacement de lieu. Loin de pouvoir être réduit à un

[324] Thomas Hobbes, *Court traité des premiers principes : Le « Short Tract on First Principles » de 1630-1631*, p. 53-55.

mécanisme qui se déplace dans l'*Umwelt*, écrit-il, le mouvement de l'organisme contribue à développer l'*Umwelt* même. Il y a donc, dans la relation de l'organisme à son *Umwelt*, action et réaction, mais surtout, comme le disait déjà Merleau-Ponty, *adaptation.* Il faut donc montrer comment le mouvement se réalise. « D'abord, il faut concevoir le mouvement organique comme auto-mouvement dirigé par un certain dessein. En second lieu, cet auto-mouvement ne rencontre pas seulement des forces extérieures, il participe à leur production et à leur orientation. […] Le organismes n'ont pas ou n'effectuent pas de mouvements purs, leurs mouvements signifient ou réalisent quelque chose qui est plus que du mouvement[325] ». Ce qui revient à dire que l'intention du mouvement ne se réduit jamais au mouvement géométrique ou physique en tant que tel. Le phénomène vital, le phénomène du mouvement, est donc toujours une *décision.* « Il y a donc ici une équivalence quasi quantitative entre la perception et le mouvement dans la mesure où ils peuvent se remplacer l'un l'autre ; c'est ce qu'on peut appeler le principe d'équivalence[326] ».

Dans le premier chapitre de *Du sens des sens*, « La psychologie moderne dépend de la philosophie cartésienne », Erwin Straus entreprend de sa part une analyse de la métaphysique cartésienne et de la relation que la psychologie moderne entretient avec celle-ci. Après avoir résumé la théorie mécaniste du mouvement et de la conception cartésienne du sujet, il met en évidence l'opposition qui relève de cette dernière entre *res extensa* et *res* cogitans, c'est-à-dire entre un corps conçu comme machine et un esprit qui semble d'abord caracterisé par son *extramondanéité*. Ensuite, dans le troisième chapitre, « Les relations entre le sentir et le se-mouvoir », il oppose à la conception mécaniste du mouvement une analyse de la mobilité animale et humaine comme rapport à un champ d'action qui se présente comme accueillant et amical, ou bien hospitalier et hostile, selon que les éléments de protections prévalent sur les éléments de danger. « Le milieu propre de l'animal (*Umwelt*) est chargé des vecteurs appétitifs. […] Il est […] déterminé physiognomiquement par un centre qui est le *là* spécifique du lieu d'occupation active de l'animal et qui est orienté en fonction de sa valeur vers une pluralité d'emplacements spécifiques[327] ». « Ce qui attire et ce qui effraie n'est tel que pour un être capable de s'orienter, c'est-à-dire de s'approcher ou de s'éloigner, en bref, pour un être capable de se mouvoir[328] ». Nous trouvons donc chez Straus la même distinction que Hobbes avait déjà indiqué, nous allons le voir, entre le mouvement d'éloignement causé par ce qui effraye et le

[325] Viktor von Weizsäcker, *Le cycle de la structure*, 1958, p. 166.
[326] *Id.*, p. 198.
[327] Erwin Straus, *Du sens des sens*, p. 276.
[328] *Id.*, p. 278.

mouvement de rapprochement causé par ce qui attire. À cette couple dynamique oppositive correspond en effet celle du danger et de la protection. Mais nous trouvons aussi dans cette œuvre la distinction hobbesienne entre mouvement volontaire (défini par Straus aussi comme mouvement spontané ou bien mouvement vivant) et mouvement réflexe, ce que Hobbes appelait le mouvement involontaire. Troisièmement, Straus aussi parle de la « polarité "intérieur-extérieur" » comme de la dimension institutrice de la catégorie du spatial, et du corps comme médiateur : « le corps est le médiateur entre le Je et le monde, il n'appartient pleinement ni à l'"intérieur" ni à l'"extérieur"[329] ». Par conséquent, intérieur et extérieur ne doivent pas être entendus comme des relations spatiales. La polarité intérieur-extérieur doit en revanche être comprise par rapport à ce à quoi elle s'adresse, à savoir la totalité du monde :

> L'individu […] réalise son rapport de totalité au monde dans des mouvements individuels, parmi toutes les directions possibles, il s'engage dans une direction et au sein du rapport de totalité, il parvient toujours à une nouvelle frontière. Ce rapport ne peut être qu'*unique* et il ne se maintient *tel* parmi les expériences changeantes que si, dans les expériences vécues, un *seul* monde lui apparaît sous divers aspects et dans des limites changeantes. L'unité du Je est intimement liée à l'unité de son monde. Le Je qui persiste au sein des fluctuations de l'expérience vécue est un Je *en devenir* et pour lui chacun de ses mouvements est une limitation particulière de sa totalité. […] En se mouvant l'individu se pousse hors de ses propres frontières[330].

Straus parle alors, lui aussi, du principe de la *résistance*. Toute perception, en tant qu'elle s'adresse à la totalité, n'est qu'une frontière à franchir. En outre, « toute frontière a deux côtés », un « avant » et un « arrière », à savoir le monde et le corps. La résistance n'est donc pas une simple friction, mais elle est tension vers la totalité, de sorte que tout ce qui résiste est, d'une certaine façon, déjà dépassé. Il y a donc unité du mouvement et de la perception car toute activité motrice s'adresse à la totalité qui est le monde et donc tout « mouvement d'orientation » est aussi en même temps une résistance qui, en se dirigeant vers l'extérieur, franchit sa frontière et dépasse donc la résistance que l'extérieur lui oppose. L'expression de la « relation à la totalité qui transcende les connections partielles des processus physiques[331] » est définie par Straus comme « *liberté de mouvement* ».

Le mouvement volontaire se configure alors, aussi chez Straus, comme un processus d'adaptation orienté « vers une limite qui offre de la résistance ». Mais la possibilité de se mouvoir n'est au fond que « la possibilité de devenir autre ». Ce qui veut dire que le lieu « contingent » que j'habite maintenant « *peut être changé* ». Ce qui veut dire aussi que partout

[329] *Id.*, p. 290.
[330] *Id.*, p. 293.
[331] *Id.*, p. 298.

où je me trouve « je suis *incomplet* » et que, à bien y regarder, c'est le sentiment d'être incomplet qui me pousse à bouger.

> Le mouvement spontané est changement, passage d'un ici à un là, d'un point de départ à un but. Seul peut se-mouvoir un être qui, en raison de son devenir constitutif, vit transitivement de l'*ici* au *là*. La perception de soi-même est donc toujours perception d'une incomplétude, d'une transition, et donc aussi désir d'expansion, mais cela doit être « compris dans la perspective de la totalité, car c'est elle qui se manifeste dans la particularité de chaque moment[332].

Comme le voulait déjà « la définition aristotélicienne du changement (*Kinésis*)[333] », le mouvement se configure alors d'ores et déjà comme changement. À l'opposé de cette théorie il y a, bien entendu, le rationalisme métaphysique de Descartes et sa « *théorie du mouvement* » qui se réduit de fait à une « *mathématique* du mouvement », ou mieux serait de dire à une mathématique de mouvements et de « contre-mouvements appropriés ».

> Ainsi donc, l'analyse du mouvement spontané nous fait déboucher sur l'ontologie du « pouvoir » […]. Descartes raille la théorie aristotélicienne du mouvement. Qui, demande-t-il, peut vraiment comprendre la définition qu'Aristote a donnée du mouvement (*Motus est actus entis in potentia prout in potentia est*) […] ? A cette confusion, Descartes oppose la cohérence claire et distincte de sa propre théorie. « […] Le mouvement […] 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 au repos dans le voisinage de quelques autres ». Le mouvement est donc un changement rélatif de localisation […]. Qu'il soit en mouvement ou au repos, un corps reste ce qu'il est, une portion de matière étendue en longueur, en largeur et en profondeur. L'événement au sens propre, c'est-à-dire le changement, est exclu de la théorie cartésienne du mouvement[334].

Dans une note Straus constate aussi comme « Descartes se rend bien compte que son ordre ne diffère pas en principe du chaos », et pour soutenir sa thèse il cite un autre passage des *Principes* : « j'ai cependant cru devoir donner ici la préférence à la proportion et à l'ordre sur la confusion du chaos[335] ». Straus tire de toute son analyse de la conception cartésienne du mouvement les conclusions suivantes :

> L'être-incomplet dans la particularité du moment actuel, constitue la possibilité ontologique fondatrice d'une transition d'un ici à un là, d'une particularité à une autre. Seul ce caractère existentiel rend possible le mouvement spontané, c'est-à-dire l'exploration animale et l'interrogation humaine. La métaphysique cartésienne exclut toutefois ce caractère ; le mode d'être de la *res cogitans* ne s'accorde en effet d'aucune lacune, et le mode d'être de la *res extensa* est incompatible avec l'être complet. […] En effet, outre que le mouvement est un événement spatial et appartient donc exclusivement à la *res extensa*, l'esprit extra-mondain contemple l'espace « du dehors » et ne peut pas véritablement distinguer un *ici* et un *là*. Le mouvement spontané est donc une pure apparence parce que la perspective est un néant. Descartes n'accorde qu'une seule exception : le mouvement volontaire, qui dépend uniquement de la volonté libre de l'âme.

---

[332] *Id*., p. 312.
[333] *Id*., p. 377.
[334] *Id*., p. 644.
[335] Descartes, *Principes*, III, 47.

> Enfin, l'ordre phénoménal auquel nous croyons que nos mouvements sont reliés relève également de la pure illusion. Cependant tout mouvement spontané est orienté de fait vers la profondeur de l'espace[336].

Straus conclut son analyse en affirmant lui aussi une opposition fondamentale entre perception et représentation : « la perception et la représentation sont séparées l'une de l'autre par un abîme, elles sont indifférentes sans aucun intermédiaire[337] ». Il est clair que ce couple d'opposés correspond à celle de l'immédiateté et de la médiation. Straus peut alors affirmer, *contra* Descartes, que le monde nous apparaît *immédiatement*, qu'il n'est et ne peut pas être hypothétique puisqu'« il apparaît *avant* le doute ». Il est donc temps, pour Straus, de définir le mouvement vivant. Or, le mouvement vivant coïncide avec le désir :

> Ce n'est que dans la mesure où je suis orienté vers le monde et que je tends dans le désir vers ce que je ne possède et qu'en outre je me modifie moi-même en désirant l'autre, que le proche et l'éloigné existent pour moi […]. La troisième dimension, la profondeur spatiale, n'est donc pas un pur phénomène optique. Le sujet qui voit est un être doué de mouvement et ce n'est qu'à un tel sujet que l'espace se révèle dans l'articulation de régions de distancéité (*Abstaendigkeit*). La distance est donc relative à un être en devenir et animé par le désir[338].

2. *Primauté du mouvement par rapport à la matière*

> Pensant souvent depuis ce moment à ce qui cause le fait de sentir, voici ce qui lui vint à l'esprit, par fortune et par chance : si les choses corporelles et toutes leurs parties étaient au repos ou étaient toujours mues par un mouvement semblable, la distinction entre toutes les choses serait supprimée, et par conséquent tout acte de sensation ; pour cette raison, *la cause de toutes les choses doit être cherchée dans la diversité des mouvements*. Et de cette thèse, il s'est servi comme d'un premier principe[339].

Comme Hobbes lui-même l'affirme dans son autobiographie, c'est sa rencontre avec les *Éléments* d'Euclide qui le pousse vers la carrière philosophique. Ce qui l'avait séduit, écrit-il, tenait moins au contenu des *Éléments*, aux théorèmes, qu'à la méthode, c'est-à-dire à la nouvelle manière par laquelle Euclide proposait de regarder le monde. Ce n'est donc pas un hasard si sa première œuvre, le *Short Tract on First Principles*, reprend d'Euclide le langage de la géométrie et aussi l'intention de comprendre, par voie de définition des premiers principes, la totalité du monde et physique et humain. En 1630-1631 Hobbes pense pouvoir réduire l'ensemble de la réalité aux principes suivants :

> Section 1. Principes.
>
> *1)* Ce à quoi l'on n'ajoute ni n'enlève rien reste dans le même état qu'auparavant. […]

---

[336] Erwin Straus, *Du sens des sens*, p. 315 et 317.
[337] *Id*., p. 420.
[338] *Id*., p. 455.
[339] Thomas Hobbes, *Vie en prose*, in Jean Terrel, *Hobbes : vies d'un philosophe*, p. 178-179.

3. Est agent ce qui a la puissance de mouvoir.

4. Est patient ce qui a la puissance d'être mu. […]

9. Tout ce qui meut autre chose meut cette chose soit par une puissance active, inhérente à elle-même, soit par un mouvement reçu d'autre chose.

10. Dans le mouvement local, l'action de l'agent est le mouvement local du patient[340].

Après les cinq années qu'il avait passé à Oxford, à Magdalen Hall, privilégiant l'étude d'Aristote, dans ces premières années de production philosophique, Hobbes voulut principalement se détacher d'Aristote et fournir une nouvelle clé de lecture du monde. Or, nous pourrions dire que Hobbes ne modifie pas, par rapport à Aristote, les sujets primaires de sa recherche philosophiques, à savoir la matière et le mouvement, mais en donne une lecture tout à fait nouvelle. Aristote joue donc, dans la philosophie hobbesienne des premières années, un double rôle : d'une part, en ce qui concerne l'unité du réel et sa déclinaison dans les deux premiers principes de la matière et du mouvement, il y a chez Hobbes acceptation et répétition du système aristotélicien (Jean Bernhardt parle même d'un « retour à Aristote ») ; d'autre part, il y a un refus décisif du finalisme au sens aristotélicien. Mais une fois ce finalisme disparu, Hobbes est contraint à se poser la question de l'ordre. Dans un second temps, la question de l'ordre en pose une autre, celle de savoir quel est le langage le plus adéquat à donner un ordre à la contingence de la réalité. Comme l'écrit Bernhardt dans son essai de commentaire au *Short Tract*, depuis ces premiers années d'activité philosophique, Hobbes identifie le langage de la géométrie comme le moyen le plus apte à opérer l'œuvre de transfiguration du réel[341], qui commence notamment avec la physique et amène jusqu'à la politique, sans qu'il y ait aucune discontinuité. Une fois passé au plan de la politique, les hommes ont besoin à plus forte raison de règles certaines, comme celles de la géométrie : « L'art de gouverner relève de la prudence, non de la philosophie. Pour atteindre la certitude qui l'apparente à la géométrie, la science politique […] doit […] avoir une attaché minimale avec[342] » la philosophie naturelle. Le but principal qui parcourt l'œuvre de Hobbes de part en part est celui de se défaire de la contingence et ramener la réalité physique, politique et humaine à des premiers principes immuables et capables de l'expliquer en la gardant unie. Bref, Hobbes, tout comme Euclide avant lui, vise l'unité du réel et du rationnel. Il propose par ce biais une nouvelle image du monde, ou plus précisément, une réorganisation du monde dans les images d'une science unifiée. Cette science

[340] Thomas Hobbes, *Court traité des premiers principes*, p. 13.

[341] C'est dans ce cadre qu'il faut rechercher la véritable raison de l'« analogy with geometry […] since for Hobbes any science should be capable of proving its mettle through its usefulness in changing and controlling reality » (David Johnston, *The Rhetoric of* Leviathan, p. 132).

[342] Jean Terrel, *Hobbes : matérialisme et politique*, p. 45.

unifiée qu'il cherche à élaborer déjà dans le *Short Tract* était bien évidemment le mécanisme cinétique. Hobbes édifie, à partir d'Euclide, un nouvel système par voie d'un nouvel langage, celui de la géométrie mécaniste. Le mécanisme se définit alors, écrit Bernhardt, comme « instrument de l'ordre ». C'est pourquoi il faut considérer le *Short Tract* comme « un moment exceptionnel d'*ouverture*, d'ouverture à la modernité[343] ».

Or, dans sa première analyse du statut du corps et du mouvement, Hobbes commence, comme d'habitude, par les caractéristiques qui émergent de la *phénoménalité* ou bien de l'*apparaître.* Bien entendu, on court le danger d'une réduction, comme le note bien Patočka dans *Platon et l'Europe* : il semble en effet que pour Hobbes toute qualités secondaires, tout ce qui est perçu par les sens, ne sont que des « "*seemings, apparitions only*", qui ne sont pas autre chose que des apparences »[344]. Et toutefois, comme le note montre Bernhardt, chez Hobbes la primauté donnée à la phénoménalité de la réalité, repose sur une continuité de base entre pensée et corporéité, qui empêche que l'une soit réduite à l'autre, ou qu'il y ait entre elles un principe de discontinuité, comme c'est le cas chez Descartes. En outre, la primauté de la phénoménalité doit être comprise, chez Hobbes, à partir du lien qu'elle entretient avec le mécanisme. Toute l'organisation du système hobbesien d'une science unifiée repose sur le lien entre phénoménalité et mécanisme. Bernhardt peut donc suggérer que « reste le caractère le plus important de cette organisation : la liaison du mécanisme et de la phénoménalité. Les centres de finalité naturels sont marqués comme sièges de représentations et de désirs […]. Il est clair que […] Hobbes ne se laisse pas guider uniquement par la déduction mécaniste : il fait fond, en plus, sur une finalité mécanico-phénoménale[345] ». Les phénomènes, comme la réalité das son ensemble, sont donc à comprendre comme des propriétés des mouvements. Par ailleurs, le mouvement obtient chez Hobbes une fonction de médiation entre l'intérieur et l'extérieur, entre l'unité subjective et l'unité de la réalité objective, tous les deux conçues comme phénoménales. « Quant à la médiation du mouvement […] on peut estimer qu'elle se traduit dans ce qui est ressenti comme élan, comme dynamisme, à travers les aspects affectifs de la vie mentale, *attirances* et *répulsions*[346] ». Tout, dans la vie physique et dans la vie mentale, peut être réduit au schéma de deux mouvements d'attirance et de répulsion. C'est cette structuration dynamique de la réalité qui permet à Hobbes de faire le saut de la philosophie naturelle à la philosophie politique sans qu'il y ait de discontinuité. Tout, autant dans le corps humain, le *body naturall*,

[343] Jean Bernhardt, « Essai de commentaire » in Thomas Hobbes, *Court traité des premiers principes*, p. 197.
[344] Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, p. 280.
[345] Jean Bernhardt, « Essai de commentaire », p. 134-135.
[346] *Id.*, p. 136.

que dans le corps politique, le *body politique*, se fait mécaniquement. C'est pourquoi, dans l'Introduction au *Leviathan*, il peut comparer le corps humain à l'automate. Toutes les « choses visibles de ce monde » et tous les êtres vivants s'insèrent, chez Hobbes, dans ce *montage*, dans cette structure unifiée de mouvements différenciés. Ce n'est alors pas surprenant qu'en dessous de la critique patočkienne du mécanisme hobbesien et au-delà les divergences bien évidentes, nous puissions retrouver, et chez Patočka et chez Hobbes, la même conception de l'émerveillement face à l'apparaître du monde qui donne naissance à toute réflexion philosophique :

> De tous les phénomènes, le fait même de *l'apparaître, to phainesthai*, est le plus étonnant (*admirabilissimum*) ; c'est-à-dire le fait que quelques corps naturels ont en eux des modèles de presque toutes les autres choses[347].

Or, en ce qui est de la première détermination du mouvement, celle qui concerne la physique de la nature, Hobbes affirme d'abord qu'il est nécessaire d'étudier la cause de la vision, c'est-à-dire la sensation. Puis, dans un second temps, il faut établir la cause de celle-ci, qui est le mouvement, et dès qu'on a compris la cause de toute sensation, le principe de la physique mécanique – il s'agit, bien entendu, du mouvement – l'on peut enfin passer à l'étude de l'éthique et de la morale. Mais là aussi, on verra que toute passion est causée par des mouvements. Bref, le mouvement est la *vraie cause* de tous phénomènes naturels et humains. En ce sens, l'on pourrait affirmer que la science de la nature, la science des phénomènes est, dès son commencement, une véritable phénoménologie du mouvement.

> Pendant son séjour à Paris, il commença des recherches sur les principes de la science de la nature. Comme il savait qu'ils étaient contenus dans la nature et la variété des mouvements, il rechercha d'abord quel pouvait être le mouvement qui produit la sensation [*sensio*], l'intellection, les phantasmes et les autres propriétés des êtres animés[348].

Les années 1630-1651 sont pour Hobbes des années des voyages sur le continent et d'étude de philosophie naturelle. Ce n'est que beaucoup plus tard qu'il raconte ces années dans son autobiographie en vers latin *Vita Carmine Expressa*. Pendant son troisième voyage sur le continent (notamment en France et en Italie), Hobbes commence donc à étudier les principes de la philosophie de la nature et il se convainc de la centralité fondamentale du mouvement dans l'univers. Le mouvement est donc compris comme principe fondamental de la réalité :

> Ast ego perpetuo naturam cogito rerum,
> Seu rate, seu curru, sive ferebar equo.
> Et mihi visa quidem est toto res unica mundo

---

[347] Thomas Hobbes, *De Corpore*, 25, §1, cité par Jean Bernhardt, « Essai de commentaire », p. 139. Bernhardt annote : « Il est étonnant et admirable, soit à peu près miraculeux, que l'organisation du monde se prolonge en certain corps par son reflet »

[348] Thomas Hobbes, *Vie en vers*, in Jean Terrel, *Hobbes : vies d'un philosophe*, trad. Jean Terrel, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 142-143.

Vera, licet multis falsificata modis:
Unica vera quidem, sed quae sit basis earum
Rerum, quas falso dicimus esse aliquid;
Qualia somnus habet fugitiva, et qualia vitris
Arbitrio possum multiplicare meo;
Phantasiae, nostri soboles cerebri, nihil extra;
Partibus internis nil nisi motus inest[349].

Mais moi, à tout instant, je pense à la nature des choses,
Que je sois transporté par un navire, une calèche ou un cheval.
Et il m'apparaît qu'il n'y a dans le monde entier qu'une seule chose
Vraie. Même si elle est falsifiée de multiples manières.
Une seule chose vraie, mais fondement de celles
Que nous disons faussement être quelque chose ;
Telles les apparences fugitives au cours du sommeil, et celles que des lentilles
Me permettent de multiplier à volonté ;
Ce sont des fantaisies, des rejetons de notre cerveau, et rien d'extérieur,
Ces parties internes n'ont rien en elles, sinon le mouvement[350].

Il nous semble évident qu'à ce niveau on rencontre quelque chose de plus qu'une conception matérialiste *stricto sensu.* Hobbes décrit ici ce qui, au delà des apparences mécaniques et scientifiques, peut être individué dans la nature en tant que ce qui meut tout, à savoir le mouvement, « la seule chose de vrai, même si déguisée en plusieurs façons ».

Or, dans ses œuvres de philosophie naturelle, Hobbes indique deux types de mouvement : les mouvements *corporels* et les mouvements de l'*âme*. Il définit l'*animi motus* aussi comme *phantasme*[351], en se référant au fait que les mouvements de l'âme ne sont que des réactions aux mouvements centripètes venant de la réalité extérieure, ce qui veut dire que la nature de ces mouvements est celle d'opposer *résistance*. En un deuxième temps, dans les *Elements of Law*, Hobbes identifie deux mouvements de l'âme, l'appétit ou désir, et l'aversion :

> Ce mouvement, en quoi consiste le plaisir ou la douleur, est aussi une sollicitation ou une provocation à poursuivre la chose qui plaît ou à fuir la chose qui déplaît ; et cette sollicitation est l'*endeavour* ou le commencement intérieur du mouvement animal. Quand l'objet plaît, ce mouvement s'appelle appétit ; quand il déplaît, il s'appelle aversion[352].

---

[349] Thomas Hobbes, *Thomae Hobbes Malmesburiensis Vita*, p. LXXXIX. Nous proposons également la traduction en anglais de Karl Maurer, à laquelle nous avons collaboré lors d'une correspondance privée : « But I, I always pondered only Nature, / And as I moved, by ship, or coach, or horse, / In all the world I saw but one true 'thing', / Although it was disguised in many ways; / One single truth, but yet the base of all / The many, that we falsely say are 'something': / Such fleeting things as sleep has, or by mirrors / I can reduplicate at will; mere ghosts, / Offspring of human brains, beyond which nothing, / Within which nothing, ever is but motion ».

[350] Thomas Hobbes, *Vie en prose*, p. 172-173.

[351] Hobbes donne une première définition des *phantasmes* et des *esprits animaux* déjà dans le *Court traité des premiers principes*, p. 41 : « Section 3. Principes. 1. Les *esprits animaux* sont ces esprits qui servent d'instrument à la sensation et au mouvement. 2. Par *phantasme*, on entend le reflet ou image d'un objet extérieur, qui nous apparaît après que l'objet extérieur a été soustrait aux sens, comme dans les rêves ».

[352] Thomas Hobbes, *Les Éléments de la loi naturelle et politique*, VII, cité par Jeffrey Barnouw, « Le vocabulaire du conatus » in Yves Charles Zarka (éd), *Hobbes et son vocabulaire*, p. 104. À ce propos, Jean Terrel écrit : « L'esprit n'est pas un pilote qui met en marche une machine, il est une fonction par laquelle le corps produit les commencements infinitésimaux des mouvements volontaires visibles : des efforts (*endeavours, conatus*) pour se rapprocher (= appétit [*appetite, appetitus*] ou désir [*desire, cupido*]) ou s'éloigner (=aversion [*aversion,*

Le désir est décrit comme un mouvement des esprits animaux vers l'objet qui les a fait mouvoir. Hobbes fait donc coïncider le désir (*desire* ou *appetite*) avec le mouvement local. Le désir et la peur, tout comme le bien et le mal, ne font rien d'autre que produire des mouvements respectivement de rapprochement et d'éloignement. Cela revient à dire que désir et peur sont le commencement, voire initiation, de tout mouvement de l'âme. Le désir qui gagne est une volonté (*will*[353]). Autrement dit, la volonté est le dernier appétit qui prévaut lors d'une délibération. Or, tout mouvement humain prend son commencement dans le désir. Le désir se définit donc comme le premier *mouvement invisible* d'où déclenche tout mouvement visible :

> L'appétit est le premier *conatus*, c'est-à-dire, un mouvement invisible des nerfs ou des esprits animaux vers l'objet qu'ils perçoivent ou imaginent, car il n'y a aucun mouvement que celui des substances corporelles[354].

Bien entendu, mouvement et désir, chez Hobbes, possède tous les deux un caractère intensif : étant donné l'impossibilité d'une terminaison du mouvement ou du désir, car l'immobilité ne peut que coïncider avec la mort, ils ne peuvent que se conserver par voie d'*intensification*. Deuxièmement, écrit Hobbes, « il faut savoir que tout mouvement est déterminé dans quelque direction[355] ». Comme le note justement Jeffrey Barnouw,

> Il est clair que Hobbes s'efforce ici, peut-être pour la première fois, de concevoir la connexion entre les mouvements étudiés par la mécanique et les mouvements intérieurs qui constituent les mobiles actifs de l'esprit humain. Or, il est remarquable que l'idée d'une fin soit suggérée : le lieu vers lequel un mouvement est dirigé dans la détermination qui le constitue comme mouvement[356].

À partir du concept de *conatus* Hobbes peut aborder également le phénomène de la résistance. Dans le *De Corpore* (1655) il écrit : « Nous définirons la résistance comme le *conatus* d'un corps mû soit entièrement soit en partie, contrairement au *conatus* d'un autre corps

---

aversio]) des objets qui, en l'affectant, ont favorisé ou entrave son mouvement vital » (Jean Terrel, *Le vocabulaire de Hobbes*, Paris, Ellipses, 2003, p. 46).

[353] En ce qui concerne le « *will* », nous renvoyons aux deux formulations différentes des *Éléments* (1640) et du *De Homine* (1658) : « It hath been declared already, how external objects cause conceptions, and conceptions appetite and fear, which are the first unperceived beginnings of our actions […]. For appetite and fear are expectations of the future […]. In deliberation the last appetite, as also the last fear, is called WILL […]. VOLUNTARY actions and omissions are such as have beginning in the will; all other are INVOLUNTARY or MIXED. Voluntary such as a man doth upon appetite or fear; involuntary such as he doth by necessity of nature » (Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic. Human Nature and De Corpore Politico*, Oxford, Oxford University Press 2008, p. 70-71) ; « When desiring, one can, in truth, be free *to act*; one cannot, however, be free to *desire*. […] Whenever it is asked of someone whether he ought to do a certain proposed thing or to let it pass, he is said to *deliberate*, that is, he hath the liberty of putting aside either choice. In this deliberation, accordingly as advantages and disadvantages show themselves this way and that, so appetite and aversion will alternate, until the thing demands that a decision be made. The last appetite (either of doing or omitting), the one that leads immediately to action or omission, is properly called the *will* » (Thomas Hobbes, *Man and Citizen* (*De Homine* and *De Cive*), Indianapolis, Hackett, 1991, p. 45).

[354] Thomas Hobbes, *Examen du 'De Mundo' de Thomas White*, fol. 410v, p. 404, cité par Jeffrey Barnouw, « Le vocabulaire du conatus », p. 110.

[355] *Sic.*

[356] Jeffrey Barnouw, « Le vocabulaire du conatus », p. 111.

mû qui le touche[357] ». Le phénomène de la résistance est premièrement analysé du point de vu du corps. Ensuite, Hobbes reprend la définition qu'il a donné de la résistance du corps, pour la transposer au niveau du mouvement de l'âme, et donc de la formation des représentations et des idées. « Hobbes dérive le désir du phantasme : tout désir commence avec une représentation de l'objet[358] ». C'est par la voie de cette démarche qui va du corporel au psychique que Hobbes peut donner une explication du fait étrange, auquel nous sommes confrontés dans la perception, que l'idée ou phantasme se manifeste, en apparence, en dehors de nous-mêmes :

> Il y a dans l'organe entier du sens, en raison de son propre mouvement naturel interne, une résistance contre le mouvement propagé de l'objet jusqu'à la partie la plus intérieure de l'organe […] [et] de cette réaction, quelque petite soit sa durée, un phantasme ou une idée prend son être, qui, parce que le *conatus* est maintenant dirigé vers le dehors, apparaît toujours comme quelque chose situé hors de l'organe[359].

Plutôt qu'à un « phénoménalisme intégral », note Barnouw, l'on a affaire ici au développement d'une « théorie de l'extériorité des apparences ». La conception hobbesienne de l'extériorité des apparences repose sur « l'application de l'idée de *conatus* au phénomène de l'*apparitio* ». Les concepts du *conatus*, de la résistance et de l'extériorité des apparences qui relèvent de la phénoménalité sont enfin réunis dans la célèbre formulation du premier chapitre du *Leviathan* qui définit la sensation :

> La cause de la sensation est le corps extérieur, ou objet, qui presse l'organe propre à chaque sensation, soit immédiatement, […] soit médiatement, […] par l'intermédiaire des nerfs ainsi que des autres fibres ou membranes du corps, jusqu'au cerveau et au cœur, cause là une résistance, une contre-pression, un effort du cœur pour se délivrer : cet effort, étant dirigé *vers l'extérieur*, semble être quelque réalité située au dehors. Et ce *semblant*, ce *phantasme*, c'est ce qu'on appelle *sensation*[360].

C'est parce que l'*endeavour*, qui se qualifie premièrement comme un effort consistant en une résistance, se dirige vers l'extérieur, qu'il peut produire un phantasme en dehors du corps. En ce sens, bien que Hobbes accorde au mouvement un statut premièrement mécanique, les phénomènes du mouvement et du désir, sort, pour ainsi dire, du cadre du mécanisme, comme

---

[357] Thomas Hobbes, *De Corpore*, XV, 3, cité par Jeffrey Barnouw, « Le vocabulaire du conatus », p. 113.

[358] Jean Terrel, *Hobbes : matérialisme et politique*, p. 101.

[359] Thomas Hobbes, *De Corpore*, XXV, 2, cité par Jeffrey Barnouw, « Le vocabulaire du conatus », p. 116. Dans la note en bas de page relative à ce passage de Hobbes Barnouw écrit : « Hobbes joue sur les deux sens du terme 'apparaître' ["*videtur*, *phainetai*"] : paraître et être phénomène, sans suggérer que l'apparence soit une illusion. *Apparaître ne veut rien dire d'autre qu'apparaître dehors* ». Nous soulignons.

[360] Thomas Hobbes, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, traduit de l'anglais, annoté et comparé avec le texte latin par François Tricaud, Paris, Sirey, 1983, I, I, p. 11-12. Nous indiquons également la formulation successive du *De Homine* (1658) : « Appetite and aversion do not differ from delight and annoyance otherwise than desire from satisfaction of desire, that is, than the future differs from the present. […] Moreover, delight and annoyance although they are not called senses, nevertheless differ only in this: that the sense of an object, as external, comes from the reaction or resistance that is made by an organ; and hence it consists of the endeavour of an organ to push outward » (Thomas Hobbes, *Man and Citizen*, p. 45).

le note justement Barnouw : « L'*apparitio* et l'*appetitio* sont deux aspects d'un même processus propre à certains corps naturels qu'on dénomme animés. Ils donnent à ce corps ce qui manque à tout autre corps : l'orientation vers une fin[361] ». Il y a donc passage sans discontinuité du *conatus* au sens physique au *conatus* au sens psychologique. Il y a en outre continuité entre la sphère intérieure de l'homme et le monde extérieur. Le *conatus* d'ordre psychologique est « intrinsèquement orienté vers une fin ». Cette idée de l'orientation vers une fin est développée ultérieurement dans le sixième chapitre du *Leviathan*. Mais dans le texte de 1651 le commencement intérieur des mouvements volontaires est indiqué dans l'imagination :

> Puisque *marcher, parler* et les autres mouvements volontaires semblables dépendent toujours d'une pensée antécédente du *vers où*, du *par où* et du *quoi*, il est évident que l'imagination est le premier commencement interne de tout mouvement volontaire. Et quoique les hommes sans instruction ne conçoivent pas qu'il y ait aucun mouvement là où la chose mue est invisible, ou encore là où l'espace dans lequel la chose se meut est imperceptible à cause de sa petitesse, cela n'empêche pas qu'il existe de tels mouvements. […] Ces petits commencements de mouvement qui sont intérieurs au corps de l'homme, reçoivent communément, avant d'apparaître dans le fait de s'avancer, de parler, de frapper, et dans d'autres actions visibles, le nom d'EFFORT [*ENDEAVOUR*][362] ».

En définissant le mouvement de l'action humaine, le mouvement actif, comme « mouvement volontaire » (*voluntary motion*), Hobbes l'inscrit de fait dans le champ du mouvement animal. « Le mouvement animal est le premier *conatus*, et il se trouve même dans l'embryon qui, lorsqu'il est dans le ventre maternel, bouge ses membres d'un mouvement volontaire pour fuir la douleur, quand il y en a, ou rechercher le plaisir[363] ». Le mouvement volontaire s'oppose au mouvement involontaire, qui est un mouvement passif et non intentionnel. Hobbes distingue donc le mouvement volontaire du mouvement involontaire sur la base de son caractère intentionnel, ce qui veut dire sur la base du rôle de l'imagination comme commencement interne du mouvement. Dans ce cas la contribution de l'imagination doit être comprise comme la formation d'une représentation préalable, à l'intérieur du corps, qui précède et oriente le mouvement actif. « Pour Hobbes, si ce mouvement est volontaire, c'est qu'il dépend d'une représentation antécédente du *vers où*, du *par où* et du *quoi*, autrement dit parce qu'il dépend, pour son effectuation, d'une représentation préalable de sa fin et de ses moyens[364] ». L'acte du mouvement volontaire dépend donc d'une représentation imaginative et corporelle qui précède son effectuation. Il faut donc

> Penser l'intention à partir d'un « différentiel » de mouvement. Avant de se manifester dans le fait de s'avancer, de parler ou de lever le bras, le mouvement volontaire a son commencement

[361] Jeffrey Barnouw, « Le vocabulaire du conatus », p. 118.
[362] Thomas Hobbes, *Léviathan*, I, VI, p. 46-47.
[363] Thomas Hobbes, *De Corpore*, XXV, 12, cité par Jeffrey Barnouw, « Le vocabulaire du conatus », p. 119.
[364] Luc Foisneau, *La vie inquiète*, Paris, Gallimard, 2016, p. 151.

imperceptible à l'intérieur du corps. Ce premier commencement imperceptible est nommé par Hobbes, en latin *conatus*, en anglais *endeavour*, que l'on peut traduire en français par « effort »[365].

Le mouvement volontaire hobbesien est donc « un mouvement orienté par la représentation du but de l'action ». De ce fait il en dérive que « c'est l'objet voulu qui est la cause réelle de mon mouvement[366] ». Par conséquent, le mouvement volontaire se configure non seulement comme mouvement intentionnel, mais aussi comme mouvement de tension, d'effort visant à rejoindre ce qui nous appelle du dehors. Comme l'écrit Hobbes lui-même, ce qui distingue le *conatus* est le fait de tendre « à nous rapprocher de quelque chose qui le cause[367] ». Le *conatus* se configure alors comme une *tension vers.* Il en résulte que la cause du mouvement et la confiance dans la possibilité de son actualisation dépend d'un facteur appétitif qui est, de fait, mon désir. Bref, le mouvement volontaire naît comme effectuation du désir. On a donc deux mouvements de type différent, même opposé, ou, comme le veut une certaine interprétation du statut du mouvement chez Hobbes, un seul mouvement qui se dirige et s'effectue dans deux manières tout à fait divergentes.

Quand cet effort tend à nous rapprocher d'un objet, on parlera d'un appétit ou d'un désir ; quand il « tend à nous éloigner de quelque chose, on l'appelle généralement aversion ». […] Il serait vain de chercher dans un unique *summum bonum* l'unique principe de l'action humaine, car il y a autant de motifs de l'action qu'il y a objets du désir[368].

De ce fait, il apparaît évident que le désir humain ne peut pas satisfaisaire, non seulement parce que l'effort humain tend à une accumulation extensive de pouvoir, mais aussi parce que dès qu'un désir est satisfait, l'objet du désir s'intensifie ou change, et appelle donc une nouvelle effectuation du mouvement de rapprochement. Cela revient à dire que le mouvement humain ne s'arrête qu'avec la mort. De cette analyse de Luc Foisneau du statut du mouvement chez Hobbes, nous retenons notamment, afin de procéder avec notre analyse, d'abord le fait que le mouvement humain ne puisse pas être arrêté et que le désir ne puisse pas être satisfait, et ensuite que le mouvement humain, le mouvement volontaire, coïncide soit avec une action de rapprochement, soit avec une action d'éloignement, selon qu'il soit déterminé par le désir ou par la peur. En effet, comme l'écrit Jean Terrel, « seul un corps non enfermé dans le présent, capable de mémoire et d'imagination, accède à ce que Hobbes appelle *mind*, ce mouvement où alternent phantasmes et désirs[369] ». Les passions de l'esprit se configurent donc comme

La forme proprement humaine de la puissance motrice de l'esprit. Le succès de tel ou tel effort est immédiatement mis au service d'un nouveau désir. Cette recherche sans cesse renouvelée de

[365] Luc Foisneau, *La vie inquiète*, p. 152.
[366] *Id.*, p. 153.
[367] Thomas Hobbes, *Léviathan*, I, VI, p. 47.
[368] Luc Foisneau, *La vie inquiète*, p. 153 ; Foisneau cite Thomas Hobbes, *Léviathan*, I, VI, p. 47.
[369] Jean Terrel, *Hobbes*, Paris, Ellipses, 1997, p. 57.

nouveaux moyens de satisfaction ne s'arrête pas avec l'obtention d'un bien de nature à rendre impossible la dynamique du désir (un tel bien suprême n'existe pas), elle s'interrompt avec la vie quand la machine désirante devient incapable de fonctionner[370].

Il en va de même pour la félicité[371], comme l'a bien remarqué François Tricaud : « Le modèle de la félicité reste celui d'un désir (désir sensuel, désir de considération, désir de savoir et de comprendre) qui est un instant assouvi, puis s'éveille à nouveau, et se porte vers des nouveaux objets, de nouvelles satisfactions, cela indéfiniment[372] ». Désir et aversion sont donc les commencements imperceptibles de toute action humaine effective, de tout mouvement humain. En ce sens, la passion, soit-elle désir ou aversion, « *est le début d'un ébranlement moteur de l'organisme*[373] ». Hobbes le dit clairement dans les *Elements of Law*, là où il écrit, dans le chapitre VI, que les passions manifestent « le pouvoir moteur de l'esprit [*the power motive of the mind*] ». « Or c'est partout dans l'œuvre de Hobbes, peut-être plus particulièrement dans le *Leviathan*, que la passion, en tant que fait psychologique, apparaît dotée d'un *pouvoir moteur* ; on peut même aller plus loin : elle est ce qui meut l'homme[374] ». Comme nous l'avons dit précédemment, cette dialectique du désir et de l'aversion, voire de la peur (mais Hobbes utilise aussi le terme de *fuite*), peut être abordée soit en partant du statut mouvement, soit en partant d'une théorie des passions. Dans le premier cas, le résultat serait celui d'identifier un seul type de mouvement qui peut aller dans deux directions possibles, correspondantes à l'approche ou à la fuite. Mais puisque Hobbes a écrit clairement qu'il n'y pas qu'un seul mouvement, car autrement la réalité ne pourrait pas être expliquée, et qu'il faut en revanche reconnaître la diversité des mouvements, nous inscrirons notre analyse dans le deuxième cadre, celui d'une théorie des passions. Nous aurons donc les deux passions primaires, le désir et la peur, et les deux mouvements lui correspondants, à savoir le *mouvement du rapprochement* et le *mouvement de l'éloignement*. En conclusion de cette analyse du statut du mouvement et du désir chez Hobbes, nous sommes en mesure d'énoncer l'hypothèse suivante : le mouvement humain est caractérisé par une dialectique qu'on appellera *dialectique désir-aversion* si le

[370] Jean Terrel, *Le vocabulaire de Hobbes*, Paris, Ellipses, 2003, p. 48.

[371] À propos de la félicité Hobbes écrit : « Seeing all delight is appetite, and appetite presupposeth a farther end, there can be no contentment but in proceeding […]. And men justly complain as of a great grief, that they know not what to do. FELICITY, therefore (by which we mean continual delight), consisteth not in having prospered, but in prospering » (Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic*, p. 45).

[372] François Tricaud, « Le vocabulaire de la passion » in Yves Charles Zarka (éd), *Hobbes et son vocabulaire*, p. 150.

[373] François Tricaud, « Le vocabulaire de la passion », p. 141. Nous soulignons.

[374] *Id.*, p. 142.

mouvement se réalise dans le présent, et *dialectique désir-peur* si ce mouvement se projette dans le futur[375].

3. *Les dioptriques de Hobbes et Descartes*

> *Je n'ay pas peur que sa philosophie semble la mienne, encore qu'il ne veuille considérer, comme moy, que les figures et les mouvements.* Ce sont bien les vrais principes : mais si on commet des fautes en les suivant, elles paraissent si clairement à ceux qui ont un peu d'entendement qu'il ne faut pas aller si viste qu'il fait, pour y bien réussir[376].
>
> Je juge que le meilleur est que je n'aie point du tout de commerce avec lui, et pour cette fin que je m'abstienne de lui répondre. Car s'il est de *l'humeur que je le juge, et s'il a les desseins que je crois qu'il a, il seroit impossible que nous eussions communication ensemble sans devenir ennemis*, et j'aime mieux qu'il en demeure où il en est[377].

Comme le montre ces passages des lettres que Descartes avait écrites à Mersenne au sujet de Hobbes et de leur correspondance, le thème principal de la controverse entre Hobbes et Descartes en 1641 concernait bien l'optique. Descartes pensait que Hobbes avait découvert les principes fondamentaux de la philosophie naturelle en prétendant de ne pas avoir fait recours à l'œuvre du philosophe français et donc sans avouer de lui être débiteur et, par là, qu'il l'avait plagié en faisant semblant d'être originel, met de fait fin à leur correspondance. Même lors de ses séjours successifs à Paris, Hobbes ne rencontrera pas Descartes. En effet, dans son traité sur l'optique en anglais, Hobbes affirme qu'il mérite d'avoir la réputation d'être celui qui a, le premier, posé les fondements à la fois de la science de l'optique dans ce traité même, et de la justice naturelle, dans son *De Cive*. Dans ce traité, Hobbes fait à Descartes deux critiques qui méritent notre attention. D'abord il s'oppose à l'affirmation contenue dans la *Dioptrique* selon laquelle il faut distinguer le mouvement effectif de l'« action ou inclination à se mouvoir ». D'après Hobbes il n'y a point de différence entre l'acte de se mouvoir et l'inclination à se mouvoir, puisque les deux coïncident de fait avec le mouvement, à savoir que l'inclination à se mouvoir dot être interprétée comme une *initiation* du mouvement. Déjà en 1643, dans son *Examen du 'De Mundo' de Thomas White*, Hobbes peut définir le *conatus* comme

---

[375] Cette distinction a été établie par Hobbes lui-même ; voir Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic*, p. 43-44 : « This motion, in which consisteth pleasure or pain, is also a solicitation or provocation either to draw near to the thing that pleaseth, or to retire from the thing that displeaseth. And this solicitation is the endeavour or internal beginning of animal motion, which when the object delighteth, is called APPETITE, when it displeaseth, it is called AVERSION, in respect of the displeasure present; but in respect of the displeasure expected, FEAR ».

[376] Lettre de Descartes de 1641 à Mersenne sur Hobbes, cité par Frithiof Brandt, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, p. 131.

[377] Lettre de Descartes de 1641 à Mersenne sur Hobbes, cité par Frithiof Brandt, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, p. 132.

« commencement [*principium*] de mouvement » et ajouter que « le *conatus* est *actualiter* un mouvement, même s'il est très petit et non manifeste aux yeux ». Il ébauche ensuite la relation entre *conatus* et *résistance*, en définissant la résistance comme mouvement :

> Tout *conatus* est ainsi un vrai mouvement [*motus actualis*] […]. Toute résistance est mouvement, puisque la résistance est une réaction, une réaction est une action, et toute action est un mouvement[378].

Dans le *Tractatus Opticus I* de 1644, Hobbes affirme explicitement, bien qu'il décide par la suite de ne pas publier cette remarque, que « principium motus est motus[379] ». Deux ans plus tard, dans le *First Draught of the Optiques*, il accentue ses considérations critiques en écrivant : « Mais ce processus est vraiment et de fait un mouvement local […] et non pas seulement une inclination. Car toute inclination, si elle est pression ou *endeavour* est en fait un mouvement et une progression de quelque chose hors de son lieu[380] ». Le traité d'optique en langue anglaise de 1646 est en effet presque entièrement adressé contre Descartes. Non seulement parce que Hobbes y affirme avoir été le premier à avoir découvert les principes fondamentaux de l'optique[381], mais aussi parce qu'il y réfute la plupart des théories cartésiennes sur la vision. La deuxième remarque que Hobbes adresse à Descartes consiste à exprimer son ferme désaccord par rapport à la célèbre doctrine cartésienne identifiat le corps et l'étendue. Ce n'est donc pas par hasard que Hobbes demande explicitement à Sorbière que Descartes ne soit pas informé de son intention de publier le traité.

Frithiof Brandt souligne que toutes les remarques critiques adressées par Hobbes à Descartes concernent le problème du mouvement. En second lieu, il note que l'optique occupe dans l'œuvre de Hobbes une place très importante, parce que celui-ci y voit le moyen le plus approprié pour montrer la structure mécanique de la réalité physique : « *optics, so to speak, became Hobbes' mechanical vehicle. By pondering the optic phenomena he evolved his mechanical view of nature*[382] ». Dans le *De Corpore* Hobbes essaye donc de démontrer son principe le plus fondamental, à savoir que tout mouvement est un changement. De ce fait il résulte aussi que tout ce qui est statique, d'après Hobbes, ne l'est que d'une façon apparente, et qu'à dire vrai, il n'y a rien de statique qui ne se révèle au fond comme dynamique. Cette

---

[378] Thomas Hobbes, *Examen du 'De Mundo' de Thomas White*, respectivement XIII chapitre, fol. 119 et fol. 119v, p. 195, cité par Jeffrey Barnouw, « Le vocabulaire du conatus », p. 107-108.

[379] La phrase a été citée par Descartes. Cité par Frithiof Brandt, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, p. 301.

[380] Thomas Hobbes, *A minute or First Draught of the Optiques*, cité par Jeffrey Barnouw, « Le vocabulaire du conatus », p. 107.

[381] Brandt écrit à ce propos : « Hobbes' optical treatise was written as a sort of attempt to raise himself to the level of Descartes » (Frithiof Brandt, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, p. 190).

[382] Frithiof Brandt, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, p. 204.

assomption est absolument centrale pour la formulation de son concept de *conatus*, étant donné que, comme nous l'avons dit, le *conatus* est interprété déjà dans les *Éléments* précisément comme *initiation du mouvement* et que Hobbes considère l'initiation (l'« inclination à se mouvoir » chez Descartes) de fait comme mouvement. Bref, le *conatus* est un mouvement qui ne s'épuise jamais. Quoi qu'il en soit, il est clair que Hobbes fait coïncider vie et mouvement et que par conséquent rien ne peut être véritablement statique si ce n'est la mort.

> En physique, il fut le premier à démontrer dans le *De Homine* la cause des sensations [*sensus*], principalement de la vision et, avec toute la doctrine concernant l'optique et la nature de la lumière, les causes naturelles de la réfraction et de la réflexion ignorées jusqu'à lui ; de même pour les causes des qualités sensibles, soit de la couleur, du son, du chaud et du froid. Les rêves et le phantasmes, tenus auparavant pour des esprits et pour les âmes des morts, épouvantaient le grossier vulgaire : il terrassa toutes ces visions. Il a dérivé de manière claire la cause des marées et de la chute des graves à partir d'un certain mouvement de la terre. Car il apporte tous ces phénomènes au mouvement et non aux puissances intrinsèques des choses mêmes ou à des qualités occultes, comme le faisaient avant lui tous les physiciens. Or, dans le *De Corpore*, il a écrit assez longuement et avec une très grande profondeur sur le mouvement. En matière éthique, il n'y eut rien d'écrit avant lui, en dehors d'opinions communes[383].

Or, afin de montrer comment la façon dont nous percevons le monde modifie la manière dont nous concevons la communauté politique, il est désormais temps de passer à l'examen de la *Dioptrique* de Descartes (1637) et des traités d'optiques de Hobbes *Tractatus opticus I* et *Tractatus opticus II* (1639 ; 1644), comme Franco Giudice l'a fait auparavant plus amplement dans son livre *Luce e visione*[384].

Dans sa *Dioptrique*, Descartes établit que la perception de la lumière est en réalité due à la perception de la force des mouvements et de la distance. Les variations des mouvements déterminent la perception des couleurs. Et cela parce « que la vision ne se fait Point par le moyen des images qui passent des yeux dans le cerveau, mais par le moyen des mouvements qui les composent[385] ». Hobbes lui fait écho dans le *De Corpore* lorsqu'il écrit que « La variété de toute les figures naît de la variété des mouvements qui les produisent », et y ajoute que les choses universelles « ont toutes une seule cause universelle, le mouvement[386] ». Quant à la

---

[383] Thomas Hobbes, *Vie en prose*, p. 176.

[384] Franco Giudice, *Luce e visione. Thomas Hobbes e la scienza dell'ottica*, Firenze, Olschki, 1999. Sur les optiques hobbesiennes et sur la relation entre Descartes et Hobbes, voir aussi : Leo Strauss, *Hobbes's Critique of Religion and Related Writings*, Chicago, University of Chicago Press 2011 ; Yves Charles Zarka et Jean Bernhardt (éd.), *Thomas Hobbes. Philosophie Première, théorie de la science et politique,* Paris, Presses Universitaires de France 1990 ; A. P. Martinich and Kinch Hoekstra (éd.), *The Oxford Handbook of Hobbes,* Oxford, Oxford University Press 2016.

[385] René Descartes, *La Dioptrique* in *Discours de la methode pour bien conduire sa raison, & chercher la verité dans les sciences. Plus La dioptrique, Les meteores et La geometrie*, À Leyde, De l'imprimerie de Ian Maire, MDCXXVII, « De la vision ».

[386] Thomas Hobbes, *De Corpore*, 6,5, cité par Jean Terrel, *Hobbes : matérialisme et politique*, p. 78.

perception de la distance, d'après Descartes elle est perçue non pas par le corps mais par l'âme, qui réside dans la glande pinéale, « située » dans le cerveau.

Comme nous l'avons vu dans notre introduction, la théorie de la vision chez Descartes a pour rôle de définir notamment l'opposition toute moderne du sujet et de l'objet. L'étant est défini comme ce qui apparaît à l'homme en tant que tel. Le monde est donc réduit à une représentation de l'homme. Les étants sont réduits à la *res extensa*, qui est soumise aux lois de la mécanique et est donc réduite à la mécanique, tandis que l'homme est à la fois *res extensa* et *res cogitans*, mélange des deux. La signification du dualisme cartésien vient du fait que chez l'homme se réalise l'union dualiste de *res extensa* et *res cogitans* et le processus de manipulation de la nature et de réduction du monde à image. L'homme devient donc *maître et possesseur de la nature.* Hobbes déclare*,* contre *Descartes*, que les animaux voient aussi. Et s'il est vrai que la lumière, comme le dit Descartes, est perçue par l'âme par la voie des nerfs, alors l'âme de la *Dioptrique* cartésienne ne peut être qu'une substance corporelle : « etiam anima corpus est[387] ». Dans le *Tractatus Opticus II* de 1639 Hobbes affirme, donc, que la vision est un mouvement, qu'elle est *motus* ; et que le sujet percevant n'est qu'un corps en mouvement[388]. Ce qui manque chez Descartes c'est le primat du corps et du mouvement local. Hobbes lit Descartes pour la première fois en 1637, mais il est contraint de se retourner contre lui dès le début en raison du dualisme. D'après Hobbes, il n'y a qu'une substance : la substance corporelle.

Or, si l'on veut expliquer le processus de la vision, comme le montre déjà le *Short Tract*, le problème à résoudre est celui de la nature de la sensation. Et la sensation ne peut être comprise que comme un mouvement de nature passive :

> Section 3. Conclusions.
>
> 5. L'acte de sensation est un mouvement des esprits animaux dû aux espèces de l'objet extérieur, supposé présent. […] Donc, l'acte de sensation est un mouvement etc. Corollaire. De là il apparaît que la sensation [*sensus*] est une puissance passive des esprits animaux, consistant à être mue par les espèces d'un objet extérieur supposé présent.
>
> 6. L'acte d'entendement est un mouvement des esprits animaux dû à l'action du cerveau qualifié de la puissance active de l'objet extérieur. […] L'acte d'entendement doit être le mouvement des esprits, animaux, etc. Corollaire. L'entendement (comme puissance) est une puissance passive qu'ont les esprits animaux d'être mus par l'action du cerveau qualifié, etc.[389]

Cette attention que Hobbes accorde à la dimension passive de la vision le rapproche aux études sur la dioptrique de l'astronome Kepler. Comme le soutient Giudice, les *Tractatus*

---

[387] Thomas Hobbes, *Tractatus Opticus II*, British Library, Harley MS 6796, ff. 193-266 ; première édition complète par Franco Alessio in « Rivista critica di storia della filosofia », XVIII/2, 1963, p. 208.

[388] Thomas Hobbes, *Tractatus Opticus II*, p. 208-209.

[389] Thomas Hobbes, *Court traité des premiers principes*, p. 47-51.

Opticus I et *II* et le *Short Tract* doivent être lus comme une réponse non seulement à Descartes, mais aussi aux *Ad Vitellionem Paralipomena* (1604) de Kepler. Pour Kepler, en effet, la vision n'est qu'un processus passif. Mais puisque Hobbes décrit la vision notamment comme réaction, il va aussi au delà de Kepler. Néanmoins, l'originalité de Kepler, et en particulier des *Paralipomena*, consiste dans le fait d'avoir été le premier à différencier, à l'intérieur du processus de la vision, une dimension physique et objective (le monde vu) et une dimension psychologique et subjective (la perception visuelle). Mais au final le modèle proposé par Kepler était justement un modèle passif, de sorte que l'étude du sujet percevant et de la perception visuelle n'avait pas été thématisée. Cela n'empêche que Kepler puisse déjà affirmer que l'image visuelle est une *species immateriata*. En définitive, s'il est vrai que Hobbes va plus loin que Descartes et Kepler, comme Giudice le soutient dans son chapitre « Mécanique de la vision », c'est qu'il généralise le principe universel du mouvement local et fournit par là une interprétation rigoureusement mécaniciste du processus de la vision.

En effet, tout se joue autour de la conception du mouvement. La vision aussi ne commence qu'avec le mouvement, n'est possible qu'à travers lui. Comme Descartes, Hobbes comprend que la vision commence aussi par le mouvement, qu'elle n'est possible que par le mouvement. Donc, même si la vision est un processus subjectif, selon Hobbes, ce processus possède une base objective, qui est le mouvement. De fait, donc, la mécanique de la vision de Hobbes, tout comme celle de Descartes, est basée sur une conception de la *res extensa* en tant que matière en mouvement, *matter in motion.*

Mais contrairement à Descartes, dans les *Elements of Law* Hobbes interprète plusieurs fonctions qui avaient été attribuées par ce dernier à l'âme, comme propres au corps et au corps en mouvement. La sensation n'est donc rien d'autre que l'action exercée par l'objet sur les organes de sens, et cette action est caractérisée notamment par le mouvement. Le mouvement se propage donc de l'objet à l'organe de sens, et de celui-ci au cerveau. Ensuite, c'est le cerveau qui le repousse vers l'extérieur, en nous donnant la *sensation* que les qualités sont inhérentes à l'objet.

> As in conception by vision, so also in the conceptions that arise from other senses, the subject of their inherence is not the object, but the sentient. And from thence also it followeth, that whatsoever accidents or qualities our senses make us think there be in the world, they are not there, but are seeming and apparitions only. The things that really are in the world without us, are those motions by which these seeming are caused[390].

L'image se différencie par rapport à l'objet : elle est apparition, apparence ou *phantasme.* L'image (*imago*) coïncide avec un phantasme (*phantasma*) subjectif et non pas avec un accident

[390] Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic*, p. 26.

de l'objet. D'une part, donc, il y a l'action de l'objet externe, d'autre part, la réaction du sujet percevant. Mais puisque la vision a un fondement objectif, il faudra comprendre comment l'action de l'objet lumineux peut provoquer la réaction du sujet percevant, qui consiste dans la transposition de l'objet en une apparence projetée vers l'extérieur[391].

L'écart entre image et réalité étant évident, le problème devient celui de la relation entre la réalité externe et le sujet percevant, à savoir la relation entre la réalité extérieure et l'image. La raison pour laquelle l'optique a tellement d'importance pour Hobbes est alors évidente. C'est en effet à travers l'étude de la vision qu'on peut éclaircir la relation entre intérieur et extérieur et, à travers celle-ci, on peut aussi expliquer l'accès de l'homme à la connaissance. Or, les hommes ne distinguent généralement pas l'image de l'objet réel, c'est-à-dire qu'ils n'aperçoivent pas qu'ils interprètent comme réalité extérieure ce qui n'est qu'une illusion. « Les choses qui sont réellement dans le monde extérieur à nous, sont les mouvements (*motions*) par quoi sont causées ces illusions[392] ». Paradoxalement, donc, si le monde disparaît, l'imagination des choses du monde ne disparaît pas mais reste par contre bien présente[393]. La confusion entre image et réalité est inhérente à la fonction de médiation exercée par les organes de sens. Cela revient à dire que la connaissance dérive des perceptions sensibles, ou bien la connaissance a une origine sensible, comme l'écrit Hobbes : « car il n'y a pas de conception dans l'esprit humain qui n'ait pas d'abord, tout à la fois ou partie par partie, été engendrée au sein des organes de la sensation[394] ». C'est seulement grâce à la raison que l'homme peut distinguer entre perceptions sensibles et objets réels ou évènements externes qui en sont la cause. Autrement dit, c'est à travers la raison que l'homme peut devenir conscient de l'écart existant entre réalité et image, écart qui ne peut jamais être comblé. « For they have all of them (except onely Monsieur desCartes now of late) supposed light and colour, that is to say the appearance of objects which is nothing but our fancy, to bee some accident in the object itself[395] ». Donc, selon Hobbes, Descartes est le premier à reconnaître le caractère subjectif des qualités secondaires. Toutefois, dans le *De Homine* le nom de Descartes disparaît : « lumen et colorem

---

[391] Thomas Hobbes, *A Minute of First Draught*, p. 334.

[392] Jean Bernhardt, *Hobbes*, Paris: Presses Universitaires De France 1989, p. 57.

[393] *Id.*, p. 52.

[394] Thomas Hobbes, *Léviathan*, I, I, p. 11. Le texte anglais dit : « There is no conception in a man's mind, which hath not at first, totally, or by parts, been begotten upon the organs of sense. The rest are derived from that original » (Thomas Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil* in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury; Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth, Bart*, London, John Bohn MDCCCXXXIX, vol. III, p. 1).

[395] Thomas Hobbes, *A Minute of First Draught*, British Library, Harley MS 3360, ff. 1-193. Première édition complète en langue anglais par Elaine C. Stroud, *Thomas Hobbes'* A Minute of First Draught of the Optiques*: A Critical Edition*, Ph. D. Dissertation, University of Wisconsin-Madison 1989, p. 335.

non objectorum accidentia, sed phantasmata nostra esse[396] ». Descartes disparaît car pour celui-ci c'est l'âme qui perçoit, c'est l'âme qui voit. Tandis que pour Hobbes le sujet de la vision doit nécessairement être le corps, *the body in movement*.

Comme Patočka après lui, Hobbes parle d'un modèle de systoles et de diastoles, d'un mouvement d'expansion et de contraction qui rend possible la perception de la lumière et, par là, la vision. Une source de lumière exerce une pression à distance à travers un mouvement d'expansions et de dilatations dans l'œil, qui détermine ainsi la vision. Mais si chez Hobbes il n'y a pas de lumière sans vision, il est tout autant vrai qu'il n'y a pas de vision sans mouvement. Par conséquent, si la vision (de la lumière) est un processus subjectif, ce processus subjectif possède un fondement objectif qui est le mouvement. Bref, rien n'est réel si ce n'est le mouvement.

Il y a donc une action de l'objet et une réaction du sujet, un mouvement centrifuge et un mouvement centripète. On remarque que pour Hobbes, l'organe de la vision n'est pas seulement l'œil, mais tout le corps (le cerveau, l'esprit, le cœur). Il y a donc un mouvement vers l'intérieur qui passe de l'organe de sens au cœur (à travers les esprits animaux) et enfin au cerveau, et puis un contre-mouvement vers la direction opposée – l'extérieur – mais qui doit accomplir le même parcours à l'envers. Cette réaction, ce *contre-mouvement*, est la nature propre de l'acte de la vision. De la même manière, la sensation, comme tous les autres événements, découle d'une variation *de motu*. Tout cela revient à dire que seul le mouvement est réel.

C'est pourquoi dans sa *Vita Carmine Expressa* Hobbes peut affirmer qu'aucune des choses que nous voyons et que nous croyons être « quelque chose » n'est réellement telle. Les choses ne sont que des phantasmes de la seule « chose vraie », c'est-à-dire le mouvement. Il apparaît finalement que Hobbes transcende la conception du mouvement en tant que mouvement local et de la nature en tant que simple « matière en mouvement ». Pour Hobbes, le mouvement précède en quelque sorte la matière. Autrement dit, les être humains ne peuvent percevoir un monde que parce que la matière est en mouvement. Sans mouvement, la matière serait indifférenciée. Le mouvement, pour Hobbes, est ce qui non seulement différencie les corps et la matière, mais les rend également perceptibles. En différenciant des portions de matière, le mouvement les rend perceptibles, ce qui revient aussi à dire que, lorsqu'il s'agit de la description de la finitude et des choses finies, nous avons besoin du concept de l'infini : «Une

[396] Thomas Hobbes, *De Homine* in *Opera Philosophica quae Latine Scripsit Omnia,* Vol. II, p. 7.

fois un corps est en mouvement, il se meut éternellement[397] ». Ces hypothèses conduisent finalement à la conclusion que, pour ainsi dire, le mouvement crée les corps.

4. *De la dioptrique à la politique*

> Ceci est confirmé par le principe de la certitude de soi dont Descartes fait le point de départ de toute philosophie, soit, à cette époque encore, de toute science. La certitude de soi de la conscience devient le modèle et la mesure de toute certitude : la certitude est ici absolue, mais purement subjective, et toutes les autres certitudes doivent ou bien se réduire à, ou bien reposer sur celle-ci, être portées par elle […]. Tout cela débouche sur un problème noétique : la question du rapport de cette sphère subjective fermée à ce qui se trouve en dehors d'elle, et vice versa[398].

D'une manière générale, si au moyen-âge c'était l'invisibilité qui avait triomphé, nous assistons, dans les temps modernes, à un renversement de la hiérarchie, selon lequel le visible prend la place qui était autrefois accordée à l'invisible, de sorte que le mot d'ordre devienne, selon l'expression de Paul Klee, celui de « rendre visible » (*sichtbar machen*). Dans l'horizon de la Révolution scientifique, la modernité coïncide, comme l'écrit Patočka, avec la tentative de Descartes de fonder la connaissance sur la certitude d'un point de vue centralisateur, à savoir celui de la subjectivité. Une fois que la terre a perdu sa place au centre du *cosmos*, le *cogito* peut devenir le centre du monde. Avec la perte de l'identité antérieure du monde, les hommes ont besoin d'un nouveau centre qui leur permettra de donner un nouveau sens à la nature. Descartes réduit alors la nature à *res extensa* et chaque corps à une machine, réduction qui sera menée jusqu'au bout du rouleau seulement par Hobbes, de telle façon que le sujet, c'est-à-dire la *res cogitans*, devienne *maître et possesseur de la nature*. L'opposition entre *res cogitans* et *res extensa* correspond à l'opposition entre l'omnipotence de la pensée et le corps en tant que machine.

Mais si Descartes a été le véritable inventeur de la subjectivité moderne, il l'a été aussi grâce et à travers sa théorie des passions. Ce qui est important pour nous c'est de voir si cette théorie des passions a un fondement politique ou un lien avec la politique, et si oui de quelle manière. Autrement dit, si elle est aussi, comme celle de Hobbes, une *politique des passions*. La réponse la plus immédiate reviendrait à dire que la conception des passions de Descartes est une conception tout à fait individualiste et, ce qui n'est pas surprenant, subjectiviste. Tandis que la théorie des passions de Hobbes a une dimension ou bien un fondement social, pluriel, politique (ou malgré tout une immédiate conséquence politique). Si chez Descartes on trouve une

[397] Thomas Hobbes, *Léviathan,* I, II, p. 14 (« when a thing is in motion, it will eternally be in motion »).
[398] Jan Patočka, *Éternité et historicité*, p. 45.

domination subjective et individuelle des passions, qu'on obtient à travers l'exercice de la raison, chez Hobbes aussi on atteint la domination des passions à travers la raison, mais le mouvement, le processus est pluriel et, depuis le commencement, tout à fait politique. En d'autres termes, si chez Descartes c'est l'homme qui peut se sauver individuellement – le sujet est sauvé –, chez Hobbes c'est seulement la communauté qui le peut. La conséquence, au niveau proprement politique, est que chez Hobbes, dans le domaine politique, on a une limitation ou bien une annulation du désir, tandis que chez Descartes, le désir, dès qu'il est contrôlé par la raison, peut chercher sa satisfaction, même dans le domaine de la politique pure.

Or, ce n'est pas un hasard si Descartes inclut sa *Dioptrique* dans le *Discours de la méthode*, car il confie précisément à la méthode la tâche d'une unification du réel. Cela revient à dire que c'est bien la méthode qui doit unifier les sciences. Cependant, nous trouvons également chez Hobbes l'idée d'une science unifiée, qui comprend la mécanique tout comme la politique, comme l'explique bien Patočka dans sa comparaison de Hobbes à Démocrite. Ce qui est le plus important encore, écrit Yves Charles Zarka, c'est que « la métaphysique qui soutient tout l'édifice hobbesien est une métaphysique du voir[399] ». Cette physiologie de la vision serait-elle donc un pont entre la philosophie de la nature et la philosophie politique ? Hobbes se propose de créer un système de philosophie naturelle, d'anthropologie et de politique, afin de donner naissance à l'unité du concept de science et, par ce biais, à une conception unitaire de la réalité. C'est à la fin de la préface de 1647 du *De Corpore* que Hobbes affirme explicitement de vouloir formuler ce système complet de philosophie : la totalité de la physique serait contenue dans le *De Corpore* ; la seconde section, le *De Homine*, consisterait dans une anthropologie (et une morale) ; la troisième, le *De Cive*, serait une politique. Ces trois sections différentes qui sont néanmoins toutes interdépendantes englobent notamment trois domaines[400] :

- *Corpus*, c'est-à-dire la substance corporelle → *Elementorum Philosophiae Sectio Prima De Corpore* (1655);

[399] Yves Charles Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique,* Paris, Vrin 1999, cité par Franco Giudice*, Luce e visione,* p. VI.

[400] À ce propos, nous renvoyons de nouveau à David Johnston, *The Rhetoric of* Leviathan, p. XIX : « Hobbes envisaged a grand deductive system of which his civil philosophy would be the final and crowning component, but the actual relationship between his metaphysics and his political philosophy was no more than the one of an analogy. In time, however, a different and more intimate relationship between this initially diverse aspects of his philosophy was established. […] Hobbes came to the conclusion that both theology and metaphysics were of direct political importance, that political consequences flowed from the widespread adoption of certain theological and even metaphysical views. […] The argument of *Leviathan* is united by a single political aim that underlies the entire work. The various components of this argument are tied together as the constituent elements of a single political act ».

- *Homo*, c'est-à-dire l'homme à l'état de nature → *Elementorum Philosophiae Sectio Secunda De Homine* (1658);
- *Civis*, c'est-à-dire l'homme dans la société → *Elementorum Philosophiae Sectio Tertia De Cive* (1647).

Johnston note justement que la relation entre les trois domaines au départ ne reposait que sur une analogie, et que ce n'est que plus tard qu'elle devient une étroite relation d'interdépendance. Or, bien que nous soyons tout à fait persuadés qu'il y a une continuité dans la production hobbesienne et que ce n'est que sur cette continuité que l'édifice hobbesien peut reposer, l'analyse des divers passages qui ont conduit vers cette unité constitue une exigence fondamentale vis-à-vis de la clarté de notre exposition. Comme nous l'avons vu, dans le *De Cive* Hobbes distingue trois branches de la philosophie, bien qu'il n'en conclue pas une désunion, « car elle est appelée géométrie, physique ou morale selon qu'elle traite des figures, du mouvement ou du droit naturel ; en son entier elle est philosophie[401] ». Dans le *Leviathan* (1651) on rencontre en revanche un clair dualisme : d'une part, il y a la philosophie naturelle, qui étudie « les conséquences des accidents des corps naturels » ; d'autre part, il y a la philosophie civile, qui étudie « les conséquences des accidents des corps politiques[402] ». Cela n'empêche que Hobbes commence son traité sur le corps politique justement par une analyse du corps naturel. Le *De Corpore* indique une opposition entre l'œuvre de la nature et l'œuvre de l'homme. Mais dans le *Leviathan* latin de 1668, Hobbes définit la physique comme la science de tout mouvement invisible, ce qui revient à dire qu'elle englobe toutes les sciences. Finalement, dans sa *Vita Carmine Expressa* de 1673, Hobbes ne pourrait pas être plus clair :

> Si bien que pour apprendre la physique,
> On doit d'abord avoir bien étudié ce que peut être le mouvement.
> Et moi, je considère la matière et les divers mouvements […].
> Je pense à la manière de relier tout ce que je savais […],
> En partant de la variété des mouvements, je suis conduit, pour la variété des choses,
> À leurs apparences dissemblables et aux ruses de la matière ;
> Aux mouvements à l'intérieur des hommes, à ce qui est caché dans leurs cœurs ;
> Et enfin aux bienfaits de l'État et de la justice.
> Voilà les études dans lesquelles je me suis plongé. Car toute espèce de philosophie
> Traite du corps, de l'homme et du citoyen.
> À ces sujets, je décide de consacrer trois livres[403].

Bref, tout le système philosophique hobbesien dépend de sa conception du mouvement et notamment du *body as that which can move or can be moved*. Le mouvement qui caractérise le corps humain est celui qui relève du désir. Le mouvement de rapprochement correspondant au

[401] Thomas Hobbes, *De Cive*, p. 67-68, cité par Jean Terrel, *Hobbes : matérialisme et politique*, p. 126.
[402] Thomas Hobbes, *Léviathan*, I, IX, p. 80.
[403] Thomas Hobbes, *Vie en vers*, p. 143-145.

désir et le mouvement d'éloignement correspondant à la peur sont les deux mouvements fondamentaux de la vie humaine. La totalité de l'édifice hobbesien repose donc premièrement sur une philosophie naturelle du mouvement, deuxièmement sur une anthropologie de la peur et du désir et troisièmement sur une politique du mouvement et du désir.

En revanche, chez Descartes, les corps physiques ne sont caractérisés que par l'extension. La condition de mouvement ou de stase est donc comprise comme l'une des propriétés primaires ou mécaniques qui ne peuvent être produites que par une cause efficiente. Le mouvement est par conséquent réduit au mouvement linéaire, sur le modèle des boules de billard entrantes en collision les unes avec les autres. En effet, selon les lois naturelles du mouvement qui structurent le comportement de tous les corps physiques, seule la collision de deux corps entrants en contact physique peut changer leur état de mouvement (ou de repos). Pourtant, comme le montre la correspondance de Descartes avec la princesse Élisabeth de Bohême, cette loi essentielle de la mécanique contredit l'hypothèse que l'esprit (*res cogitans*) fait bouger le corps (*res extensa*), puisque, selon Descartes, l'esprit ne peut être considéré comme un chose matérielle. Cette contradiction pourrait éventuellement conduire à abandonner le dualisme corps/esprit, ce qui est précisément ce que Hobbes affirme lorsqu'il écrit que « etiam anima corpus est ».

Le monisme de Hobbes peut alors être compris, dans le cadre de la révolution scientifique, comme une contre-révolution par rapport à Descartes. D'après Hobbes, en effet, l'âme n'est qu'un corps vivant, c'est-à-dire qu'elle n'est plus, comme le voulait Descartes, une substance incorporelle ou désincarnée et séparée du corps, de la substance corporelle. L'âme est synonyme de vie. Elle est donc synonyme de mouvement. Et puisque la mobilité est la condition de la vie, la vie est un mouvement perpétuel. Bref, âme et corps sont la même chose, à savoir le mouvement. Le matérialisme le plus extrême s'exprime alors dans la formule hobbesienne selon laquelle il n'y a pas d'esprits immatériels. Les esprits ne sont pas dépourvus de corps. Étant donné que substance et corps (*body*) sont synonymes, il ne peut pas y avoir de substances spirituelles. Par conséquent, pour Hobbes c'est évidemment une contradiction logique de parler d'esprits incorporels, car cela revient à parler de corps incorporels.

> What kind of Attribute I pray you, is, *immaterial*, or *incorporeal substance*? Where do you find it in the Scripture? Whence came it hither, but from Plato and Aristotle, heathens, who mistook those thin inhabitants of the brain they see in sleep, for so many *incorporeal* men ; and yet allowed them motion, which is proper only to things *corporeal*? Do you think it an honour to God to be one of these? And would you learn Christianity from Plato and Aristotle? […] Neither Plato nor Aristotle did ever write of, or mention, an *incorporeal spirit*. For they could not conceive how a spirit, which in their language was πνεύμα, in ours a *wind*, could be incorporeal. Do you

understand the connexion of substance and incorporeal? If you do, explain it in English ; for the words are Latin[404].

À première vue, il semble que même Hobbes s'avère être, par un caprice du destin, l'une des figures de la première position par rapport aux deux solutions opposées (que nous avons mentionnées dans notre introduction) concernant le problème de l'institution de l'espace politique dans un monde dépourvu d'un ordre invisible. *De facto*, Hobbes reprend à Protagoras et aux Sophistes l'hypothèse selon laquelle tout est apparent parce que tout est en mouvement, comme nous l'avons indiqué auparavant à propos de sa théorie de l'extériorité des apparences. Ainsi, si, depuis Platon, le monde est divisé entre être et en apparence, et si nous ne pouvons accéder à l'être que par voie de la raison – tandis que nous sommes confinés à l'apparence tant que nous restons dans la perspective de l'appétit, du *motus animorum* –, Hobbes réduit finalement toute la réalité à l'apparence (la dimension du désir et du mouvement) et à la représentation (le monde de la raison). L'être, ou bien la réalité par opposition à l'apparence, tout simplement n'existe plus. Le corps, l'homme, la société civile et l'État sont alors examinés dans une perspective mécaniste, mais on relève chez Hobbes une tendance à s'acheminer de plus en plus vers une conception uniquement cinétique. Le trait d'union entre la philosophe de la nature et la philosophe politique de Hobbes est donc :

mouvement comme principe de l'univers | annulation ou contrôle du mouvement

ce qui veut dire que lorsqu'il s'agit de l'ordre politique, *Hobbes superpose au mouvement conflictuel naturel de la vie humaine le modèle du mouvement régulé fourni par la science mécanique*.

À la suite de la comparaison des dioptriques de Descartes et de Hobbes, nous pouvons maintenant en conclure que, contrairement à la théorie des passions de Descartes, la théorie du mouvement et des émotions chez Hobbes possède une dimension politique intrinsèque. Mais en dernière analyse, la controverse de Hobbes avec Descartes semble transcender son caractère scientifique et assumer une dimension politique. Les objections que Hobbes fait à Descartes pourraient, au fond, être d'ordre politique. En effet, comme David Johnston[405] le suggère, dans la perspective de Hobbes, le dualisme de Descartes – la théorie des substances corporelles et des substances spirituelles – est politiquement mauvaise, car elle pourrait potentiellement apporter un soutien à l'ambition de l'Église catholique de prendre le contrôle politique.

Par ailleurs, comme l'écrit Carl Schmitt dans son essai de 1937 sur l'État en tant

[404] Thomas Hobbes, *Considerazioni sulla reputazione, sulla lealtà, sulle buone maniere e sulla religione*, trad. Norberto Bobbio, La Vita Felice, Milano, 1998, p. 62. Il s'agit du texte de 1662 *Mr. Hobbes Considered in his Loyalty, Religion, Reputation, and Manners. By way of Letter to Dr. Wallis*.

[405] Lors d'une conversation privée.

qu'*automaton* chez Hobbes et Descartes (« Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes ») et ailleurs[406], si Hobbes a pu comparer l'État à une machine c'est parce que Descartes avait développé précédemment la théorie de l'« homme machine ». Mais il est vrai aussi que la mécanisation de l'image anthropologique de l'homme a pu être menée à terme seulement après l'achèvement de la mécanisation de l'idée politique de l'État. Cela revient à dire que l'artifice de l'État hobbesien, du Léviathan, ne peut se développer que dans l'horizon de la science cartésienne, qui fait du monde physique une grande machine et de tous autres corps des machines plus petites qui le composent. La science moderne fournit ainsi les moyens pour construire un modèle scientifique mécanique du politique, l'*automaton*, ce qui permet ensuite le développement complet d'une anthropologie des hommes en tant qu'automates. Patočka parvient à la même conclusion :

> Ce concept de l'État s'appuie donc sur la subjectivité moderne, sur la doctrine selon laquelle la réalité est identique au sujet, celui-ci étant libre, c'est-à-dire enclos sur soi […]. Dans tous les États européens, l'évolution est parallèle et s'achemine vers une même souveraineté absolue. […] Le conflit de l'absolu au pluriel n'est pas fortuit. Il s'y manifeste que, malgré toutes ses prétentions à l'absoluité, à l'autonomie, à la clôture sur soi, le sujet est incapable de rejeter sa contingence essentielle, son éclatement dans une pluralité de « personnalités » aussi bien collectives qu'individuelles. Par ailleurs, la science technicisée moderne s'édifie elle aussi sur une base semblable, sur le fondement d'une subjectivité qui veut être sûre d'elle-même, force par excellence. […] La découverte du monde en tant que force est donc également corrélative au concept de l'esprit comme absolu et libre, c'est-à-dire enclos sur soi, omni-englobant[407].

Il est temps maintenant de reconnaître que la révolution scientifique et mécaniste qui se produit au XVIIe siècle et qui est au centre de la critique patočkienne de la modernité, a été développée davantage par les auteurs qui ont mis au centre de leurs réflexions le corps humain (bien que ce n'était pas le cas chez Kepler, Galilée et Bacon). « Le célèbre dualisme cartésien, c'est-à-dire le découpage du monde en sujet et objet[408] », a fait de l'homme une créature séparée, suspendue à sa contradiction propre entre une pensée libre et désincarnée et un corps lourd qui coïncide avec l'étendue. « Mais le corps d'un vivant n'est jamais une pure et simple *res extensa*[409] ». Or, l'image de l'homme de Descartes et Hobbes est marquée par une volonté infinie, la volition ou désir. Ensuite, elle est déterminée par le pouvoir tout humain de l'exercice de la raison. À travers la raison, l'homme peut contrôler ses passions. Le contrôle des passions par la voie de la raison est ce que les deux définissent comme comportement moral.

---

[406] Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, p. 104 : « Mais ce qui distingue Hobbes de tous deux, d'Erastus comme de Bodin, c'est le caractère systématique et philosophique de sa doctrine de l'État, qui fait de lui un précurseur des sciences modernes de la nature et de leur idéal de neutralisation technique ».

[407] Jan Patočka, « Les fondements spirituels de la vie contemporaine », in *Liberté et sacrifice*, p. 225.

[408] Jan Patočka, « L'homme spirituel et l'intellectuel », p. 255.

[409] Jan Patočka, « Les fondements spirituels de la vie contemporaine », p. 227.

Il est désormais devenu nécessaire de formuler une généalogie de la relation entre politique et passions chez Machiavel, Descartes et Hobbes, c'est-à-dire d'élucider leur anthropologie politique. Le point central consiste dans le fait que les modèles de pouvoirs politiques ont été établis à partir de leurs conceptions du corps humain : *du 'Body Naturall' au 'Body Politique'*. Autant de dire qu'il nous faut une phénoménologie et politique du corps, voire du corps en mouvement, qui remonte à Machiavel, et va jusqu'à Merleau-Ponty. Afin de pouvoir entreprendre cette analyse, nous avons défini dans ce chapitre l'*opposition essentielle entre mouvement et mouvement linéaire*, qui découle de la démarche phénoménologique et de la philosophie mécaniste de Hobbes et Descartes. Comme nous allons le voir, chez Machiavel et Patočka c'est le *mouvement conflictuel* qui l'emporte. Dans notre prochain chapitre, nous allons donc ébaucher cette *politique des passions* – que nous pourrions appeler aussi bien une *politique du mouvement*, étant donné que toute passion est un mouvement –, impliquant une étude généalogique du rôle du mouvement et des émotions dans la co-institution de l'espace politique.

En conclusion de ce chapitre nous proposons le seul long passage, contenu dans un manuscrit inachevé, écrit pas Patočka sur Thomas Hobbes. Bien que dans l'analyse qui précède nous avons déjà, de fait, commenté le contenu de ce passage, qui consiste premièrement dans une comparaison de la philosophie naturelle de Hobbes à la doctrine de Démocrite, nous estimons nécessaire une petite clarification sur ce point : comme l'écrit Bernhardt, la philosophie de Hobbes, plutôt qu'atomiste, peut être définie comme une philosophie corpusculaire. Quoi qu'il en soit, ce passage nous semble manifestement intéressant, bien qu'il soit inachevé, car Patočka y analyse la doctrine hobbesienne du mouvement par rapport à celles de Démocrite et d'Aristote, et met en lumière le caractère absolu de la réduction de Hobbes de la totalité de la réalité au mouvement et au corps. Chez Hobbes, tous mouvements sont réduits au mouvement local et toutes essences « sont brutalement réduites au corpus », écrit Patočka. Et du fait que toute essence est rabaissée au rang du corps naturel, il s'ensuit enfin que toute transcendance est soumise au corps politique, le *corpus politicum.*

> Ce n'est pas dire que Hobbes soit atomiste, mais son « corps » est, comme celui de l'atomisme, la réalisation de certaines structures opératoires de déplacement […].
>
> Le monde d'ici-bas est connaissable en tant que monde en mouvement… Toutefois, le mouvement n'est plus, depuis Galilée, le mouvement aristotélicien, mais le mouvement conçu de façon mathématique, le mouvement comme pure quantité et rapport quantitatif. Dans l'Antiquité, la conception du mouvement comme rapport purement quantitatif est moins celle de Platon que celle de Démocrite. La doctrine de Démocrite est en son fond une doctrine des invariants du groupe des déplacements. Toute transcendance théologique disparaît *eo ipso* pour devenir une simple affaire du *corpus politicum*. Chez Hobbes comme chez Démocrite, la rationalité mathématique devient la seule clef de l'étant : ce qui est, est uniquement un invariant des transformations de mouvement, c'est-à-dire un corps de nature géométrique […]. La montagne de la tradition qui se dresse entre les deux penseurs explique la différence profonde qui existe

entre la théorie de la perception élaborée par Hobbes et celle de Démocrite. La théorie de Démocrite suppose que la perception soit la présence de la chose (c'est-à-dire de l'image, de l'émanation atomique) dans son originalité, et explique cette présence comme la présence physique de ces « simulacres » dans notre corps par l'intermédiaire des organes corporels. Dans l'aristotélisme, en revanche, l'αἴσθησις est une transformation qui se produit dans notre ψυχή, elle est une αλλοίωσης, et le changement est un genre de *mouvement*. Hobbes se distingue essentiellement de l'aristotélisme dans la mesure où il ne reconnaît, en conformité avec le mathématisme moderne, que le mouvement local, le déplacement. Le mouvement de la perception ne peut donc être pour lui une assimilation qualitative, une reproduction de la qualité extérieure, il perd sa ressemblance qualitative avec l'objet extérieur. Le mouvement a ici la signification d'un agent causal, mais l'action opérante de la causalité, pour autant qu'elle soit compréhensible, ne se rapporte qu'aux quantités, au mouvement des corps dans l'espace. Les qualités sensibles de la couleur, du son, de la saveur, etc. ne peuvent, comme H. Schwartz l'a signalé il y a longtemps déjà, être intégrées dans un schéma causal. Il s'agit donc de « *seemings, apparitions only* », qui ne sont pas autre chose que des apparences.

Il nous semble intéressant de suivre la manière dont Hobbes se sert de concepts métaphysiques aristotélico-scolastiques en vue de la destruction de la doctrine scolastique de la perception. Hobbes emploie le concept scolastique de substance pour caractériser l'étant purement corporel. L'οὐσία et la *substantia*, conçues de manière à rendre pensable un étant immatériel individuel et autonome, sont brutalement réduites au *corpus*…

(*manuscrit inachevé*)[410]

[410] Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, p. 278-280.

V

Politique du mouvement

Perché, essendo le cose umane sempre in moto,
o le salgano o le scendano[411].

Life itself is but motion, and can never be without desire,
nor without fear, no more than without sense[412].

1513-1651 est le siècle où le lien entre politique et mouvement émerge dans les réflexions des trois auteurs qui mettent au centre de leurs pensées le corps humain et le corps de la communauté politique. Nous empruntons le titre de ce chapitre du livre de Thomas Spragens *Politics of motion*[413]. Comme nous allons le voir, *Il Principe* (1513) de Machiavel et le *Leviathan* (1651) de Hobbes consistent tous les deux, même s'ils l'exécutent différemment, à évaluer la liaison entre danger et protection qui est la véritable origine de la politique (dans un sens – positif – et dans l'autre comme renoncement à la liberté afin d'être sauvé). La lutte hobbesienne trouve sa source aux deux faits primaires de la vie humaine : la corporéité et la mortalité. Or, il existe deux types de corps, les corps naturels et les corps politiques, qui sont respectivement caractérisés par la nécessité et la causalité. Les corps politiques sont les seuls à être créés par l'artifice des décisions humaines. L'individu est dont le point de départ de la science politique hobbesienne. « Elle enseigne qu'en absence de pouvoir l'homme est un ennemi pour l'homme ». La décision humaine institutrice du *Léviathan* est une réponse à la peur de la mort violente. La peur est le fondement anthropologique de la légitimation du Léviathan.

---

[411] Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Torino, Einaudi, 2000, II, Proemio, p. 133.

[412] Thomas Hobbes, *Leviathan* : *With selected variants from the Latin edition of 1668*, Indianapolis/Cambridge, Hackett, 1994, I, VI, p. 34-35.

[413] Thomas A. Jr. Spragens, *Politics of motion; the world of Thomas Hobbes*, The University Press of Kentucky, 2014. La thèse de Spragens est la suivante : « This way of perceiving motion is not restricted by Hobbes to a single stratum of reality; it is seen as applicable to the motions of human and political bodies as well as to the motions of physical bodies. Therefore, Hobbes, early in *Leviathan*, establishes the model of inertia as a valid paradigm for the interpretation of moving bodies: '[…] But that when a thing is in motion, it will eternally be in motion […].' The analogical carry-over into the interpretation of human, political phenomena of the new motion model leads Hobbes to a profoundly significant assumption from which his political theory must begin: men, too, move inertially. Not physical motions alone, but human e-motions as well move end-lessly, restlessly. Human motives are not specific finite desires which may be terminated by their fulfillment. Human life is not the quest of definite ends whose attainment brings the quest to a satisfied conclusion. Instead, as motivationally inertial creatures, like all the world, men move endlessly and insatiably. Therefore Hobbes postulates 'for a general inclination of all mankind, a perpetuall and restless desire of Power after power, that ceaseth only in death'. […] In the Aristotelian cosmos, everything was characterized by a tendency to self-fulfillment. […] In Hobbes's world of inertial motion […] all nature fundamentally desires its self-preservation » (p. 177-178).

1. *Du 'Body Naturall' au 'Body Politique'*

La politique dispose d'une autonomie constitutive chez Hobbes; mais elle le peut justement parce que Hobbes transpose le langage de la géométrie dans le monde humain. « À la manière des géomètres, il veut construire une forteresse inexpugnable. L'idéal euclidien conduit à l'autonomie de la politique[414] ». Dans sa science politique, Hobbes part donc de l'individu et de ses passions, et notamment de la peur et du désir. Les deux mouvements correspondants à la peur et au désir servent de passage entre les philosophies naturelle et politique. Cela revient à dire que les mouvements de peur et de désir fonde, de fait, le *Léviathan*. Il y a donc, dans le système hobbesien, une forte continuité entre la partie scientifique et la partie proprement politique, mais cela n'empêche qu'il y ait aussi rupture, notamment avec la tradition aristotélicienne qui garde l'idée d'une continuité entre la communauté naturelle et la communauté politique.

> La création des corps politiques est décisive. Ils ne sont pas les seules œuvres humaines ; ils s'ajoutent aux édifices, aux machines et aux automates, qui restent cependant des corps naturels [...]. La rupture avec l'ordre naturel s'accomplit avec le *Léviathan*. Hobbes est l'héritier des sophistes pour lesquels le *nomos*, et non l'œuvre technique, rompt avec la *physis*[415].

L'homme donne donc naissance à une réalité nouvelle : le *corps politique*[416]. Il reste à savoir en quoi le corps politique est un corps. Bien entendu, nous trouverons notre réponse à l'intérieur du cadre que nous avons esquissé dans le chapitre précédent, à savoir celui d'un passage non forcé du corps naturel au corps politique[417]. C'est bien ce qui fait Hobbes dans son *Leviathan* : « Or voici que l'ordre génétique du *Leviathan* ne nous dispense plus du recours à l'expérience : l'Introduction présente l'anthropologie comme un préalable indispensable à la connaissance de la république, et l'homme naturel comme un automate dont on peut rendre compte selon la mécanique[418] ». Dans l'introduction, Hobbes commence effectivement par la « comparaison entre l'homme naturel et l'homme artificiel[419] ». L'animal et l'automate ont tous les deux une « vie artificielle ». De la même manière, l'État est lui aussi un automate, mais différemment de

---

[414] Jean Terrel, *Hobbes : matérialisme et politique*, p. 135.

[415] *Id.*, p. 195.

[416] « And that this may be done, there is no way imaginable, but only union; which is defined chap. XII, sect. 8 to be the involving or including the wills of many in the will of one man […]. This union so made, is that which men call now-a-days a BODY POLITIC or civil society; and the Greeks call it πόλις, that is to say, a city; which may be defined to be a multitude of men, united as one person by a common power, for their common peace, defence and benefit. […] And every member of the body politic, is called a SUBJECT, (viz.) to the sovereign » (Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic*, p. 106-107).

[417] « The true and perspicuous explications of the Elements of Laws, Natural and Politic, which is my present scope, dependeth upon the knowledge of what is human nature, what is a body politic, and what it is we call a law » (Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic*, p. 21).

[418] Jean Terrel, *Hobbes : matérialisme et politique*, p. 81-82.

[419] *Id.*, p. 269.

l'homme puisque l'automate politique possède une âme. Bien que la physique du corps humain, comme nous l'avons vu, exclut l'existence d'une âme, ou au moins, d'une âme incorporelle, la nouvelle science du corps politique admet qu'il ait une âme. L'âme du corps politique, du *Léviathan*, est le souverain. « Le souverain est en effet l'âme publique, puisque c'est de lui que la république reçoit vie et mouvement[420] ». La souveraineté possède le pouvoir de mouvoir l'ensemble du corps politique. « La souveraineté est l'âme de la République : une fois séparée du corps, cette âme cesse d'imprimer son mouvement aux membres[421] ». Bien évidemment, Hobbes est forcé d'admettre que le souverain puisse mourir. En ce sens, même au niveau de la politique, corps et âme coïncident. Ils sont tous les deux des corps, ce qui veut dire qu'ils sont tous les deux mortels.

> La république diffère de l'homme naturel grâce à son âme. Or pour un philosophe matérialiste l'âme, au sens stricte, n'existe pas, puisqu'elle n'est pas un corps. En désignant la souveraineté comme âme, Hobbes veut suggérer que l'homme n'est pas créateur au sens ontologique du terme. Le corps politique n'est pas rien. Il est un dispositif matériel, une combinaison de forces différentes des combinaisons guerrières. […] Les hommes ne créent pas des corps, au sens matériel du terme ; ils créent le droit du souverain, les obligations et les droits des sujets, les fils invisibles qui relient les uns aux autres et tous à l'âme souveraine[422].

La souveraineté hobbesienne est un principe immanent, bien qu'elle reste ouverte à la transcendance et qu'elle soit, d'une certaine manière, comme le veut Schmitt, une réponse à l'appel de la transcendance qui fonctionne donc aussi comme principe transcendant. La souveraineté coïncide avec l'ensemble, c'est-à-dire non pas la somme mais bien l'unité, de tous ses sujets. Le corps politique[423] du Léviathan n'est que l'unité des corps des citoyens. L'union des citoyens dans un même corps politique donne naissance au Léviathan. C'est pourquoi Hobbes appelle le Léviathan *the Mortal God* :

> This is the generation of that great LEVIATHAN, or rather (to speak more reverently), of that *Mortal God* to which we owe, under the *Immortal God*, our peace and defence.
>
> Telle est la génération de ce grand LÉVIATHAN, ou plutôt pour en parler avec plus de révérence, de ce *dieu mortel*, auquel nous devons, sous le *Dieu immortel*, notre paix et notre protection[424].

---

[420] Thomas Hobbes, *Léviathan*, II, XXIX, p. 355.

[421] *Id.*, II, XXI, p. 235.

[422] Jean Terrel, *Hobbes : matérialisme et politique*, p. 285.

[423] « Un corps politique (*body politic, corpus politicum*) est l'union d'hommes autour de fins communs. L'*union* n'est pas seulement la convergence (*consent, consensus*) plus ou moins durable des volontés, mais leurs inclusion dans une volonté unique : nous n'avons plus affaire à une pluralité ou à une multitude d'individus dont les volontés convergent mais à une seule entité dotée de personnalité juridique » (Jean Terrel, *Le vocabulaire de Hobbes*, Paris, Ellipses, 2003, p. 14).

[424] Thomas Hobbes, *Léviathan*, II, XVII, p. 177-178. La phrase est précédée par la célèbre formule qui doit être prononcée par tous lors de la convention de chacun avec chacun : « *I authorise and give up my right of governing myself to this man, or this assembly of men, on this condition, that thou give up thy right to him, and*

2. *L'infinitisation du désir*

When a thing is in motion, it will eternally be in motion[425].

Pour Hobbes et Descartes, la modernité est l'âge de la rationalité radicale qui donne lieu à une nouvelle conception de l'individu, plus précisément d'un individu en mouvement permanent. Ainsi, lorsqu'il s'agit de décrire la finitude (la matière) et les choses finies (les corps), il faut employer un concept d'infini (le mouvement) : « Une fois un corps est en mouvement, il se meut éternellement ». En appliquant ce concept au cas des individus humains, le mouvement humain ne peut pas non plus s'arrêter, et pour cette raison les individus vivent dans un état de guerre permanent. Il ne s'agit pas d'une guerre réelle, mais plutôt la possibilité constante de la guerre et son anticipation.

> N'est-ce pas la finitude, la mortalité, l'énigme du néant et de la survie, qui dans la vie historique de l'humanité jusqu'à présent anime d'immenses domaines de l'esprit, notamment la religion ? L'homme n'est-il pas *homo religiosus* parce qu'il est mortel ?
>
> La finitude de la vie humaine ne réside pas dans un déroulement factuel, mais dans sa *facticité* ; non pas dans le fait qu'elle soit *effectivement* interrompue de l'extérieur, sans que nous puissions réagir ou nous défendre, mais dans la *possibilité* toujours présente d'une telle interruption.
>
> Le problème réside dans le fait primordial, extérieur à tout choix humain, de « vivre la mort dans la vie », de vivre de manière finie, toute autre manière de vivre étant impossible à l'homme[426].

Ce qui fait que les individus soient tous égaux dans l'état de nature hobbesien, c'est qu'ils sont caractérisés par les mêmes passions, les mêmes émotions – à savoir la peur et le désir –, et notamment par une liberté absolue de mouvement. D'après Machiavel et Hobbes, la liberté absolue de mouvement, la peur absolue et le désir sans repos, rendent les individus absolument égaux. Dans l'État hobbesien, les individus restent égaux même devant la loi.

En dépit du contraste qui caractérise leurs pensées, Machiavel et Hobbes ont effectivement une même conception de l'être humain : le sujet est un mouvement qui se projette hors de soi. Autrement dit, le sujet est désir : non seulement l'homme désire, mais sa vie est entièrement renfermée dans le mouvement qui s'accomplit dans l'espace vide – ou plus précisément dans l'écart – qu'il y a entre le désir et la distance. Quatre siècles plus tard, chez Merleau-Ponty et Patočka, cette conception demeure inchangée : la vie est mouvement et l'homme est désir. L'homme ne peut pas vivre sans désir ni sans peur, tout comme il ne peut pas vivre sans sensation, et la vie même n'est que mouvement.

---

authorize all his actions in like manner ». Il est à noter que le *covenant* n'est pas fait par chacun des sujets avec le souverain, car le souverain n'existe pas encore, mais bien parmi les sujets, et c'est pourquoi il crée, de fait, le souverain.

[425] *Id.*, I, II, p. 7.

[426] Jan Patočka, « Les fondements spirituels de la vie contemporaine », p. 230, 231 et 232.

> Parmi les biens, le plus grand est le progrès le moins empêché vers des fins toujours plus éloignées. La jouissance même de ce qui est désiré, pendant qu'on en jouit, est un appétit, c'est-à-dire le mouvement de l'esprit jouissant partie par partie de la chose dont il jouit. Car la vie est mouvement perpétuel[427].

Cette *infinitisation du désir*, décrite pour la première fois par Hobbes, paraît donc être une conséquence de la série infinie des collisions, ou du mouvement imaginatif de l'homme, qui ne peut pas être réduit à une mécanique des passions, et dont les piliers seraient, bien entendu, les deux mouvements de répulsion et d'attraction causés par les émotions de la peur et du désir. Cette composante imaginative fait que le mouvement se transcende lui-même, c'est-à-dire qu'il transcende sa condition mécanique et physique et décrit quelque chose de plus de la vie du sujet, et qui n'est pas forcément corporel.

Or, si privée du mouvement ou du désir, la vie s'éteint, elle n'est plus vie, mais mort. Pourtant, la pensée de Thomas Hobbes est animée par l'envie d'endiguer le mouvement et le désir humain. Dans cette perspective, la raison politique moderne se révèle n'être qu'une infinie tentative de limiter et de donner une direction au mouvement et aux désirs humains, de fonder des espaces immobiles, des régions destinées au calcul. C'est pourquoi, dans sa *Note sur Machiavel* écrite en 1949, juste après la défaite du rêve de la raison – le rêve d'une complète rationalisation du monde –, Merleau-Ponty réaffirme une conception de la vie en tant que mouvement et du corps en tant que *praxis* : Hobbes reste, les berges se désagrègent.

Par ailleurs, tout le système politique de Machiavel est lui aussi basé sur le désir : Machiavel choisit le peuple, car « le souhait du peuple est plus honnête que celui des grands ». Par rapport aux nobles, les *ignobles* sont vertueux car :

> Sanza dubbio, se si considerrà il fine de' nobili e degli ignobili, si vedrà in quelli desiderio grande di dominare, ed in questi solo desiderio di non essere dominati; e, per conseguente, maggiore volontà di vivere liberi.
>
> Sans aucun doute, si l'on considère les buts des nobles et du peuple, on constate qu'il y a chez les premiers un grand désir de dominer, et, chez le second, le désir seulement de ne pas être dominé, et, par conséquent, une plus grande volonté de vivre libre[428].

Comme Machiavel l'écrivait déjà entre 1513 et 1519, la vie humaine est pourtant caractérisée par un désir inépuisable qui ne peut jamais coïncider avec notre pouvoir effectif ou se satisfaire des conquêtes que la fortune lui accorde :

> La cagione è perché la natura ha creati gli uomini in modo che possono desiderare ogni cosa, e non possono conseguire ogni cosa: talché essendo sempre maggiore il desiderio che la potenza

[427] Thomas Hobbes, *De Homine* 11, 15, cité par Jean Terrel, *Thomas Hobbes : Philosopher par Temps de Crises*, Paris, PUF, 2012, p. 54.

[428] Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live* in *Œuvres*, trad. Christian Bec, Paris, Robert Laffont, 1996, I, V, p. 198.

dello acquistare, ne risulta la mala contentezza di quello che si possiede e la poca soddisfazione d'esso. Da questo nasce il variare della fortuna loro.

La cause en est que la nature a créé les hommes de façon telle qu'ils peuvent tout désirer et ne peuvent tout obtenir. Le désir d'acquérir étant plus fort que la capacité de le faire, il en résulte le mécontentement de ceux qui possèdent et le peu de satisfaction qu'ils en tirent. D'où procèdent les variations de leur *fortune*[429].

Chez Machiavel comme chez Hobbes, le désir s'affirme dans son propre mouvement, mais s'en détache ensuite pour révéler un manque, afin de pouvoir recommencer à nouveau.

Sendo, oltra di questo, gli appetiti umani insaziabili, perché, avendo dalla natura di potere e volere desiderare ogni cosa, e dalla fortuna di potere conseguitarne poche, ne risulta continuamente una mala contentezza nelle menti umane ed uno fastidio delle cose che si posseggono: il che fa biasimare i presenti tempi, laudare i passati e desiderare i futuri.

En outre, les besoins des hommes sont insatiables, parce que par nature, ils peuvent et veulent désirer toutes les choses et qu'ils ne peuvent les obtenir qu'en faible quantité du fait de leur condition. Il en résulte une continuelle insatisfaction dans leur esprit et un dégoût pour ce qu'ils possèdent. Cela leur fait blâmer le présent, louer le passé et désirer l'avenir[430].

Or, Hobbes nomme « mouvement vital » le mouvement qui caractérise l'être humain. Il semblerait, de prime abord, que le but de l'existence humaine soit la conservation du mouvement vital. Lorsqu'il s'agit de déterminer ce qu'est le désir, Hobbes doit néanmoins sortir du cadre du corporel et le définir comme pouvoir d'anticipation : « Toute idée du futur est conception d'un pouvoir capable de produire quelque chose (*all conceptions of future is conception of power able to produce something*) [431]». « Ainsi sont introduites les passions complexes, médiatisées dans le temps par l'ampleur des horizons humains, selon les modalités richement variées des relations interhumaines [...]. Or, la rencontre de deux individualités humaines est toujours en son fond la rencontre de pouvoirs en conflit[432]». Puisque le désir est d'ores et déjà intersubjectif, il se heurte avec d'autres désirs concurrents lorsqu'il se présente dans l'espace intersubjectif du monde. Il finit par coïncider, de fait, avec le conflit. Le pouvoir humain, en tant que pouvoir d'action dans un horizon intersubjectif, n'existe qu'au pluriel, n'existe qu'à l'intérieur d'une confrontation de pouvoirs en conflit. « Le pouvoir en un mot n'est rien de plus que l'excédent de pouvoir d'un homme sur celui d'un autre (*power simply is no more, but the excess of the power of one above that of another*) [433] ». Ainsi, comme nous l'avons indiqué dans le deuxième chapitre, si le sujet est « un certain manque de… », ce qui lui manque est, comme Hobbes l'avait déjà pressenti en 1651, *l'infinitisation du désir*.

---

[429] *Id.*, I, XXXVII, p. 252-253. Nous avons substitué le terme « destin » de la traduction de Bec par le mot « fortune », parce que c'est bien ce terme que Machiavel utilise dans son texte et qu'il n'emploi pas « destin ».

[430] *Id.*, II, Avant-propos, p. 293.

[431] Thomas Hobbes, *Les Éléments de la loi naturelle et politique*, I, cité par Jean Bernhardt, *Hobbes*, p. 68.

[432] Jean Bernhardt, *Hobbes*, p. 69.

[433] Thomas Hobbes, *Les Éléments de la loi naturelle et politique*, I, cité par Jean Bernhardt, *Hobbes*, p. 69.

> To which end we are to consider that the felicity of this life consisteth not in the repose of a mind satisfied. For there is no such *finis ultimus* (utmost aim) nor *summum bonum* (greatest good) as is spoken of in the books of the old moral philosophers. Nor can a man any more live whose desires are at an end than he whose senses and imaginations are at a stand. Felicity is a continual progress of the desire from one object to another, the attaining of the former being still but the way to the latter. The cause whereof is that the object of man's desire is not to enjoy once only, and for one instant of time, but to assure forever the way of his future desire. […] So that in the first place, I put for a general inclination of all mankind a perpetual and restless desire of power after power, that ceaseth only in death. And the cause of this is not always that a man hopes for a more intensive delight that he has already attainted to, or that he cannot be content with a moderate power, but because he cannot assure the power and means to live well, which he hath present, without the acquisition of more.
>
> Car n'existent en réalité ni ce *finis ultimus* (ou but dernier) ni ce *summum bonum* (ou bien suprême) dont il est question dans les ouvrages des anciens moralistes. Celui dont les désirs ont atteint leur terme ne peut pas davantage vivre que celui chez qui les sensations et les imaginations sont arrêtées. La félicité est une continuelle marche en avant du désir, d'un objet à un autre, la saisie du premier n'étant encore que la route qui mène au second. La cause en est que l'objet du désir de l'homme n'est pas de jouir une seule fois et pendant un seul instant, mais de rendre à jamais sûre la route de son désir futur. […] Ainsi, je mets au premier rang, à titre d'inclination générale de toute l'humanité, un désir perpétuel et sans trêve d'acquérir pouvoir après pouvoir, désir qui ne cesse qu'à la mort. La cause n'en est pas toujours qu'on espère un plaisir plus intense que celui qu'on a déjà réussi à atteindre, ou qu'on ne peut pas se contenter d'un pouvoir modéré : mais plutôt qu'on ne peut pas rendre sûrs, sinon en en acquérant davantage, le pouvoir et les moyens dont dépend le bien-être qu'on possède présentement[434].

Bien évidemment, il est essentiel de différencier la conception hobbesienne d'une *infinitisation du désir de type corporel* et la conception phénoménologique, notamment patočkienne, d'une *infinitisation d'un désir inépuisable* car, bien que la détermination du désir de Hobbes sorte – d'une certaine manière – de la dimension du corporel pur, sa réflexion reste quand même dans le cadre de la corporéité ; tandis que l'infinitisation du désir au sens patočkien commence dans le corps, pour ensuite le transcender.

Or, le corps est tout à la fois possibilité de mouvement et effectuation du mouvement. Comme le disait déjà Husserl, la « liberté kinesthésique » du « je peux » se réfère non seulement à la possibilité des mouvements volontaires, mais aussi à la possibilité de générer les apparitions de la chose qui ont été motivées par ces mouvements. Cette forme sensible spécifique de « liberté » détermine une « volonté ». C'est pourquoi Husserl peut définir le corps comme « sujet de libre volition ». La liberté kinesthésique consiste à intervenir activement dans le monde phénoménal. Elle place le comportement d'un corps et les apparitions d'une chose dans une association indissoluble. Bien que le corps puisse occuper une seule portion de l'espace à la fois, et qu'il soit donc enchaîné à l'unilatéralité du point de vue, sa visée est toujours vers l'extérieur, le « dehors ». D'une part, donc, il y a le lieu où le corps est, la place qu'il occupe dans le monde, et d'autre part il y la totalité de l'espace vers laquelle son désir tend. Comme

[434] Thomas Hobbes, *Léviathan*, I, XI, p. 95-96.

nous l'avons vu, l'inadéquation et l'incomplétude de la perception nous fait accéder au reste de l'espace qui n'est pas actuellement habité par notre corps. Par principe, la perception d'un être corporel n'est jamais complète, mais cette inadéquation, cette incomplétude, détermine l'*infinitude* du désir humain et de l'existence en tant que telle. La limitation (de la vision) nous amène vers l'infini (du désir). Chez Patočka, la vie humaine correspond alors à une *ouverture,* à un corps qui se transcende à travers l'ouverture : à une *finitude à travers l'infinitisation*.

Le mouvement se qualifie comme une *tension vers*, c'est-à-dire comme désir. La distance est l'espace du désir. Quand le corps avance vers le monde et pénètre dans le monde, il est le désir qui annule la distance. Le mouvement coïncide avec l'annulation de la distance. Je me déplace pour annuler cette distance. Le monde est la distance entre moi et les choses. Ce qui est désiré c'est l'horizon. Le mouvement du corps, le désir du corps, est un pouvoir d'expansion infinie. Il y a donc déploiement de la totalité de l'espace, présentation de l'inactuel, tension vers l'ailleurs. Le corps comme tension vers l'ailleurs, comme pouvoir pour rejoindre autrui, est toujours exempt de toute relation de dépendance avec la réalité corporelle. Voilà le paradoxe du corps, sinon il ne pourrait pas être en mouvement et il ne pourrait pas être désir. Si le corps ne faisait pas continuellement face à l'irréalité, s'il n'avait pas confiance en ses possibilités infinies, il ne bougerait pas. Le corps est pourtant caractérisé par une contingence fondamentale. Faire l'expérience de mon corps signifie toujours faire l'expérience de *mon corps contingent*. L'opposition de base chez Merleau-Ponty est donc celle de la nécessité et de la contingence, surmontée dans le chapitre « Le corps comme être sexué ». Chez Patočka, on trouve l'opposition entre l'irréel et le corps, une opposition toute interne au corps, qui est d'ores et déjà surmontée. L'inactualité, voire la potentialité, se manifeste alors comme un halo de l'actualité :

> Le besoin et le rêve ont en commun le fait qu'ils concernent quelque chose que je n'ai pas et qui me fait défaut. L'homme n'aurait jamais volé si, au fond de son être, il n'était déjà partout, un être qui, en étant universel, ayant un rapport à l'univers, s'approche continuellement de tout. Les moyens de réaliser cette approche peuvent lui manquer ; dès lors que les moyens seront là, le rapprochement s'ensuivra. Or, cela signifie que chaque *rêve* humain est réalisable. Mais *toutes* les réalisations humaines sont des réalisations de rêves. Les rêves sont le premier pas, la première illustration intuitive d'une intention originellement vide, d'une possibilité qui s'annonce sous les espèces d'un pur désir. L'homme ne réaliserait jamais rien s'il ne vivait *en avant* de lui-même, si dans le présent il n'existait déjà sur le mode de l'avenir […]. Or, il existe chez l'homme un désir essentiel de « bonheur ». Le bonheur, la τύχη, est quelque chose qui échappe essentiellement à notre mainmise, qui n'est jamais à notre pouvoir, mais qui nous tient à sa merci[435].

Pour résumer, la conception de Hobbes d'un inachèvement du désir, sort peut-être d'une conception matérialiste *strictu sensu*, mais ne peut pas quitter le cadre de la corporéité car pour

[435] Jan Patočka, « Les fondements spirituels de la vie contemporaine », p. 228-229.

Hobbes il n'existe que du corps. Néanmoins, Hobbes conçoit déjà un désir inépuisable, qui s'augmente lui-même, et qui ne peut pas être satisfait car il ne se distingue pas de sa propre réalisation. Il ne parvient toutefois pas à une conception ontologique du désir car il ne peut pas quitter le plan du corporel. En revanche, pour Patočka, le désir est forcement désir de faire paraître. Il faut donc une articulation entre ces deux perspectives et c'est bien ce que nous avons tenté de formuler lorsqu'on les a définies comme *infinitisation du désir existentiel versus infinitisation du désir corporel*. Ces deux typologies de désirs, comme nous allons le voir, jouent aussi un rôle déterminant au niveau de la politique. L'action politique est effectivement commandée par le désir. Dans le premier cas, le désir est désir de faire paraître ; dans les deuxième cas le désir est désir de s'assurer notre sécurité future. À ces deux typologies de désirs correspondent alors deux types d'espaces politiques différents. Dans le premier cas, il y a homologie entre les deux espaces du fait de la conception phénoménologique de l'espace en tant que champ phénoménal, mais pas dans le second cas.

Or, dans l'état de nature représenté par Hobbes, il ne semble y avoir de place pour aucune sorte d'intersubjectivité. Comme le prétend Axel Honneth, la lutte pour la reconnaissance, si essentielle à la vie sociale chez Hobbes, est réduite à une lutte pour la survie. Le désir garde aussi un rôle central dans la pensée de Rousseau et Hegel, mais il mène à un autre type de lutte, à savoir la lutte pour la reconnaissance. La lutte pour la survie prend fin et la lutte pour la reconnaissance peut commencer lorsqu'une conscience se détache de l'autoconservation, au lieu de désirer les moyens naturels d'une telle conservation, et désire le désir d'autrui. Chez Hobbes, l'état de nature et l'état de guerre de chaque homme contre chaque homme qui en découle sont principalement basés sur le désir, et le désir est précisément ce qui empêche les individus de se rassembler. En revanche, chez Rousseau et Hegel, le désir est le tournant qui marque le passage d'un mode de vie individualiste à un mode de vie intersubjectif. Pour Hegel, le désir dans sa dimension corporelle est tellement essentiel qu'il marque aussi le passage d'un « je » non-corporel et non-situé à la conscience de soi dans l'expérience directe et immédiate de sa propre corporéité. Nous sommes d'accord avec l'affirmation de Honneth que la psychologie politique, voire l'anthropologie politique, précède toujours la philosophie politique, car certains faits psychologiques ont des conséquences politiques, mais il est intéressant de noter que le même fait psychologique – à savoir que les hommes sont caractérisés par le désir, par exemple – peut conduire à des visions sociales et politiques opposées.

> « Mais quand je considérai qu'aussi les actions des hommes, qui isolées sont insignifiantes, après de nombreuses conjectures, se forment enfin en un grand pouvoir protecteur, ou en deux factions destructrices, je ne pus qu'approuver la construction de votre poème ». La relation de transfert de

la partie au tout porte sur les actions, ce qui montre l'importance de la dynamique comme fondement du lien social[436].

La théorie des passions chez Hobbes est investie du rôle de prémisse essentielle pour le passage de l'état de nature à l'état politique. « On parviendra enfin à ceci : que les *appetitus* et les *motus animorum* des hommes sont tels, que si ceux-ci ne sont pas contraints par quelque pouvoir, ils se feront la guerre les uns aux autres[437] ». Mais bien que les passions apparaîtraient comme la cause du *bellum omnium contra omnes*, il y a également des passions positives qui nous poussent vers l'institution d'« un grand pouvoir protecteur », comme le dit Hobbes. Autrement dit, si le fond passionnel de l'homme est dangereux, il existe quand même de bonnes passions grâce auxquelles l'homme peut instituer le pouvoir politique qui le sauve. Il s'agit, bien entendu, de la crainte de la mort violente et du désir de la paix[438]. « C'est seulement l'état de guerre qui incite chacun à un premier calcul élémentaire : si tu veux continuer sans fin à chercher la satisfaction de tes désirs, tu dois te soucier de ta sécurité[439] ». Ce qui conduit l'homme à se sauver, à s'enfermer dans les espaces étroits et ordonnés de l'État – écrit Hobbes –, c'est la peur de la mort violente : le *summum malum*[440]. C'est pourquoi « la première loi naturelle prescrit "que tout homme doit s'efforcer à la paix, [*endeavour peace*] aussi longtemps qu'il a un espoir de l'obtenir". En général les lois de nature n'obligent "qu'à désirer et à s'efforcer"[441] ».

Tout est désir dans l'homme, tout est effort (*endeavour*). Pourtant, pour que le désir puisse produire une action effective dans la réalité extérieure, il faut auparavant mettre un terme à la délibération qui advient à l'intérieur de l'homme. Or, tant qu'il y a de délibération, l'homme reste libre. Dès qu'il met fin à sa propre délibération, et qu'un désir triomphe sur les autres, l'homme renonce de fait à sa liberté. La volonté n'est donc qu'un appétit comme les autres, sauf qu'il est le dernier. Le dernier désir devient une volonté productrice d'action à l'extérieur. « Un corps conscient de son mouvement et ignorant la force qui le meut forgera une cause fictive, la liberté[442] ». Mais en tant qu'elle coïncide avec la fin de la délibération, la volonté met

---

[436] Thomas Hobbes, *Answer to Sir William Davenant's preface before 'Gondibert'*, cité par Marie-Madeleine Martinet, « Les métaphores de l'espace », p. 136.

[437] Thomas Hobbes, *De Corpore*, I, VI, cité par François Tricaud, « Le vocabulaire de la passion », p. 151.

[438] François Tricaud, « Le vocabulaire de la passion », p. 151.

[439] Jean Terrel, *Le vocabulaire de Hobbes*, Paris, Ellipses, 2003, p. 16.

[440] « The fear of the *summum malum* is the great pacifier, the impetus for the establishment of political order […]. 'We must therefore resolve, that the original of all great and lasting societies consisted not in the mutual good will men had towards each other, but in the mutual fear they had of each other » ; « Therefore, man's passions are both his curse and his potential salvation » (Thomas A. Jr. Spragens, *Politics of motion*, p. 196 ; 197).

[441] Jeffrey Barnouw, « Le vocabulaire du conatus », p. 123 ; Barnouw cite Thomas Hobbes, *Léviathan*, XIV et XV.

[442] Jean Terrel, *Hobbes : matérialisme et politique*, p. 105.

aussi fin à la liberté, comme l'explique Hobbes dans la controverse avec Bramhall *Of Liberty and Necessity*. « Une fois critiqué le libre arbitre, il reste à définir la liberté. Hobbes [en] propose deux définitions : 'La liberté est l'absence de tous les obstacles à l'action qui ne sont pas contenus dans la nature et la qualité intrinsèque de l'agent'. 'D'un agent volontaire, il est tout un de dire qu'il est libre et qu'il n'a pas fini de délibérer'[443] ». Bramhall dit alors que la liberté des hommes est réduite à celle d'une pierre ou d'une rivière. Hobbes répond que la liberté s'affirme justement dans le choix de l'appétit décisif. « Tant qu'un homme délibère, le mouvement des appétits en lui est libre et nécessaire[444] ». Dans l'espace de la délibération, la puissance coïncide avec la liberté, « signifiant par là l'absence d'obstacles externes aux mouvements des désirs ». Dans le *Leviathan*, Hobbes définit la liberté comme absence de tout obstacle externe. Cette célèbre définition, que nous allons analyser ultérieurement, est évidemment d'ordre physique et les obstacles à la liberté sont d'abord conçus comme appartenant au monde extérieur. Au départ, donc, les obstacles à la liberté sont d'ordre physique :

> Hobbes part de la liberté comme absence d'obstacles externes au mouvement d'un corps pour envisager ensuite le cas des agents volontaires : 'Un homme libre est celui qui, s'agissant des choses que sa force et son intelligence lui permettent d'accomplir n'est pas empêché de faire celles qu'il a la volonté de faire'. Pour que la notion d'obstacle ait un sens, il faut au préalable une puissance active de l'agent[445].

On touche donc de près à ce que Hobbes définit comme liberté et au double statut qu'il lui accorde : Hobbes affirme que la liberté consiste en l'absence d'obstacles externes au mouvement volontaire d'une part, mais d'autre part « on reste libre tant que dure la délibération. […] Aux mêmes instants, avant la décision et ensuite après, une même personne est libre et non libre, non libre et libre[446] ». Elle peut librement, c'est-à-dire sans obstacle, passer d'un désir à l'autre, délibérer jusqu'à ce qu'un obstacle interne se forme et que la délibération s'achemine vers la décision. Une fois que la volonté se déploie comme commencement de l'action seulement, la personne peut faire surgir des obstacles externes qui mettent fin à :

> L'alternance libre des désirs contraires. Il existe deux définitions parce que le vouloir délimité deux espaces : l'un privé, où les appétits alternent de façon libre et invisible, l'autre ouvert au regard des autres, où les actions et les paroles rencontrent un environnement externe et d'éventuels obstacles. L'existence de ces deux espaces est une des conditions de la création de l'État, car ni le souverain ni le juge ne régressent au-delà de cette frontière tracée par le dernier appétit[447].

Dans la controverse avec Bramhall, Hobbes admet que la liberté est une caractéristique

---

[443] *Id.*, p. 106. Terrel cite Thomas Hobbes, *Of Liberty and Necessity,* p. 367 et 363 (n. 29 et 28).
[444] *Id.*, p. 108.
[445] *Id.*, p. 107.
[446] Jean Terrel*, Thomas Hobbes : Philosopher par Temps de Crises*, p. 53.
[447] Jean Terrel, *Hobbes : matérialisme et politique*, p. 109.

intrinsèque de l'agent. Dès lors, il est forcé d'introduire la distinction entre les obstacles externes – les obstacles qui se trouvent dans la nature – et les obstacles internes qui n'existent qu'à l'intérieur de l'homme. Pour illustrer leur différence dans le *Leviathan*, il se sert d'une métaphore : il écrit que si le paralysé est empêché de marcher c'est à cause des obstacles internes, alors que le prisonnier enchaîné fait face à des obstacles externes. Grâce à cette distinction, Hobbes peut affirmer que la liberté n'est pas éliminée, étant donné qu'elle se définie comme absence de tout obstacle *externe*. Ainsi, la fin de la délibération ne consiste pas en la perte de la liberté, puisque la volonté ne rencontre aucun obstacle externe. Lorsqu'un appétit plus fort se manifeste dans l'action, comme mouvement volontaire visible, il intervient sur tous les autres mouvements invisibles qui le précèdent et les arrête. Bien qu'il renonce temporairement à sa liberté lors de son action, l'homme reste néanmoins intrinsèquement libre. La volonté n'est que le dernier appétit visible en tant qu'elle a su prévaloir sur tous les précédents qui restent donc dans l'invisibilité. Elle se manifeste comme obstacle interne et par conséquent ne peut pas supprimer la liberté.

> Tant que le désir de faire et de ne pas faire alternent, l'être qui délibère est libre. Ce qui fait obstacle alternativement à chacun des désirs opposés, ce n'est pas un obstacle *extérieur* puisque l'action n'a pas commencé. L'obstacle est le désir concurrent (intérieur à l'esprit) et ainsi indéfiniment, tant que la délibération dure.
> […] La volonté, comme frontière entre le for intérieur et les actes ou paroles, délimite deux territoires : celui où la loi sous toutes ses formes peut exercer sa compétence et celui où les désirs et les aversions peuvent se déployer librement, étrangers encore à la liberté et à la culpabilité[448].

C'est ce que nous définissons comme le *silence de la loi* chez Hobbes, à savoir le fait que la loi civile ne touche que ce qu'il définit comme *foro externo*[449], est que le citoyen reste toujours libre dans son espace intérieur, le *foro interno*. Autrement dit, la loi civile ne peut que formuler des obstacles externes au libre mouvement humain, tandis que, dans le mouvement de la délibération et dans le désir, l'individu peut seulement se construire lui-même des obstacles internes, lorsqu'il délibère et qu'un désir prévaut sur un autre en initiant, par ce fait, une action. C'est seulement une fois que le désir est au dehors, c'est-à-dire qu'il est devenu action, qu'il peut rencontrer les obstacles externes imposés par le Léviathan.

Or, si dans l'état de nature les hommes peuvent profiter d'une liberté absolue, la liberté dans cet état rencontre quand même des obstacles *contingents* et *accidentels* sous la forme des désirs des autres et de la peur de la mort violente. En d'autres termes, *dans l'état de nature, la liberté*

---

[448] *Id.*, p. 54.

[449] « And consequently requireth no more but the desire and constant intention to endeavour and be ready to observe them, unless there be cause to the contrary in other men's refusal to observe them towards us. The force therefore of the law of nature is not in *foro externo*, till there be security for men to obey it; but is always in *foro interno* » (Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic*, p. 97).

est soumise à la contingence et aux accidents. Dès qu'ils entrent dans l'État, dans le Léviathan, les individus peuvent eux-mêmes construire des obstacles pour que ces obstacles, tout en limitant leur liberté, en définissent aussi l'espace et le protègent de la liberté issue de la contingence et des accidents. Autrement dit, *les obstacles qui découlent de la loi sont nécessités, nécessaires*. Cela se produit parce que, avec la décision de l'institution du Léviathan, les sujets modernes ont mis de l'ordre dans le monde au moyen de la raison et de la loi, c'est-à-dire au moyen d'une *nécessité artificielle*.

L'œuvre de défense de la nécessite que Hobbes opère même à l'intérieur du domaine de la liberté de l'homme est à comprendre comme tentative d'exclusion de la contingence. En ce sens, elle « réalise le vide étique dont part la philosophie politique[450] ». Comme il advient aussi chez Merleau-Ponty (« Le corps comme être sexué »), c'est l'opposition de la contingence et de la nécessité qui permet le passage du mouvement à la politique. Bien évidemment, les conclusions de Hobbes et de Merleau-Ponty sont divergentes, mais il reste le fait que le passage du mouvement à la politique coïncide avec le passage de la contingence à la nécessité. Pour Hobbes, « le problème de la liberté surgit dès qu'un corps est mis en mouvement[451] ». Ce qu'il faut surmonter, ce sont bien les contingences de notre corps physique car « en rester à l'approche physique contraint à considérer tous les mouvements volontaires comme des moyens au service de l'auto-conservation[452] ». En récusant la tradition scolastique, Hobbes entend refuser l'existence de tout bien suprême, à la faveur du seul principe qui régit la vie humaine, à savoir la survie. Il « récuse tout bien suprême, au nom du renouvellement incessant du désir humain ». La crainte de la mort violente pousse l'homme dans une course sans fin, d'un désir à l'autre. Loin de rester renfermé sur soi-même, le souci de sécurité ouvre alors le désir humain vers l'avenir. « Le désir animal d'auto-conservation se transforme, pour qui sait l'avenir, en aversion pour la mort et les désirs qui dépassent la satisfaction immédiate du corps deviennent des modalités du désir de ne pas mourir ». L'ouverture de l'existence proprement politique a comme but le dépassement des contingences du corps physique. Elle est l'effet de la peur et du désir de sécurité, car c'est justement parce que l'homme aspire avant tout au repos qu'il est destiné à un mouvement perpétuel de franchissement des frontières physiques, à une existence qui demeure prisonnière de la dynamique des désirs conflictuels. « Le souci de sécurité n'est pas le désir de protéger, de prolonger ou de répéter la satisfaction présente. Il est

[450] Jean Terrel, *Hobbes : matérialisme et politique*, p. 117-119.
[451] *Id.*, p. 108.
[452] *Id.*, p. 144.

désir de maintenir ouverte la route du désir futur[453] ».

Si chez Hobbes l'état de nature coïncide avec le mouvement conflictuel d'une part, la sortie de l'état de nature et l'institution du Léviathan, d'autre part, coïncident avec le contrôle du mouvement, voire avec la réduction du mouvement chaotique au mouvement linéaire. Chez Machiavel en revanche, l'état de nature est permanent, c'est-à-dire qu'il n'est pas une condition de laquelle on pourrait sortir ; ce qui revient aussi à dire qu'il n'y a pas d'ordre politique fondé sur l'abandon du désordre, sur la sortie du chaos et de la contingence. Dans la perspective machiavélienne, toute entreprise historique reste à l'intérieur de cet espace politique chaotique duquel elle tire son origine et son énergie. Il faudrait donc poser la question de la place pour la raison chez Machiavel, car il nous semble qu'il n'y a de place que pour le désir et pour le mouvement propre au conflit que l'on retrouvera plus tard chez Patočka.

Par ailleurs, chez Hobbes, il y a une tension entre autoconservation et conscience de soi qui ne peut pas être résolue. L'autoconservation, chez Hobbes, est le premier principe de l'existence humaine et la force qui, par la voie de la raison, pousse l'homme à sortir de l'état de nature. Or, l'état de nature n'est que la guerre de tous contre tous, déterminée par le désir. La sortie de l'état de nature est donc tout d'abord confinement, limitation et même annulation du désir, en tant que moteur de la nature humaine. Si à tout cela on oppose la conscience de soi, on retombe néanmoins dans le dualisme cartésien. Chez Hobbes, on trouve un homme qui, mû par le principe d'autoconservation, décide de limiter tous ses désirs pour sauver sa vie, à condition que tous fassent de même. Par la suite, ce même homme se trouve néanmoins confiné dans cet état de limitation du désir qu'il a lui-même choisi. C'est comme s'il y avait un mauvais désir – celui du corps – et un bon désir – celui de la raison – qui consiste paradoxalement à l'annulation de tous désirs. Hobbes serait-il donc si profondément cartésien ? L'homme doit être rationnel pour se maintenir en vie, puisque chaque désir désire davantage, et si l'homme se rend à son désir il est à nouveau traîné dans la lutte propre de l'état de nature. Il apparaît donc que le désir chez Hobbes est toujours mauvais, tandis que le mouvement est la vérité ultime de toute chose. Ce qui revient à dire que le mouvement est nécessairement corporel, matériel. On peut conclure que s'il y a en effet cette opposition entre mouvement et désir chez Hobbes – le désir en tant que premier moteur de la nature humaine, opposé à la raison, et qui doit donc être forcément abandonné, voire anéanti *versus* le mouvement en tant que vérité ultime de la réalité et aussi de la nature humaine, mais dans un sens strictement physique, corporel, mécanique –,

[453] *Id.*, p. 145.

Hobbes se situerait alors à l'opposé de la conception du lien mouvement-désir développée par Machiavel et ensuite par Merleau-Ponty et Patočka.

> Cette liberté amène avec elle des possibilités concrètes, dont la plus noble peut-être est celle de l'édification d'un domaine politique public, d'un espace destiné, non pas aux nécessités vitales, mais à un plus-haut. Bien sûr, une existence politique de cette espèce est toujours exposée au péril, menacée non seulement à l'extérieur, mais avant tout au-dedans […]. La libre action humaine ne se heurte pas uniquement à des obstacles extérieurs, mais avant tout à cette sorte d'entraves qui, ayant leur source dans l'action même, ne prennent forme que dans les situations concrètes de l'histoire. L'histoire devient ainsi le théâtre du combat intime de l'homme pour sa propre authenticité, l'action historique une lutte contre ce qui, dans la situation issue des destructions internes et externes de ce qui a une fois été conquis, se révèle comme péril suprême, en même temps qu'une répétition des possibilités authentiques. […] L'histoire est jusque-là la véritable preuve matérielle de la liberté humaine[454].

3. *Le commencement de l'histoire : peur et droit de 'self-preservation'*

Emotions consist in various motions[455].

Si Hobbes écrit que l'homme est mouvement et désir, comme Machiavel, il dit aussi que tant qu'il reste dans cette dimension du désir, du mouvement, il vit dans la guerre, dans le *bellum omnium contra omnes*. Comme le fait Machiavel, Hobbes place l'homme naturel dans un espace désordonné et dépourvu d'abris, où chacun est toujours exposé au danger le plus grand : la mort violente. La lutte qui s'achève dans cet espace mobile et changeant, n'est pourtant plus la lutte publique dont parlait Machiavel, mais bien une lutte privée qui vise à l'obtention de biens de plus en plus grands, et à la conquête de degrés de plus en plus élevés de désir. L'homme est donc conscient depuis le début de sa propre finitude, mais il l'accepte. Il ne se pose pas de problèmes ou, comme l'écrit Patočka, il « existe en ce mode non-problématique[456] ». Il accepte sa propre *finitude* et le danger de la mort violente. L'homme accepte le fait que le monde soit régi par la contingence et que son mouvement tende vers la déchéance, tout comme sa propre vie. Sa vie est toujours exposée au danger, à la mort, mais ce n'est que lorsque cette conscience devient *problématique* que la nécessité de la communauté peut surgir ; ce n'est que lorsque la mort est perçue comme un scandale ontologique que les hommes créent ensemble le pouvoir étatique et décident de s'y soumettre. Dès qu'il dépasse la lutte initiale en la rationalisant sous la figure de l'État, nous dit Hobbes, l'homme peut vivre dans la paix. C'est justement lorsqu'il

[454] Jan Patočka, « Le schéma de l'histoire », p. 14-15.
[455] Thomas Hobbes, *Man and Citizen*, p. 45.
[456] Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, p. 37.

bloque le désir qu'il peut commencer à vivre avec les autres, car s'il se rend à son désir il peut seulement les anéantir.

> Comment le jour, la vie et la paix règnent-ils sur chaque individu, sur son âme et sur son corps ? À l'aide de la mort, en mettant la vie en péril. […] Dans la volonté de guerre, ce sont donc le jour et la vie qui règnent par le moyen de la mort. […] Celui qui ne s'affranchit pas de cette forme du règne de la paix, du jour et de la vie, qui laisse la mort de côté et refuse de la voir, ne pourra pas s'affranchir de la guerre[457].

Ainsi, chez Hobbes, la lutte contre le monde a comme sujet la raison et non plus l'homme en tant que corps, en tant que désir. Chez Patočka aussi la lutte contre la déchéance est le vrai mouvement de l'histoire, sa tâche. Pourtant, si dans « l'état de nature politique » évoqué par Hobbes « l'homme est enchaîné à la vie par la mort et par la peur[458] », dans la communauté politique décrite par Patočka dans les *Essais hérétiques* « les tâches à remplir pour la communauté ne peuvent l'être en appelant tout uniment à la peur et au souci pour la vie propre[459] ». D'après Patočka, l'histoire et la dimension politique s'ouvrent avec le passage du deuxième au troisième mouvement de l'existence : la liberté est conquise sur le fond de la violence qui caractérise notre rapport avec autrui. Différemment de chez Hobbes pourtant, la raison ne doit pas vaincre la violence, tout simplement parce que la violence n'est pas à vaincre. Comme chez Machiavel et Merleau-Ponty, la violence peut subsister, mais à condition qu'elle se transforme de privée à publique. En d'autres termes, la liberté est conquise quand la lutte devient publique et l'histoire, par une sorte de contre-mouvement, mouvement contre la violence d'autrui, s'ouvre en visant la satisfaction non plus du désir privé, mais bien du désir de la collectivité : le désir public.

Remontons maintenant en arrière pour nous confronter à l'opposition principale, comme l'a souligné Machiavel, entre public et privé, ou entre *polis* et *oikos*, pour reprendre les termes d'Hannah Arendt. Dans *The Human Condition* (1958), elle écrit elle aussi que le droit de l'homme à la violence découle du fait d'être soumis à la nécessité. L'homme est obligé de recourir à la violence pour s'émanciper du besoin et accéder à la liberté. La politique commence en revanche lorsque l'usage de la violence n'a pas pour but la préservation de l'intérêt personnel et de la sphère privée, mais l'existence de la communauté. Le passage du noyau familial à la *polis* marque donc la rupture entre le monde préhistorique et le monde historique. Ainsi, le point de départ est toujours le même – la peur de la mort, le conflit – ; ce qui change c'est le but de

[457] *Id.*, p. 204.
[458] *Id.*, p. 211.
[459] Jan Patočka, « Le schéma de l'histoire », p. 13.

l'ouverture de l'espace politique (consistant dans la protection[460] ou dans le sacrifice) et, avec lui, l'interprétation du conflit (de rejet ou d'acceptation). « La perspective de la paix, de la vie et du jour est sans fin, c'est la perspective d'un conflit interminable[461] » écrit Patočka. La communauté qui n'accepte pas le conflit, qui ne laisse pas le conflit traverser en permanence en son sein , mais se renferme dans la perspective de la paix, ne saura jamais se libérer de la guerre, et vivra dans un conflit interminable en tentant justement de le fuir. Il est difficile de ne pas voir dans cette description de la communauté le Léviathan hobbesien. Pour Hobbes, c'est toutefois la raison qui sauve et qui nous met à l'abri, tandis que pour Patočka la raison ne peut rien contre le conflit, puisque *polemos* est la seule loi du monde et la seule loi de l'homme.

Ce que Patočka trace dans les *Essais hérétiques* est donc une histoire de l'histoire, et cette histoire est la guerre, le *polemos* d'Héraclite. Pour qu'une communauté puisse exister il faut une mémoire publique, le souvenir des efforts accomplis pour faire obstacle au chemin de la déchéance, au chemin de l'histoire. Tout comme la finitude caractérise le corps propre, l'histoire est aussi caractérisée par un mouvement de déchéance, face auquel l'homme est appelé à lutter en direction contraire. L'alternative qui se profile pour l'homme est donc celle du choix entre la vie en tant que vie – voire la soumission à la vie biologique – et le désir d'une vie libre. Tout comme l'histoire, et plus précisément l'histoire de l'humanité européenne, écrit Patočka, est rythmée par une alternance de systoles et de diastoles.

> La vie humaine est celle de la compréhension […], cette compréhension n'est pas quelque chose de statique, mais bien plutôt un mouvement (*pohyb*), un devenir – *le devenir le plus fondamental* […]. C'est pour cette raison que j'ai essayé, à la fin de mon esquisse sur le monde naturel, de présenter la vie humaine sous les espèces de trois mouvements fondamentaux. Le premier est le plus étroitement lié à la naissance et au déclin ; c'est le mouvement de l'enracinement humain dans le monde […]. Le second est le mouvement du travail et de la production par lequel l'homme se défend contre l'autoconsommation de la vie en fournissant la charpente solide des choses qu'exige l'espace public. Enfin, le mouvement le plus important est le mouvement de la liberté et de la compréhension […]. Dans tous ces domaines il y a *mouvement,* et le mouvement dans ce dernier domaine est mouvement *historique* au sens le plus propre[462].

---

[460] « Moreover, the greatest of goods for each is his own preservation. […] Insofar as it is within their capacities, it is necessary to desire life, health, and further, insofar as it can be done, security of future time. […] Power, if it be extraordinary, is good, because it is useful for protection; and protection provides security » (Thomas Hobbes, *Man and Citizen*, p. 48-49).

[461] Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, p. 209.

[462] Jan Patočka, « Le christianisme et le monde naturel », p. 22 ; traduction italienne : « Cristianesimo e mondo naturale » in Jan Patočka, *Cristianesimo e mondo naturale e altri saggi*, p. 98 : « È possibile concepire la storia come storia del mondo, una storia che non sia narrazione di ciò che in essa è contenuto, ma storia di quella comprensione del mondo che rende l'uomo ciò che è? [...] Mi chiedo inoltre se alla luce di questa concezione – capace di tenere insieme mutamento e stabilità – la comprensione non si riveli come movimento (*pohyb*) ».

4. *Le mouvement de l'histoire ou la lutte contre la déchéance*

> In my opinion, history begins when the people of a certain cultural sphere (*kulturního okruhu*), a certain community (*společenství*), start to create in this community something like a public space (*prostor veřejnosti*). This means that people are creating a community that they are aware of and that they comprehend as their *own* creation, that is not as something given by higher powers, which ultimately rule above everything, and not as a creation of nature as such – which could be understood in many ways, for instance, in an archaic way, as an emanation of some higher ancient powers – but as their own creation, something that they create for one another and where a human as such, that is, someone who stems from freedom, from this possibility which belongs to him *(člověk jako člověk, tzn. ze svobody, z této své vlastní možnosti),* is creating the fundamental preconditions of his life for others, for his descendants, and where he is trying to defend this possibility as a fundamental human possibility, that is where he understands that this is the fundamental task (*úloha*), and is concentrating on this fundamental human task with all of his forces. This task is not easy to accomplish, particularly the first time something like that was achieved. It was achieved in one place on our planet – and this act caused such a stir that, in its own way, continues today, because the problem was solved again and again by new means every time. And it is astonishing that this problem did not just last, but that eventually – in such a universalization through catastrophes – it embraced within its frame wider and wider spheres of humanity and that this task in different variants continues today, so that from the very first impulse and after millennia the arisen technical civilization embraces the whole planet and thus allows all of humanity to be part of this singular process. This is *history*, in my opinion[463].

Le mouvement de l'histoire est un mouvement que l'homme réalise à chaque époque, un mouvement de détachement des besoins et des nécessités de la sphère biologique et d'ouverture à un niveau inédit : celui de la liberté. À chaque époque, l'homme se débarrasse des nécessités du corps pour s'ouvrir à la totalité du monde et de l'histoire humaine. L'histoire est donc l'histoire du conflit entre l'homme qui veut seulement vivre et l'homme qui recherche un sens plus ample, l'histoire du conflit entre l'homme qui se maintient dans le cercle des besoins biologiques et l'homme qui s'ouvre à la scène de l'apparaître et décide de combattre la lutte d' « opposition au déclin », ce qui revient à dire à la *finitude* qui caractérise l'existence humaine.

Chaque mouvement historique se configure ainsi comme mouvement de détachement de la déchéance, de « *redressement* », comme le dit Patočka. Cependant, tout nouveau stade de liberté atteint cache en son sein une nouvelle possibilité de déchéance. Il en résulte l'impossibilité d'une fin de l'histoire, d'une cessation du mouvement. S'il est encore possible de parler d'un *télos,* il faudra donc le concevoir comme sens, comme possibilité d'offrir un sens au monde, comme effort continuel qui vise à donner une direction à l'agir humain, au mouvement de l'histoire – en un mot, comme une lutte. Un tel sens, une telle lutte, doit être compris comme une création de sphères de plus en plus amples de liberté, mais aussi de responsabilité. Vivre l'un pour l'autre se révèle alors être le sens, ou bien la direction, de tout agir humain, de tout

[463] Jan Patočka, « Problém počátku a místa dějin » (1974) in Jan Patočka, *Péče o duši III*, Praha, Oikúmené, 2002, p. 284, trad. Matěj Barták et Caterina Di Fazio.

mouvement historique. Autrement dit, le sens doit être recherché dans la réalité effective des choses humaines (la « realtà effettuale della cosa » de Machiavel) : dans la vie politique.

Or, l'histoire est entièrement et silencieusement parcourue par une onde de déchéance et le déroulement de cette vague, le déroulement de l'histoire, ne peut pas être bloqué une fois pour toutes. Il arrive, par contre, qu'en certaines périodes historiques, des points de rupture se produisent en elle et qu'ils puissent être individués. En d'autres termes, le processus historique ne se configure pas, pour Patočka, comme un lent et progressif déversement hors de la déchéance, mais comme une série intermittente d'*élans* hors de la déchéance et de donations de sens, de créations de berges éphémères au cours de la contingence, mais qui peuvent être répétés en fonction du degré de compréhension qu'on touche à chaque fois.

Ainsi, s'il est légitime de parler d'une « fin de l'histoire », elle ne pourra être décrite qu'avec les termes du commencement, c'est-à-dire comme recherche de la satisfaction des besoins biologiques, comme soumission à la préoccupation pour la conservation. Pourtant, l'ouverture au monde naturel est ouverture au divin, mouvement de l'existence et détachement de la soumission aux besoins corporels, d'ouverture à la compréhension de la totalité du monde.

> We already talked about the opposition between these two fundamental possibilities – i.e. the opposition between life, which is just beginning, which just functions in a basic way and wants to be as easy and secure as possible, and life in tension, which rises towards consciousness and responsibility. This conflict is always shaking the *polis*. History, which takes place on its [of the *polis*] ground, is indeed mainly the history of the conflict between these two forces. The conscious and responsible one is [always] sometimes (*občas vždy*) able to – as one might say – bring the *polis* together, he is able to save it from decadence, from the decadence that emerges from the core of the *polis* itself, that is from the core of the free man (*svobodného člověka*) who is living in these two fundamental different possibilities. And the question is whether we shouldn't perceive history itself from this perspective. Not from a perspective of consciousness of freedom as in Hegel, nor from a perspective of gradual progression to a final destination of intelligence, but from this more modest and provable perspective, that humans (*člověk*) are always somehow taking a stand against this constant menace of decadence (*úpadku*) which belongs to the life of the individual as well as of the community – and especially of a community that has arisen from the continuity of this task, as I have described it – and are fighting against this decadent tendency; the conscientiousness and responsibility which appear even just for brief moments in history can always shake it again, so that this fundamental task of humanity does not vanish from our sight[464].

Dans la mesure où la *polis* est le sol de l'histoire, la création de l'espace politique – l'espace où se joue le conflit entre les deux possibilités fondamentales de l'humanité – est son vrai héritage. La compréhension et l'élan hors de la déchéance ne peuvent être réalisés que dans l'espace politique. « L'histoire prend naissance comme relèvement d'un état de déchéance, compréhension que la vie jusque-là était une vie dans la déchéance, et qu'il y a une autre possibilité[465] ». Le mouvement de l'histoire humaine est, on l'a bien compris, un mouvement

[464] *Id.,* p. 293-294.

[465] Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, p. 164.

contre la déchéance, une lutte contre la déchéance qui ne peut se dérouler qu'à l'intérieur de l'espace politique. La déchéance – comme une onde qui ne transporte pas de matière, mais seulement de l'énergie – monte, et dès qu'elle touche son sommet, roule et s'effondre. La vague s'élève et descend lentement vers la mer. En fonction du point de vue, on peut soit analyser son effondrement comme une crise, voire une catastrophe, soit on peut entrevoir l'occasion d'une renaissance dans sa montée. C'est ce que Patočka appelle le rythme de systoles et diastoles en lequel consiste le mouvement de l'histoire (nous nous référons notamment aux *Conférences de Louvain*). L'histoire ne serait alors qu'un mouvement sans fin, ou un accomplissement continuel de chutes, d'écroulements et de reconstructions. C'est pourquoi on ne peut pas parler d'une fin de l'histoire.

> L'historicité est la vie authentique […]. L'historicité contient donc une transcendance explicite de tout ce qui est simplement donné et présent, vers un absent […]. L'historicité est une singulière connexion interne, transparente, des phénomènes de la mort, de la faute, de la conscience morale, de la liberté et de la finitude. […] La conscience morale nous invite à nous réclamer expressément de l'angoisse et de la faute, elle en appelle à notre liberté qui est ainsi une liberté finie[466].

> Il nous semble impossible de parler de la fin de l'histoire en général ou d'un point culminant du processus historique. […] Nous pensons en effet que […] la vie morale et d'autres dimensions encore que celle qui concerne les relations interhumaines, soit précisément la régénération de la vie propre, sa maitrise, le dépassement de tout ce qu'il y a en elle d'immédiat, de purement instinctif – mais cela ne veut pas dire que la réalisation de l'essence humaine authentique, le parachèvement qui est l'œuvre de l'homme lui-même, ne prenne pas en compte la nature originellement sociale de l'être humain, le fait que la collectivité n'est pas pour nous une simple détermination externe, que les hommes ne se juxtaposent pas comme autant d'atomes, sans liaison interne, mais que tous les autres appartiennent intimement à chacun de nous, que l'homme n'est pas seulement un « moi », mais en même temps un « nous »[467].

Autrement dit, s'il y a une onde et un point de rupture, il n'y quand même pas de plage. Il est arrivé, dans l'histoire humaine, d'imaginer des plages, des fins de l'histoire, mais en vérité, comme la vague s'effondre, la plage qu'on a imaginée s'évanouit aussi. Tout limite, ou toute fin de l'histoire – toute plage –, a été créée par des raisons qui touchent l'onde elle-même, qui relèvent d'elle. La vague s'effondre sur elle-même car tout s'effondre, car tout se meut vers la déchéance. Ce qui n'a pas de fin, c'est le mouvement. Le mouvement de l'histoire ne trouve pas son repos en lui-même. Il ne peut s'arrêter sur aucune plage, sauf dans une reconstruction rationnelle faite *a posteriori.* La plage qu'on a imaginée, cette limite contre laquelle l'histoire aurait dû terminer et qu'on a placée quelque part, s'effondre elle-aussi, car elle n'était qu'une construction, une représentation. Si l'histoire du monde tend vers la déchéance, et si l'histoire humaine n'est qu'un contre-mouvement de lutte contre celle-ci, il faudrait alors imaginer qu'on puisse parfois glisser sur la vague, avant qu'elle ne s'effondre, et que cela soit le fait de

[466] Jan Patočka, *Éternité et historicité*, p. 107.
[467] *Id.*, p. 145-146.

contingences favorables ou d'exemples d'audace et d'excellence (il apparaît que Patočka ne se distancie pas trop de la conception machiavélienne d'un monde régi autant par le hasard que par la liberté et la compréhension humaines).

> Histoire – 1) concrètement, une série d'événements ;
> 2) la relation faite de cette série d'évènements d'après son sens.
> Sens – *une histoire* est pourvue de sens parce qu'elle est une formation intentionnelle à laquelle de nombreux individus prennent part en agissant, chacun de son point de vue, comme à *une seule et même*. L'action est une intention qui veut se réaliser : pour ses conquérants et ses défenseurs, la ville est la même, crime et expiation aussi sont une même chose vue sous différentes faces du conflit – bien des choses permettent ainsi de voir le sens *un* qui s'étend au-delà des limites de toute vie singulière. Une histoire est cependant la résolution d'une tension engendrée par une tâche, un projet, une entreprise ; par un projet dont le chemin est barré par les circonstances, notamment par les entreprises et l'anticipation des autres ; initiée par un individu, l'histoire est développée par le « monde » dans lequel il vit et ne sera qu'en partie réalisée par lui[468].
>
> La vie humaine est sans clôture en plus d'un sens : n'ayant jamais son commencement en elle-même, *pouvant* se dépasser dans sa postérité ; le devenir collectif du « nous » est toujours ouvert, inachevé ; il y a dans le cadre de la vie une multiplicité infinie de possibilités qui peuvent être saisies ; toute possibilité tend à sa réalisation (à son remplissement) […]. Il y a par ailleurs un mode singulier de non-remplissement qui consiste à fuir le choix, la décision, l'acte, la réalisation ; vouloir rester dans les possibles comme tels, *fermer les yeux sur le choix* qui y est contenu[469].
>
> – L'histoire ne peut être […] rien de *réalisé*, rien qui soit un *résultat*,
> – mais, au contraire, ce qui rend possible les résultats dans un monde commun, ce qui fonde la continuité et la tradition, la prise en charge de la liberté et la résistance à ce qui y fait obstacle[470].

L'idée d'une histoire réalisée, d'une histoire qui s'achemine vers un résultat (idée qui à son tour porte en son sein celle de « la fin de l'histoire », au sens de dérivation hégélo-kojévienne) ne peut être appliquée à l'histoire qu'*a posteriori*. L'histoire est un processus qui ne cesse de se faire, une lutte de résistance qui s'oppose à la décadence qui, comme l'écrit Patočka, caractérise toutes les époques historiques. Elle est une prise en charge, ou bien un acte de reprise, de la liberté et de la résistance qui lui est opposée de l'extérieur. Elle tire de cette opposition, des obstacles extérieurs qu'elle rencontre et qu'elle reprend dans son cheminement vers l'institution d'un monde commun, l'élément vital pour un renouvellement continu. Cependant, son cheminement conduit parfois à un retour presque paradoxal des « fondements spirituels de la vie contemporaine » à ceux de l'humanité préhistorique. Au fond, l'historicité humaine ne consiste que dans le libre choix entre la réduction aux besoins biologiques et l'ouverture à la compréhension du monde et de la contingence qui l'habite et le gouverne. Tout élan, toute élévation au dessus de la contingence, offre un nouveau sens au cours de l'histoire, mais seulement si l'action historique s'élève jusqu'au point de rupture de la vague qui traverse

[468] Jan Patočka, « Cinq fragments en marge du "Schéma de l'histoire" » in *L'Europe après l'Europe,* p. 201.
[469] *Id.*, p. 203.
[470] *Id.*, p. 205.

l'histoire de part en part et qui porte le nom de décadence. L'histoire n'est pas un processus de régulière clarification de sens, mais un chemin irrégulier et incalculable, obscur, illuminé soudainement par un changement déterminant, par un tournant décisif. C'est ce que Patočka appelle une « diastole heureuse ».

> Nos vues ne bouleverseraient pas l'image du passé si elles ne s'y « intéressaient » pas, si elles ne visaient pas la totalité de l'homme, si notre époque était contente d'elle-même, si le passé comme le présent n'appartenaient pas au domaine unique de la culture, c'est-à-dire de réponses que l'homme donne librement à une interrogation permanente. Notre contact avec notre temps est une initiation à tous les temps, l'homme est historien parce qu'il est historique, l'histoire n'est que l'amplification de la pratique[471].

> La guerre, l'histoire, le social, les êtres culturels, comme êtres invisibles. C'est-à-dire non pas comme significations – Mais comme… ces arceaux qui unissent dans l'invisible les **piliers** que nous voyons, ce vers quoi font signe les traces sensibles d'un *passage* d'événements de l'événement[472].

Dans les cours de Sorbonne de 1949-1952, Merleau-Ponty, pour sa part, passe en revue les trois conceptions différentes de l'histoire (causale, téléologique, marxiste), pour s'attarder sur la troisième[473], dans laquelle « l'histoire est faite de conflits. […] La logique interne des situations de conflits tend à résoudre le conflit ». Comme l'écrit Hubeny, Merleau-Ponty reprend de Machiavel et Weber l'idée que les moyens de surmonter le conflit doivent se trouver à l'intérieur du conflit même[474], et Patočka parlera aussi de la nécessité de *résoudre le conflit par le conflit lui-même*. Merleau-Ponty tire de cette idée deux conséquences fondamentales :

> l'histoire ne peut être achevée que si les agents prennent conscience du fait de l'histoire, c'est-à-dire de leur situation est de leur mission. […] [Les] hommes politiques révolutionnaires […] doivent comprendre les processus en cours et leur donner une forme finale. Nous voyons qu'il y a là une recherche de la *logique* dans l'histoire, qui ne méconnaît pas la *contingence* des faits. […] Les hommes font leur histoire, mais à partir de situations données. […] Nous voyons que la conception envisagée intègre aussi bien le sens que le non-sens de l'histoire – le sens historique dont nous parlons est immanent, inscrit dans les faits, c'est la *notion de la situation*[475].

Il affirme donc que c'est seulement en reconnaissant le lien originaire entre l'homme et la situation dans laquelle il est placé qu'on peut penser à une histoire qui maintienne en son sein, d'une manière pacifiée ou non, sens et non-sens, contingence et nécessité. « Le déroulement de l'histoire est le sens en train de se former, dans la collectivité par la progression même de cette collectivité[476] ». L'histoire n'est rien d'autre que l'échange entre l'homme et le monde, le

---

[471] Maurice Merleau-Ponty, « Matériaux pour une théorie de l'histoire » in Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960,* Paris, Gallimard, 1968, p. 50.

[472] Maurice Merleau-Ponty, *Notes de travail inédites, de 1958-1960*, [152] (24b), p. 535.

[473] Dans la « Note sur Machiavel » Merleau-Ponty écrit : « le problème d'un humanisme réel, posé par Machiavel, a été repris par Marx il y a cent ans ». Maurice Merleau-Ponty, « Note sur Machiavel », p. 361-362.

[474] Alexandre Hubeny, « "Jouer un rôle". Action politique et responsabilité historique », in Ronald Bonan (éd.), *Merleau-Ponty: De la perception à l'action*, Aix-en-Provence, PUP, 2005, p. 83.

[475] Maurice Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, p. 276-277.

[476] *Id.*, p. 277.

mouvement ininterrompu de reprise de la situation dans laquelle nous sommes installés, pour faire en sorte qu'elle prenne un sens collectif. L'histoire est le mouvement de la collectivité. Toute tentative de rationalisation de l'histoire et de la politique est par conséquent vouée à l'échec, car politique et histoire sont marquées, tout comme la vie, par une contingence irréductible. C'est pourquoi la conception merleau-pontienne de l'histoire se traduit, pendant les années 1953-1954, par la thématisation du concept d'*institution*[477], entendu au sens de l'acte de reprise d'une situation de fait qui est en même temps l'inauguration d'un avenir.

> On entendait ici par institution ces événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables, par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens, formeront une suite pensable ou une histoire, – ou encore les événements qui déposent un moi un sens, non pas à titre de survivance et de résidu, mais comme appel à une suite, exigence d'un avenir.
>
> C'est ce développement de la phénoménologie en métaphysique de l'histoire que l'on voulait ici préparer[478].

En d'autres termes, pour Merleau-Ponty comme pour Patočka, il s'agit de penser l'action politique et la *praxis* humaine dans leur insertion dans le mouvement de l'histoire. Quand ils ont esquissé leurs philosophies de l'histoire, Patočka et Merleau-Ponty pensaient peut-être davantage à une phénoménologie de l'historicité des choses du monde et des choses humaines qu'à une véritable – même si hérétique – philosophie de l'histoire, une phénoménologie qui aurait dû retrouver et retracer les intersections du mouvement humain avec le mouvement de l'histoire et celui du monde. Patočka parle en effet d'une « conception de l'histoire comme *histoire du monde*, non pas de ce qui est contenu dans le monde, mais histoire de la compréhension qui rend l'homme humain » et il ajoute que cette conception devrait englober « la compréhension tout à la fois du changement et de la permanence[479] ». Pour ce qui est de la crise de l'Europe, Patočka en donne, à la fin de la sixième – et dernière – des *Conférences de Louvain*, une nouvelle lecture : il affirme que le monde actuel, ou au moins le monde européen contemporain, se trouve dans un moment de pause, d'arrêt. Il se demande si l'arrêt, la pause, ne devraient pas être désormais compris comme une invitation à la réflexion[480].

Pour conclure cette analyse, nous pouvons affirmer que *peur et désir sont les deux émotions centrales qui contribuent à former, dans l'Europe prémoderne (1513-1651), deux modèles divergents d'espace politique.* Le deuxième modèle, celui de Hobbes, imprègne la raison politique moderne si profondément qu'il ne disparaîtra plus jamais au cours des siècles

---

[477] Maurice Merleau-Ponty, *L'institution/La passivité*, p. 23-41.
[478] *Id.*, p. 61 ; 65.
[479] Jan Patočka, "Le christianisme et le monde naturel", p. 22.
[480] Jan Patočka, *Conférences de Louvain*, p. 129.

successifs, ni même de notre horizon actuel. Cependant, suite à la crise politique culminante dans la période d'entre-deux-guerres, le premier modèle machiavélien d'espace politique réapparaît autant dans la réflexion philosophique que dans les contradictions politiques contemporaines. Les conceptions de l'histoire ici esquissées nous permettrons de mieux comprendre ce hasard du destin, voire ce contre-mouvement de l'histoire.

5. *Généalogie hobbesienne du réfugié et des frontières*

Hobbes est le premier à formuler l'équation moderne entre le pouvoir et la protection contre la mort et à énoncer le droit d'autodéfense sur cette base. Il nous reste donc à comprendre la formulation hobbesienne *ante litteram* du statut de réfugié et de l'état d'exception. Or, dans toutes ses œuvres, Hobbes prétend que la nature est un mouvement et que la vie humaine est un mouvement. Hobbes déclare pourtant que nous devrions tous avoir peur du mouvement – et de l'espace vide –, en supposant qu'ils sont tous les deux des principes destructeurs. Par conséquent, la politique ne se déploie que comme une force statique, c'est-à-dire comme une négation du mouvement et donc aussi comme une négation de la nature (*Politique* = ¬*Nature*). Comme nous l'avons vu, Hobbes réduit à la fois le corps naturel et le corps politique au mouvement. Il appelle l'homme un *autómaton*, neutre d'*autómatos* (ce qui en grec ancien signifie « automouvant ») et procède ensuite à la distinction entre deux types de mouvement :

1) Mouvement involontaire,
2) Mouvement volontaire.

Le mouvement volontaire est pour Hobbes la principale justification de la création de l'État : l'État se construit par une succession de mouvements volontaires accomplis par une multitude d'individus, d'*autómata*. Par la suite, Hobbes distingue entre deux types de mouvements volontaires. Les deux mouvements principaux qui caractérisent la vie humaine sont :

2a) Les mouvements d'attraction, qui sont causés par le désir et correspondent à l'action d' « aller vers »,

2b) Les mouvements de détachement, qui sont causés par la peur et correspondent à l'action de « s'en aller ».

La moralité est donc réduite à la mécanique, et la vie des individus – des automates – est enfermée dans l'espace confiné déployé par ces deux mouvements dictés par les deux émotions centrales : la peur de la mort violente et le désir qui ne peut jamais s'accomplir parce qu'il consiste précisément en un « *restless desire of power after power that ceases only with death* ».

On ne peut effectivement pas admettre l'accomplissement du désir, car tout désir accompli aboutirait à l'absence de mouvement, à l'immobilité (*ataraxía*), c'est-à-dire à la mort.

Il s'ensuit que Hobbes a besoin de postuler un mouvement éternel pour que son système politique fonctionne, comme l'affirme Andreas Kalyvas. Le mouvement est la cause du conflit, et si le conflit n'était pas *potentiellement* perpétuel, il n'y aurait pas de politique du tout. Toutefois, si le conflit provient du mouvement, il en est de même pour la liberté. D'après Hobbes, la liberté humaine – et plus spécifiquement, la liberté politique – coïncide avec le mouvement. Une fois les frontières de l'ordre politique fixées, les deux mouvements de rapprochement et d'éloignement doivent être régulés et contenus. Autrement dit, l'État crée des espaces géométriques fermés, dans lesquels les individus sont libres de se déplacer sans rencontrer d'obstacles, à condition qu'ils se déplacent en concordance avec la réglementation du souverain, c'est-à-dire en concordance avec les lois établies par le Léviathan. Le passage du naturel au politique coïncide alors avec le passage du désordre à l'ordre. En supposant que la politique soit négation de la nature (*Politics = ¬Nature)*, Hobbes tente de séparer la politique de la nature. Cependant, en dernière analyse, Hobbes ne peut pas maintenir cette séparation, parce que l'état de nature continue de revenir à l'intérieur de l'espace politique, sous forme d'horizon de possibilité de la guerre civile (*Behemoth*). En ce sens, les deux émotions qui prévalaient dans l'état de nature, à savoir les émotions de la peur et du désir, demeurent présentes dans les frontières fermées du Léviathan pacifique et effrayant, précisément parce que la souveraineté peut maintenir la paix dans la mesure où le Léviathan maintient son monopole de la peur. De même, le désir humain n'est pas totalement éteint dans l'espace géométrique conçu par Hobbes pour contenir le politique, puisque la réalisation de la paix est, comme le dit Carol Rovane[481], la réalisation de notre plus grand désir. Le modèle d'espace politique de Hobbes pourrait ainsi être défini comme une construction scénique-représentative de la souveraineté, visant à surmonter la peur de la mort violente. En même temps, la tentative épistémologique de Hobbes de clarifier la théologie après des siècles de ce que Hobbes décrit comme la confusion faite par l'Église catholique, est aussi une tentative de surmonter la peur. La clarté et la lumière de la science coïncident avec la fin de la peur.

> LIBERTY, or FREEDOME, signifieth (properly) the absence of Opposition (by Opposition, I mean external Impediments of motion.
>
> Les mots de *LIBERTY* ou de *FREEDOM* désignent proprement l'absence d'opposition (j'entends par opposition : les obstacles extérieurs au mouvement)[482].

[481] Lors d'une conversation privée.

[482] Thomas Hobbes, *Léviathan*, II, XXI, p. 221.

Je manifeste et pratique ma liberté lorsque je me déplace sans obstacle. L'absence de souveraineté étatique coïncide, dans l'espace politique, avec l'absence d'opposition à la liberté de mouvement. Ainsi, Hobbes introduit la mobilité territoriale dans l'espace politique, la définissant avec des frontières linéaires. Pourtant, si l'espace politique est l'espace du monopole de la peur – ou plutôt si le Léviathan *est* le monopole de l'imaginaire de la peur ; si les frontières qui délimitent son territoire sont comme des murs dans lesquels le souverain protège ses citoyens à condition qu'ils lui obéissent –, Hobbes dit aussi :

The end of Obedience is Protection

La fin qui vise la soumission, c'est la protection[483]

Les citoyens ne sont jamais obligés de renoncer à leur droit à la vie, pour la simple raison que le Léviathan est précisément institué pour surmonter la peur et éviter le danger réel de la mort violente. Selon les mots de Hobbes, l'homme est toujours libre de se défendre, « *for (as I have showed before) no man can transferre, or lay down his right to save himself from Death* (En effet, comme je l'ai montré plus haut, nul ne peut transmettre son droit de se protéger de la mort)[484] ».

Or, d'après Galli, nous trouvons une première formulation du cas d'exception dans le *Leviathan* lorsque Hobbes déclare que, dans la mesure où sa vie est en danger, le Léviathan peut mettre à mort ses sujets, malgré le fait qu'il ait été créé pour la raison contraire, c'est-à-dire pour protéger leurs vies. Un deuxième cas est la guerre. Le cas d'exception parallèle, selon Galli, repose précisément dans le droit, pour les citoyens qui ont été condamnés à la peine de mort ou à partir en guerre, de récupérer leur *jus naturale*, cessant ainsi d'être obligés d'obéir à leur souverain. Nous pouvons donc en conclure que Hobbes fut le premier à définir, *ante litteram*, le droit à l'auto-préservation et le statut de réfugié, « though he never knew the word[485] », comme Andrew Shacknove le suggérait déjà en 1985. Si tel est le cas, Hobbes aurait également fourni une première formulation de la théorie de la liberté de mouvement et des frontières étatiques.

David Johnston parle aussi de « his view of the irreducible liberty of subjects[486] ». Le choix pour Hobbes est de fuir ou mourir. Si le souverain ne peut plus nous protéger, nous nous libérons

---

[483] *Id.*, p. 234.

[484] *Id.*, I, XIV, p. 139.

[485] Andrew E. Shacknove, « Who Is a Refugee? », in *Ethics*, Vol. 95, No. 2, The University of Chicago Press, Jan., 1985, p. 278.

[486] David Johnston, *The Rhetoric of* Levathan, p. 100-101 ; voir aussi : « Though the basis of men's fear of spirits is imaginary, the effects of that fear are very real and palpable. 'If a man by the terrour of present death, be compelled to doe a fact against the Law, he is totally Excused; because no Law can oblige a man to abandon his own preservation'» (*Sic*, Johnston cite *Leviathan*, II, XXVII, p. 345).

de l'obligation d'obéissance et revenons à l'état de nature. Par la même, nous récupérons également notre liberté de mouvement. Néanmoins, cette liberté de mouvement, qui coïncide pour Hobbes avec la liberté en tant que telle, se révèle une liberté négative, dès qu'elle est confinée à l'intérieur des frontières territoriales. Une fois que l'État cesse de protéger ses sujets, qu'il cesse de fonctionner, ses sujets sont libres de s'enfuir. Une fois que les individus sont en dehors des limites qui représentaient « les obstacles extérieurs au mouvement » et qui séparent l'intérieur de l'extérieur, ils sont libres de se mouvoir. La dernière étape du raisonnement induit qu'une fois qu'ils sont libres de se mouvoir sans rencontrer aucun obstacle extérieur, ils reviennent également à la condition d'êtres soumis à la *contingence*. L'État se constitue spatialement (c'est pourquoi on parle d'un *espace politique*) en se donnant une identité par la définition de ses frontières. Ces frontières sont des obstacles externes, des obstacles au mouvement (« *external impediments of motion* »). Machiavel préfère les appeler « *argini* », parce qu'il défend une conception différente du lien entre l'État et le mouvement. Ainsi, pour Hobbes, qui fut le premier à théoriser la liberté négative, ce n'est qu'à l'intérieur de ces frontières, conçues comme des obstacles au mouvement, qu'une liberté limitée et négative devient libre de se développer et se déployer. Autrement dit, si la liberté coïncide avec l'absence d'opposition, la liberté négative consiste en la présence d'opposition (si Liberté = « absence of Opposition » → ¬ Liberté = présence d'opposition). Pour Hobbes, la liberté de mouvement s'accompagne donc de l'instauration de limitations, d'obstacles, de frontières. Les frontières donnent l'identité. En les transgressant, nous renonçons à notre citoyenneté, et en renonçant à celle-ci, nous perdons également notre identité individuelle. Par conséquent, une fois hors des frontières qui nous protégeaient, une fois qu'il n'y a plus de limites, nous ne sommes plus citoyens et nous retrouvons notre liberté de mouvement ; pourtant cette liberté absolue de mouvement est payée par une perte d'identité et *in fine* une limitation effective de la liberté.

6. *Le passage du mouvement à la politique*

Il est temps d'en venir à la définition des passages du mouvement à la politique. Cela nous aidera à montrer qu'il n'y a pas de division entre une phénoménologie du mouvement et une phénoménologie de l'espace politique. Or, s'il y a de fait une absence de distinction chez Machiavel, car le mouvement caractérise tant la vie naturelle que la vie politique ; chez Hobbes, le passage est explicite, en tant que les deux mouvements de peur et désir réalisent le passage de l'état de nature à l'État politique. Chez Patočka, on relève un progrès linéaire de la

phénoménologie du mouvement à la phénoménologie de l'espace politique, grâce au troisième mouvement de l'existence ; alors que chez Merleau-Ponty le passage reste implicite, lorsqu'il thématise l'acte de reprise dans *Phénoménologie de la perception*. Nous allons donc analyser de plus près les trois variantes du passage du mouvement à la politique dans les trois formulations qu'en ont données Hobbes, Patočka et Merleau-Ponty.

6.1 Hobbes

> Mais le processus, irrépressible, poursuit sur la lancée : déjà dans les projets d'une biologie mécaniste élaborés par Descartes, il s'étend à la nature animée ; chez Hobbes, l'homme est vu pour la première fois comme un être qui ressortit intégralement à la nature, et ce point de vue est ici appliqué dans toutes ses conséquences, il n'y a point de but suprasensible – la vie, la puissance, le bonheur sont les principales valeurs, la peur et le désir, les premiers mobiles de l'action humaine – le regard sur l'homme renouvelle la lucidité des sophistes (Hobbes se réclame d'ailleurs de Thucydide comme de son maître)[487].

L'idée qui caractérise les temps modernes, et en particulier la mécanique moderne, est que le chaos qui gouverne le monde peut être mené à l'ordre géométrique par l'activité de la raison humaine. Une fois que les hommes peuvent expliquer le monde avec le langage de la science, ils peuvent également mettre de l'ordre dans le monde, au moyen de la raison et de la loi, c'est-à-dire au moyen d'une *nécessité artificielle*. En d'autres termes, une fois que la réalité devient descriptible, elle devient aussi réformable, comme le prétend David Johnston[488]. Pour Hobbes, la mécanique moderne a permis une révolution à la fois politique et scientifique. Elle a permis la création d'un nouvel ordre de l'espace, à la fois naturel et politique, puisque pour la première fois les ordres naturels et humains ont été remis en question, pour la même raison épistémologique.

Autant dire que Hobbes est le fondateur d'une façon mécanique de concevoir les êtres humains à l'extérieur et à l'intérieur de l'espace politique. Ainsi, la vie humaine est réduite scientifiquement aux deux types de mouvements physiques[489] que nous venons de décrire ci-

---

[487] Jan Patočka, *Éternité et historicité*, p. 43.

[488] David Johnston, *A Brief History of Justice*, Malden, Wiley-Blackwell 2011, p. 112-114. Voir aussi David Johnston, *The Rhetoric of* Leviathan, p. XX : « The stimulus behind these efforts was provided by the perception that certain features in the imaginative world of his contemporaries were inherently antagonistic to the establishment of political authority upon any rational basis. […] What knits together the seemingly disparate threads of his theology and metaphysics with those of his political doctrine (in the narrow sense) is the aim of initiating a cultural transformation through which Hobbes hoped to lay the foundations required for any truly rational polity to come into being".

[489] Nous avons déjà mentionné dans notre chapitre précédent la variante principale de cette théorie, qui veut qu'il n'y ait pas deux mouvements différents mais un seul mouvement qui tende vers deux buts opposés. Voir à ce propos Thomas A. Jr. Spragens, *Politics of motion*, p. 184: « And appetite and aversion are not different types of motion, but simply poles of the same plane; they differ only as positive and negative, as attraction and repulsion ».

dessus : le mouvement d'approximation, ou d'attraction, provoqué par le désir et le mouvement de détachement, ou de répulsion, provoqué par l'émotion de la peur. La souveraineté de l'État est créée pour surmonter la peur de la mort violente et protéger la vie. De fait, l'absence d'un pouvoir régulateur produit un conflit sous la forme d'une lutte pour la survie déterminée par la peur, la compétition et le désir. Il faut envisager le mouvement conflictuel qui anime l'état de nature comme plusieurs mobiles en mouvement accélérés simultanément sur un plan incliné et qui entreraient en opposition les uns avec les autres. C'est pour éviter que tous les mobiles ne se rencontrent dans un choc que Hobbes crée le Léviathan. En d'autres termes, nous créons l'État pour coordonner nos mouvements, ce qui revient à dire que nous créons l'État pour nous protéger des mouvements non coordonnés qui pourraient nous conduire à la mort violente.

Il s'ensuit que le mécanisme hobbesien n'est, de fait, qu'une abstraction. Le pouvoir d'abstraction coïncide avec une « liberté de manipulation » pour Hobbes. Cette liberté de manipulation de la nature est bien ce qui permet le passage de l'état de nature à l'ordre politique. Une fois admis que ni Dieu ni la nature ne prescrivent plus d'ordre, et que la nature elle-même est dépourvue d'ordre, il semble nécessaire de fournir à la réalité un nouveau sol commun et solide (du latin *solidus*, d'où vient aussi le terme *solidarité*) pour le maintien de la paix. Cela advient parce que la loi naturelle nous dit de rechercher la paix et de la préserver si nous voulons préserver nos vies. La nécessité de fournir un nouvel ordre à la réalité apparaît alors sous la forme de la création de l'ordre politique. L'ordre politique se révèle par conséquent comme un artifice humain, ou mieux encore comme une création artificielle, voire rationnelle – de l'ordre – depuis le désordre de la nature. « Toutes les têtes pensantes ont alors une véritable *obsession de l'ordre*, en entendant par *ordre*, notamment dans la société, à la fois *disposition* réglée, harmonieuse, et *injonction*, commandement d'en-haut ». Puisque le commandement d'en-haut est, avant le commandement du souverain – c'est-à-dire du Dieu mortel –, le commandement du Dieu immortel, l'*obsession de l'ordre*, voire le commandement en tant qu'injonction d'instituer l'ordre, se qualifie comme ce qui tient unies la politique et la théologie hobbesiennes. « L'injonction n'est alors que comme négative et pré-dominatrice, elle doit "ordonner" dans un certain *sens* pour être elle-même, pour s'affirmer tout à fait[490] ». L'injonction se donne dans la forme d'une *décision*, une décision qui doit toujours posséder une direction. « Le sujet qui "ordonne", dans les deux sens du mot, ce monde mécanique ne peut pas être un sujet humain, c'est un Sujet sublime[491] ». en d'autres termes, c'est Dieu, le « Créateur tout-puissant ».

[490] Jean Bernhardt, « Essai de commentaire », p. 195.
[491] *Id.*, p. 195-196.

Toutefois, Dieu ne pourrait pas instituer l'ordre politique de manière directe. C'est alors non pas le Dieu immortel, mais bien le Dieu mortel, à savoir le souverain, qui a pour mission d'instituer l'ordre politique. Puisque l'homme a reçu de Dieu « le don de la science géométrique », il peut entrevoir un ordre possible des « relations entre les individus humains » dans le chaos conflictuel de la réalité. La raison, douée de la capacité de faire abstraction et de réordonner le monde selon les postulats de la science géométrique, pousse l'homme à sortir de l'état de nature et à se donner un nouveau cadre d'existence politique commun visant à la paix. Voilà comment, chez Hobbes, philosophie naturelle, théologie et politique ne font qu'une seule science vouée à la manipulation de la réalité et, par conséquent, à l'institution de la souveraineté. La décision souveraine consiste alors en la *liberté de manipuler* le réel. Cela revient à dire qu'à la réalité désordonnée, la décision superpose une représentation de l'ordre.

Le décisionnisme hobbesien est donc, pour utiliser les termes de Patočka, un « décisionnisme contingent[492] ». Hobbes part de la contingence du monde et réduit le monde au seul principe du mouvement, un mouvement de type mécanique, opposé à « un mouvement de la vie dans ses profondeurs » d'après Patočka. Cela n'empêche que Hobbes puisse établir un *passage explicite du mouvement à la politique au moyen de deux mouvements de la peur et du désir qui conduisent à l'institution du Léviathan*.

6.2 Patočka

Le passage du mouvement à la politique se produit, chez Patočka, dans le « troisième mouvement de l'existence » qui est le mouvement par lequel l'homme engendre simultanément la philosophie, l'histoire et la politique. Patočka situe historiquement ce moment dans l'acte grec de l'abandon du monde mythique, de l'entrée dans la période proprement historique et de la fondation de la *polis*, entendue comme l'espace politique dans lequel une véritable existence historique peut réellement commencer. Sur le plan politique, la problématicité correspond à un mouvement d'ouverture aux autres. Ce mouvement crée ainsi un espace intersubjectif, à savoir l'espace politique, pour la simple raison que nous nous apparaissons les uns aux autres.

Le troisième mouvement de l'existence correspond simultanément :

I) Sur le plan philosophique : à un mouvement d'*ouverture au monde* qui commence lorsque les hommes se confrontent à la question de l'apparition du monde qui, selon Patočka, est la question philosophique originaire et primordiale ;

[492] Jan Patočka, *Conférences de Louvain*, p. 46.

II) Sur le plan historique : à l'abandon du monde mythique où les réponses précédaient les questions et à l'entrée dans une ère nouvelle, caractérisée par ce qu'il appelle la « problématicité » ;

III) Sur le plan politique : à un mouvement d'ouverture aux autres, à un monde intersubjectif qui se conjugue à l'ouverture au monde, et qui exhibe le fait que l'existence humaine est basée sur l'évidence d'une apparition plurielle, d'où la configuration de l'espace politique comme espace d'apparition mutuelle.

Patočka peut alors affirmer que le troisième mouvement de l'existence correspond globalement à l'ouverture d'une communauté fondée sur cette apparition mutuelle. Plus précisément, comme nous le montrons au huitième chapitre, le troisième mouvement de l'existence est le mouvement de l'institution d'un espace politique dans et à travers la relation à l'apparaître. Chez Patočka, il est donc évident qu'il y a un *progrès linéaire de la phénoménologie du mouvement à la phénoménologie de l'espace politique, déterminé par la centralité accordée au troisième mouvement de l'existence, qui fonde le passage du mouvement à la politique.*

6.3 Merleau-Ponty

> Le vrai départ à faire n'est pas entre l'entendement de l'histoire ou entre l'esprit et la matière, mais entre l'histoire comme dieu inconnu […] et l'histoire comme milieu de vie. Elle est un milieu de vie s'il y a entre la théorie et la pratique, entre la culture et le travail de l'homme, entre les époques, entre les vies, entre les actions délibérées et le temps où elles apparaissent, une affinité qui ne soit ni fortuite, ni appuyée sur une logique toute-puissante. […] Il y aurait *illusion prospective* à faire cesser le présent au seuil d'un avenir vide, comme si chaque présent ne se prolongeait pas vers un horizon d'avenir et comme si le sens d'un temps, dont l'initiative humaine décide, n'était *rien* avant elle. C'est au réseau des significations ouvertes et inachevées livrées par le présent que l'invention s'applique. Elle va toucher dans les choses, avec l'assurance des somnambules, cela justement qui avait de l'avenir. Si le talent historique des grands hommes n'était qu'une technique de manipulation des autres, il y aurait bien en histoire de ces aventures qui se survivent et occupent interminablement la scène, il n'y aurait pas de ces actions exemplaires qui font faire un pas à la durée publique et s'inscrivent dans la mémoire des hommes, qu'elles aient duré un mois, un an, ou un siècle. Il n'y a pas d'histoire si le cours des choses est une série d'épisodes sans lien, ou s'il est un combat déjà gagné dans le ciel des idées. Il y a histoire, s'il y a une logique *dans* la contingence, une raison *dans* la déraison, s'il y a une perception historique qui, comme l'autre, laisse au second plan ce qui ne peut venir au premier, saisit les lignes de force à leur naissance, et en achève activement le tracé. Cette comparaison ne doit pas être comprise comme un organicisme ou un finalisme honteux, mais comme une référence à ce fait que tous les systèmes symboliques, – la perception, la langue, l'histoire, – ne deviennent que ce qu'ils étaient, quoiqu'ils aient besoin, pour le devenir, d'être repris dans une initiative humaine[493].

[493] Maurice Merleau-Ponty, « Matériaux pour une théorie de l'histoire », p. 45-46.

Merleau-Ponty développe ici, et dans des travaux ultérieurs, les réflexions déjà ébauchées en 1945 dans la section intitulée « Le corps comme être sexué » de la *Phénoménologie de la perception* au sujet de la contingence qui caractérise l'existence humaine. De la même manière, dans les écrits politiques des années 1960 et 1970, Patočka développe l'idée que l'homme devient sujet du monde lorsqu'il choisit de transformer sa finitude en projet de vie, sa malédiction en grandeur[494]. La relation entre l'homme et son temps, la relation entre l'homme et l'histoire, est basée sur la compréhension et sur l'action, à savoir sur *la reprise d'une situation de fait afin de la transformer en un horizon doté de sens*. La compréhension dont Merleau-Ponty et Patočka parlent est la même que celle mentionnait par Machiavel lorsqu'il écrivait que la compréhension de notre temps est ce qu'il nous faut pour faire face aux changements de la fortune. Quant à l'action, il s'agit de l'action de l'homme historique, de l'homme politique qui ne crée pas de rien le nouveau sens, mais l'extrait, pour ainsi dire, de la situation dans laquelle il est placé. Placer le sens dans le tissu du monde, c'est-à-dire dans les faits, dans la réalité de la situation historique (« *la verità effettuale della cosa* »), c'est dire que la mission de l'homme politique est de comprendre son propre temps et d'extraire de la réalité le sens qui y habite déjà. Cela nous permet également de développer une grande action historique quant à une possibilité de compréhension des événements, sans tenter d'échapper à la contingence. Le même mouvement, le même acte continu de transformation, de métamorphose, est déjà détecté par Merleau-Ponty dans le *corps propre* : « l'essentiel du développement est la restructuration par laquelle une situation corporelle est assumée en vue de réaliser un nouveau type de vie[495] ». Le rôle du corps est non seulement de nous faire avoir un monde, mais, à partir de la contingence où notre corps propre nous jette, de nous donner l'occasion de se débarrasser de la contingence de notre situation et de faire assumer un sens à notre vie. Déjà en 1945, Merleau-Ponty écrit que l'existence humaine n'est rien d'autre que ce *mouvement de reprise et d'échappement* :

> Ainsi il y a dans l'existence humaine un principe d'indétermination, et cette indétermination n'est pas pour nous seulement, elle ne vient pas de quelques imperfections de notre connaissance […]. L'existence n'a pas d'attributs fortuits, pas de contenu qui ne contribue à lui donner sa forme, elle n'admet pas en elle-même de pur fait parce qu'elle est le mouvement par lequel les faits sont assumés. On répondra peut-être que l'organisation de notre corps est contingente. […] En réalité […] il est impossible de distinguer dans l'être total de l'homme une organisation corporelle, que l'on traiterait comme un fait contingent, et d'autres prédicats qui lui appartiendraient avec nécessité. Tout est nécessité dans l'homme. […] Tout est contingence dans l'homme en ce sens que cette manière humaine d'exister […] doit constamment se refaire en lui à travers les hasards du corps objectif. […] L'existence humaine nous obligera à réviser notre notion usuelle de la nécessité et de la contingence, parce qu'elle est le changement de la contingence en nécessité par l'acte de reprise. Tout ce que nous sommes, nous le sommes sur la base d'une situation de fait

[494] Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, p. 43.
[495] *Id.*, p. 279.

que nous faisons nôtre et que nous transformons sans cesse par une sorte d'échappement qui n'est jamais une liberté inconditionnée[496].

Le corps met en œuvre ce mouvement, le corps y coïncide :

Le corps est notre moyen général d'avoir un monde. Tantôt il se borne aux gestes nécessaires à la conservation de la vie […] ; tantôt jouant sur ces premiers gestes […], il manifeste à travers eux un noyau de signification nouveau. […] Tantôt enfin […] il projette autour de lui un monde culturel. […] Ce que nous avons découvert par l'étude de la motricité, c'est en somme un nouveau sens du mot « sens »[497].

Si l'histoire n'est rien de plus qu'une donation d'amplitude, qu'une expansion au pluriel du *mouvement de reprise*, la relation que chacun de nous établit avec le monde peut prendre tant la forme du chaos, celle d'un ordre mobile. « *Qu'est-ce qui fait paraître un ordre dans le développement ?* Si nous n'admettons pas de *fatum*, mais une contingence et une possibilité de chaos, quel est le moteur qui permet fréquemment d'atteindre un développement formel ?[498] ». Comme nous l'avons dit, Patočka préfère le terme d'*accomplissement* à celui de *développement*, mais Merleau-Ponty pense lui aussi le sujet comme unité de compréhension et d'action. Tout comme la conscience n'est pas une connaissance non située, une pensée de survol, mais bien une *intentionnalité motrice*, et tout comme le monde doit exister de fait et non pas comme représentation personnelle, ainsi l'homme – à savoir l'être qui actualise le développement historique et rend possible la réalisation humaine –, n'est plus considéré comme un objet de l'histoire, mais bien comme son sujet. Par cette voie, toute idée, toute pensée, tout imaginaire, prend part au développement, à la réalisation de la tâche historique mise en œuvre par l'homme pour d'autres hommes, et affecte activement, bien qu'il soit immatériel, l'action de transformation des situations concrètes dans lesquelles nous vivons. En d'autres termes, « *l'homme en situation* […] *est le moteur de l'histoire*[499] ».

Avant d'être reformulées dans l'ontologie de la chair, les thématiques développées dans la « Note sur Machiavel » sont reprises par Merleau-Ponty non seulement dans les cours de 1949-1952 et de 1952-1953, mais aussi dans celui qui les suit immédiatement, intitulé « Matériaux pour une théorie de l'histoire » (1953-1954). De ce cours, nous ne possédons que la présentation publiée dans les *Résumés de cours*. Dans le volume XII des manuscrits conservés à la Bibliothèque nationale de France, contrairement à ce qui advient avec tous les autres cours donnés par Merleau-Ponty au Collège de France, nous ne trouvons pas de « traces rédigées de ce cours. Seules existent des notes de lecture "prises en 1953" sur "Jaspers – Max Weber,

[496] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 197-199.
[497] *Id.*, p. 171-172.
[498] *Id.*, p. 277.
[499] *Id.*, p. 278.

Oldenburg"[500] ». Dans la présentation du cours, Merlau-Ponty écrit que contrairement à ce qui se passe dans les œuvres publiées, dans sa recherche Weber reconnaît que :

> Entre le travail de l'historien, qui essaye de comprendre les événements, et celui de l'homme d'action qui prépare sa décision, il y a analogie profonde. Le savoir consiste à nous mettre dans la situation de ceux qui ont agi, c'est une action dans l'imaginaire[501].

Le choix de Merleau-Ponty de repartir de Machiavel devient clair si on admet que Machiavel a été le premier à affirmer la nécessité, pour l'homme politique – l'homme d'action –, de revenir aux exemples de l'Antiquité afin d'affronter la fortune, comme il l'écrit explicitement dans les *Discorsi* :

> Perché, dove gli uomini hanno poca virtù, la fortuna mostra assai la potenza sua e perché la è varia, variano le republiche e gli stati spesso, e varieranno sempre, infino che non surga qualcuno che sia della antichità tanto amatore che la regoli in modo che la non abbia cagione di mostrare a ogni girar di sole quanto ella puote.
>
> Car, là où les hommes *ont peu de vertu*, la fortune montre clairement sa puissance. Comme elle est changeante, les républiques et les États changent souvent. Ils changeront toujours, jusqu'au jour où apparaîtra un homme assez fervent de l'antiquité pour dominer la fortune, de sorte qu'elle n'ait plus l'occasion de montrer sa puissance à chaque mouvement du soleil[502].

Comme l'homme d'action doit être *amatore dell'antichità* et avoir recours aux expériences remarquables des anciens pour triompher dans l'adversité et s'accorder avec le temps, l'historien et le philosophe, au moyen de l'acte de reprise, donnent sens aux *hasards de l'histoire*. Ils leur fournissent un aspect rationnel, sachant cependant que ce n'est que le mouvement de reprise, historique et humain, qui les ordonne et les réintègre au tout car il n'y a pas de raison cachée dans l'histoire ni de place pour la tromperie, mais seulement pour la contingence. Merleau-Ponty l'écrit bien en ces termes: « ce n'est qu'après coup, quand l'invention humaine les a réintégrés au sens du tout, que les hasards de l'histoire apparaissent et sont rationnels, et il n'y a pas lieu de supposer une raison cachée qui les oriente et prenne par "ruse" le costume de la contingence[503] ».

En 1945, Merleau-Ponty affirme, comme Hobbes l'avait déjà montré dans les premiers chapitres de son *Leviathan*, que le sujet est nécessaire dans le corps et libre dans l'existence car

---

[500] Nous renvoyons aux annexes, p. 436.

[501] Maurice Merleau-Ponty, « Matériaux pour une théorie de l'histoire », p. 48. Dans la lettre IX à Francesco Vettori, Machiavel écrit : « Venuta la sera, mi ritorno a casa ed entro nel mio scrittoio; e in sull'uscio mi spoglio quella veste cotidiana, piena di fango e di loto, e mi metto panni reali e curiali; e rivestito condecentemente, entro nelle antique corti delli antiqui huomini, dove, da loro ricevuto amorevolmente, mi pasco di quel cibo che solum è mio e ch'io nacqui per lui; dove io non mi vergogno parlare con loro e domandarli della ragione delle loro azioni; e quelli per loro humanità mi rispondono; e non sento per quattro hore di tempo alcuna noia, sdimentico ogni affanno, non temo la povertà, non mi sbigottisce la morte: tutto mi transferisco in loro » (Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, Texte italien établi par Giorgio Inglese, Milano, Feltrinelli, 2010, p. 17).

[502] Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, II, XXX, p. 364. Nous soulignons là où nous avons modifié la traduction.

[503] Maurice Merleau-Ponty, « Matériaux pour une théorie de l'histoire », p. 56.

cette dernière n'est qu'un mouvement continuel de reprise d'une situation de fait – la contingence – et d'attribution d'un sens – la nécessité. L'homme qui habite simultanément la nature et la culture est nécessaire dans le corps et libre dans l'*être-au-monde*. Placé dans une situation, il la fait sienne et la fait ressurgir dans le monde comme sens. L'existence entière de l'homme peut alors être définie avec l'expression merleau-pontienne de l'« acte de reprise ». L'existence humaine est un mouvement de reprise d'un fait, d'une situation, et sa transformation en sens. Elle est métamorphose, renversement de la contingence dans la nécessité, et vice versa. Le sujet de ce mouvement n'est toutefois pas la raison, ni la conscience : c'est le corps vécu, voyant et vu, qui donne un sens au monde. Comme l'écrit Merleau-Ponty, *chez l'homme tout est contingence et chez l'homme tout est nécessité*. À savoir que l'homme se trouve, avec son propre corps contingent, et avec toutes les nécessités qui en dérivent, dans un monde qui est contingence absolue. L'analyse du corps et de sa relation avec l'espace (le monde), c'est-à-dire l'analyse de l'existence humaine, nous conduira, continue Merleau-Ponty, à repenser les termes de nécessité et de contingence, car l'existence humaine c'est l'acte de donner un sens à ce qui n'en avait pas, de transformer une situation d'originaire contingence en raison, en nécessité.

L'existence humaine est un mouvement, une activité formatrice qui ne peut jamais faire abstraction de sa propre situation. Elle est une liberté située. En un mot : elle est échappement. Puisque toute transformation, tout acte de reprise – ou, comme le veut Patočka, de redressement –, ne peut avoir de fin, le mouvement de l'existence humaine est inépuisable. Toute situation de fait, dans la mesure où elle est reprise, prend un sens, mais elle reste quand même ouverte. Sans quoi il n'y aurait plus de vie ni d'histoire. L'histoire, de fait, n'est que la somme – ou plutôt le bâti, le tissu – qui inclut tout mouvement de reprise et qui est fait et défait tant par les actions exemplaires des grands hommes, que par la vision que nous en avons.

> Ce que j'essaie de dire en ontologie (que la connaissance, l'homme ne sont pas tant création et surgissement que remaniement, échappement, dans le prolongement du *logos* sensible) comporte application à l'Histoire. L'Histoire aussi et ce qui de l'homme est création ne peut pas se définir par des *idées*. Une politique n'est pas un *plan*[504].

Il nous a paru opportun de conclure ce chapitre en analysant des passages appartenant à quatre œuvres différentes, à savoir la conclusion du chapitre « Le corps comme être sexué » de la *Phénoménologie de la perception* (1945) ; les notes du cours *Le monde sensible et le monde de l'expression* (1952-1953) ; la présentation du cours de 1953-1954 *Matériaux pour une théorie de l'histoire* ; et enfin une note de travail inédite de *Le visible et l'invisible* datée de

[504] Maurice Merleau-Ponty, *Notes de travail inédites, de 1958-1960*, [292] (11a), p. 574.

novembre 1960 et intitulée « Ontologie et histoire ». Dans toutes ces étapes, écrites pendant quinze ans, Merleau-Ponty développe les thématiques abordées dans ce dernier paragraphe ; plus précisément, dans chacun d'eux, il cite explicitement le mouvement – ou acte de reprise – et l'échappement qui caractérisent à la fois notre existence corporelle et le mouvement à travers lequel nous donnons un sens au monde. Nous concluons finalement par un texte de Patočka où il reprend l'expression merleau-pontienne d'acte de reprise. Il nous semble que, gardés ensemble, ces passages peuvent commencer à satisfaire l'exigence d'un dialogue entre la phénoménologie et la pensée politique. Nous pensons enfin que ces mêmes étapes rendent manifeste la nécessité du passage au sujet auquel le prochain chapitre est consacré : l'espace politique.

L'existence humaine est le changement de la contingence en nécessité par l'acte de reprise, écrit Merleau-Ponty, et l'histoire est la réalisation d'une logique humaine dans l'horizon de la contingence. Patočka dira que l'existence humaine est le changement de la contingence dans la *compréhensibilité*, et que la politique est le passage explicite de la contingence au sens coïncidant avec le troisième mouvement de l'existence. *Chez Merleau-Ponty, le passage du mouvement à la politique est en revanche implicite et s'effectue au moyen de l'acte de reprise*, mais l'acte de reprise n'est rien d'autre que le changement de la contingence en compréhension. Pour conclure, la création de l'espace politique se révèle comme l'effectuation de ce qui à chaque époque se réaffirme comme la tâche fondamentale de l'humanité, à savoir ce que Merleau-Ponty a appelé l'*acte de reprise*.

> La solution serait à chercher dans l'idée que nous portons avec nous, à titre d'horizon, un ensemble d'institutions privées (notre passé, nos investissements, notre « pensée », etc.), un système d'*imagines* […]. La productivité de ce système n'est pas automatique (il n'est pas un magasin de traces), il a besoin d'être repris par le moi présent[505].

> Il n'y a pas historicité là où l'on crée une nouveauté absolue, mais au contraire là partout où se présente une reprise, le passage pour ainsi dire d'une volonté dans une autre […]. Il y a donc historicité là où, éprouvant une communauté d'intérêt avec quelque chose qui fut, nous apportons notre contribution à une œuvre dotée d'une signification plus profonde, au-delà du seul plan individuel[506].

[505] Maurice Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, p. 209.

[506] Jan Patočka, « Quelques remarques sur le concept d'"histoire universelle" », in *L'Europe après l'Europe*, p. 159.

TROISIÈME PARTIE

VI
Généalogie de l'espace politique

> Et j'ai lu depuis ses discours sur Tite-Live, où je n'ai rien remarqué de mauvais[507].

> Dans cet ouvrage [le *Léviathan*], il a démontré ce que c'est le droit royal, tant spirituel que temporel, tant par les arguments de la raison que par l'autorité de l'Écriture sainte, pour qu'il devienne clair que la paix ne pourra jamais être durable dans le monde chrétien si cette doctrine, la sienne, n'est pas reçue ou si une armée assez grande ne contraint pas les citoyens à la concorde[508].

Nous avons déjà mis en lumière dans la partie précédente les conceptions du mouvement, du désir et de la peur chez Machiavel et Hobbes ; ici nous allons nous occuper de leur interprétation de l'espace politique. Or, la détermination des deux modèles de l'espace politique que nous pouvons retracer jusqu'à Machiavel et Hobbes correspond à *l'opposition de l'immédiateté et de la médiation*. Autrement dit, nous allons montrer que leurs pensées donnent lieu à *deux systèmes de visibilité divergents : une logique de l'apparence* versus *une logique de représentation*. Avant de passer à l'analyse du *Léviathan* de Hobbes, nous allons donc analyser l'opposition fondamentale entre Machiavel et Hobbes qui a caractérisé l'histoire de la pensée politique : l'opposition entre *une conception de l'espace politique en tant que scène de l'apparaitre* et *une conception représentative de cet espace*.

1. *Immédiateté vs. Médiation*

> Il y a un temps de la médiation et un temps de l'immédiateté[509].

L'espace de l'apparaître en tant qu'il a été caractérisé par le premier philosophe qui a abordé ce sujet, est déterminé premièrement par une *conflictualité* substantielle et intrinsèque. À cette conception s'oppose, environ un siècle plus tard, la première véritable formulation de la représentation politique, que l'on attribue à Thomas Hobbes. Le modèle d'espace politique qui en relève est celui d'un espace de la représentation, défini par l'opposition fondamentale entre la paix et l'état de guerre. Autrement dit, l'espace politique dans sa variante hobbesienne exclut

[507] René Descartes, « Descartes et Élisabeth. Quatre lettres sur Machiavel », p. 61 (il s'agit de la lettre datée Novembre 1646).

[508] Thomas Hobbes, *Vie en prose*, p. 174.

[509] Carl Schmitt, *La valeur de l'État*, cité par Jean-François Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt. La politique entre spéculation et positivité*, Paris, PUF, 1992, p. 29.

toute possibilité de conflit à l'intérieur, où règne la paix, mais laisse ouvert l'horizon de possibilité du conflit à l'extérieur de ses frontières, dans l'espace désordonné des relations internationales. L'espace de la représentation est déterminé alors, aux temps modernes, par l'*opposition intérieur versus extérieur*, qui correspond à l'*opposition fondamentale paix versus état de guerre*. En revanche, l'espace de l'apparaître machiavélien laisse exister intérieur et extérieur sans contradiction. La théorie machiavélienne de l'espace politique repose donc sur une *théorie du conflit*. Cela signifie que sa théorie de l'espace découle d'une théorie du mouvement, et plus exactement d'une *théorie du mouvement conflictuel*.

Le mouvement et donc la clé pour comprendre ces deux déterminations de l'espace politique. Bien évidemment, comme nous l'avons annoncé, aux deux modèles d'espace politique proposés par Machiavel et par Hobbes correspondent deux conceptions divergentes du mouvement. D'après Arendt, la logique de l'apparence consiste à faire coïncider le mouvement et la liberté. Arendt se demande dans quelle mesure la liberté d'un homme est visible. La réponse réside dans l'apparaître de cette liberté. Celle-ci est d'abord liberté de mouvement. La question qu'il faut se poser est donc celle de savoir quel est le type de mouvement propre à l'espace de l'apparaître. Nous avons indiqué que ce mouvement est de l'ordre d'un mouvement conflictuel. Le modèle de l'espace politique en tant que scène de l'apparaître repose donc sur l'immédiateté de l'apparition des sujets politiques par le moyen du mouvement conflictuel. La liberté de mouvement qu'ils possèdent par le simple fait qu'ils apparaissent les uns aux autres, les amènent à entrer en collision, à se heurter, et à redéfinir, par ce biais, à chaque fois, l'espace lui-même. En revanche, chez Hobbes, le mouvement conflictuel propre à l'état de nature est remplacé par le mouvement linéaire de boules de billard que ne se croisent jamais. Le désordre est remplacé par l'ordre. La dynamique des désirs et des mouvements immédiats est contenue et limitée par l'expédient de la médiation consistant dans les « external impediments of motion ». À savoir qu'au libre mouvement humain s'opposent les lois promulguées par le représentant pour assurer la protection des ses citoyens. La rencontre des désirs concurrents, tous mus par la peur de la mort et le désir primaire de se maintenir en vie, menait les hommes non encore soumis à un pouvoir supérieur, à se heurter, à entrer en conflit, et finalement à provoquer les uns aux autres ce qu'ils craignaient le plus. Bref, la peur de la mort est la clé du système hobbesien. Le passage de l'état de nature à l'état politique advient sur le fondement de l'obligation réciproque du *protego ergo obligo.* Si Hobbes est le créateur d'une politique toute suspendue au lien entre la mort et la protection de la mort, Machiavel propose, au contraire, une

politique de la vie[510]. Si la politique de Machiavel est une politique de la vie immédiate, du mouvement immédiat et de l'apparition immédiate, la politique de Hobbes est une politique de la médiation, opérée par le souverain vis à vis d'une théologie de la mort naturelle. Cela revient enfin à dire que le mouvement propre à l'espace de l'apparaître se déploie en tant que conflictualité, alors que le mouvement de l'espace politique de la représentation est orienté vers la paix.

En ce qui concerne donc ces deux espaces le premier est horizontal et collectif et l'accent est mis sur l'altérité et sur la pluralité ; alors que le deuxième est territorial et vertical et son but principal est de maintenir la paix, l'ordre et la stabilité. Ainsi, l'espace hobbesien peut être aussi interprété comme l'espace de la distinction territoriale délimitée par moyen des frontières. Comme nous allons le voir, il est possible que cette détermination territoriale de l'espace n'était pas explicite aux yeux de Hobbes. Contrairement à ce qu'il fait dans sa philosophie naturelle, en effet, il ne s'occupe pas de la question de l'espace dans sa politique. Et toutefois il fournit le projet politique révolutionnaire de la modernité, à savoir, la première formulation de l'État moderne. À la dernière instance, l'État vise à sa propre conservation, et pour ce faire, il doit garantir de posséder suffisamment de stabilité à l'intérieur et suffisamment d'efficacité envers les ennemis externes. Par conséquent, à l'intérieur de l'État il doit y avoir une absence d'opposition, l'opposition étant le conflit et le mouvement. Pour Hobbes, le mouvement appartient à la nature. La création de l'État se concrétise dans la création du souverain. Comme le dit Hobbes dans le *De Cive*, « pas de peuple sans souverain ». Dans sa *Théorie de la Constitution* (*Verfassungslehre*, 1928) Schmitt met en lumière le péril d'une telle perspective : « Un maximum de représentation impliquerait un maximum de gouvernement […]. Le danger de cette situation tient à ce que l'on ignore le sujet de l'unité politique, le peuple, et que l'État perd son contenu puisqu'il n'est jamais rien d'autre qu'un peuple à l'état d'unité politique. Ce serait alors un État sans peuple, une *res populi* sans *populus*[511] ». Le frontispice du *Léviathan* montre bien que la seule existence possible du peuple pour Hobbes est celle de l'unité du peuple dans le corps politique du souverain. L'unité du corps politique peut alors coïncider avec la spatialité du territoire. Nous pourrions donc en conclure que, le corps politique étant une métaphore, la métaphore de l'espace coïncide, chez Hobbes, avec *le bannissement de l'espace*.

Mais le mouvement conflictuel demeure dans l'espace international. L'espace limité de la

[510] « La politica di Machiavelli […] è sinonimo di esistenza collettiva attiva. Ovvero è, a tutti gli effetti, una politica esistenziale: si fa politica per esistere ed esistere in senso alto vuole dire essere ricordati. […] La politica è la valorizzazione soggettiva – fragile e circoscritta – di un tempo che oggettivamente non ha alcun senso » (Carlo Galli, « Il volto demoniaco del potere? » in *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, p. 30).

[511] Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*, trad. Lilyane Deroche, Paris, PUF, 1993, p. 353.

construction étatique se confronte avec l'illimité de l'au-delà des frontières. L'espace international est caractérisé par le manque d'une opposition capable de donner forme, d'une opposition qui délimite et donne identité. L'espace international demeure dans l'intensité d'un conflit déployé, un conflit qui n'est pas seulement possible ou seulement annoncé. Dans l'espace international il y a encore mouvement et conflit. Hobbes indique, donc, peut-être pour la première fois, la relation entre l'espace délimité par les frontières étatiques et l'espace sans limites qui demeure au-delà des frontières. Dans cette perspective, il faut entendre l'espace politique esquissé par Hobbes non pas dans un sens métaphorique, mais bien comme un espace géographique, délimité par des frontières. C'est bien ce que Schmitt fera dans son *Nomos de la terre*[512], lorsqu'il fournit une définition de l'ordre tout à fait moderne du *jus publicum europaeum.* Machiavel, en revanche, laisse le conflit se déployer même à l'intérieur de l'espace public, à condition qu'il se déploie dans les canaux des institutions. Le conflit institutionnel détermine qui contrôle l'espace public. Mais pour que le conflit institutionnel entre les *dua umori* existe, il doit y avoir un espace public, entendu comme l'espace dans lequel nous construisons ensemble notre identité collective en tant que citoyens.

En ce sens, comme nous le verrons dans notre conclusion, les apatrides n'ont pas d'espace politique. Le problème des apatrides et des réfugiés s'inscrit également dans la perspective hobbesienne de la centralité de la peur à l'intérieur et à l'extérieur de l'espace politique. Hobbes nous montre la condition pré-étatique comme un théâtre de guerre de tous contre tous. Dans notre temps présent, cette idée a entraînée, à l'intérieur des frontières de l'espace étatique, un sentiment généralisé de peur sociale envers l'autre. Le Léviathan est devenu l'État de la peur constante. Et s'il n'y a pas des limitations de la peur sur le plan émotionnel, on voit bien des limitations sur le plan physique : quoi de plus représentatif des « obstacles externes au mouvement » que les murs qui apparaissent partout dans l'espace politique global ?

2. *L'institution de l'espace politique chez Machiavel et Hobbes*

L'histoire de la pensée politique est caractérisée, comme l'écrit Jean Terrel et comme nous l'avons nous-mêmes indiqué auparavant, par deux moments essentiels : « l'invention simultanée par les Grecs d'une forme nouvelle de vie commune, la cité », et de la philosophie, d'une part, et la révolution qui débute dans l'Europe prémoderne et qui découvre « l'émergence

[512] Carl Schmitt, *Le nomos de la terre dans le droit des gens du* Jus Publicum Europaeum, trad. Lilyane Deroche-Gurcel, Paris, PUF, 2001.

d'une forme politique nouvelle, l'État moderne[513] », d'autre part. C'est dans ce sens que Hobbes « élabore la première philosophie politique de temps modernes ». Mais si pour les Grecs la relation entre la *physis* et le *nomos* n'est pas une relation de totale opposition, ce qui fait que la cité reste un « prolongement de la nature », pour Hobbes, « la cité est comprise comme création collective, elle appartient à l'ordre du *nomos*[514] ». Elle se détache de l'ordre de la nature. Pour Aristote, au contraire, la *polis* est naturelle. Hobbes fait écho à Aristote lorsque, dans le *Léviathan*, il reprend l'idée que pour comprendre la société, il faut distinguer ses parties, la démonter. Le point de départ, chez Aristote et chez Hobbes est le même, mais les conclusions sont différentes : pour Aristote, la société est déjà dans la nature, pour Hobbes c'est le contraire. Les nombreuses références de Hobbes à la *Politique* d'Aristote sont donc à comprendre comme une tentative de s'éloigner de la tradition qui présupposait une continuité entre l'espace de la nature et celui de la société, comme l'affirmation moderne qui veut que la cité, ou, mieux, l'État, soit un artifice humain, bref, une création artificielle. Il n'en reste pas moins que chez les Grecs, tout comme chez Hobbes, le rapport à la mortalité est « essentiel pour comprendre l'invention du politique ». Mais la centralité du rapport à la mortalité se manifeste dans deux manières tout à fait différentes, à savoir, dans deux désir inversés : d'un côté, on a chez Hobbes un « désir de survivre et d'éviter la mort », et, de l'autre, on trouve chez les Grecs le

> Désir d'un espace public où chacun puisse manifester son individualité aux yeux de ses pairs et conquérir l'immortalité. Il [...] s'agit de lui [au monde] donner, à travers la mémoire, une permanence et une durée dont il est naturellement dépourvu puisqu'il est voué à la mort. [...] L'institution de la polis rend l'exception permanente en transformant la vertu héroïque en vertu civique et en faisant devoir à chacun d'exprimer son opinion devant tous[515].

Dans ce passage Terrel fait référence, bien évidemment, à Hannah Arendt, et notamment à la *Condition de l'homme moderne*, dont il reprend l'opposition entre la catégorie grecque de la communauté et la catégorie moderne du territoire : « la cité athénienne au Ve siècle [...] est communauté et non territoire[516] ». Le modèle de l'espace politique territorial de Hobbes conserve le rapport central à la mortalité humaine, il fait de la mortalité humaine la clé de la totalité du système étatique, mais dans un sens opposé à celui de la *polis* athénienne. La vie n'est plus un risque mais une conservation. « Le modèle grec, en apparence repris, est subverti. Dans l'expérience grecque, on accède aux activités libres quand on s'est libéré des contraintes matérielles de l'existence[517] ». Au contraire, dans le Léviathan, la liberté se manifeste dans un

[513] Jean Terrel, *Hobbes : matérialisme et politique*, p. 8.
[514] *Id.*, p. 8-9.
[515] *Id.*, p. 9.
[516] *Id.*, p. 10.
[517] *Id.*, p. 25.

attachement total aux contingences de l'existence physique, dans l'impératif absolu d'éviter la mort violente. Être libre signifie être en vie.

Quant à Machiavel, il reprend le modèle antique dans les deux formes du modèle grec et du modèle de la république romaine, sans le subvertir. Sa théorie politique a pour point de départ l'égalité des hommes et le *conflit interhumain* qui en découle, exactement comme celle de Hobbes, pour qui les hommes « devraient admettre qu'ils sont égaux entre eux (*Ought to admit amongst themselves equality*)[518] ». L'avidité infinie qui caractérise les hommes est d'ailleurs un autre point commun.

Par ailleurs, Hobbes semble faire écho à Machiavel lorsqu'il écrit que « le pouvoir souverain est conféré par le consensus du Peuple assemblé (*the sovereign power is conferred by the consent of the people assembled*)[519] » et que « c'est la loi générale pour les souverains qu'ils procurent le bien du peuple, le mieux qu'ils le pourront [*to the uttermost of their endeavour*][520] ». Mais si pour Machiavel le fondement politique repose sur le postulat éthique que la gloire mène à la guerre, pour Hobbes le postulat éthique premier est plutôt que la crainte mène à la paix. De la crainte mutuelle déterminée par le désir sans fin des hommes, Hobbes fait dériver, par voie de sa théorie de la représentation, la concorde artificielle. Le pouvoir commun généré par la concorde artificielle anéantit le conflit interhumain. La création artificielle de l'État est, comme le note Bernhardt, une création fortement rationalisée. Et, ce qui est le plus important, contrairement à la théorie politique de Machiavel, toute interne aux contingences de son temps, la théorie de l'État de Hobbes n'est pas la réponse à une situation historique particulière. Elle doit être valable « en tout temps et en tout lieu ».

> La plupart de ceux qui ont écrit sur les républiques présument, requièrent ou prétendent que l'homme est un animal né apte à la société. […]. Or cet axiome, bien qu'il soit admis par le plus grand nombre, est faux et c'est une erreur qui provient d'une observation trop superficielle de la nature humaine[521].

Bien qu'on puisse relever des similarités dans les anthropologies politiques de Machiavel et de Hobbes, elles s'inscrivent dans deux cadres théoriques divergents et produisent des conséquences fortement différentes, notamment en ce qui concerne leur compréhension de la catégorie politique de la vertu. Comme le remarque justement Foisneau, le fait que les commentaires du chapitre XV du *Léviathan* n'insistent pas suffisamment sur le fait que Hobbes

---

[518] Thomas Hobbes, *Les Éléments de la loi naturelle et politique*, I, 14, cité par Jean Bernhardt, *Hobbes*, p. 71. Et aussi : « In which sense they say truly and properly that say the world is governed by opinion » (Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic*, p. 72).

[519] Thomas Hobbes, *Léviathan*, II, XVIII, p. 179.

[520] Thomas Hobbes, *Les Éléments de la loi naturelle et politique*, II, IX, cité par Jeffrey Barnouw, « Le vocabulaire du conatus », p. 121.

[521] Thomas Hobbes, *Du citoyen*, trad. Philppe Crignon, Paris, Flammarion, I, 2010, p. 96.

définit sa conception de la vertu politique *contra* Machiavel, « constitue une énigme historiographique. […] La théorie de la vertu selon Hobbes répond à Machiavel ; […] la critique hobbesienne de la *virtù* est une critique de la conception machiavélienne de l'histoire[522] ». Chez Machiavel, la *virtù* est, par rapport à la *fortuna*, « la contrepartie du désordre qui préside aux choses humaines ». La vertu politique est la réponse « à chaque fois singulière, à l'imprévisibilité des circonstances[523] ». Il ne fait aucun doute que Hobbes fait de Machiavel son adversaire, et que des remarques comme la suivante soient directement adressées à ce dernier : « Par un tel raisonnement, la méchanceté couronnée de succès a obtenu le nom de vertu[524] ». Ce que Machiavel comprend sous le terme de vertu est remplacé dans le système hobbesien par l'artifice de l'État-Léviathan. Autant dire que si tous les deux maintiennent une conception de la nature en tant que contingence et chaos (la fortune machiavélienne), la réponse à la contingence pour Machiavel doit être la vertu du prince, pour Hobbes, la construction représentative symbolisée par le Léviathan. Le cours imprévisible des événements pour Machiavel peut seulement être vaincu par la vertu politique, alors que pour Hobbes c'est la raison qui doit se substituer au chaos de la nature. Machiavel insiste sur le rôle que la fortune joue même dans la production de l'action politique :

> Nondimanco, perché il nostro libero arbitrio non sia spento, iudico potere essere vero che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni notre, ma che etiam lei ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi. […] Similmente interviene della fortuna, la quale dimostra la sua potenza, dove non è ordinata virtù a resisterle: e quivi volta e sua impeti, dove ella sa che non sono fatti gli argini né ' ripari a tenerla. E se voi considerrete la Italia, che è la sedia di queste variazioni e quella che ha dato loro il moto, vedrete essere una campagna sanza argini e sanza alcuno riparo,
>
> Néanmoins, pour que notre libre arbitre ne soit pas éteint, j'estime qu'il peut être vrai que la fortune soit l'arbitre de la moitié de nos actions, mais que *etiam* elle nous en laisse gouverner à nous l'autre moitié, ou à peu près. […] Il en va semblablement de la fortune, qui montre sa puissance là où il n'est pas de vertu ordonnée pour lui résister : et elle tourne ses assauts là où elle sait qu'on n'a fait ni digue ni rempart pour la contenir. Et si vous considérez l'Italie, qui est le siège de ces variations et celle qui leur a donné le branle, vous verrez que c'est une campagne sans digue et sans aucun rempart[525].

Hobbes peut alors écrire qu'il semble que « la même action est vertueuse ou vicieuse, selon le bon plaisir de la fortune[526] ». Mais en dépit des apparences, loin d'accorder à la fortune un pouvoir sur nos actions, Machiavel nous dit qu'une même action est vertueuse ou vicieuse,

---

[522] Luc Foisneau, *La vie inquiète*, p. 96.

[523] *Id.*, p. 95.

[524] Thomas Hobbes, *Léviathan*, I, XV, p. 145

[525] Nicolas Machiavel, *Le Prince*, XX, p. 259-261. La situation de l'Italie dans le XXVI chapitre est décrite de la manière suivante : « Così, al presente, volendo conoscere la virtù di uno spirito italiano, era necessario che la Italia si riducessi ne' termini presenti e che la fusse più stiava che gli ebrei, più serva ch'e' persi, più dispersa che gli ateniesi : sanza capo, sanza ordine, battuta, spogliata, lacera, corsa, e avessi sopportato d'ogni sorte ruina » (Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, XXVI, p. 228).

[526] Thomas Hobbes, *Léviathan*, II, XXVII, p. 317.

selon que l'on s'accorde ou non avec son temps, c'est-à-dire, selon que nous sommes au moins en mesure de comprendre et de prévoir les caprices de la fortune. Bref, la vertu « est la part de l'homme dans l'histoire[527] ». D'après Hobbes, la vertu consiste en deux choses différentes selon que l'on la définit du point de vue du peuple ou du prince. D'un côté, la « vertu d'un sujet est tout entière comprise dans l'obéissance aux lois de la république » ; de l'autre côté, les « vertus des souverains sont celles qui tendent au maintien de la paix domestique et à la résistance aux ennemis étrangers[528] ». Ici Hobbes semble s'accorder avec Machiavel. Mais pour Machiavel, comme nous l'avons vu, le peuple et les nobles se distinguent, les premiers par leur désir de vivre libres, et les seconds, par leur désir de dominer. Hobbes, en revanche, met en lumière le désir de sécurité des sujets, de sorte que l'obligation envers le souverain se fonde sur la protection que le souverain est en mesure de garantir. Deuxièmement, « l'intérêt porté par Machiavel à la *virtù* du prince est […] indissociable du caractère historique de sa pensée de l'institution[529] ». Pour Machiavel, la vertu se manifeste dans l'accord avec les citoyens. Pour Hobbes, la vertu consiste dans le respect des pactes (*pacta sunt servanda*) et dans l'obéissance aux lois naturelles. Comme le dit bien Foisneau, la vertu machiavélienne est une vertu qui s'insère dans l'histoire pour s'y déployer, alors qu'avec sa construction étatique, son artifice, Hobbes prétend donner une « fondation anhistorique du politique[530] ».

En conclusion, l'espace politique profilé par Hobbes est un espace géographique et territorial régi par la raison, à l'intérieur duquel le mouvement et le désir doivent être contrôlés et régulés. Hors des frontières, les États et les individus privés de la protection de l'État restent dans le mouvement permanent et propre à l'état de nature. Cette vision contraste avec la pensée politique de Machiavel, qui prétend que toute forme politique, que ce soit celle de la république ou celle du *principato*, ne consiste pas à restreindre le mouvement, mais à lui donner une forme institutionnelle dans le conflit public entre le « *Grandi* » et le « *popolo* ». L'idée de liberté de Machiavel appartient à la tradition du républicanisme[531]. L'idée de liberté de Hobbes est celle d'une liberté négative, car l'entrée dans l'État coïncide avec le renoncement « à un usage absolu

---

[527] Luc Foisneau, *La vie inquiète*, p. 106.

[528] Thomas Hobbes, *Béhémoth ou le long parlement*, trad. Luc Borot, Paris, Vrin, 1990, p. 83.

[529] Luc Foisneau, *La vie inquiète*, p. 112.

[530] *Id.*, p. 110.

[531] Sur la liberté négative et la liberté républicaine, voir : Quentin Skinner, « The Paradoxes of Political Liberty », The Tanner Lectures delivered at Harvard University in 1984 ; Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought. Volume One: The Renaissance,* Cambridge University Press, 1979 ; Quentin Skinner, *Visions of Politics. Volume 2: Renaissance Virtues* and *Volume 3: Hobbes and Civil Sciences*, Cambridge University Press, 2002. Sur la liberté politique : Miguel Vatter, *Between Form and Event. Machiavelli's Theory of Political Freedom*, New York, Fordham University Press, 2014.

de notre liberté[532] ». En conséquence, tandis que pour Machiavel la communauté vient avant l'individu, pour Hobbes rien n'est plus élevé en valeur que la valeur de la vie de l'individu, c'est-à-dire que cette vie a une valeur supérieure à celle de la communauté. Alors que le prince machiavélien ne peut pas bloquer le mouvement, le Léviathan hobbesien non seulement peut le faire, mais il est créé pour le faire. Le mouvement, d'après Machiavel, ne peut être canalisé que par les vertus du prince : il peut en effet être contrôlé, mais seulement jusqu'à la rupture des digues. L'héritage de Machiavel, particulièrement pertinent pour notre époque, est finalement l'idée que, tant que les temps changent, nous devons changer nos habitudes (« Je crois aussi qu'est heureux celui dont la façon de procéder rencontre la qualité des temps[533] »), et que puisque tout est en mouvement (« et comme les choses de ce monde sont toujours en mouvement, elles doivent tantôt s'élever, tantôt descendre[534] »), nous devons rester en mouvement.

3. *Le modèle machiavélien de l'apparition*

Dans l'espace politique machiavélien, il n'y a pas de lutte de la raison contre la contingence qui gouverne le monde. La lutte machiavélienne est la lutte de l'énergie libre et commune contre les énergies privées et gâtées, la lutte de la vertu contre la fortune, la lutte de la bonne casualité – et non de la peur – contre le mauvais hasard, bref, la lutte de la contingence contre la contingence. Il s'agit seulement de comprendre qui est vertueux et qui est avare, qui rayonne de l'énergie et qui absorbe l'énergie. L'espace politique se dessine, à chaque fois, au milieu de la rencontre des regards entre le prince et le peuple[535]. Bien entendu, le conflit n'est qu'une occasion de rencontre et la politique des apparences ne se réduit jamais à une politique de la tromperie.

> Je soutiens à ceux qui blâment les querelles du Sénat et du peuple, qu'ils condamnent ce qui fut le principe de la liberté, et qu'ils sont beaucoup plus frappés des cris et du bruit qu'elles occasionnent dans la place publique que des bons effets qu'elles produisaient. Dans toutes

[532] Luc Foisneau, *La vie inquiète*, p. 500.

[533] Nicolas Machiavel, *Le Prince*, XXV, p. 261 (« credo, ancora, che sia felice quello che riscontra el modo del procedere suo con le qualità de' tempi »).

[534] Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, II, Avant-propos, p. 324 (« essendo le cose umane sempre in moto, o le salgano, o le scendano »).

[535] Sur l'idée d'un manque de conscience mutuelle du prince et du peuple que nous allons éclaircir dans le huitième chapitre, voir : Maurice Merleau-Ponty, « Note sur Machiavel » in *Signes* et Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli sulla politica e sullo stato moderno*, Torino, Einaudi 1966. Sur l'idée du peuple dans la tradition républicaine : Miguel Vatter « The Quarrel between Populism and Republicanism: Machiavelli and the Antinomies of Plebeian Politics » in *Contemporary Political Theory*, August 2012, Volume 11, Issue 3, p. 242–263.

républiques il y a deux partis : celui des grands et celui du peuple ; et toutes les lois favorables à la liberté ne naissent que de leur opposition[536].

Ce qui assure aux républiques plus de vie, et une *fortune plus constante* qu'aux monarchies, c'est de pouvoir, par la variété et la différence de génie de leurs citoyens, s'accommoder bien plus facilement *qu'un prince* aux *variations des temps*. […] C'est ce qui fait que la fortune ne traite pas toujours également un homme ; en effet, celle-ci change les circonstances, et lui ne change point sa méthode. Les *républiques* eux-mêmes périssent, comme nous l'avons expliqué plus haut, faute de changer comme le temps[537].

Or, selon Machiavel, un prince ne devrait prendre le pouvoir que dans des circonstances extraordinaires, c'est-à-dire lorsque la république est si corrompue qu'elle ne peut plus être sauvée. En effet, *Il Principe* reste dans le cadre républicain tracé par Machiavel dans le *Discorsi*. Autrement dit, la relation entre *Le Prince* et les *Discours* (qui d'ailleurs ont été composés au cours des mêmes années, étant donné que les *Discours* ont été écrits entre 1513-1517 et 1519) doit être comprise comme une relation entre une solution rapide et une réflexion prolongée.

Ma sendo l'intenzione mia stata scrivere cosa che sia utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare drieto alla verità effettuale della cosa che alla immaginazione di essa,

Mais puisque mon intention est d'écrire chose utile à qui l'entend, il m'est apparu plus convenable de suivre la vérité effective de la chose que *l'imagination* qu'on en a[538].

La rédaction du *Prince* était dictée par l'urgence de la situation, à savoir que Machiavel se sentait pressé par l'urgence de devoir trouver une solution rapide. Bien qu'il ne voulût pas mettre de côté ses idées républicaines, la situation politique désespérée et fragmentée le pressait de trouver le moyen le plus efficace et le plus rapide de sauver l'Italie. Ce moyen était le prince. L'individuation du prince est à la théorie politique de Machiavel comme la création de la dictature est à la constitution des républiques. L'on sait bien que pour Machiavel la dictature est le remède qui distingue les républiques, car c'est ce qui garantit, comme l'écrit Schmitt, la

[536] Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, trad. Toussaint Guiraudet, Paris, Berger-Levrault, 1980, I, IV, p. 17 (« Io dico che coloro che dannono i tumulti intra i nobili e la plebe, mi pare che biasimino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma; e che considerino più a' romori ed alle grida che di tali tumulti nascevano, che a' buoni effetti che quelli partorivano; e che e' non considerino come e' sono in ogni republica due umori diversi, quello del popolo, e quello de' grandi; e come tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascano dalla disunione loro »). Dans le chapitre successif il ajoute : « e si può fare questa conclusione: che, dove la materia non è corrotta, i tumulti ed altri scandoli non nuocono ». (Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, p. 72).

[537] *Id*., III, IX, p. 277 (« Quinci nasce che una republica ha maggiore vita ed ha più lungamente buona fortuna che uno principato, perché la può meglio accomodarsi alla diversità de' temporali per la diversità de' cittadini che sono in quella, che non può uno principe. […] Donde ne nasce che in uno uomo la fortuna varia, perché ella varia i tempi ed elli non varia i modi. Nascene ancora le rovine delle cittadi per non si variare gli ordini delle republiche co' tempi »). Nous soulignons là où nous avons modifié la traduction. Voir aussi Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, XXV, p. 226-227 : « concludo adunque che variando la fortuna e' tempi e stando li uomini ne' loro modi ostinati, sono felici mentre concordano insieme e, come e' discordano, infelici. […] Perché la fortuna è donna ed è necessario, volendola tenere sotto, batterla e urtarla. […] E però sempre, come donna, amica de' giovani ».

[538] Nicolas Machiavel, *Le Prince,* XV, p. 187. Nous soulignons là où nous avons modifié la traduction.

« prise de décision rapide en cas d'urgence[539] ». Dans les *Discours*, Machiavel définit le cas d'urgence comme l'impossibilité, due à la corruption, de créer ou maintenir une république :

> Da tutte le soprascritte cose nasce la difficultà o impossibilità, che è nelle città corrotte, a mantenervi una republica o a crearvela di nuovo.
>
> De toutes ces causes réunies naît la difficulté ou l'impossibilité de maintenir la liberté dans une république corrompue ou de l'y établir de nouveau[540].

Si la République, l'état du peuple, est trop corrompu et ne peut plus exister parce que l'intérêt privé a pris le dessus ; si la vertu du peuple, la vertu publique, n'est plus alors capable de fournir de l'énergie – l'énergie nécessaire au conflit entre les parties de la cité (les deux *umori*), qui est la véritable essence de la *res publica* –, la seule solution *effective* consiste, selon Machiavel, à concentrer la vertu publique en la personne d'un seul homme. Cet homme, le prince, aurait dû par conséquent réunir dans sa personne à la fois la reconnaissance des citoyens et leur peur.

Ce lien entre la peur et la reconnaissance est illustré dans la description de Machiavel de l'assassinat de Remirro d'Orca. Dans le septième chapitre du *Prince*, comme dans de nombreux passages du texte, Machiavel promeut un usage judicieux de la cruauté. De fait, selon Machiavel, Cesare Borgia a dû tuer le dictateur qu'autrefois il avait utilisé afin de mettre de l'ordre dans son territoire, car le peuple commençait à être mécontent à cause de sa cruauté. Utiliser la cruauté, dans ce cas, était le seul moyen de compenser les cruautés qui avaient déjà été commises et d'éteindre ainsi le mécontentement du peuple. Le fait de placer le corps de Remirro sur la place publique visait à obtenir le consensus et l'obéissance du peuple, Borgia comptant sur le fait que la férocité du spectacle l'aurait satisfait plutôt que lui faire peur. Néanmoins, une autre interprétation de ce passage consisterait à dire, comme le prétend David Johnston[541], que Borgia a tué Remirro non seulement pour se dissocier de lui, mais à la fois pour satisfaire et effrayer le peuple, à travers la démonstration publique de son corps. Selon cette interprétation, le meurtre de Remirro par Borgia ferait de ce dernier un être à la fois aimé *et* craint. Quoi qu'il en soit, dans les deux cas, la description de l'assassinat de Remirro semble illustrer le précepte général de Machiavel sur la peur, l'amour et la haine, et notamment le rôle du désir et des émotions dans l'institution des relations politiques. Ou plutôt, comme l'aurait dit Schmitt, il s'agit d'un autre exemple qui rend manifestes les *fondements anthropologiques des théories politiques.*

Il demeure tout de même que, dans la mesure où Machiavel précède chronologiquement Hobbes, il n'a pas pus considérer l'équation moderne entre le pouvoir et la protection contre la

---

[539] Carl Schmitt, *La dictature,* trad. Mira Köller et Dominique Séglard, Paris, Seuil, 2000, p. 25.
[540] Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, XVIII, p. 81.
[541] Nous devons ce point à David Johnston, lors d'une conversation privée.

mort. Ce que Machiavel n'a pas compris, c'est précisément le rôle stratégique de la peur pour donner vie au lien social. Il n'a pas reconnu le lien intime qui existe entre la peur de la mort et la création de l'État. Bref, ce qui lui a échappé, c'est le concept de la représentation. Puisqu'il décrivait la politique comme de l'énergie, Machiavel n'a pas saisi le lien entre la souveraineté et la vie et la mort de l'individu, entre le désordre – le conflit – et la protection contre le désordre. Mais c'est précisément ce lien qui donne naissance à l'État[542]. Et c'est précisément parce que Machiavel n'a pas reconnu le rôle que la représentation joue dans la génération de la forme politique que, dans la généalogie de la politique de Schmitt, il n'assume pas un rôle central.

3.1 Le Machiavel de Schmitt

> Chaque fois qu'une nouvelle idée politique a insufflé des forces nouvelles à la vie étatique et que la force indestructible de la politique a de nouveau fait valoir ses droits, l'image du Florentin était toujours là[543].

Dans le court article consacré à Machiavel, le texte d'une conférence donnée par Schmitt le 21 juin 1927, à l'occasion du quatre centième anniversaire de la mort de Machiavel, Schmitt attribue au Florentin une « force symbolique » qui le distingue de tous les philosophes politiques. Il affirme en outre que chaque fois qu'une idée politique a donné une nouvelle énergie à l'État et chaque fois que le politique est apparu dans l'espace politique, il est apparu aussi « l'image de ce Florentin ».

L'analyse schmittienne de la pensée politique de Machiavel est centrée sur le concept de dictature. Dans les *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Machiavel affirme clairement que

1) Il est essentiel pour la survie de la république de prédire dans la législature le cas d'exception de la dictature ;

2) Une fois que la république est corrompue et ne peut être ramenée à son état premier, il apparaît la nécessité d'un prince pour rétablir l'ordre.

Dans la perspective machiavélienne, la forme politique de la république provient du conflit entre le peuple et les nobles (Hobbes argumentera que cette fausse croyance est due à une

---

[542] Carlo Galli, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Bologna, Il Mulino, 2008, p. 77 ; voir aussi : Carlo Galli, *Spazi politici*, Bologna, Il Mulino, 2001 et Carlo Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, Il Mulino, 2010.

[543] Carl Schmitt, « Machiavel » in *Machiavel – Clausewitz. Droit et politique face aux défis de l'histoire*, trad. Sitta Zielke, Paris, Krisis, 2007, p. 35. En conclusion de cette intervention, Schmitt ajoute : « Qui lit aujourd'hui Machiavel à la lumière de ce type d'expériences, a l'impression d'entendre parler un homme posé et raisonnable, et se rend compte que la politique, qui constitue une part indéracinable de la nature humaine, est pour Machiavel quelque chose qui va de soi et n'est pas encore mise au service de puissances anonymes et invisibles » (*Id.*, p. 40).

lecture dangereuse des classiques). Pourtant, chez Machiavel, le peuple (*lo universale*) n'est pas une entité formée. C'est pourquoi, lorsque la république est corrompue, ce n'est que par la décision d'un prince civil que le peuple peut (re)devenir une entité formée[544]. Quand les « modi ordinari » sont « cattivi », écrit-il, il faut passer au « straordinario ». Machiavel donne ainsi, selon Miguel Vatter, une formulation d'une conception républicaine de l'état d'exception.

> Quanto all'innovare questi ordini a un tratto quando ciascuno conosce che non sono buoni, dico che questa inutilità, che facilmente si conosce, è difficile a ricorreggerla; perché, a fare questo, non basta usare termini ordinari, essendo modi ordinari cattivi, ma è necessario venire allo straordinario, come è alla violenza e all'armi.
>
> Quant au changement à opérer tout à coup dans la constitution, lorsque chacun reconnaît qu'elle *n'est plus bonne*, je dis que, quoique généralement sentie, son défaut n'en est pas moins difficile à réformer. *Car, dans ces circonstances, les moyens ordinaires sont insuffisants, ou même mauvais*. Il faut recourir à des voies extraordinaires, *comme, par exemple,* à la violence *et* aux armes[545].

Pour Schmitt et Gramsci, comme nous allons le voir, le prince machiavélien est à considérer comme un fondateur, à savoir comme le sujet concret capable de faire face à la contingence et de prendre une décision, instituant ainsi un nouvel ordre politique. La multitude du peuple ne peut être unifiée et dirigée que d'en haut, et la régénération d'un organisme corrompu, la république, exige toujours l'action d'un individu concret. Cet individu concret, fondateur du nouvel État, est le prince. Or, comme nous l'avons anticipé, l'idée d'un écart infranchissable entre les *Discours* et *Le Prince* est depuis longtemps sujet à débat. Il a été dit, par exemple par Luigi Russo, que tandis que le premier est un traité sur les temps ordinaires et la préservation, le second concerne des temps exceptionnels et de nouveaux commencements[546]. Pourtant, dans les *Discours*, Machiavel affirme déjà que, là où il y a corruption, les « tumulti » de la « Repubblica tumultuaria » et les « buone leggi » qui ont sauvé Rome cessent souvent d'être un remède suffisant ; et que la corruption peut appeler l'action et la vertu d'un « uomo solo ». Nous en concluons qu'en dernière instance le *principato* n'est rien d'autre que la réponse particulière de Machiavel à l'état d'exception qui marquait l'Italie en 1500.

Se référant à la corruption de Rome, Machiavel affirme que :

> La quale corruzione fu cagione che gl'infiniti tumulti che furono in Roma, avendo gli uomini il fine buono, non nuocerono, anzi giovorono alla Repubblica. E si può fare questa conclusione: che, dove la materia non è corrotta, i tumulti ed altri scandoli non nuocono; dove la è corrotta, le leggi bene ordinate non giovano, se già le non sono mosse da uno che con una estrema forza le faccia osservare, tanto che la materia diventi buona. […] Perché e' si vede, come poco di sopra dissi, che una città venuta in declinazione per corruzione di materia, se mai occorre che la si

[544] Miguel Vatter, « The quarrel between populism and republicanism », p. 243.

[545] Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, XVIII, p. 81. Nous soulignons là où nous avons modifié la traduction.

[546] Andreas Kalyvas, « Hegemonic Sovereignty: Carl Schmitt, Antonio Gramsci and the Constituent Prince » in *Journal of Political Ideologies*, Volume 5, Issue 3, 2000, p. 355.

rilievi, occorre per la virtù d'uno uomo che è vivo allora, non per la virtù dello universal che sostenga gli ordini buoni.

Cette corruption occasionna dans Rome une infinité de *désordres* parmi des hommes qui, ayant des intentions droites, servirent la liberté loin de lui nuire. On peut donc en conclure que lorsque la *matière n'est pas corrompue*, *les désordres et les tumultes* ne font aucun mal ; et lorsqu'elle est corrompue, *les lois les mieux ordonnées* ne sauraient être utiles, à moins qu'elles ne soient données par un homme qui ait assez de force pour les faire *observer*, *jusqu'à ce que la matière ne devienne bonne*. […] En effet, comme nous l'avons dit plus haut, lorsqu'on voit une république corrompue s'arrêter sur le penchant de sa ruine et se relever pour un moment, ce sont les qualités d'un seul homme *existant à cette époque* qu'elle a le bonheur de posséder, et non les vertus de l'universalité des citoyens *qui soutiennent de bonnes institutions*[547].

Dans *La Dictature* (1921), Schmitt en déduit que, dans le *Discours*, Machiavel énonce non seulement l'idée évidente selon laquelle « une situation extraordinaire appelle des mesures extraordinaires[548] », c'est-à-dire l'état d'exception proprement dit, mais aussi que la dictature, loin d'être inacceptable, est pour la république la seule voie qui puisse la maintenir en vie et en sécurité en cas d'urgence. Le dictateur, cite Schmitt, est « défini comme un homme qui détient le pouvoir de décider sans avoir à consulter une autre instance, et d'exécuter immédiatement ses décisions […] (« *un huomo che senza alcuna consulta potesse deliberare et senza alcuna appelaggione eseguire le sue deliberazioni* », chap. 33)[549] ». Cela signifie que l'institution de la dictature est essentielle à la république romaine et que, bien qu'elle soit une institution extraordinaire, elle n'en est pas moins constitutionnelle.

Pour la république, la dictature est très précisément une question vitale. Et cela parce que le dictateur n'est pas un tyran, et que la dictature n'est pas une forme de pouvoir absolu, mais une manière spécifique, pour la Constitution républicaine, de sauvegarder la liberté […]. Le Prince dont Machiavel a esquissé le portrait a parfois été appelé « dictateur » par les auteurs postérieurs, et les méthodes de gouvernement décrites dans *Il Principe* ont été qualifiées de « dictature ». Mais c'est en contradiction avec la conception de Machiavel. Le dictateur est toujours un organe républicain, extraordinaire certes, mais toujours constitutionnel, il est « *capitano* » […]. En revanche, le Prince est souverain, et le livre de Machiavel qui porte ce titre contient essentiellement quelques recettes politiques, agrémentées d'érudition historique, sur la manière dont un Prince peut conserver le pouvoir politique[550].

Bien que Machiavel ne puisse occuper un rôle central dans la généalogie politique de Schmitt, pour des raisons que nous verrons bientôt, il faut souligner que, pour Machiavel comme pour Schmitt, même si c'est d'une manière différente, la tâche d'une généalogie du politique consiste précisément à retracer l'origine de l'ordre politique. En effet, c'est seulement

a) Dans le cas de Machiavel : en revenant à l'origine ; et

b) Dans le cas de Schmitt : en assumant la conscience de l'origine,

---

[547] Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, XVII, p. 77-78. Nous soulignons là où nous avons modifié la traduction.

[548] Carl Schmitt, *La dictature,* p. 25.

[549] *Id.*, p. 26.

[550] *Id.*, p. 26-27.

qu'il est possible de préserver l'ordre politique. De plus, pour les deux penseurs, cette origine est le conflit. En élaborant sa théorie de la souveraineté, Schmitt reprendra donc à Machiavel l'idée que la multitude ne peut être unifiée que par l'action concrète d'un sujet concret ; et il reprendra à Hobbes l'idée que ce sujet concret à l'intérieur duquel le peuple trouve son unité politique, est la souveraineté représentative capable de décider qui est un ennemi et qui est un ami. Nous verrons aussi comment Schmitt relève une continuité entre la fonction représentative de la souveraineté et celle du catholicisme comme forme politique.

> Pour Machiavel, l'histoire est une mine d'enseignements pour la pratique politique. Il s'interroge uniquement sur la situation politique concrète et la manière appropriée d'y faire face[551].

En conclusion, malgré le fait que, selon Schmitt, Machiavel ait pu faire face au concret du politique, puisqu'il envisageait la *verità effettuale* (l'histoire, pour Schmitt comme pour Machiavel, est le champ de la manifestation de la *verità effettuale della cosa*), il est clair que le nouveau commencement machiavélien était celui qui a précédé la modernité, alors que la décision souveraine de Hobbes est celle qui instaure cette modernité. Celle-ci pourrait aussi être la raison de l'identification existentielle de Schmitt avec le Florentin (par exemple, Schmitt nomme Plettemberg, où il se retire après 1947, son « San Casciano »). Mais elle est certainement la raison pour laquelle Schmitt, qui visait à retracer généalogiquement l'origine de l'ordre politique moderne, a fait de Hobbes son auteur de référence, tandis que Machiavel, dans sa généalogie politique, demeure une référence occasionnelle et, pour ainsi dire, périphérique[552].

4. *Le modèle hobbesien de la représentation*

Il s'ensuit que la conception de l'institution de l'espace politique de Hobbes, pour qui l'État est fondé sur le lien entre l'obéissance et la protection, est opposée à celle de Machiavel. Le *bellum omnium contra omnes* initial est dépassé, chez Hobbes, par sa rationalisation au travers de l'État. La raison politique moderne construit l'État, plus précisément l'artifice de l'État, afin d'exclure de la politique le chaos et la contingence, c'est-à-dire afin d'endiguer et bloquer le mouvement. Même chez Hobbes l'homme est passion, désir et mouvement ; mais l'homme est aussi doué de raison, autrement dit il possède la capacité de donner forme au réel, et donc de s'emparer du monde. Avec Hobbes, le sujet et l'objet – en tant qu'opposés à l'intersubjectivité

[551] Carl Schmitt, « Machiavel », p. 38.
[552] Voir à ce propos Carlo Galli, *Lo sguardo di Giano*, et notamment le chapitre sur Machiavel.

immédiate – entrent sur la scène politique. L'État peut encore être décrit comme scène mais, comme l'annoncent les rideaux sur le frontispice du *Léviathan*, il est scène de la représentation.

En général, dans les temps modernes, tant au niveau scientifique que politique, on assiste à une réduction de la réalité à la représentation. La forme politique moderne coïncide avec la contrainte de donner forme, *i.e.* avec la représentation. Historiquement, c'est le moment où le concept de représentation devient essentiel, car l'action humaine façonnant le monde au moyen de la représentation (baroque), ou, en d'autres termes, de l'*objectivité artificielle*, se révèle nécessaire à la construction de la politique. Or, Thomas Smith fut le premier à concevoir le roi comme une représentation symbolique du royaume, suivi par Jean Bodin qui, en 1576, décrit le rôle représentatif de la souveraineté comme dépendant de sa relation avec le peuple et le territoire – une vision qui caractérise la pensée politique moderne jusqu'au vingtième siècle. En 1651, Thomas Hobbes prolonge la formulation du concept de représentation politique en le rattachant à l'idéal mécanico-scientifique d'une rationalisation complète du réel et en la faisant coïncider, au niveau de la politique, avec la tentative de construire une image de la souveraineté, réduisant par ce biais la vie politique à l'État représentatif moderne. La science de Hobbes étudie généalogiquement l'invisible (les *arcana imperii),* afin de surmonter son pouvoir de produire de la peur et de le remplacer enfin par le pouvoir rationnel de la lumière, du visible. La visibilité peut alors triompher sur le frontispice du Léviathan[553], où la souveraineté est représentée comme composée d'hommes aux visages indiscernables. Le souverain nous incarne. La vie de l'individu à l'intérieur des frontières sans danger du Léviathan est ainsi réduite à une représentation de la vie. De même, le Léviathan est une persona *persona ficta.* Le Léviathan est certainement une construction rationnelle, une représentation, mais une représentation capable de sauver ses citoyens (ou de les mettre à mort si ce qui est en jeu est la vie du Léviathan lui-même). L'État est une médiation rationnelle, mais il reste que c'est le seul moyen pour l'homme d'échapper au danger de la mort violente.

Comme nous l'avons montré dans la deuxième partie, la hausse de la raison politique moderne coïncide, historiquement et épistémologiquement, avec la révolution scientifique et son projet d'une domination complète de la réalité. Pour Hobbes, la raison est le monde. Et le monde est entièrement disponible et infiniment plastique. À la différence du modèle naturel de l'ordre aristotélicien, qui est ce contre quoi Hobbes se bat et ce dont il s'éloigne, dans le nouveau

[553] Pour une analyse exhaustive du frontispice du *Léviathan* et de la série de versions divergentes nous renvoyons à Horst Bredekamp, *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes. Le Léviathan, archétype de l'Etat moderne, illustration des œuvres et portraits*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2003, notamment p. 5-24. Nous renvoyons également aux annexes, p. 467-468.

modèle moderne, l'ordre est toujours artificiel. Pour Hobbes, la raison est le seul abri humain, et le produit le plus précieux de la raison politique moderne est le Léviathan, qui considère l'espace comme une surface lisse sur laquelle il peut exercer son pouvoir de calcul rationnel. Comme pour Descartes, l'homme de Hobbes est *possesseur et maître de la nature*. Pour tous les deux, la réalité est ce que l'homme en fait, une fois que la raison humaine a conquis le trône du monde. Au niveau scientifique, l'espace ne peut alors être considéré que comme un espace géométrique, susceptible d'être ordonné et mesuré par une subjectivité triomphante dans le monde entier et dont le regard est capable de le contenir en son intégralité. De la même manière, au niveau politique, le monde lui-même est réduit au théâtre, au *theatrum mundi* baroque, avec ses draperies et son clair-obscur, et la place du pouvoir consiste dans le *public stage*.

Autant dire que le monde scientifique moderne et l'espace politique moderne sont respectivement façonnés par la séparation du corps et de l'esprit, d'abord énoncée par Descartes, qui conduira à la grande opposition sujet/objet, et par la distinction politique et géographique entre intérieur et extérieur, qui peut être historiquement situé dans le traité de Westphalie de 1648 et qui reçoit sa véritable formulation philosophique en 1651 dans le *Léviathan* de Hobbes. Depuis la Paix de Westphalie, on appelle État l'espace intérieur qui se sépare de l'extérieur au moyen de frontières. De la même façon, les êtres humains deviennent un peuple une fois que les frontières du Léviathan délimitent leur unité et une fois que leur mouvement est régulé par l'existence même des frontières comme « obstacles externes au mouvement ». La souveraineté moderne conserve l'État en distinguant l'intérieur de l'extérieur. Le frontispice du Léviathan se révèle ainsi comme le symbole radical de la première tentative de façonner un espace politique qui coïncide avec l'État-nation. La distinction spatiale interne/externe est la clé de voûte de la politique moderne. Elle correspond, comme nous le verrons, à la distinction schmittienne ennemi/ami.

Par ailleurs, Hobbes déclare que la vie dans l'état de nature primitif est caractérisée par une « continuall fearre, and danger of violent death ». La peur est le tournant qui marque la division entre l'homme civilisé et l'homme sauvage. Autrement dit, la conception de Hobbes de l'état de nature et de la nature humaine préalablement à l'entrée dans l'État (c'est-à-dire avant de donner naissance au Léviathan) repose sur une émotion centrale, celle de la peur. Or, dans son autobiographie écrite en vers latins (la *Vita Carmine Expressa*), Hobbes décrit sa propre naissance, qui a lieu à la veille de l'invasion de l'Armada espagnole en Angleterre, par les mots suivants :

Atque metum tantum concepit tunc mea mater,

Ut pareret geminos, meque metumque simul[554].

Ma mère en conçut alors une si grande crainte
Qu'elle accoucha en même temps de deux jumeaux, de moi et de la crainte[555].

Vers la fin de sa vie, la mort s'approchant vers lui, Hobbes ne peut que répéter que la seule passion de sa vie a été la peur :

Nam mea vita meis non est incongrua scriptis:
Justitiam doceo, justitiamque colo.
Improbus esse potest nemo qui non sit avarus,
Nec pulchrum quisquam fecit avarus opus.
Octoginta annos complevi jam quatuorque,
Et prope stans dictat mors mihi, Ne metue.

Car ma vie ne contredit pas mes écrits :
J'enseigne la justice, je la cultive.
Malhonnête, personne ne peut l'être sans être cupide,
Et un homme cupide n'a jamais fait rien de beau.
J'ai désormais passé les quatre-vingt-quatre ans,
Prête à se dresser, la mort me répète : N'aie pas peur[556].

D'une manière analogue, sur le frontispice du *Léviathan*, nous pouvons noter une citation du Livre de Job, verset 41 : 24.

Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei.

Le Léviathan, auquel « il n'est sur terre de puissance comparable », s'oppose à la guerre interindividuelle, à la guerre civile produite de la pluralité conflictuelle et représentée par le Béhémoth. Afin de clarifier l'utilisation de la figure biblique du Léviathan, Hobbes cite aussi du Livre de Job 41 : 33 :

Upon earth there is not his like, who is made without fear.

Ainsi, pour que la domination de l'intrépide Léviathan apparaisse non seulement comme faisable mais aussi comme désirable, Hobbes construit dans son argumentation deux artifices : « l'état de la nature » (qui n'a rien de naturel) – c'est-à-dire le celèbre *bellum omnium contra omnes*, dans lequel chaque homme est un loup pour l'homme (*homo homini lupus*) – et le Léviathan – c'est-à-dire, l'État. Évidemment, l'état de nature est la condition que l'homme, s'il est une créature rationnelle, doit fuir ; et évidemment, l'État est le moyen de la sécurité. Et s'il semble logique de soutenir que l'État est une construction rationnelle, *i.e.* une représentation, Hobbes remarque que c'est justement parce que c'est une représentation qu'elle est efficace, parce que la raison humaine a finalement réussi à se débarrasser du monde (encore une fois, *Politics* = ¬*Nature*). En d'autres termes, si le monde est chaos et contingence, la raison

[554] Thomas Hobbes, *Thomae Hobbes Malmesburiensis Vita*, p. LXXXIX. Trad. anglaise Karl Maurer : « And so much fear my mother conceived at that time / that she gave birth to twins: myself and Fear ».

[555] Thomas Hobbes, *Vie en vers*, p. 135.

[556] *Id.*, p. 167-169.

politique moderne répond au désordre de la nature par l'imposition de la forme : la modernité signifie que le mouvement doit être bloqué, que l'ordre anéantit le désordre, que le sujet donne forme à l'objet, que l'espace politique est un *theatrum mundi*, bref, qu'en politique il n'y a pas de place pour la contingence.

Dans ce *theatrum mundi*, les individus ne se reconnaissent comme tels qu'à l'intérieur d'un esprit collectif, celui de l'État, et ne sont unis que par la peur – une peur devenue norme – de la souveraineté et de ses lois qui, paradoxalement, nous apprend Hobbes, visent à maintenir la sécurité des individus et la préservation de leurs vies. Pour Hobbes, le conflit est ce qui déclenche l'existence politique sous la forme d'un contre-mouvement. Le fait que le conflit – c'est-à-dire l'état de nature – demeure dans l'espace politique comme une ligne discrète qui silencieusement le traverse, n'est pas nié, mais est plutôt compris comme ce qui fonde la raison même de l'existence de la souveraineté étatique.

4.1 La théorie hobbesienne de la représentation politique

> Ces actes de soumission créent pour chacun une obligation : la volonté particulière à laquelle on se soumet « doit être tenue pour la volonté de tous et de chacun ». Si l'idée de représentation est présente dès les premières œuvres, la création d'un représentant n'est pas le contenu premier des actes de soumission, il en est la conséquence. Par l'artifice de la représentation on obtient une seule volonté de tous. Cela transforme le consensus en union ; de la pluralité des volontés, on est passé à une communauté, appelée cité, société civile et même personne civile [...]. À ce stade, la personne est l'union qui résulte de l'existence d'un représentant, non ce représentant[557].

La multitude des individus ne se manifeste comme peuple que lorsqu'elle se réunit dans le corps du souverain. « Une multitude ne constitue ni *un* quelque chose ni *un* corps ni *une* personne[558] ». Cela implique une certaine invisibilité, voire inexistence, du représenté. Le représenté existe, seulement au moment où il désigne son représentant et forme un tout indissociable avec le reste des représentés, consistant dans le corps politique. La notion juridique de « personne représentative », ne coïncidant pas nécessairement avec une « personne naturelle », est le couronnement des efforts partagés visant à la cohésion sociale. Le représentant se définit alors comme « personne civile », par opposition à la « personne naturelle » qui est l'être humain. Mais « tout être humain n'est pas une personne naturelle : il doit, pour le devenir, être considéré comme propriétaire [*owner*] des actes et paroles produits par certains mouvements de son corps[559] ». Les deux mouvements de la peur (de la mort violente) et du désir

---

[557] Jean Terrel, *Hobbes : matérialisme et politique*, p. 200. Terrel cite Thomas Hobbes, *Éléments*, I, 19 et *De Cive*, 5.

[558] *Id.*, p. 201. C'est le chapitre VI du *De Cive*.

[559] *Id.*, p. 209.

(de la paix) poussent les sujets à donner lieu à la construction artificielle d'un souverain qui détient le pouvoir de vie et de mort. « Les hommes qui choisissent leur souverain le font par crainte l'un de l'autre, et non par crainte de celui qu'ils instituent[560] ». Afin de défendre leurs vies les uns à l'égard des autres, « les sujets doivent être les créateurs du Dieu mortel auquel ils se soumettent[561] ». Le rapport entre la peur de la mort et la protection de la mort qui relie les sujets et le souverain, en tant que clé du système politique de Hobbes, se révèle comme le « rapport qui unit sa théorie politique à une théologie politique du droit de vie et de mort sur les hommes[562] ». L'une des innovations majeures de cette conception nouvelle du corps politique et de son union est que le souverain doit rester en dehors du pacte. Mais dans ce pacte la création du souverain et la soumission au souverain ne doivent faire qu'un. L'union du corps politique réunissant les volontés des sujets en une seule, ressort donc de la simultanéité de deux mouvements consistant dans le pacte d'association et le pacte de soumission. « La personnalité représentative qui se constitue en droit par le double mouvement [...] du pacte d'association et du pacte de soumission, soit d'un seul acte en deux aspects simultanés, est la clef de voûte du système politique [563]». Il y a donc transformation d'une réalité inanimée en personne civile par le moyen de l'artifice de l'autorisation. En un deuxième temps, Hobbes fait la distinction entre l'*attribution vraie* et l'*attribution fictive* :

> Il y a *attribution vraie* lorsque le représenté reconnaît pour siennes les actions et les paroles du représentant […]. Il y a *attribution fictive* quand une réalité est incapable d'autoriser elle-même les paroles et les actes de son représentant. Un auteur reste nécessaire, il est distinct du représenté. Ce cas est le plus général : toute « personnification » suppose un acteur, un auteur et un représenté. Si l'auteur et le représenté coïncident, nous obtenons une personne artificielle par attribution vraie. Si le représenté et l'acteur coïncident, nous obtenons une personne naturelle. Si cette personne est un homme, elle est acteur, auteur et représenté[564].

Dans l'attribution fictive, « la personne ne précède pas la représentation, elle vient à l'existence grâce à elle ». Il y a donc institution d'une personne artificielle. La personne artificielle qui se forme constitue l'unité des représentés. En d'autres termes, la multitude est transformée en personne par voie de représentation. Mais l'unité des représentés en tant que personne ne coïncide plus avec la multitude, voire la somme des individus pris isolément. Lors du moment de l'autorisation, l'individu devient auteur de tous les actes et des toutes les paroles du représentant qu'il a créé. Ou, comme l'écrit Terrel, la représentation « conduit les représentés à fusionner dans un représentant unique. Chacun est auteur par fiction et garde sa volonté

[560] Thomas Hobbes, *Léviathan,* II, XX, p. 207.
[561] Jean Terrel, *Hobbes : matérialisme et politique*, p. 210.
[562] Luc Foisneau, *La vie inquiète*, p. 293.
[563] Jean Bernhardt, *Hobbes*, p. 97.
[564] Jean Terrel, *Hobbes : matérialisme et politique*, p. 211.

propre. Le condamné est auteur de son châtiment sans vouloir être châtié. Ainsi la contradiction entre la nature et l'artifice s'installe-t-elle à l'intérieur de l'individu, ou plus exactement entre sa volonté et son masque[565] ». Dès qu'il crée la personne civile de son représentant, le représenté, parfois contre son gré, sera tenu responsable des actes et des paroles du représentant, il sera l'auteur de ses mouvements. Plus exactement, les sujets, les représentés, feront corps pour que l'âme puisse bouger, c'est-à-dire, pour que le souverain puisse donner au corps son mouvement.

> En cette forme, la république n'est pas un corps, mais une personne dont l'existence est suspendue à une chose immatérielle, l'âme qui a été refusée à l'homme naturel. L'État est personne civile dans la mesure où on relie certains effets naturels – une parole qui commande, un acte d'obéissance – à des fictions mentales telles que *souverain*, *sujet*, *droit*, *obligation*, qui doivent, pour être conservées et partagées, s'incarner dans des dispositifs matériels : des paroles, des textes et des corps humains[566].

En ce sens, « malgré l'artificialisme, la philosophie politique [hobbesienne] conserve une attache avec la nature[567] ». Si d'un côté, en établissant la construction de la souveraineté représentative, Hobbes nie la nature, annihile celle-ci conçue en tant que mouvement, de l'autre côté, pour rendre possible cette même construction, il reprend les artifices naturels. Si dans l'état de nature l'homme est caractérisé par le désir et par la peur, dans l'état politique rien n'a changé. Les passions fondamentales de l'être humain sont toujours les mêmes. Ce qui change c'est l'utilisation que l'on fait de ces passions. À la faveur de la loi naturelle qui commande de rechercher la paix, l'homme oriente tout son désir vers un unique but qu'est la paix, c'est-à-dire le plus loin possible, voire à l'opposé du danger de la mort violente. Désir et peur demeurent dans l'espace politique hobbesien, mais ils sont réorientés. « Il n'est donc ni absurde, ni répréhensible, ni contraire à la droite raison que quelqu'un fasse tous les efforts pour défendre son corps et ses membres contre la mort et les souffrances et pour les préserver[568] ». Par rapport au droit souverain, l'individu n'est donc pas tant forcé à obéir, qu'à ne pas *résister*. Toutefois, au cas où sa vie serait en jeu, il est dispensé de cette obligation à ne pas résister. De plus, il lui est accordé le *droit à la résistance*[569].

---

[565] *Id.*, p. 244.

[566] *Id.*, p. 369.

[567] *Id.*, p. 370.

[568] Thomas Hobbes, *Du Citoyen*, I, 7, p. 102.

[569] Schmitt parvient à des conclusions différentes : « Face à l'irrésistible "État"-Léviathan qui soumet tout uniformément à sa "loi", il ne peut être distingué aucune autre *instance*, *a fortiori* aucune *résistance*. […] Certes, il peut arriver que l'État cesse de fonctionner et que la grande machine se rompe sous le coup de la rébellion et de la guerre civile. Mais cela n'a rien à voir avec un "droit à la résistance". Du point de vue de l'État de Hobbes, ce serait un droit à la guerre civile reconnu par l'État, c'est-à-dire un droit à l'anéantissement de l'État, autrement dit un non-sens. L'État est précisément ce qui met fin à la guerre civile. Ce qui ne met pas fin à la guerre civile n'est pas un État. L'un exclut l'autre. On ne saurait imaginer construction plus simple et plus "objective", mais sa

> L'éducation ne crée pas des passions nouvelles, elle se contente d'infléchir le rapport de forces entre les désirs et aversions qui existent. En chaque citoyen, l'artifice coexiste avec la nature. Cette dualité commande la coexistence difficile des droits inaliénables et de l'autorisation illimitée. Le citoyen est auteur de tout ce qu'ordonne le souverain et conserve cependant le droit de résister chaque fois que sa sécurité le requiert. Cette part conservée à la nature protège l'absolutisme de Hobbes de toute dérive totalitaire. La représentation n'aboutit pas à la fusion du représenté et du représentant. L'individu n'est ni le peuple ni le souverain : le peuple et le souverain sont au service de l'individu, et non l'inverse[570].

Mais « l'État nous protège pour autant que nous fassions corps avec lui[571] ». La seule exception que Hobbes admette concernant l'obligation de faire corps avec l'État est l'existence d'un danger pour notre propre corps, à savoir la cessation de la protection garantie par l'État. Le droit à la résistance est accordé dès lors qu'on fait face à sa propre mort. Mais Hobbes « pense la mort non pas comme une séparation mais comme une destruction conjointe de l'âme et du corps[572] ». Il est donc temps de revenir sur la controverse entre Descartes et Hobbes, pour en tirer nos conclusions. La « possibilité d'une mise en cause théologique du pouvoir souverain par la constitution d'un contre-pouvoir ecclésiastique[573] » pourrait en effet être le clivage sous-jacent entre le monisme hobbesien et le dualisme cartésien. Descartes dit de Hobbes qu'il cherche à « empêcher, autant qu'il peut, qu'on ne puisse séparer la pensée d'avec le corps[574] ». La critique que fait Hobbes de la doctrine de l'immortalité de l'âme exposée dans les *Méditations métaphysiques* est fondée à son tour sur la critique de la séparation entre l'âme et le corps :

> Et partant, puisque la connaissance de cette proposition : *j'existe*, dépend de la connaissance de celle-ci : *je pense* ; et la connaissance de celle-ci, de ce que nous ne pouvons séparer la pensée d'une matière qui pense ; il semble qu'on doit plutôt inférer qu'une chose qui pense est matérielle, qu'immatérielle[575].

L'âme n'est « rien autre chose qu'un mouvement en certaines parties du corps organique[576] ». Hobbes ne peut pas penser le corps et l'âme comme séparés et, en prétendant que le corps et l'âme sont une seule et même chose et qu'il ne peut pas exister de substance immatérielle, il crée les conditions fondamentales pour nier ensuite la doctrine de l'immortalité de l'âme. L'importance théologique de la thèse de la mortalité de l'âme par nature se révèle désormais

---

simplicité et son objectivité reposent sur le caractère technique de ses représentations et de ses concepts » (Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, p. 107).

[570] Jean Terrel, *Hobbes : matérialisme et politique*, p. 373.

[571] Luc Foisneau, *La vie inquiète*, p. 11.

[572] *Id.*, p. 328.

[573] *Id.*, p. 294.

[574] Thomas Hobbes, *Objections* (aux *Méditations métaphysiques*), éd. Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Vrin, 1996, p. 136.

[575] *Id.*, p. 135.

[576] *Sic*.

centrale. La philosophie politique de Hobbes repose sur le lien étroit entre le « pouvoir de vie et de mort et la constitution de l'autorité[577] ». Mais ce lien ne peut que reposer à son tour sur la thèse de la mortalité de l'âme. Ce qui revient à dire que toute doctrine de l'immortalité de l'âme peut cacher un péril substantiel pour la stabilité et la conservation du pouvoir politique. L'obligation naturelle, et par la suite, l'obligation civile s'appuie sur la théologie de la mortalité naturelle de l'âme. Autrement dit, la théologie hobbesienne de l'âme mortelle fonde l'obligation envers celui qui détient le pouvoir de vie et de mort, le pouvoir sur la vie. Bref, Hobbes fait dériver sa théorie de l'obéissance de la théologie de la mortalité de l'âme. La théologie de la mortalité humaine est donc au fondement de la théorie de l'État.

> Tout pendant qu'il vit l'homme est en puissance de mourir ([*N*]*am homo etiam dum vivit est in potentia ad mortem*)[578].

Protego ergo obligo veut dire que « la raison de l'obéissance […] réside dans la possibilité de la mort[579] ». En faisant référence à l'esclave, Hobbes déclare que « la seule obligation naturelle qu'il reconnaisse est celle que lui imposent les obstacles physiques que l'on a mis à son mouvement[580] ». Il n'en demeure pas moins que pour Hobbes un choix est toujours possible : l'esclave est libre de choisir entre la protection au prix de l'obéissance et la mort. D'après Foisneau, l'obéissance procède d'un pouvoir de vie et de mort détenu par le souverain, qui est similaire à celui que Dieu possède sur les hommes : « C'est en conférant à une seule et même personne le droit de vie et de mort sur tous que l'on peut espérer échapper à la mort violente[581] ». Schmitt dirait plutôt que, comme « tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés[582] », le concept théologique sécularisé du pouvoir divin de vie et de mort est devenu la propriété exclusive du souverain du droit de vie et de mort.

> Cette théologie rend possible une conciliation de la puissance divine, comprise comme principe exclusif de la mortalité naturelle des hommes, et de la puissance politique, comprise comme principe exclusif de la mortalité violente. S'il n'y a pas lieu d'opposer les deux puissances, celle de Dieu et celle du souverain, c'est que la seconde repose entièrement sur la première, l'exercice

---

[577] Luc Foisneau, *La vie inquiète*, p. 296.

[578] Thomas Hobbes, *Critique du* De Mundo *de Thomas White*, éd. Jean Jacquot et Harold Whitmore Jones, Paris, Vrin/CNRS, 1973, XXVIII, 6, p. 335.

[579] Luc Foisneau, *La vie inquiète*, p. 313.

[580] *Id.*, p. 312.

[581] *Sic.*

[582] Carl Schmitt, *Théologie politique*, trad. Jean-Louis Schlegel, Paris, Gallimard, 1988. À ce propos voir aussi ce qu'écrit Patočka par rapport à Comenius : « Le fond chrétien de la conquête du monde par l'homme transparaît ici avec une évidence frappante, dans un méthodologie encore tout théologique » (Jan Patočka*, Conférences de Louvain*, p. 98).

d'un droit de vie et de mort dépendant toujours de la possibilité préalable de la mortalité des hommes[583].

Cependant, la toute-puissance de Dieu ne peut pas agir directement dans le monde humain, « elle s'y exprime toutefois indirectement par l'intermédiaire de ses représentants. Aux apories d'une théorie de la manifestation de Dieu, Hobbes ne répond pas par une doctrine sceptique, mais par une théorie politique de la représentation[584] ». La théorie de la représentation politique s'inscrit dans la théologie politique hobbesienne. Elle apparaît lorsque dans le *Léviathan* Hobbes introduit le concept de personne : « Est personne, celui dont les paroles et les actions sont considérées, soit comme lui appartenant, soit comme représentant les paroles ou actions d'un autre ou de quelque autre réalité à laquelle on les attribue par une attribution vraie ou fictive[585] ».

Le revers de la médaille de cette théorie de la centralité de la mort naturelle de l'âme dans la théologie hobbesienne est indiqué par Patočka lorsqu'il définit la « surcivilisation moderne » dans sa variante horizontale : « L'universalisme (*de jure* ou plutôt *de spe*) des civilisations traditionnelles est un universalisme, non pas vertical, mais exclusivement horizontal. Dans la surcivilisation moderne, cette tendance provient de la sécularisation du thème chrétien de l'âme humaine immortelle[586] ». Dans les deux modèles d'espace politique horizontal et vertical, la place occupée dans le dernier, à savoir dans l'État hobbesien, par la théologie de la mort naturelle de l'âme, correspond, dans le premier de type horizontal, à la centralité de la théologie de l'immortalité de l'âme. Il n'en demeure pas moins que, d'après Patočka, « toute civilisation aspire à la sécurité[587] ». L'État se définit alors comme « *centrum securitatis*[588] ».

Suite à cette analyse, nous avons donc démontré que, comme le veut Johnston, la critique que Hobbes fait à Descartes a en effet un fondement politique : si l'on admet que l'âme est immortelle, le pouvoir de vie et de mort que le souverain exerce sur ses sujets devient secondaire par rapport au pouvoir exercé sur leurs âmes. Celle-ci est la raison pour laquelle Hobbes consacre une vaste partie de son *Léviathan* à la dispute contre les dogmes théologiques qui pouvaient affaiblir le pouvoir absolu du souverain.

Or, dans les *Discours*, Machiavel discute lui aussi le rôle de la religion dans la société civile :

---

[583] Luc Foisneau, *La vie inquiète*, p. 312.

[584] Luc Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, PUF, 2000, p. 325.

[585] Thomas Hobbes, *Léviathan,* I, XVI, p. 161.

[586] Jan Patočka, « La surcivilisation et son conflit interne » in *Liberté et sacrifice*, p. 157. Voir aussi p. 155 : « Le christianisme traditionnel concevait le "transcendant" comme un contenu positif. Nous comprenons maintenant la *transcendance* comme un *régulateur* sans lequel la finitude se noierait dans l'absurde, sans lequel la finitude de l'homme et sa liberté seraient impossibles ».

[587] Jan Patočka, « La surcivilisation et son conflit interne » in *Liberté et sacrifice*, p. 101.

[588] *Id.*, p. 162.

la solidité de l'État romain n'est pas achevée lorsque Romulus en réalise l'unité politique, mais seulement lorsque son successeur, Numa Pompilius, y introduit la religion en tant que moyen « absolument nécessaire au maintien d'une société civile[589] ». D'après Machiavel, la présence de la religion facilite l'instauration d'un nouvel ordre ou le maintien d'un ancien : « Où règne déjà la religion, on introduit aisément les armées, et là où il y a des armées et pas de religion, on ne peut introduire que difficilement cette dernière[590] ». Hobbes, pour sa part, reconnaît lui aussi l'utilité politique de la religion mais entend aussi en révéler le fonctionnement institutionnel, qu'il localise dans la représentation fictive. L'État existe car c'est uniquement grâce à l'État que ce que Dieu veut pour les hommes peut être réalisé, à savoir la paix. Mais si Machiavel ne fait pas de la théologie politique, Hobbes est contraint à la faire. Pour Machiavel il est tout à fait possible de penser le pouvoir politique indépendamment de la religion. Cela n'est plus possible après un siècle de guerres de religion. Hobbes n'a plus qu'à espérer trouver dans la raison le pouvoir nécessaire afin de vaincre la contingence et de mettre fin au conflit. Il ne peut ni fonder le pouvoir politique sur la transcendance, ni comprendre l'interprétation machiavélienne du conflit, comme l'indique bien Carlo Galli. Il n'empêche que tant pour Hobbes que pour Machiavel, l'Église représente l'un des adversaires les plus redoutables du pouvoir politique. Mais si Machiavel oppose à l'Église l'énergie de la vertu civile, Hobbes y oppose la connaissance. Machiavel ne déteste pas l'Église, il la méprise. Hobbes, au contraire, déteste l'Église d'une haine théologique. Ensuite, si le mot d'ordre pour Machiavel était l'union du peuple, pour Hobbes il s'agit de la séparation des individus. La société est dense et mélangée. Mais seulement là où il y a séparation, l'union peut être crée. Il est nécessaire de séparer les individus, d'avoir des individus séparés mais qui sont en même temps unis par le lien de la peur commune envers les lois établies par la souveraineté qu'ils ont eux-mêmes constituée. Mais pour Machiavel aussi le prince doit être redoutable. C'est pourquoi il nous donne des instructions pour savoir comme le construire. Pourtant, la peur ne se définit pas comme la première, ou l'unique, émotion propre à l'espace politique machiavélien. La peur est au contraire au centre de la théorie politique de Hobbes : elle marque non seulement la condition de l'état de nature, mais aussi la construction artificielle du Léviathan. Comme l'écrit Carlo Ginzburg, le pacte naît de la peur mutuelle. C'est grâce à la peur perpétuelle qui caractérise les êtres humains, qu'une multitude amorphe devient un corps politique, puisque la paix en tant qu'elle est le bien suprême mérite tous les sacrifices. C'est ainsi que naît l'État, le Léviathan[591].

---

[589] Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, IX, p. 213.

[590] *Id.*, p. 214.

[591] Carlo Ginzburg, *Paura Reverenza Terrore. Rileggere Hobbes oggi*, Parma, Monte Università Parma

La grande majorité des commentateurs de Hobbes partagent l'avis selon lequel Hobbes offrirait une interprétation sécularisée de l'origine de l'État. Ginzburg va plus loin encore lorsqu'il affirme que l'État, le dieu mortel issu de la peur, est créé précisément afin d'inspirer la terreur. La sujétion des citoyens serait alors due non seulement à la crainte qu'ils ressentent les uns envers les autres mais aussi au fait que le Léviathan trouve son origine dans son pouvoir de les effrayer. Mais, pour ce faire, il a besoin des armes de la religion afin de se présenter comme autorité légitime. Ainsi, la réflexion moderne sur l'État, d'après Ginzburg, est fondée sur la théologie politique. On peut alors considérer la théologie politique de l'État moderne comme une tradition inaugurée par Hobbes. Bien évidemment celle-ci est aussi la perspective adoptée par Schmitt, comme nous le verrons dans notre prochain chapitre. Bref, la sécularisation ne s'oppose pas à la religion : elle en envahit le champ[592].

Par ailleurs, aucune communauté ne précède chez Hobbes l'institution de l'État (contrairement à ce qui advient, par exemple, chez Bodin). Avant la génération du représentant, il ne saurait y avoir de liens sociaux : « pas d'unité naturelle de la collectivité sociale, pas d'unité juridique autre que celle du représentant[593] ». Avant la création du Léviathan, il n'y a pas de société civile et pas même de famille, il y a simplement des individus.

> Après comme avant l'avènement de la société civile, les individus sont distincts. Selon la note ajoutée en 1647, « la doctrine du pouvoir de la cité envers les citoyens dépend presque entièrement de la connaissance de la différence entre la multitude qui gouverne et la multitude qui est gouvernée ». Parler de « multitude gouvernée » confirme que les individus restent distincts dans la société civile[594].

Dans l'état de nature les individus sont tous égaux et tous également effrayés les uns par les autres. Par conséquent, la liberté n'est possible que dans un état de « warre of every man, against every man », car l'égalité des hommes est fondée sur le fait qu'ils peuvent tous s'entretuer[595]. Dans l'État, l'égalité absolue propre à l'état de nature se transforme en obéissance absolue (à la loi). De plus, comme aucun lien social n'a précédé la formation de la souveraineté de l'État, l'État ne peut être démantelé par aucune société préexistante, comme le montre bien le corps du Léviathan qui figure dans le frontispice.

Or, pour le frontispice de son œuvre, Hobbies avait commandé une gravure qui représente le souverain comme composé des corps de ses sujets. Le frontispice du *Léviathan* représente

---

Editore, 2008, p. 18-19.

[592] Carlo Ginzburg, *Paura Reverenza Terrore*, p. 39.

[593] Jean Bernhardt, *Hobbes*, p. 99.

[594] Jean Terrel, *Hobbes : matérialisme et politique*, p. 202. Terrel cite Thomas Hobbes, *De Cive*, VI.

[595] « For when divers men have right not only to all things else, but to one another's persons, if they use the same, there ariseth thereby invasion on the one part, and resistance on the other, which is war » (Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic*, p. 82).

l'idée que puisque, dans l'état de nature, chaque homme a droit au corps de l'autre (c'est-à-dire qu'il possède le droit de disposer non seulement de son propre corps, mais aussi du corps d'autrui), en entrant dans l'État, chaque citoyen consent à renoncer à son propre *body naturall* – à savoir, à sa liberté de se déplacer sans rencontrer d'obstacle –, afin de faire partie d'un seul *body politique* – à savoir, le corps du représentant souverain. Le frontispice est la figuration d'une métaphore corporelle, celle du *corps politique*. Il s'agit d'une tentative baroque pour donner forme, unité et identité au peuple, par moyen de la génération du corps politique.

> This is more than Consent, or Concord; it is a reall Unitie of them all, in one and the same Person, made by covenant of every man with every man.
>
> Cela va plus loin que le consensus, ou concorde : il s'agit d'une unité réelle de tous en une seule et même personne, unité réalisée par une convention de chacun avec chacun[596].

La conception hobbesienne de l'espace politique se révèle alors comme une véritable théorie de la représentation. Sur le frontispice du *Léviathan*, la souveraineté représentative et la théologie politique se rejoignent. « Dieu a créé l'univers […]. Il est aujourd'hui absent, et les hommes pour survivre doivent le suppléer. Selon l'Introduction, les individus assurent cette suppléance en devenant auteurs, en créant Léviathan. Au chapitre 16, la créature des hommes est devenue le Dieu mortel[597] ». Du point de vue de la théologie politique, le sens du terme « représentation » dans le « temps de l'attente » eschatologique décrit par Hobbes dans la troisième partie du *Léviathan* est le suivant : créer un ordre visible là où l'ordre invisible ne persiste que sous la forme d'une absence. En tant que garant de la survie, le Léviathan nous incarne et incarne aussi notre peur absolue – ou plus exactement, il *est* le monopole de la peur.

5. *Hobbes ou le bannissement de l'espace politique*

La théorie hobbesienne de la représentation politique est marquée par une double absence : l'absence de l'espace et l'absence de l'histoire. Chez Machiavel, le conflit est le moteur de l'histoire. En revanche, Hobbes ne s'intéresse pas à l'histoire, il veut seulement donner une fondation stable à l'unité politique, une stabilité, par définition, sans conflit. La politique hobbesienne est une politique intemporelle qui fait abstraction de l'espace. En ce sens, Hobbes est le grand prédécesseur de John Rawls. Hobbes prétend donner à la politique une fondation

[596] Thomas Hobbes, *Léviathan*, II, XVII, p. 177. Voir aussi Thomas Hobbes, *Les Éléments de la loi naturelle et politique*, II, 8 : « L'erreur concernant le gouvernement mixte vient d'un manque de compréhension de ce que signifie l'expression *corps politique*, et du fait qu'il ne signifie pas la concorde, mais l'union de nombreux hommes ».

[597] Jean Terrel, *Hobbes : matérialisme et politique*, p. 216.

stable qui puisse valoir dans tous les temps et dans tous les espaces. Une fois de plus, c'est un retournement paradoxal de l'histoire, le fait que la conception de l'État de Hobbes soit ensuite lue - par Schmitt, parmi d'autres – comme la première véritable formulation philosophique du *ré-ordonnément* de l'espace géographique européen suite à la Paix de Westphalie. En ce qui nous concerne, et en ce qui concerne notamment la formulation des deux modèles d'espace politique que nous proposons ici, il est bien évident que celui de Hobbes ne peut être conçu, à l'opposé du modèle machiavélien, que comme une métaphore. L'espace de la représentation n'est qu'une métaphore de l'espace, étant donné que, comme nous l'avons vu dans le troisième chapitre, Hobbes substitue à l'espace sa représentation. Dans sa philosophie politique, Hobbes ne parle pas d'espace. Le Léviathan n'est jamais conçu de manière spatiale, bien que le frontispice où il est représenté ait été interprété comme une métaphore spatiale révolutionnaire, capable de donner à l'espace politique un nouvel ordre, bref, une nouvelle représentation. Or, il conviendrait de se demander si cela était dans les intentions de l'auteur, à plus forte raison si l'on considère que Hobbes n'oublie pas l'espace dans sa philosophie naturelle. L'oubli de l'espace dans le *Léviathan* est peut-être un oubli riche d'explications. Ce qui est certain, c'est que le Léviathan sert de métaphore de l'espace, et qu'en faisant abstraction de l'espace, il lui substitue sa représentation. Cela n'empêche pas qu'on ait pu toutefois lire le *Léviathan* hobbesien comme le la première formulation de l'État territorial, qui distingue son espace interne de l'espace externe par moyen des frontières. En effet, la thématisation de la distinction entre la dimension étatique, la dimension nationale, et la dimension internationale qui demeure en conflit à l'extérieur des bords du Léviathan, est bien de Hobbes[598]. Mais, là encore, Hobbes n'inscrit pas cette distinction dans le cadre de l'espace. Pour toutes ces raisons, nous pourrions même aller plus loin et dire, en reprenant les mots que Patočka avait utilisés au sujet d'Aristote et de sa physique, que chez Hobbes il y a, de fait, *un bannissement de l'espace politique*.

> Le pessimisme de théoriciens de la politique tels que Machiavel, Hobbes et souvent aussi Fichte se réduit au vrai à postuler la réalité ou la possibilité effective d'une discrimination ami-ennemi. C'est pourquoi chez Hobbes, ce grand esprit politique, systématique par excellence, la conception pessimiste de l'homme et cette observation si juste que c'est la conviction réciproque de détenir la vérité, le bien et la justice qui provoquent les inimitiés les plus redoutables, enfin le *bellum* de tous contre tous sont autant d'éléments où il convient de voir non pas les produits monstrueux d'une imagination inquiète et troublée, ni uniquement la philosophie d'une société bourgeoise fondée sur la libre concurrence (Tönnies), mais bien plutôt les postulats élémentaires d'un système de pensée spécifiquement politique[599].

Cependant, la science politique que Hobbes entend instaurer est « une science anhistorique

[598] Carl Schmitt, *La dictature*, p. 46 : « Selon Hobbes, les États vivent entre eux dans l'état de nature, c'est-à-dire dans un état de guerre permanent ».

[599] Carl Schmitt, *La notion de politique*, trad. Marie-Louise Steinhauser, Paris, Flammarion, 1992, p. 109-110.

du politique. Comme le politique ne s'inscrit plus dans une tradition, il devient enfin possible d'en penser le fondement, la solidité d'un fondement se mesurant à la puissance des raisons qui le justifient et non, comme une fondation, à la liberté et à la grandeur de ceux qui l'ont posé[600] ». Dans cette optique, la science politique de Hobbes est opposée à celle de Machiavel, en tant qu'elle découle d'une théorie de l'histoire tout à fait différente. Chez Machiavel il y a donc fondation, voire institution, tandis que chez Hobbes il y a fondement, voire « fondation rationnelle du politique[601] ». D'après Foisneau, Hobbes irrigue la réflexion politique contemporaine principalement par deux facteurs : « l'argument selon lequel l'ordre juridico-politique serait une réponse à une situation de conflit, réelle ou virtuelle[602] » ; et l'idée que, l'anthropologie politique hobbesienne étant caractérisée par la violence, « il n'y aurait donc qu'une seule et unique solution, la menace d'une contre-violence étatique[603] ». L'artifice rationnel de la construction hobbesienne de l'État n'a pas disparu de notre horizon. C'est en particulier le cas de l'un des schémas catégoriaux inaugurés par Hobbes qui s'est emparé de la pensée politique contemporaine, à savoir celui de l'opposition entre l'état de guerre et l'état civil. « Telle est l'une des lignes de partage fondamentales entre ceux qui voient dans la désignation de l'ennemi le fondement du politique, et ceux qui considèrent au contraire que le politique suppose un échange pacifique. Et cette ligne de partage, c'est Hobbes qui l'a rendue pensable[604] ». Hobbes nous a appris une leçon on ne peut plus actuelle : on ne saurait éviter qu'au gré de certaines circonstances le Léviathan ne se transforme en Béhémoth et que l'état de droit ne se retourne en état d'exception.

[600] Luc Foisneau, *La vie inquiète*, p. 363.
[601] *Id.*, p. 377.
[602] *Id.*, p. 393.
[603] *Id.*, p. 394.
[604] *Sic*.

VII

Théorie de la représentation

> C'est une évolution depuis longtemps familière aux sociologues et aux historiens qui y voient un processus de sécularisation. Le point de départ du mouvement, ce qui est à dépasser, n'est plus l'état de nature, mais plutôt une déficience, une imperfection des hautes civilisations, à savoir le défaut d'universalité qui les caractérise[605].

> La situation aléatoire qui est aujourd'hui celle de la forme modérée de la surcivilisation tient aussi à la perte, ou plutôt à l'atrophie des organes qui autrefois assuraient, dans le corps social, les fonctions du risque et de la dynamisation. […] Par conséquent, la vie y manque du tonus que donne la responsabilité […]. Ayant triomphé trop facilement, la surcivilisation s'est déshabituée du phénomène et du fait de la lutte[606].

Le point de départ de ce chapitre est le principe de l'ordre politique et le désir fondamental de l'ordre qui est à la racine même de l'être humain. Bien que ce désir ait été achevé à un moment donné par les structures théologiques qui imprégnaient la nature d'un caractère sacré intrinsèque, les XVIe et le XVIIe siècles ont vu une fragmentation des formes théologiques de l'ordre politique entraînant bientôt l'absence de tout principe ordonnateur. Privée de fondement théologique, la nature a perdu le caractère sacré qui avait servi de principe d'ordre et est devenue un objet de chaos et de contingence. En même temps, la révolution scientifique tentait de créer une conception complètement rationaliste de la nature, qu'elle interprétait en termes mathématiques et de mécanismes.

Ce chapitre examine différentes modalités pour concevoir et orienter le processus de sécularisation de l'espace politique qui caractérise la période moderne[607], en mettant l'accent sur la lecture de Thomas Hobbes réalisée par Carl Schmitt. Bien entendu, notre analyse repose sur les conclusions auxquelles nous sommes parvenus dans la première partie, concernant la tentative d'appliquer la conception mathématico-mécaniste de la nature à l'espace politique, une fois que l'ordre a été perdu en raison du départ des formes théologiques. Pour Schmitt, cette réduction du politique à un mécanisme, bien qu'il repose sur un acte politique (la décision), conserve une nature théologique : elle est à la fois une réponse à l'absence de Dieu du monde

---

[605] Jan Patočka, « La surcivilisation et son conflit interne » in *Liberté et sacrifice*, p. 105. Et il ajoute : « Les succès qu'elle [la surcivilisation rationnelle] enregistre ne sont pas dus à la volonté ou à la possibilité effective qu'elle aurait de se rendre maître du tout de la vie, mais au contraire, au fait qu'elle en fait abstraction » (*Id.*, p. 110).

[606] *Id.*, p. 138.

[607] Jean-François Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt*, p. 105 : « Ce processus est résumé par la maxime *Cuius regio, ejus religio*. Cette neutralisation de la sphère religieuse fut rendue nécessaire par le conflit politico-religieux qui embrasa l'Europe du XVIe siècle ».

et une représentation de la puissance de Dieu, en son absence, visant à donner un ordre au monde. Le Léviathan est le porteur de la forme politique tant qu'il incarne l'idée même de la représentation. Par conséquent, pour Schmitt comme pour Patočka, un espace politique gouverné par des principes mécanistes n'est pas un espace politique, puisque le mécanisme manque par nature de l'autorité – les valeurs et le sens de communauté qui caractérisent l'espace politique –, mais aussi du principe même de la représentation politique.

Autrement dit, dans un monde dépourvu de sens et d'ordre, l'absence de Dieu se manifeste en tant que contrainte ou *coercition à la forme*, comme l'écrit Carl Schmitt ; peu importe si cette forme est celle de l'Etat ou de la science, car dans les deux cas, on est confronté à des représentations du monde. La réponse à l'absence de Dieu est donc la *décision pour la représentation* – la représentation du principe divin qui a disparu du monde –, l'idée de justice ou toute autre idée ou principe qui se donne dans le monde comme une absence présente – représentation destinée à combler ce vide, cette absence d'ordre qui caractérise l'ère moderne.

Si la scène du politique était une *scène de l'apparaître* pour Machiavel, comme nous l'avons évoqué précédemment, le Léviathan – l'artifice de l'État –, peut encore être décrit comme une scène, mais comme une *scène de la représentation*. Dans ce nouveau type de scène politique, la vie aussi devient « représentation de la vie », ou bien « façade devant la mort », comme Schmitt nous l'explique. Ce qui change avec Hobbes, c'est la vision du monde et une nouvelle image du monde ouvre une nouvelle époque : l'époque moderne, celle qu'Heidegger a nommé l'« époque des images du monde ». Tout comme Heidegger affirme que dans les temps modernes le monde est réduit à une représentation du monde – faisant ainsi coïncider l'image (Heidegger utilise le mot allemand *Vorstellung* qui signifie littéralement « image mentale ») et la réalité –, dans *La perspective comme forme symbolique*, Panofsky décrit un nouveau sujet qui devient *maître et possesseur de la nature* en la transposant dans une grille géométrique, réduisant ainsi la réalité à une représentation géométrique. En dernière instance, la mission des temps modernes est celle de produire de la visibilité – la visibilité étant ici comprise par opposition à l'invisible et donc à l'être, à la lumière de l'hypothèse de Nietzsche selon laquelle l'apparence a finalement triomphé sur l'essence. Nietzsche déclare pourtant que la transition n'est pas complète et qu'il reste le problème de ce qui comblera le vide de l'absence de Dieu. La réponse moderne est la représentation.

Or, la réduction du monde à sa représentation s'accompagne du processus de sécularisation des XVIe et XVIIe siècle, qui se révèle – à son tour –, comme strictement lié aux recherches de la même époque sur la nature humaine et la mécanique. Une phénoménologie de l'espace politique implique alors de retracer la contingence des structures théologico-politiques qui ont changé

précisément au cours de ce siècle (1513-1651), puisqu'elles sont passées de la centralité du corps mystique du souverain et du *corpus mysticum* de la communauté politique à la sécularisation moderne. Ici, nous devrons restreindre notre analyse à la généalogie de la politique proposée par Schmitt, et notamment au lien entre les concepts de représentation et de théologie politique. Il importe toutefois que nous gardions à l'esprit la différence de perspective de l'œuvre schmittienne par rapport au grand travail d'Ernst Kantorowicz, *Les Deux Corps du Roi*[608], sur la théologie politique du Moyen Âge. Étienne Balibar le relève bien :

> On a ici l'indice de la différence avec Kantorowicz, qui mériterait une analyse spécifique, incluant les évolutions totalement divergentes de deux auteurs à partir d'un point de départ qui semble assez proche. Elle est sous-jacente à la lecture de Hobbes à partir du « mythe » de Léviathan plutôt qu'à partir de la structure de « fiction » de la représentation. Schmitt ne s'est pas intéressé à l'idée du « double corps » du souverain ; au contraire il a privilégié le « corps réel », en lui conférant immédiatement une fonction eschatologique[609].

Pour des raisons d'espace, nous ne pouvons pas traiter ici la comparaison des variantes de théologie politique, et notamment celle esquissée dans la correspondance Schmitt-Taubes[610]. Pour ce qui est de l'autre thème fondamental concernant le principe de représentation, à savoir l'analogie avec l'espace symbolique et concret de la représentation théâtrale de l'ère baroque à nos jours, nous nous contentons d'indiquer que Schmitt en donne une analyse poussée dans l'essai *Hamlet ou Hécube* où il écrit que « l'État souverain, l'*imperium rationis* de Hobbes et de Hegel, "met fin à l'époque des héros, au droit des héros à la tragédie"[611] ». Nous renvoyons également au dernier travail de Myriam Revault D'Allonnes concernant les diverses dimensions du concept de représentation[612]. Quant à notre recherche généalogique sur le concept de représentation, elle ne peut que commencer par l'analyse de l'état d'exception, et plus précisément par les réponses institutionnelles à un état de crise décrites par les deux auteurs auxquels Schmitt se réfère dans sa théorie de l'état d'exception : Machiavel et Hobbes. Notre

---

[608] Ernst Kantorowicz, *Les Deux Corps du Roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1989.

[609] Étienne Balibar, « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes », p. 54.

[610] Jacob Taubes, *La Théologie politique de Paul : Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*, Paris, Seuil, 1999 ; Jacob Taubes, *En divergent accord : À propos de Carl Schmitt*, Paris, Rivages, 2003 ; Jacob Taubes, *To Carl Schmitt – Letters and Reflections*, New York, Columbia University Press, 2013.

[611] Alexandre Kojève et Carl Schmitt, « Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt », trad. Jean-François Kervégan et Tristan Storme, in *Philosophie*, Paris, Les Editions de Minuit, n° 135, Septembre 2017, p. 19. Il s'agit d'une note en bas de page de Kervégan ; la citation provient de Carl Schmitt, *Hamlet ou Hécube. L'irruption du temps dans le jeu*, Paris, L'Arche, 1992, p. 104. Voir à propos de ce texte la lettre de Schmitt à Kojève du 11 mai 1956, p. 21 : « Hamlet est *Spiel, jeu* , complainte, à la frontière de la comédie, à l'exception des deux points d'irruption [du temps historique dans le jeu] ».

[612] Myriam Revault d'Allonnes, *Le miroir et la scène. Ce que peut la représentation politique*, Paris, Seuil, 2016.

but est de montrer que l'approche généalogique permet simultanément de remettre en question et de surmonter la dichotomie traditionnelle entre « normal » et « exceptionnel ».

1. *Schmitt et Patočka : Une approche généalogique*

> Le christianisme est tout d'abord, dans ses espérances eschatologiques, sans monde, négateur du monde, et il n'a pu devenir lui-même historique qu'en entrant dans un monde d'ores et déjà historique. L'histoire célèbre son triomphe lorsque le message eschatologique de l'Évangile est utilisé pour bâtir un nouveau domaine public qui se sert du concept d'être de la philosophie grecque et ne peut être compris sans celle-ci ; le concept de transcendance que la théologie chrétienne présuppose comme allant de soi et qui est indispensable à l'établissement du royaume de Dieu, est en effet d'origine grecque. Or, cette même transcendance est ce qui rend impossible un retour du domaine public à son « état de nature »[613].
>
> Je ne sais si je vous ai cette fois donné une idée de ma tentative. J'essaie de montrer que la transcendance de la théologie chrétienne et l'idée du monde comme frappé d'un jugement sont une « répétition » de la pensée platonicienne[614].

À la faveur de nos analyses précédentes et de la présente, nous sommes maintenant en mesure de reconnaître trois modalités différentes pour traiter le thème de la sécularisation et de la représentation, qui gardent néanmoins des caractéristiques en commun. Premièrement, nous avons établi que la première tentative d'offir une véritable description philosophique du concept de la représentation politique (1651) est à attribuer à Thomas Hobbes, comme l'affirment plusieurs commentateurs (entre autres : Hannah Pitkin, Lucien Jaume, Myriam Revault d'Allonnes, et – dans une certaine mesure – David Runciman, tandis que Quentin Skinner décrit cette opinion comme historiquement inexacte[615]). Deuxièmement, nous avons analysé dans la partie précédente l'approche phénoménologique de Jan Patočka concernant la sécularisation et le projet scientifique moderne de la réduction du monde à sa représentation (1965, 1975)[616]. Dans ce chapitre, nous allons rendre compte de l'idée de représentation et de la toute première

[613] Jan Patočka, « Le schéma de l'histoire », p. 17.

[614] Jan Patočka, « La genèse et la catastrophe de l'Europe », p. 274.

[615] Hannah Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1967 ; Monica Brito Vieira et David Runciman, *Representation*, Cambridge and Malden, Polity Press, 2008; Monica Brito Vieira, *The Elements of Representation in Hobbes: Aesthetics, Theatre, Law, and Theology in the Construction of Hobbes' Theory of the State*, Leiden and Boston, Brill NV, 2009 ; David Runciman, « The Paradox of Political Representation » in *The Journal of Political Philosophy*, Volume 15, Number 1, Oxford and Malden, Blackwell Publishing Ltd, 2007 ; Ian Shapiro, Susan C. Stokes, Elisabeth Jean Wood, et Alexander S. Kirshner (éd.), *Political Representation*, New York, Cambridge University Press, 2009 ; Lucien Jaume, *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, Paris, PUF, 1986 ; Quentin Skinner, « Hobbes on Representation » in *European Journal of Philosophy 13:2*, p. 155-18, Oxford and Malden, Blackwell Publishing Ltd, 2005.

[616] Jan Patočka, *Conférences de Louvain* ; Jan Patočka, « Le christianisme et le monde naturel ».

formulation de la théologie politique – dans l'opinion de Carlo Galli et Miguel Vatter par exemple[617] – fournies par Carl Schmitt respectivement en 1922 et 1923[618].

En dépit de leur diversité, ces interprétations ont deux caractéristiques communes. Premièrement, elles posent clairement – dans le cas d'Hobbes on peut dire qu'elle institue – un lien entre le processus de sécularisation et la révolution scientifique. Deuxièmement, elles relient le concept de théologie politique à l'interaction – ou à la simultanéité paradoxale pour utiliser l'expression de Pitkin[619] – entre présence et absence, et donc au concept de représentation.

L'interprétation schmittienne suggère effectivement qu'une généalogie qui tiendrait compte à la fois de la perspective théologique de la naissance de l'État moderne (Hobbes) et de la perspective scientifique de la naissance de la subjectivité moderne (Descartes) serait en mesure de reconnaître finalement que le processus de sécularisation est un résultat de la révolution scientifique. L'analyse patočkienne de la représentation a d'ailleurs montré que la phénoménologie parvient à la même conclusion. L'idée de Patočka d'une résistance au projet scientifique d'une rationalisation totale du réel orchestrée à la fois par le christianisme et par le monde naturel, peut alors être rapportée à l'idée du manque de distinction de Schmitt, dans le catholicisme, entre nature et raison.

> Bien sûr, la surcivilisation dans sa figure radicale ne se contente pas de séculariser ainsi la différence de la fête et de la quotidienneté, de l'exceptionnel et de l'ordinaire. […] La conception radicale de la surcivilisation renouvelle ainsi le concept antique de **καιρός**, l'idée de la plénitude des temps, d'un salut qui n'est plus religieux, mais religio-politique : le « temps pour » l'action, pour la grande œuvre décisive […]. Ce double vécu du temps qui, sous ses deux faces, est un vécu de l'exceptionnel, offre une expression frappante de l'aspect mystique de la surcivilisation radicale. […] Par suite de ce caractère total du vécu, la politique se retrouve investie de la signification sacrée qui était la sienne dans les premières civilisations. […] Certaines personnes, certaines institutions dégagent une aura mystique, sont dotées d'une qualité de surhumanité, de surfinitude[620].

L'analyse phénoménologique de Patočka concernant la surcivilisation montre clairement que celle-ci découle du processus de sécularisation des temps modernes. Plus précisément, Patočka postule dans un premier temps de l'idée selon laquelle la théologie chrétienne est une répétition de la pensée platonicienne. Il en tire ensuite la conclusion que la surcivilisation provient de la sécularisation de la théologie chrétienne, centrée sur l'universalité. Il dit enfin

---

[617] Carlo Galli, *Lo sguardo di Giano* ; Carlo Galli, *Genealogia della politica* ; Miguel Vatter, « The Political Theology of Carl Schmitt » in *Oxford Handbooks Online*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

[618] Carl Schmitt, *Théologie Politique* ; Carl Schmitt, *La visibilité de l'Eglise – Catholicisme romain et forme politique – Donoso Cortès – Quatre essais*.

[619] Hannah Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation* ; voir notamment p. 209-240 et pour une étude étimologique du terme représentation p. 241-252.

[620] Jan Patočka, « La surcivilisation et son conflit interne », p. 117-118.

que la surcivilisation contemporaine est marquée par trois aspects : l'exceptionnel, le décisionnel, le mystique. Nous ne pouvons donc conclure cette introduction méthodologique qu'en citant un passage du livre récent de Paul Kahn sur la théologie politique, qui suggère justement que nous devrions maintenant « commencer par une sorte de phénoménologie du politique, qui est ce que la théologie politique doit être aujourd'hui (*begin with a kind of phenomenology of the political, which is just what political theology must be today*)[621] ».

2. *Machiavel, Hobbes, Schmitt : le cas d'exception*

Notre recherche généalogique nous a amené à indiquer trois interprétations influentes de formes politique dans l'état d'exception : celles de Nicolas Machiavel, de Thomas Hobbes et de Carl Schmitt, notamment en relation à sa lecture de Machiavel et Hobbes. Pour schématiser, nous pourrions dire que, par rapport à la dichotomie moderne exceptionnelle *versus* ordinaire :

I) Machiavel représente la sortie de la modernité ;

II) Hobbes représente le rationalisme déployé ; et

III) Schmitt, avec sa théorie de l'état d'exception – *i.e.* le zéro d'ordre dans lequel la décision souveraine trouve son origine et donne forme à l'ordre et à la norme – représente le revers du rationalisme.

Une tentative de surmonter la dichotomie entre normal et exceptionnel est d'abord fournie par le républicanisme de l'époque moderne et notamment par Machiavel, qui – comme on l'a vu – tente de canaliser le conflit politique dans des formes institutionnelles. En revanche, Hobbes institue la forme politique non pas pour canaliser le conflit, mais pour l'éliminer au moyen de sa théorie de la représentation. Schmitt prolonge la théorie hobbesienne de la représentation politique en interprétant la décision du souverain, qui tire son origine d'une situation exceptionnelle, comme une décision pour la représentation.

Or, la politique contemporaine est marquée par de nombreux exemples d'utilisation du concept d'exception. Nous pouvons considérer le cas italien de la petite ville de Vintimille – qui est l'équivalent italien de Calais, étant donné sa position précisément à la frontière avec la France – où nous avons eu le premier cas d'application d'une « ordonnance exceptionnelle » promulguée par le maire Enrico Iaculano. Iaculano a d'abord émis l'ordonnance en 2015 en

[621] Paul W. Kahn, *Political Theology: Four New Chapters on the Concept of Sovereignty*, New York, Columbia University Press, 2011, p. 21.

réponse à l'arrivée soudaine de nombreux migrants dans la gare de la ville. Il l'a ensuite renouvelée le 16 août 2016. Ce décret stipulait que, en raison de l'« état d'urgence actuel » et compte tenu des préoccupations sanitaires qui en découlent, il était illégal de nourrir les personnes dans les espaces publics. Depuis la première application de l'ordonnance datée du 20 mars 2017 – suite à laquelle trois citoyens français avaient été condamnés à une amende pour avoir nourri des migrants –, le maire a été accusé de ne pas respecter les droits humains fondamentaux. La police italienne s'est même plainte d'avoir dû appliquer cette ordonnance et a affirmé qu'elle décuplait les tensions et la forte intolérance qui préexistait suite à l'installation de migrants et de réfugiés. Le maire a répondu aux accusations en déclarant que, en raison de la *situation extraordinaire* et de l'*état d'urgence* qui s'ensuivait, la ville avait été obligée de promulguer cette ordonnance pour rétablir l'*ordre normal*. Il a ajouté que cela n'avait rien à voir avec les droits de l'homme, car l'interdiction de donner de la nourriture dans les lieux publics était une interdiction « *erga omnes* ». Il a été dit que l'émanation de ce décret bouleversait toutes les logiques et que même dans un zoo personne n'est sanctionné pour avoir nourri les animaux.

Il s'agit évidemment d'une interprétation extrême de la norme et de l'exception qui, d'ailleurs, n'a pas eu lieu au niveau national. Néanmoins, nous avons estimé que ce cas d'utilisation contemporaine de termes schmittiens – tels que l'exception, l'urgence et la situation ordinaire –, bien qu'à l'échelle locale, pouvait être un point de départ utile à notre recherche généalogique sur l'opposition entre la norme et l'exception chez Hobbes et Schmitt. Ce cas montre clairement que, dans notre vie politique contemporaine, nous sommes loin d'avoir surmonté la dichotomie norme/exception, à savoir que nous sommes loin d'avoir dépassé l'exception.

2.1 Le Hobbes de Schmitt

On pourrait dire qu'il existe deux types de scientificités juridiques ; on peut les définir selon le degré de dépendance ou de non-dépendance d'une conscience scientifique par rapport à la spécificité normative de la décision politique. Le représentant classique du type décisionniste (si l'on me permet ce néologisme) est Hobbes. La spécificité de ce type explique également pourquoi c'est lui et non l'autre type qui a trouvé la formulation classique de l'antithèse : *Auctoritas, non veritas facit legem* (*Léviathan*, chap. XXVI)[622].

Chez Hobbes, au contraire, dont le droit naturel « scientifique » s'appuie sur le paradigme mécanique de la science nouvelle en voie de constitution, la dimension éthico-normative se trouve relativisée, sinon évincée : l'État, lui-même fondé sur la décision souveraine, est la condition

[622] Carl Schmitt, *Théologie politique*, p. 43.

d'effectivité d'un droit dont le contenu ne saurait le précéder. Tel serait, d'après Schmitt, le sens de la formule : *Auctoritas, non veritas facit legem*[623].

Il est à noter que, bien qu'il y ait un espace pour la décision dans le système hobbesien, cela ne fait pas de Hobbes un penseur décisionnel, comme le veut Schmitt, puisque le système hobbesien repose entièrement sur une logique de type différent, à savoir la logique de la protection. De fait, ce n'est que pour protéger et défendre l'ordre politique que le souverain hobbesien suspend l'ordre existant et finit par le le surmonter. Comme nous le verrons, le décisionnisme de Schmitt est – par rapport à la médiation hobbesienne ou, plus généralement, à la médiation rationnelle moderne – son renversement. Le décisionnisme schmittien est le renversement, à la fois logique et hiérarchique, de la norme et de l'exception, comme le prétend Carlo Galli[624]. D'après Schmitt, l'état d'exception précède la norme ; il n'est pas seulement l'origine ultime de la norme, mais aussi sa condition d'existence. Hobbes écrit :

> I define Civill Law in this manner. *CIVIL LAW, Is to every Subject, those Rules, which the Common-wealth hath Commanded him (by word, writing, or other sufficient sign of the will) to make use of, for the Distinction of Right, and Wrong; that is to say, of what is contrary, and what is not contrary to the Rule*.
>
> Je définirai ainsi la loi civile : *la LOI CIVILE est, pour chaque sujet, l'ensemble des règles dont la République, par oral, par écrit, ou par quelque autre signe adéquat de sa volonté, lui a commandé d'user pour distinguer le droit et le tort, c'est-à-dire ce qui est contraire à la règle et ce qui ne lui est pas contraire*[625].

La décision originelle de la souveraineté hobbesienne consiste à interpréter et à distinguer le bien et le mal, la paix et la guerre, l'ennemi et l'ami. C'est seulement par le moyen de la décision, écrit Hobbes, que la norme peut être distinguée de ce qui n'est pas norme. En somme, comme le suggère Schmitt, la définition de la souveraineté hobbesienne repose sur la question *Quid interpretabitur ?*, dont l'emblème est l'interprétation du miracle assignée au souverain[626]. La décision peut alors être comprise par Schmitt comme une sécularisation du miracle, aussi à cause du pouvoir, caractéristique du miracle, de générer l'obéissance. Comme l'essence du miracle réside effectivement dans le lien entre le salut et l'obéissance, l'essence de la décision est à retrouver dans le lien entre la sécurité et l'obéissance. Or, Hobbes déclare que le miracle est défini par deux caractéristiques spécifiques :

---

[623] Jean-François Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt*, p. 38.

[624] Carlo Galli, « All'insegna del *Leviatano*. Potenza e destino del progetto politico modern » in Thomas Hobbes, *Leviatano*, trad. Gianni Micheli, Milano, Bur Rizzoli, 2011, p. XXXIX.

[625] Thomas Hobbes, *Léviathan*, II, XXVI, p. 282.

[626] Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, p. 115 : « Hobbes le grand décisionniste accomplit un tournant typiquement décisionniste : *Auctoritas, non veritas*. Rien ici n'est vrai. Tout est commandement. Est un miracle ce à quoi la puissance étatique souveraine ordonne de croire comme étant un miracle ; mais à l'inverse aussi – et c'est là l'ironie particulièrement sensible –, les miracles cessent lorsque l'État les interdit ».

> *The one is, if it be strange, that is to say, such as the like of it hath never, or very rarely been produced: The other is, if when it is produced, we can not imagine it to have been done by naturall means, but only by the immediate hand of God.*
>
> L'une est qu'il soit insolite, c'est-à-dire telle que le semblable n'a jamais été produit, ou très rarement ; l'autre est qu'une fois l'événement produit on ne puisse imaginer que cela ait été accompli par des moyens naturels, mais seulement, de façon directe, par la main de Dieu[627].

De la même manière, la décision – le miracle sécularisé – peut être définie comme l'action extraordinaire qui ne peut pas avoir été accomplie *par des moyens naturels, mais seulement, de façon directe, par la main du Dieu Mortel*, le souverain. De plus, la fin ultime des miracles est de convaincre les gens d'obéir, car le miracle répond à leurs prières de salut. De même, la décision souveraine répond au désir de sécurité des individus qui sont alors incités à obéir. Toutefois, la décision sur le cas d'exception, qui découle de l'interprétation de l'existence ou non d'un cas d'exception, ne peut jamais être transformée en un état d'urgence permanent. Comme le dit Hobbes lui-même, « The end of Obedience is Protection ».

Dans *La dictature*, Schmitt écrit que le système scientifique fourni par Hobbes dans le *Léviathan* est fondé sur l'idée qu'il n'existe pas de droit avant que l'ordre politique ne soit créé ; et que la valeur de l'État réside précisément dans cette capacité à surmonter le conflit en produisant une rupture entre le bien et le mal, le légal et l'illégal : « Le système politique de Hobbes est clairement fondé sur la proposition selon laquelle il n'existe aucun droit antérieur ou en dehors de l'État, et que la valeur de l'État consiste précisément dans le fait qu'il crée le droit (*Recht*) en tranchant le conflit portant sur le juste (*Recht*)[628] ». Cette décision est née d'un néant et pourtant elle fonde l'État et son ordre.

> La meilleure formulation de la différence existant entre les deux courants du droit naturel consiste à dire que l'un des systèmes s'intéresse avant tout aux représentations de la justice et, par conséquent, au *contenu* de la décision, alors que ce qui intéresse l'autre système, c'est qu'on prenne une *décision*. […] C'est la raison pour laquelle, chez Hobbes, l'État, par sa Constitution elle-même, est une dictature, en ce sens que, naissant du *bellum omnium contra omnes*, il a pour fin permanente d'empêcher cette guerre qui éclaterait toujours de nouveau si l'homme était libéré de la pression que l'État exerce sur lui. La loi, qui est par essence un commandement ou un ordre, a pour fondement une décision ayant pour objet l'intérêt de l'État, mais l'intérêt de l'État n'existe que par le fait qu'un ordre est donné. D'un point de vue normatif, la décision, contenue dans la loi, est née d'un néant[629].

« Dans la perspective de Hobbes, la souveraineté est donc définie comme décision instaurant l'ordre politique et mettant fin au "chaos", en d'autres termes à l'état de nature[630] ». Revenir à l'origine ultime de la modernité politique, pour Schmitt, signifie revenir à l'acte originel de

---

[627] Thomas Hobbes, *Léviathan*, III, XXXVII, p. 462-463.
[628] Carl Schmitt, *La dictature*, p. 38.
[629] *Id.*, p. 39.
[630] Jean-François Kervégan, *Que faire de Carl Schmitt*, Paris, Gallimard 2011, p. 132.

l'abandon de l'état de nature. L'état de nature est l'une des figures principales de l'exception, c'est-à-dire du politique entendu comme origine de la forme politique : c'est le politique par excellence – bien que le conflit hobbesien originel soit un conflit entre individus, alors que le politique schmittien est toujours un conflit entre groupes. Autrement dit, l'état de nature de Hobbes n'est pas encore un conflit politique, mais c'est le vide originaire à partir duquel la forme politique émerge à travers la décision.

3. *Représentation et forme politique*

Cette section vise à mettre en lumière le lien entre la théologie politique et la création de l'espace politique, à la fois le deuxième modèle d'espace politique – à savoir l'espace de la représentation – et l'espace *du politique* au sens schmittien – l'espace du conflit. Pour ce faire, elle s'inscrit dans le contraste essentiel entre l'apparition et la représentation, voire entre l'immédiateté et la médiation, qui trouve son origine dans la coupure produite par la pensée politique moderne. La raison politique moderne, on l'a dit, se fonde sur la médiation, sur la représentation de la vie et de la mort – en somme, sur Hobbes. Il va donc de soi que lorsque, au cours du XXe siècle, le siècle auquel Patočka se réfère comme au « XXe siècle comme guerre », l'État moderne commence à faire face à sa crise la plus profonde. Schmitt doit justement revenir à son origine, c'est-à-dire à Hobbes et à sa tentative de donner une toute première théorie de la représentation politique. Par ce biais, Schmitt trace une généalogie de la politique qui commence par, et se termine avec, la relation entre la politique, l'espace et la représentation.

Pour Schmitt, le conflit est l'origine et le destin tragique de la politique. Cela ne signifie toutefois pas que la souveraineté schmittienne accepte le conflit. Au contraire, afin de faire face au conflit, la souveraineté doit garder à l'esprit que l'ordre le dissimule secrètement en son for intérieur, et que le conflit n'est pas seulement l'origine de l'ordre, mais aussi une présence permanente dans l'ordre – et que tout ordre humain est donc toujours précaire. L'État doit rester continuellement ouvert sur le politique, sur le conflit, pour être fermé à l'intérieur, c'est-à-dire pour être capable de construire des frontières. Cela signifie que l'acte essentiel de la souveraineté schmittienne consiste à produire la coupure qui sépare l'intérieur de l'extérieur – l'ordre du désordre –, celle-ci étant la décision originaire. Ainsi, dans sa lecture de Hobbes, Schmitt peut affirmer que, grâce à cette décision, l'ordre et le désordre sont pacifiés et coexistent au sein du Léviathan. En d'autres termes, l'ordre politique moderne doit rester ouvert sur le néant d'où il trouve son origine, puisque le politique n'est pas seulement son centre d'enracinement, mais aussi – si consciemment intégré à l'intérieur de l'ordre – son centre

d'orientation. La raison politique moderne est donc fondée sur le concept de la décision ou, plus précisément, sur la décision pour la représentation. La souveraineté hobbesienne, voire la souveraineté de l'État moderne, écrit Schmitt, réside dans la décision pour la représentation. Le concept de représentation se meut entre des antithèses sans les opposer l'une à l'autre, car sa nature est celle d'un être un mouvement entre des éléments que l'on considère opposés. En somme, c'est la nature de la représentation d'être un mouvement entre présence et absence.

D'aucuns prétendent pourtant qu'il n'existe rien de tel que de la théologie politique. Mark Lilla, par exemple, affirme qu'il y a une rupture nette entre le séculier et le sacré, voire le théologique, et que cette « grande séparation » est à l'origine de l'État moderne lui-même. Bien évidemment, il s'agit d'une idée diamétralement opposée à celle de Schmitt. D'autres, comme Paul Kahn, voient plutôt une continuité entre le théologique et le politique. Cependant, la question, d'après lui, n'est pas de savoir si les croyances religieuses déterminent le politique, mais plutôt d'estimer si le politique est aussi séculier qu'il estime l'être ou non. La théologie politique coïnciderait alors avec l'idée que le sens de la modernité ne se trouve pas dans la séparation entre le séculier et le théologique, parce que cette séparation ne s'est jamais produite. L'État crée-t-il donc son propre espace sacré ? Ou est-ce plutôt le produit de la raison, comme le veut Hobbes ? Dans cette deuxième perspective, la théologie politique devient quelque chose d'autre que ce que Hobbes caractérise comme l'origine de l'État, à savoir un produit de la raison. Ce qui compterait, dans la perspective de Kahn, ce serait plutôt la façon dont l'imagination politique a modelé le concept d'État dans sa relation avec la théologie, et avec des motifs théologiques qui n'ont jamais cessé de produire l'imagination politique et de l'influencer. Pour conclure, d'après Kahn, l'imagination politique acquiert un rôle plus central que celui de la raison dans la formation du politique et dans la configuration de l'État. La séparation de l'État de l'Église ne correspondrait donc pas à la séparation du politique et du sacré.

3.1 Une généalogie du politique : l'idée de représentation

> La justification ultime est celle de la vie en société en général – la réalisation du royaume de Dieu sur la terre par un État de la justice et de l'égalité. La nation est ainsi fondée en dernière instance sur la validité de l'idéal chrétien sécularisé[631].

[631] Jan Patočka, « La philosophie de l'histoire tchèque » in *L'idée de l'Europe en Bohême,* trad. Erika Abrams, Grenoble, J. Millon, 1991, p. 121.

Dans *Catholicisme romain et forme politique* (1923), aussi connu sous le nom *L'idée de représentation*, Schmitt soutient que le principe politique de l'Église catholique, à savoir ce qu'il appelle le *complexio oppositorum*,

> Repose sur l'application rigoureuse du principe de la représentation. […] Un dualisme radical règne réellement sur chaque domaine de l'époque contemporaine. […] Son fondement général est un concept de la nature qui a trouvé sa réalisation sur notre Terre actuelle, transformée par la technique et l'industrie. La nature apparaît aujourd'hui comme le pôle contraire du monde mécanique […]. Une telle division entre un monde du travail humain, rationaliste et technicisé à outrance, et une nature romantique restée vierge est tout à fait étrangère au concept catholique romain de la nature. […] Nature et *ratio* ne font qu'un. […] Aussi serait-ce, pour un catholique, un éloge douteux que de faire son Église le pôle opposé de l'époque mécanique[632].

La volonté de représentation de l'Église catholique demeure en dehors de l'idée moderne de maîtriser la nature. Le catholicisme ne conçoit pas un dualisme entre la nature et la machine. L'opposition à ce dualisme s'exprime notamment dans la résistance de l'Église aux Lumières et à la pensée rationaliste.

> Dans presque chaque conversation, on peut observer à quel point la méthode des sciences et des techniques domine aujourd'hui la pensée ; c'est par exemple le cas dans les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu : le Dieu qui régit le monde comme le roi, l'État, est perçu inconsciemment comme le moteur qui fait tourner la machine cosmique. […] Pour cette mythologie naïve, mécanique et mathématique, le monde devient une dynamo colossale[633].

Par conséquent, Schmitt voit la grande opposition de notre temps comme l'opposition entre l'idée politique du catholicisme d'une part et, d'autre part, la « philosophie économique de la vie » ainsi que le « système mécanique de la production ». Du point de vue de l'économie, l'Église apparaît comme un phénomène ambigu, un phénomène de l'irrationnel parmi beaucoup d'autres phénomènes « non rationnels ». De même, la politique est également vue come quelque chose d'extérieur à la réalité, comme un secteur irréel du savoir, parce qu'elle ne considère pas les faits et n'est donc pas complètement objective. Pourtant, selon Schmitt, de toutes les figures représentatives médiévales (empereur, moine, pape, etc.), l'Église catholique romaine est la seule qui a su résister, et cela est dû à sa capacité à représenter : « l'Église est la représentation personnelle concrète d'une personnalité concrète. […] Mais elle n'a de capacité pour cette forme ou pour toute autre que parce qu'elle a la capacité pour la représentation[634] ». D'après Schmitt, il y a bien d'autres idées qui sont aussi des sujets concevables pour la représentation, tels que Dieu, le Peuple, la Liberté et l'Égalité ; mais les nouveaux concepts modernes – telles que les grandes machines modernes, l'État et ses cadres – ne peuvent rien représenter, puisqu'ils ont une base objective immanente dont ils ne peuvent pas se défaire. Il en va de même pour

[632] Carl Schmitt, « Catholicisme romain et forme politique » in Carl Schmitt, *La visibilité de l'Eglise – Catholicisme romain et forme politique – Donoso Cortès – Quatre essais*, p. 158-161.

[633] *Id.*, p. 162.

[634] *Id.*, p. 167.

l'économie, car « l'économie exige une "présence réelle" des choses », ce qui lui empêche de posséder une quelconque capacité de représentation.

> Ce ne sont cependant pas seulement le représentant et le représenté qui requièrent une valeur, mais aussi les tiers, le destinataire à qui ils s'adressent. On ne peut pas représenter devant des automates ou des machines, aussi peu qu'eux-mêmes ne peuvent représenter ou être représentés ; et si l'État est devenu Léviathan, c'est qu'il a disparu du monde du représentatif[635].

Malgré qu'il ait été dit que l'Église n'a pas de fonction représentative parce qu'elle n'a pas d'électorat, Schmitt la considère comme la seule source de représentation politique, à condition que son pouvoir de représentation soit coprésent à celui de l'État :

> Elle veut vivre avec l'État dans la communauté particulière où les deux représentations se tiennent l'une à côté de l'autre comme des partenaires. On peut observer comment, en même temps que la diffusion de la pensée économique, diminue la compréhension pour toute espèce de représentation. Et pourtant, le parlementarisme d'aujourd'hui inclut, du moins dans sa base idéelle et théorique, la pensée de la représentation. Il repose même sur ce qu'on désigne par l'expression technique de « principe de représentation ». […] On dit alors de l'Église qu'elle n'a pas d'« institutions représentatives », parce qu'elle n'a pas de parlement, et que ses représentants ne tiennent pas leur pouvoir du peuple. En toute logique, la représentation qu'elle effectue s'opère donc « depuis le haut »[636].

Déjà dans *Théologie politique* (1922, 1934), Schmitt distingue entre deux types de représentation : la représentation « d'en haut » et la représentation « d'en bas ». Ensuite, dans *La notion de politique* (1927, 1932), où il présente le célèbre « cristal de Hobbes[637] », Schmitt définit la représentation d'en haut et la représentation d'en bas par rapport au Léviathan. Dans un premier temps, Schmitt déclare que le lien mutuel entre la protection et l'obéissance, résumé dans la formule *Protego ergo obligo*, est le *cogito ergo sum* de l'État dans sa formulation hobbesienne : « *Protego ergo obligo*, voilà le *cogito ergo sum* de l'État […]. Hobbes a déclaré avoir écrit son *Léviathan* dans l'intention de faire apparaître à nouveau aux yeux des hommes *the mutual relation between Protection and Obedience*[638] ». Deuxièmement, Schmitt propose d'entendre le moment de l'institution du Léviathan comme une création d'ordre *ex nihilo*. Ce moment provient de la décision souveraine pour la représentation, c'est-à-dire de la décision pour ce qui compte comme ordre. Celle-ci serait la raison pour laquelle Hobbes, dans le *De Cive*, peut nommer l'État « *imperium rationis* ». Or, dans le cristal de Hobbes, le souverain incarne simultanément les deux concepts de représentation. Selon le principe « *Auctoritas, non veritas, facit legem* », au niveau inférieur, le Léviathan représente le peuple en vertu de sa

---

[635] *Id.*, p. 170.

[636] *Id.*, p. 173-174.

[637] Carl Schmitt, *La notion de politique*, p. 188. Nous renvoyons à la section d'images en annexe, p. 471.

[638] *Id.*, p. 94. À ce propos, voir aussi David Johnston, *The Rhetoric of* Leviathan, p. 395 : « At the end of *Leviathan* Hobbes suggests that his work was written "without other designe, than to set before mens eyes the mutuall Relation between Protection and Obedience" ». Johnston cite Thomas Hobbes, *Leviathan*, Review and Conclusion p. 728.

demande d'obéissance en échange de protection, et est donc confiné à la sphère des besoins biologiques ; au niveau supérieur, en vertu de son *auctoritas*, le Léviathan est la seule entité capable de répondre à la question « *Quid interpretabitur?* », à laquelle il affirme que « *Jesus is the Christ* ». Au niveau inférieur, le Léviathan ne représente pas le peuple en soi, mais plutôt l'assemblée des individus, tout comme un corps est quelque chose de plus et au-dessus d'une collection d'atomes. Au niveau supérieur, la souveraineté est ouverte à la transcendance par sa capacité à prendre la décision pour la représentation. De façon semblable, dans le modèle représentatif de l'Église, les représentants de l'Église sont des représentants, voire des lieutenants de Dieu. La fonction de médiation de l'Église catholique romaine, écrit Schmitt, vise à surmonter la transcendance absolue car la médiation est le contraire de la transcendance. La transcendance est pourtant la propriété de Dieu, et non pas du peuple, ce qui signifie que c'est Dieu, et non le peuple, qui doit être représenté. De fait, le peuple n'a pas besoin d'être représenté car il est immédiatement et directement présent. Il s'ensuit que le peuple comme présence immédiate à soi-même ne peut pas se dissoudre en tant qu'il n'est pas emprisonné en une forme. Schmitt éclaircit ce point dans sa seconde étude de 1927, *Théorie de la constitution* :

> La force autant que la faiblesse du peuple tiennent au fait qu'il n'est pas une instance formée […]. Tant qu'un peuple a la volonté d'exister politiquement, il est au-dessus de toute institutionnalisation et de toute normation. En tant que puissance non organisée, il ne peut pas non plus être dissous. Tant qu'il existe simplement et veut continuer à exister, sa force vitale et son énergie sont inépuisables et toujours capables de trouver de nouvelles formes d'existence politique. Sa faiblesse tient à ce que le peuple doit décider des questions fondamentales de sa forme et de son organisation politiques sans être lui-même formé ou organisé. […] L'immédiateté de cette volonté populaire implique qu'elle puisse s'exprimer en dehors de toute procédure prescrite à l'avance. […] La suite de la concrétisation et de la mise en forme de la décision politique prise par le peuple dans son immédiateté a besoin d'une certaine organisation, d'une procédure pour laquelle la pratique de la démocratie moderne a élaboré certaines pratiques et coutumes[639].

C'est ultérieurement que le peuple aura à choisir ses représentants dans un autre domaine, celui de l'espace politique, car le peuple devient, dans l'imaginaire politique, le principe transcendant du pouvoir et doit donc être représenté. C'est alors que ses représentants assument la fonction médiatrice propre à toute forme de représentation politique. Cela signifie qu'il n'y a que la représentation d'en bas dans la politique, alors que dans l'Église il n'y a que la représentation d'en haut. Fait important, comme le montre le cristal de Hobbes, le Léviathan a la capacité de représenter à la fois d'en haut et d'en bas. Il est clair que, dans le cristal de Hobbes, le niveau inférieur correspond au niveau du politique, et le niveau politique est le niveau de la représentation d'en bas. La représentation politique d'en bas est celle qui, en des

[639] Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*, p. 219-220. Voir aussi p. 216 : « La volonté constituante du peuple ne peut en effet pas être représentée sans transformer la démocratie en aristocratie ».

termes différents, continue encore aujourd'hui de fonctionner, vu que, comme l'affirme Schmitt, nous vivons dans des États représentatifs et sommes représentés. En revanche, la représentation politique d'en haut pour Schmitt fait actuellement défaut, et cela est dû au fait que la dimension de l'État hobbesien qui a prévalu est celle de la machine, comme il le suggère en 1938 dans l'écrit *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes* :

> Chez Hobbes, ce n'est pas l'État comme tout qui est une personne ; la personne représentative-souveraine n'est que l'âme de l'"homme en grand" de l'État. Seulement, cette personnalisation ne freine pas le processus de mécanisation mais au contraire l'accomplit. En effet, cet élément personnel est lui-même absorbé par le processus de mécanisation et y sombre[640].

Il y a cependant au cœur de la théorie de Schmitt la prétention qu'il ne peut y avoir du politique sans qu'il y ait aussi du théologico-politique. Ainsi, le niveau supérieur, se révèle comme le niveau du théologico-politique. Il ne faut toutefois pas le confondre avec le niveau du théologique en soi, étant donné que le souverain ne représente pas Dieu, mais plutôt son pouvoir, en son absence, qui fournit un ordre à la réalité. En définitive, le souverain représente l'absence de Dieu. Toute la théologie du Léviathan se révèle ainsi fondée sur l'absence.

Par ailleurs, l'affirmation que la théologie politique n'existe pas – étant donné que la nature propre de la modernité provient de la grande séparation entre l'Église et l'État, et que l'État-nation moderne tire justement son caractère de modernité de l'acte de séparation du domaine religieux qu'il a accompli – est une contradiction intrinsèque. Affirmer que le séculier n'a rien à voir avec le sacré depuis le XVIIe siècle et que, par conséquent, l'État est complètement séparé de l'Église – et que sa nouvelle forme découle de cette séparation même – est de fait une manière d'affirmer que l'État et le séculier se constituent à travers un mouvement de différenciation et de détachement par rapport à l'Église et au sacré. Celle-ci n'est pourtant qu'une théologie politique négative. Selon cette perspective, la modernité commence par l'affirmation de l'indépendance de l'État et du politique par rapport à l'Église et l'élément religieux, ce qui est une manière implicite de faire de la théologie politique, puisque la nouvelle identité politique de l'État semble seulement reposer sur le fait qu'il a surmonté et refusé sa relation avec l'Église. L'État serait alors institué comme un symbole de cette grande séparation et sa structure serait marquée par le moment même de cette scission.

Dans *Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie* (1970)[641], Schmitt déclare que toute forme de théologie politique a été supprimée par la science et que Dieu a été substitué par la certitude absolue du sujet cartésien. En second lieu, Schmitt affirme

---

[640] Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, p. 96-97.

[641] Carl Schmitt, *Political Theology II. The Myth of the Closure of Any Political Theology*, Cambridge, UK and Malden, USA, Polity Press, 2008.

que la distinction entre *res cogitans* et *res extensa* correspond, au niveau théologico-politique, à la distinction augustinienne entre *civitas Dei* et *civitas terrena.* Dans la théologie politique d'Augustin, il y a deux royaumes : celui de la religion et celui de la politique. La *civitas Dei* est une ville spirituelle, tandis que la *civitas terrena* est une ville charnelle. Cette distinction, qui perdure tout au long du Moyen Âge et de la Réforme, conduit à la formation de deux sociétés séparées, à savoir l'Église et l'État. Ce n'est pourtant que dans la modernité que le monde devient dé-théologisé. Schmitt peut alors parler d'une « création du néant » propre à la modernité par opposition à la création divine à partir de rien (*ex nihilo*). La création scientifique est une création du néant parce que la science ne crée que des objets sans vie. Ce tournant nihiliste de la modernité, selon Schmitt, est dû en dernière instance au caractère de neutralité de la science. Le catholicisme, en raison de sa capacité représentative et politique s'oppose à la dérive technique tant de la pensée scientifique que de la pensée économique. Il s'oppose notamment aux dérives techniques de la pensée politique elle-même, qu'à ce stade Schmitt indique chez Machiavel, tandis que plus tard l'éminent penseur de la politique comme technique sera seulement Hobbes.

> Or, le catholicisme est politique en un sens éminent, à la différence de cette objectivité absolument économique. Politique, en effet, ne signifie pas ici le traitement et la maîtrise de certains facteurs de puissance sociaux et internationaux, comme le veut le concept de politique selon Machiavel, qui en fait une simple technique en isolant un seul moment apparent de la vie politique. […] Avec l'image mécanique de la nature se développe au XVIIe siècle un appareil de puissance étatique et ce qu'on a souvent dépeint comme la « réification » de toutes les relations sociales[642].

Dans sa défense de la théologie politique, Kahn prétend que si la politique est encore caractérisée par l'existence – ou mieux serait de dire la survie – d'une autorité, de valeurs et d'une idée de ce qui est juste, alors le monde politique ne peut pas coïncider avec un monde scientifique totalement mécanisé. Pour exister, un monde politique doit instituer sa propre sphère du sacré, à savoir, sa propre sphère de ce qui doit être considéré comme sacré (valeurs, justice, autorité, etc.). En ce sens, la politique ne peut pas être confondue ou réduite à l'économie et, ce qui est le plus important, ne peut pas se séparer complètement de la théologie. Par conséquent, la grande séparation entre l'Église et l'État ne s'avère pas également une séparation entre le sacré et le politique. L'espace politique n'est pas désenchanté.

[642] Carl Schmitt, « Catholicisme romain et forme politique », p. 165-166.

3.2 Une généalogie du politique : forme politique dans l'état d'exception

L'œuvre de Schmitt peut être interprétée comme inscrite dans une enquête généalogique remontant à l'origine des institutions politiques et des conflits politiques, les deux coïncidant. Si la modernité se caractérise par ce que l'on a défini comme médiation rationnelle – c'est-à-dire que l'espace politique de la modernité est configuré par l'intervention de la raison en fournissant de l'ordre à la réalité –, le problème de Schmitt repose sur l'écart entre la réalité et la raison, entre le concret et l'idée, un écart qui ne peut pas être comblé. Schmitt veut penser l'idée dans la situation concrète. Son but est d'aller au-delà de la distinction de l'être et du devoir être. Pourtant, comme le souligne Jean-François Kervégan, le risque est d'abandonner la dichotomie être/devoir être pour en établir tout simplement une autre, à savoir la dichotomie être/non-être.

> Il entend précisément contester le dualisme de l'être et du devoir-être. D'après lui, le devoir-être, la normativité des normes n'ont en dernier recours de sens que s'ils se fondent sur un être. Non pas, certes, sur un être factuel : la décision, au sens où Schmitt l'entend, comporte une évidente dimension métaempirique, et que l'on pourrait peut-être dire transcendante. Tout autant que la *Théologie politique*, avec sa référence au miracle comme paradigme de la décision d'exception, le texte sur les trois types de pensée juridique insiste sur le référant théologique du décisionnisme : « La décision souveraine est commencement absolu, et le commencement (y compris au sens d'*archè*) n'est rien d'autre que décision souveraine. Elle jaillit d'un néant normatif et d'un désordre concret »[643].

Ce qui compte pour Schmitt c'est la contingence. Si l'on veut faire face au concret de la vie politique, on doit faire face à la contingence – une leçon qu'il reprend évidemment de Machiavel. Le risque est alors de concevoir la forme politique comme totalement déterminée par le caractère absolu du pouvoir souverain de réaliser la décision qui institue l'ordre, décision qui est à son tour totalement suspendue à la contingence de la situation. C'est exactement ce que fait Schmitt, posant ainsi la contingence avant la norme. L'institution de la loi découle de la contingence : la loi, comme le dit Schmitt lui-même, est une « loi située ». Le nom de Schmitt pour la contingence est « exception ».

Il s'ensuit qu'il ne peut pas y avoir d'ordre politique sans état d'exception, mais comme la réalité est contingente, la question se pose de savoir comment une forme rationnelle peut être instituée dans l'espace contingent de la réalité. La justice, en tant que construction rationnelle, ne peut pas être appliquée à la réalité – qui est irrationnelle – au moyen de la médiation ou d'un processus dialectique. Il doit y avoir une décision pour rassembler l'ordre rationnel et le chaos irrationnel. Autrement dit, l'origine de la rationalité est entièrement irrationnelle. Comme le

[643] Jean-François Kervégan, *Que faire de Carl Schmitt*, p. 140. Kervégan cite Carl Schmitt, *Les trois types de pensée juridique*, p. 83.

prétendent Galli et Vatter il y a une déconnexion entre l'idée et la réalité chez Schmitt. L'application directe ou indirecte des idées sur la réalité est donc impossible pour Schmitt ; en fin de compte, la déconnexion peut être surmontée seulement par la décision.

De manière analogue, dans l'ordre juridique, la difficulté est de déterminer la relation entre l'exception et la norme. Schmitt soutient, *contra* Kelsen, qu'il ne peut pas y avoir de situation normale existant depuis le début, ou de norme qui – d'une manière ou d'une autre – n'ait pas d'origine. La création de l'ordre, de la situation politique et juridique que nous percevons comme normale, est une création *ex nihilo*, en ce sens que c'est une création d'ordre à partir du zéro de l'ordre qu'est la nature, comme Hobbes fut le premier à l'argumenter. L'acte de donner un ordre à la réalité, c'est-à-dire l'acte d'instituer ce qui – depuis le moment même de la décision – va compter comme « normalité », selon Schmitt, découle nécessairement d'une situation extraordinaire, à savoir, de l'exception. Ce n'est que la décision définissant ce qui compte comme normal qui peut suspendre « la situation a-normale[644] » de l'état d'exception. Cela revient à dire que l'exception et la norme ne sont pas seulement intrinsèquement liées, mais aussi que le cas de l'exception a une primauté logique – et pour ainsi dire ontologique – par rapport à la norme : « Tout ordre repose sur une décision […]. Même l'ordre juridique repose, à l'instar de tout ordre, sur une décision et non sur une norme[645] ».

En conséquence, quand nous lisons Schmitt comme le penseur de la dichotomie entre l'exception et la norme – entre la situation exceptionnelle et la situation normale –, nous devrions aussi garder à l'esprit qu'après tout, pour Schmitt, il n'y a pas de dichotomie, mais plutôt une complicité des contraires, une *complexio oppositorum*. Schmitt cherche à cerner le moment originaire où la norme et l'exception coexistent, c'est-à-dire le moment où la norme dépasse l'exception, ou mieux encore : le moment où l'exception se dépasse elle-même. Pour Schmitt, c'est là le véritable moment de la décision, de la décision originaire qui institue l'ordre politique. Le souverain, écrit-il dans *La notion de politique*, est celui qui détient le monopole de cette décision, c'est-à-dire le monopole de la décision politique. Toute forme politique découle du moment de la décision – de ce qui comptera comme ordre et de ce qui ne le sera pas – entendu comme l'acte politique par excellence. Le plus important c'est que la décision qui a crée l'ordre – là où il n'y avait que du chaos – et qui a créé la paix et la sécurité – là où il n'existait que du conflit – doit incarner en elle-même ce premier noyau conflictuel dont elle est issue. Pour cette raison, la caractérisation principale de la souveraineté schmittienne relève du

[644] Jean-François Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt*, p. 37.
[645] Carl Schmitt, *Théologie politique*, p. 20.

fait que la souveraineté doive rester ouverte au conflit, au zéro d'ordre dont elle est issue. Autrement dit, la paix est toujours entourée par une ligne subtile qu'est le conflit, à savoir que le conflit est l'horizon de tout état de paix et de sécurité, au moins comme possibilité, comme horizon de possibilité. C'est dans ce cadre que la distinction schmittienne entre ennemi et ami peut être comprise à partir des concepts de décision et d'exception. La décision qui, à l'intérieur de l'état d'exception, suspend l'exception et établit la norme et l'ordre – selon Schmitt – doit aussi être considérée comme la décision sur laquelle baser son appréciation comme ennemi ou ami. En somme, la décision sur ce qui va compter comme normalité va de pair avec la distinction entre ennemi et ami. La souveraineté étatique schmittienne, comme la précédente – à savoir la souveraineté hobbesienne –, se constitue en distinguant l'intérieur de l'extérieur. La distinction intérieur/extérieur est l'un des deux pôles d'orientation, conjointement avec l'opposition ami/ennemi, par rapport auxquels un État se constitue par la voie d'un processus de différenciation. Les frontières ne se limitent pas seulement à protéger la population qui est soustraite à tout danger qui pourrait venir de l'extérieur. Comme on nous le rappelle quotidiennement, les frontières nous confèrent aussi notre identité.

Pour en revenir à notre situation actuelle, et à l'actualité de la distinction ennemi/ami, nous allons à présent faire mention du référendum constitutionnel du 4 décembre il y a deux ans qui, une fois de plus, a plongé la politique italienne dans le chaos. Le camp du « non » était principalement composé des différentes droites populistes italiennes, unifiées contre le gouvernement de centre gauche (PD) qui avait promu le référendum, mais le conflit le plus aigu s'est déroulé au sein la gauche et du centre-gauche – notamment entre l'Association Nationale des Partisans d'Italie (ANPI) et le PD. L'ANPI représentait pour la plupart le « non » et se retrouvait donc, paradoxalement, à occuper le même espace politique que la droite. Cet équilibre instable et paradoxal des forces de la réaction et de la résistance dans l'espace politique italien a eu des conséquences politiques complexes, et a réveillé un ancien conflit. Le raisonnement sous-jacent au choix controversé de l'ANPI, aux dépens de l'agitation politique qu'il a soulevé, réside en effet dans le fait que la Constitution italienne a été rédigée par des auteurs qui ont identifié le fascisme comme l'ennemi qui exigeait une restriction constitutionnelle. Ce qui la rend, pour ainsi dire, « intouchable ». Autant dire quela Constitution italienne est née, en définitive, de la contingence – d'une situation d'exception –, à la fois en individuant un ennemi (le fascisme) et en fournissant une identité pour un nouvel ordre et un nouvel État via un processus de différenciation avec cet ennemi et ce qu'il représentait.

3.3 Une généalogie du politique : la décision pour la représentation

De la lecture schmittienne de Machiavel et Hobbes émerge clairement l'idée que les deux penseurs ont été confrontés à l'origine de la politique – à savoir *le politique* –, qu'ils ont tous les deux fait face à la contingence, et qu'ils ont fondé le pouvoir politique sur la décision souveraine concernant l'état d'exception – « exception » étant ici comprise comme la situation historique concrète de conflit à surmonter en déterminant qui désigner comme ennemi. L'ennemi, dans le cas de Hobbes, c'était les diverses controverses théologiques qui ont mené aux guerres civiles de religion. Dans le cas de Machiavel, l'ennemi était la multiplicité des princes étrangers prêts à conquérir l'Italie, qui était justement menacée par le fait d'être fragmentée et non unifiée. Les deux situations conflictuelles concrètes nécessitaient la décision originaire d'un souverain sur ce qui doit compter comme ordre, une fois déterminé qui doit être combattu, à savoir qui est l'ennemi qui menace l'existence et la survie de l'ordre politique. Il est essentiel de noter qu'avant cette décision, soit l'ordre politique n'existe pas encore, soit son existence est en péril. C'est pourquoi une décision doit être prise, précisément pour introduire et instaurer un ordre politique là où il n'y a que du chaos et du conflit – de la contingence en somme. Dans la mesure où la souveraineté hobbesienne prend la décision concernant l'ordre qui sera institué afin de maintenir la paix et de protéger la vie de ses sujets, les sujets doivent une obéissance inconditionnelle au souverain. Pour Hobbes et Schmitt, le lien entre la protection et l'obéissance est l'essence de la forme politique moderne. C'est pourquoi Schmitt prétend que le *protego ergo obligo* est le *cogito ergo sum* de l'État.

> Sa valeur, sa vérité et sa justice résident dans sa perfection technique. […] La machine étatique fonctionne ou ne fonctionne pas. Dans le premier cas elle assure la sécurité de mon existence physique, et en retour elle exige une obéissance absolue à ses lois de fonctionnement […]. Mais ce n'est pas le fait d'affirmer que l'on a raison qui conduit à la paix, c'est uniquement la décision impérative d'un système coercitif légal au fonctionnement sûr qui met un terme au conflit[646].

Comme le remarque Galli, la différence entre la définition de la souveraineté hobbesienne et celle de la souveraineté schmittienne, bien que fondées toutes les deux sur la décision sur le cas d'exception, peut être formulée de la manière suivante[647] :

a) pour Hobbes « le souverain décide de l'état d'exception » ;

b) tandis que pour Schmitt « est souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle[648] ».

Ce qui définit l'interprétation schmittienne de la définition de la souveraineté hobbesienne, c'est qu'elle est centrée sur un concept unique : celui de l'interprétation. D'après Schmitt, la

[646] Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, p. 105.

[647] Carlo Galli, « All'insegna del *Leviatano*. Potenza e destino del progetto politico moderno » p. XXXIX.

[648] Carl Schmitt, *Théologie politique*, p. 15

souveraineté hobbesienne interprète à la fois l'Écriture et la question de l'existence ou non d'un état d'exception. Le miracle et la décision doivent être compris tous les deux comme l'acte décisif du souverain – qui dans le premier cas est le Dieu immortel et dans le second le Dieu mortel – correspondant à la création. Le moment de la décision, qui est la fonction essentielle de la souveraineté, n'est donc pas extérieur à la loi, mais est plutôt le moment d'intersection entre la loi et l'exception. Par ailleurs, selon Kahn, un monde gouverné uniquement par la loi, qui ne laisse aucune place à l'exception, est un monde dépourvu d'espace pour la liberté, car c'est bien la liberté ce qui est en jeu dans la décision.

L'état de nature peut donc être considéré comme le premier cas d'urgence, comme l'état d'exception originaire. L'Etat et l'état de nature sont séparés par des frontières. Leur opposition correspond à l'opposition entre l'espace interne et l'espace externe et entre l'ordre juridique et le chaos, c'est-à-dire entre l'ordinaire et l'exception. La menace à la situation normale peut aussi bien venir de l'extérieur, sous la forme d'une invasion par exemple, que de l'extérieur, auquel cas il y a une menace dans l'espace interne. Le souverain interprète s'il y a un état d'exception tout au long de sa décision. Lorsque le *status quo* est menacé, la décision souveraine fait une pause et suspend tous les ordres normaux pour ensuite donner existence à un nouvel ordre constitutionnel. D'après Kahn, la décision souveraine sur l'exception est une décision prise en dehors de la loi, au nom de la loi, c'est-à-dire par souci de sécurité juridique. En dernière instance, elle n'est donc pas une décision sur le cas d'exception, mais plutôt une décision pour l'existence.

Comme l'affirment Galli et Kalyvas, la décision concernant la manière de faire face au politique dénote non seulement une conscience, propre à la souveraineté, du conflit originaire dont elle provient et du manque d'ordre qui la caractérise, mais elle est aussi la première véritable institution de forme politique. L'institution de forme politique se produit dans le moment contingent et imprévisible de la décision personnelle sur une situation concrète, interprétée comme exceptionnelle[649]. C'est pour cette raison que Schmitt définit l'exception comme un miracle sécularisé. L'enjeu de l'urgence qui appelle à la décision souveraine est toujours l'existence même de l'ordre politique. La décision détermine l'existence ou l'absence d'une forme politique stable. Comme l'écrit Kervégan, la décision souveraine est « un acte instituant une existence […]. S'il y a un primat de la décision sur la norme, l'une et l'autre étant des moments constitutifs du droit en général, c'est parce que le geste éminemment politique de la décision […] *crée la situation normale* […]. Il s'agit, contre le normativisme, de réhabiliter

[649] Andreas Kalyvas, « Hegemonic Sovereignty », p. 345.

le moment fondateur de la décision *en tant que composante de l'ordre normatif*[650] ». L'exception, écrit Kahn, est, elle aussi, un concept existentiel, mais puisque la décision sur le cas d'exception coïncide toujours avec une décision pour la représentation, Schmitt identifie un caractère existentiel dans la représentation elle-même :

> Un parlement ne garde un caractère représentatif que tant que l'on croit que sa véritable activité relève de la vie publique. Les sessions secrètes, les accords secrets et les délibérations secrètes de tel ou tel comité peuvent être très importants et capitaux, mais jamais avoir un caractère représentatif. Dès que s'installe la conviction que ce qui se déroule publiquement dans le cadre de l'activité parlementaire n'est qu'une formalité vide et que les décisions sont prises en dehors de cette vie publique, le parlement peut encore peut-être exercer bien des fonctions utiles, mais à proprement parler il n'est plus le représentant de l'unité politique du peuple. [...] La représentation n'est pas un processus normatif, une procédure, mais quelque chose d'existentiel[651].

Dans l'état d'urgence, tout est suspendu. Pourtant, la norme est suspendue précisément pour être sauvegardée. La nature de l'état d'exception est alors celle de vouloir se dépasser, c'est-à-dire de « revenir au *status quo ante bellum*[652] ». La décision se caractérise par conséquent par une forte nécessité. La décision est l'acte nécessaire d'un sujet dans la réalité contingente de l'espace politique pour donner forme à l'espace politique. En ce sens, la forme politique instituée par la décision est « née d'un néant[653] ». Toute forme politique est, pour Schmitt, un « nouveau commencement[654] » qui répond à la « réalité d'un nouvel appel historique », changeant selon les époques, ce qui fait que « l'appel d'aujourd'hui n'est plus identique à celui de l'ère de l'ouverture des océans[655] ».

Schmitt indique dans la deuxième des deux formes de dictatures définies dans *La dictature* – la « dictature des commissaires » et la « dictature souveraine[656] » – le seul véritable nouveau commencement. Tandis que la première se contente de suspendre l'ordre en vigueur, la dictature souveraine veut en instaurer un nouveau. La dictature des commissaires correspond alors à la suspension de la Constitution, c'est-à-dire à l'état d'urgence, et la dictature souveraine à l'instauration d'une nouvelle Constitution. Ce seconde type de dictature coïncide avec le *pouvoir constituant* du peuple, qui, à ce stade – selon Schmitt –, ne peut pas être représenté.

---

[650] Jean-François Kervégan, *Que faire de Carl Schmitt*, p. 138. Voir aussi Jean-François Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt*, p. 36 : « La décision est ainsi la condition première d'effectivité et de validité de la norme, qu'il s'agisse de l'acte constituant le souverain, ou de celui qui instaure l'ordre du droit civil ou pénal ».

[651] Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*, p. 346-347.

[652] Andreas Kalyvas, « Hegemonic Sovereignty », p. 346 (« to return to the *status quo ante bellum* »).

[653] Carl Schmitt, *La dictature*, p. 39.

[654] Carl Schmitt, *Dialogues on Power and Space*, éd. Andreas Kalyvas et Federico Finchelstein, trad. Samuel Garrett Zeitlin, Cambridge, Polity Press, 2015, p. 82 (« new beginning »).

[655] *Id.*, p. 79 (« reality of a new historical call » ; « Today's call is no longer identical to that of the age in which the oceans opened »).

[656] Carl Schmitt, *La dictature*, p. 46 : « Ainsi que nous l'avons déjà évoqué, la conception de Hobbes met le doigt sur le problème de la dictature souveraine. Mais Hobbes en élude la conséquence ultime par la distinction entre la souveraineté elle-même et son exercice ».

Plus tard, dans *Théorie de la constitution* (1928), Schmitt identifie les deux différents principes de forme politique dans l'« identité » et la « représentation ». Ils se tiennent mutuellement dans une relation d'opposition et de co-implication.

> *Les deux principes politiques formels : identité et représentation* (*Repräsentation*). […] Le peuple peut atteindre et conserver l'état d'unité politique de deux manières différentes. Il peut être capable d'agir politiquement déjà par sa simple existence immédiate […]. Il est alors une unité politique en tant que puissance réelle dans son *identité* immédiate avec lui-même. […] Le principe opposé part de l'idée que l'unité politique d'un peuple en tant que telle ne peut jamais être présente sous une identité réelle et qu'elle doit donc toujours être *représentée* (*repräsentieren*) personnellement par des hommes. […] Là où le peuple apparaît comme sujet du pouvoir constituant, la forme politique de l'État se détermine d'après l'idée d'une identité ; la nation *est* là ; elle ne doit ni peut être représentée. La monarchie n'est en réalité qu'une représentation absolue et repose sur l'idée que l'unité politique n'apparaît qu'avec la représentation, la présentation (*Darstellung*). La phrase *L'État c'est moi* signifie : à moi seul je représente l'unité politique de la nation[657].

La souveraineté, c'est-à-dire le peuple, est une présence immédiate qui ne peut pas être représentée. *L'identité signifie l'apparition immédiate du peuple à soi-même*. Schmitt semble reprendre la conception machiavélienne du peuple lorsqu'il écrit qu'en réalité le peuple est présent et actif seulement au moment où les membres adultes « sont rassemblés sur la place publique ou comme armée. Mais même tous les citoyens actifs pris ensemble ne sont pas par leur addition l'unité politique du peuple, mais représentent l'unité politique qui dépasse une assemblée située dans l'espace et la durée de cette assemblée[658] ». Par la suite, Schmitt nie la possibilité d'une coïncidence du peuple actuellement présent dans un même espace avec l'unité politique du peuple, c'est-à-dire avec l'unité du peuple en tant que forme politique. Autrement dit, pour que le peuple se constitue et se réunisse dans une forme politique – pour exister politiquement –, cette dernière ne peut pas reposer sur le seul principe de l'identité immédiate du peuple avec lui-même. Il faut que les deux principes d'identité et de représentation soient coprésents dans la configuration de l'ordre politique. « Ces deux possibilités, identité et représentation, ne s'excluent pas, mais représentent seulement deux points d'orientation opposées pour la conformation concrète de l'unité politique. […] Tout d'abord, il n'y a pas d'État sans représentation (*Repräsentation*)[659] ». Schmitt affirme, dans un premier temps, que pour qu'un État existe, le pouvoir constituant doit être représenté puisqu'il ne peut y avoir d'État sans représentation. Pour exister politiquement, le peuple a besoin de se donner une forme. Le peuple a besoin d'être représenté. Dans un deuxième temps, il ajoute néanmoins qu'il ne peut y avoir d'État sans que le principe d'identité intervienne lui-aussi dans la constitution de la

[657] Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*, p. 342-343.
[658] *Id.*, p. 343.
[659] *Sic*.

forme politique. Cela revient à dire que les deux principes d'identité et de représentation, qui – nous l'avons compris – sont synonymes des deux principes d'immédiateté et de médiation, sont tous les deux consubstantiels à la politique. En somme, pour qu'il y ait une forme politique, il faut qu'immédiateté et représentation soient coprésentes.

> Il n'y a donc pas d'État sans représentation (*Repräsentation*), parce qu'il n'y a pas d'État (*Staat*) sans forme de gouvernement (*Staatsform*) et que la forme contient pas nature la *présentation* (*Darstellung*) de l'unité politique. Dans tout État, il doit exister des hommes qui puissent dire *L'État c'est nous*. Mais présentation n'implique pas *création* (*Herstellung*) de l'unité politique. Il peut se faire que l'unité politique ne soit formée que par la présentation […]. De la même manière, il n'y a pas d'État dépourvu d'éléments structurels du principe d'identité. Le principe de forme de représentation (*Repräsentation*) ne peut jamais être pur et absolu, c'est-à-dire se réaliser en faisant fi du peuple toujours existant et présent[660].

Le moment de la constitution d'une nouvelle forme politique coïncide, pour Schmitt, avec le moment de crise originelle et donc d'ouverture à la contingence et au conflit – le politique – qui ne peut être surmonté qu'à l'occasion de la décision. La décision sur l'état d'exception est aussi toujours une décision pour la représentation. On peut ajouter que l'institution de la forme politique dans l'état d'exception est une création *ex nihilo* visant à combler le vide ontologique et normatif via la représentation.

Cette création permet de mettre l'accent sur le pouvoir – propre à la représentation – et de dépasser la contingence et le conflit pour instituer l'ordre politique par la suite. C'est évidemment une leçon que Schmitt retire de Hobbes. Roberto Esposito suggère, en effet, que chez Hobbes, « quand il y a du conflit, il n'y a pas encore de politique, quand il y a de la politique, il n'y a plus de conflit[661] ». Si le conflit ne peut être que canalisé pour Machiavel, il peut uniquement être neutralisé pour Hobbes. Le conflit est l'alternative à l'*ordo* politique. Ainsi, le politique est annulé dans l'État. En utilisant des métaphores, nous pouvons parler d'un État-corps pour Machiavel, mais pour Hobbes la métaphore est celle de l'État-machine, ou, comme l'écrit Schmitt, de la *machina machinarum* : « Mais la pensée de l'État comme *magnum artificium*, techniquement accompli et créé par des hommes, comme machine ne trouvant son "droit" et sa "vérité" qu'en elle-même, c'est-à-dire dans son efficacité et sa fonction, Hobbes est le premier à l'avoir conçue et à l'avoir systématiquement conceptualisée[662] ». Cette machine ne peut fonctionner que si elle rompt avec son origine. Pour Hobbes, la nature mécanique de la souveraineté peut commencer à fonctionner seulement une fois qu'elle a renoncé à son origine corporelle – le conflit des passions –, alors que la dégénérescence et la décadence du corps ne

[660] *Id.*, p. 344-345.

[661] Roberto Esposito, *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Napoli, Liguori, 1984, p. 187.

[662] Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, p. 106.

peuvent être surmontées que par une perpétuelle réactivation de l'origine pour Machiavel. Chez Hobbes, il y a passage du corps naturel au corps politique par l'application de la science mécanique de la nature sur la réalité. La politique doit se détacher de son origine corporelle et conflictuelle pour prendre forme. Pour Machiavel, la politique doit fonctionner comme réactivation perpétuelle de l'origine conflictuelle, à savoir du *tumulto* qui génère et maintient la *repubblica tumultuaria*. Comme il l'écrit dans le *Prince*, la préservation n'est possible que par le changement, de sorte que l'histoire est un processus de déchéance progressive et de crises permanentes qui ne peuvent être vaincues qu'en réactivant le conflit originaire des contraires, le risque initial. Pour la centralité qu'il confère au politique, au conflit concret ou virtuel, Schmitt est plus proche de Machiavel que de Hobbes. Il est néanmoins plus proche de Hobbes dans la mesure où la vision schmittienne de la politique est dirigée vers la forme, vers la conversion du politique en une forme politique. Dans la vision de Machiavel, au contraire, il n'y a que de l'*energia* et de la *virtù* – que Schmitt définit très justement comme « l'énergie politique des citoyens[663] ». Il n'y a pas de formes ou de normes, pas de théologie politique en somme. Pourtant, Schmitt se distancie aussi de Hobbes. Bien que Hobbes donne d'un seul coup une première formulation de la dimension politico-théologique et de la décision sur l'état d'exception, il les subordonne finalement à la dimension de la machine, dans le triomphe de la norme et l'oubli de l'origine.

> Même le prince absolu n'est qu'un représentant (*Repräsentant*) de l'unité politique : il représente l'État à lui seul. Comme le dit Hobbes, l'État est « united in the Person of one Sovereign ». L'unité n'est créée que par la représentation, mais ce n'est pourtant jamais que l'unité d'un *peuple* à l'état politique que crée la représentation. L'élément personnel de l'État ne réside pas dans la notion d'État, mais dans la représentation[664].

Le souverain hobbesien revendique le monopole de l'interprétation et de la décision, ce qui revient à dire qu'il détient aussi le monopole de la représentation. Ce faisant, le souverain donne naissance à un nouveau monde de transparence à l'ère moderne de la rationalité déployée. Ce n'est pas un hasard si Hobbes a écrit plusieurs traités sur l'optique. Cependant, Schmitt remarque que le souverain sort du clair-obscur des rideaux baroques sur le frontispice du *Léviathan*. La rationalité provient de la victoire sur l'irrationalité. Le frontispice nous parle de l'origine irrationnelle de la rationalité et de sa victoire présumée. En revanche, l'espace politique machiavélien a tout à voir avec la dynamicité et l'altérité, c'est-à-dire avec

[663] Carl Schmitt, « Machiavel », p. 39-40 : « Le naturel de la langue n'est que l'expression de cet intérêt exclusivement concentré sur son objet avec lequel Machiavel porte un regard politique sur les affaires politiques : sans pathos moraliste ou immoraliste, mû par un amour sincère pour sa patrie, célébrant ouvertement et de façon joyeuse la *virtù*, c'est-à-dire la force du citoyen et l'énergie politique ».

[664] Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*, p. 352.

l'irrationalité qui est proprement le conflit. En d'autres termes, ce qui sépare Hobbes de Machiavel, c'est que pour ce dernier le conflit reste à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de l'espace politique, tandis que pour Hobbes, le conflit doit être expulsé à l'extérieur afin de maintenir la paix à l'intérieur.

> En conclusion, nous pouvons dire que l'État en tant qu'unité politique repose sur la combinaison de deux principes de configuration opposés, celui de l'identité (c'est-à-dire de l'identité du peuple présent avec lui-même en tant qu'unité politique, lorsqu'il est en mesure de distinguer ami et ennemi en vertu de sa propre conscience politique et de sa volonté nationale), et celui de la représentation en vertu duquel l'unité politique est incarnée par le gouvernement[665].

Lorsque Schmitt s'attache à formuler sa généalogie de la politique, il découvre que son origine est double : d'un côté il y a l'identité et de l'autre la représentation ; le conflit et le politique d'une par, la forme de l'autre. C'est pourquoi, la décision souveraine visant à surmonter l'exception prend la forme d'une décision pour la représentation. En fin de compte, Schmitt est plus proche de Hobbes, alors que Machiavel échappe toujours à sa compréhension. Par ailleurs, chez Hobbes déjà, la médiation de la convention n'explique pas l'origine de l'ordre politique. Il y a une discontinuité entre le chaos qui caractérise l'état de nature et l'ordre de la forme politique qui ne peut pas être comblé par la médiation du pacte. Il y a une primauté logique de la souveraineté sur le pacte : la souveraineté transcende le pacte. La souveraineté ne semble pas représenter la multitude des individus, mais plutôt l'ordre en tant que tel. Le pacte s'avère n'être rien d'autre que l'occasion de l'institution d'une forme politique, et non son origine. Cela revient à dire que, déjà chez Hobbes, la forme politique dans l'état d'exception naît de la décision et non de la médiation[666]. C'est la raison pour laquelle Schmitt voit en Hobbes le « représentant classique du type décisionniste ». Le pilier qui soutient tout système schmittien est le couple antithétique immédiateté/médiation synonyme de celui d'exception/représentation. La décision est ce qui relie l'immédiateté et la médiation, l'exception et la représentation. Le politique, à la fois origine ultime et horizon de possibilité de la politique, est ainsi défini par Schmitt comme un « champ de relations ».

Nous pouvons conclure en constatant que nos trois auteurs convergent autour de l'idée que l'espace politique est gouverné par la contingence ; ce qui rend inévitable que l'exception précède l'ordre et engendre l'ordre. Cependant, la fin de l'exception est de se dépasser. C'est pourquoi l'exception est toujours en quelque sorte d'ores et déjà par-delà l'exception.

---

[665] *Sic.*

[666] Carlo Galli, *Genealogia della politica*, p. 792.

4. *La présentation absolue de la représentation*

> Personne, jusqu'à présent, n'a encore déterminé ce que peut le corps[667].
>
> Si vous me demandez : « qu'est-ce qu'une colonie française ? » je répondrais volontiers : « c'est avant tout le lieu géométrique des idées générales »[668].

L'émergence et l'affirmation de l'État-nation s'est effectuée par la colonisation et a finalement coïncidé avec elle. Pour clore notre chapitre, nous allons maintenant étudier la présentation absolue de la représentation, à savoir du plus haut degré de représentation jamais atteint à l'intérieur d'un espace politique. Nous faisons notamment référence à l'espace colonial. Dans sa narration de l'enseignement en A. O. F. – *Une conquête morale* –, Georges Hardy, directeur de l'École Coloniale, écrit que la colonie française est loin d'être un espace chaotique, contrairement à ce que l'on pourrait imaginer. L'espace colonial se définit au contraire comme « *le lieu géométrique des idées générales* ».

Cette perspective, celle du colonisateur, est à remettre dans la perspective du colonisé et notamment celle offerte par Frantz Fanon dans *Peau noire, masques blancs* (1952). Fanon propose une analyse phénoménologique du déplacement, voire de la substitution, du « schéma corporel » avec un « schéma épidermique-racial », c'est-à-dire avec une image imposée par l'extérieur. Le colonisé, écrit-il, se trouve un « être surdéterminé par l'extérieur ». Notre théorie est que la rationalisation d'un espace social – voire politique –, sa substitution avec un espace cartésien régi par la raison, entraîne nécessairement la réduction des sujets qui y vivent, à des objets. Autrement dit, à la construction du monde objectif d'Hardy, à la configuration de l'espace colonial en tant que « lieu géométrique des idées générales », correspond la réduction du colonisé à un objet.

Mais le corps, même le corps restreint, redevient toujours le lieu de vie où l'expérience se produit. Comme l'écrit Lisa Guenther[669], la phénoménologie philosophique s'oppose à la théorie mécaniste du corps et du monde. La description phénoménologique d'une existence qui ne peut être que corporelle et d'une subjectivité qui ne peut être qu'incarnée, est en opposition avec la réduction mécaniste du corps à une machine. Cette opposition, on l'a dit, est bien celle de l'incarnation contre le mécanisme. Pourtant, comme le montre bien Guenther en reprenant les critiques à la phénoménologie husserlienne qui en ont révélé l'insuffisance, la subjectivité elle-même se constitue à partir d'un niveau intersubjectif conçu comme primaire. C'est la raison

---

[667] Baruch Spinoza, *Éthique*, trad. Charles Appuhn, Garnier-Flammerion, 1965, III, proposition 2, scolie.

[668] Georges Hardy, *Une conquête morale*, p. 5.

[669] Lisa Guenther, *Solitary Confinement. Social Death and Its Afterlives*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2013.

pour laquelle, dans son analyse du « *solitary confinement* », Guenther peut prétendre que l'isolement s'avère être invivable pour tout sujet humain.

D'après Guenther, Fanon – avec sa phénoménologie de « l'expérience vécue du noir » – propose une description phénoménologique de l'expérience de la mort sociale. Pour Guenther, celle de Fanon est une phénoménologie du sujet politique. Elle est basée sur la dimension intersubjective du regard du blanc sur le colonisé, qui arrive même à modifier la perception que le colonisé a de lui-même, qui le transforme en « Noir-Objet ». Par ailleurs, si *Peau noire, masques blancs* est un récit sur l'expérience subjective, *Les damnés de la Terre* est davantage un récit intersubjectif de l'expérience de la ségrégation et du colonialisme. Dans ce dernier ouvrage, la relation de domination est de groupe à groupe. Dans le premier, il s'agit vraiment de sujets uniques, de l'expérience du corps vécu. C'est bien le regard sur le corps du colonisé, qui transforme son schéma corporel en image, qui lui superpose une image. Pourtant, Fanon nous dit que si un blanc reste toujours une personne, le noir est perceptivement réduit à un objet. Un blanc, écrit-il, ne sera jamais réduit à un objet, il sera toujours *le* sujet. En revanche, le noir est réduit à sa représentation. Il est un « en face » et devient « l'en face du blanc » :

> Car le Noir n'a plus à être noir, mais à l'être en face du Blanc […]. Dans le monde blanc, l'homme de couleur rencontre des difficultés dans l'élaboration de son schéma corporel. […] Lente construction de mon moi en tant que corps au sein d'un monde spatial et temporel, tel semble être le schéma. Il ne s'impose pas à moi, c'est plutôt une structuration définitive du moi et du monde – définitive, car il s'installe entre mon corps et le monde une dialectique effective. […] J'avais créé au-dessous du schéma corporel un schéma historico-racial[670].

Comme nous le savons, le schéma corporel se définit comme mon sens implicite d'où et comment je me situe en tant que corps par rapport au monde, et de quelles sont les possibilités qui s'offrent à moi. Or, le schéma corporel est initialement réduit à un schéma historico-racial dans l'espace colonial puis à un schéma épidermique-racial : « Alors le schéma corporel, attaqué en plusieurs points, s'écroula, cédant la place à un schéma épidermique racial. […] Ce jour-là, désorienté, incapable d'être dehors avec l'autre, le Blanc, qui, impitoyable, m'emprisonnait, je me portai loin de mon être-là, très loin, me constituant objet[671] ». Le schéma corporel est réduit à un schéma épidermique-racial ; la personne est réduite à son image et le sujet à l'objet. La constitution du sujet devient constitution de l'objet. Pourtant, cette constitution – ce déplacement – s'avère finalement être une véritable substitution. « Je suis sur-déterminé de l'extérieur. Je ne suis pas l'esclave de "l'idée" que les autres ont de moi, mais de mon apparaître[672] ». Encore une fois, comme l'écrit Fanon, l'apparence l'emporte sur l'être. La

[670] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p. 108-109.
[671] *Id.*, p. 110.
[672] *Id.*, p. 113.

personne de couleur est réduite à sa propre apparence, son être est *au dehors* ; c'est pourquoi Fanon peut parler d'une « dimension *pour-autrui* de l'homme de couleur ».

> J'arrivais dans le monde, […] mon âme pleine de désir d'être à l'origine du monde, et voici que je me découvrais objet au milieu d'autres objets[673].

Voilà comment une phénoménologie du post-colonialisme découvre ce moment où un humain est réduit à objet, parce que l'espace est devenu « le lieu géométrique des idées générales ».

Si Fanon est le premier à parler des effets physiques de la colonisation, de l'expérience vécue du corps du colonisé – ou bien de la colonisation des corps comme l'indique Souleymane Bachir Diagne –, on retrouve une toute autre interprétation dans la tradition phénoménologique: « Il [Levinas] élabore ce que signifie pour lui la décolonisation, le monde *post-Bandung* : c'est l'irruption des masses afro-asiatiques sur la scène de l'histoire et la menace que ces masses afro-asiatiques représentent pour l'universel[674] ». Comme l'explique bien Diagne[675], ce qui intéresse Levinas c'est l'universel qui coïncide, selon lui, avec la verticalité, c'est à dire que la réalité reçoit son principe d'universalité et d'ordre par la verticalité, la transcendance. Si la pluralité existe dans le monde, il faut qu'elle s'organise et s'ordonne, sans quoi elle serait dispersée horizontalement. Toutefois, dans le monde post colonial, la seule dimension qui reste est celle de l'horizontalité. Le monde décolonisé est perdu dans l'horizontalité. Il n'y a plus cette dimension de verticalité qui est nécessaire d'après Levinas. Comme le dit Diagne, c'est alors que Levinas se moque de Merleau-Ponty : « au moins que comme Merleau-Ponty vous ne croyez qu'il y ait un universel latéral », dit-il sans citer le texte – *Signe* – dans lequel Merleau-Ponty écrit qu'il n'y a plus d'universel de sur-plan dans le monde contemporain, qu'il ne reste plus que l'universel latéral, c'est à dire l'horizontalité. Autant dire qu'il n'y a plus d'au-delà, ni de langue qui soit l'incarnation du logos, ni un principe ordonnant comme celui de la

---

[673] *Id.*, p. 107. Voir aussi : « Et l'autre […] me fixe, dans le sens où l'on fixe une préparation par un colorant » (*Sic.*).

[674] Souleymane Bachir Diagne, « Decolonizing the History of Philosophy » in Matthias Kaufmann, Richard Rottenburg et Reinhold Sackmann (éd.), *Anton Wilhelm Amo Lectures*, Volume 4, Halle (Saale), Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg, 2018, p. 20 : « He elaborates what decolonization, the post Bandung world, means for him: it is the irruption of the Afro-Asian masses on the stage of history and the threat these Afro-Asian masses represent to the universal thereby shedding light on what the "western civilization" inherited exclusively from "the Bible and the Greeks" ». Diagne se réfère notamment au texte de Levinas *Essais sur le judaïsme. Liberté difficile* : « In his *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, trans. Sean Hand, Baltimore: Johns Hop-kins University Press, 1990 (p. 165) Levinas talks about "countless masses of Asiatic and undeveloped peoples". In an interview with Raoul Mortley he speaks of "humanity" consisting of "the Bible and the Greeks", in Raoul Mortley, *French Philosophers in Con-versation: Levinas, Schneider, Serres, Irigaray, Le Doeuff, Derrida;* London & New York: Routledge, 1991; p. 18 » (*Sic.*).

[675] Lors d'une conversation privée.

nationalité. Merleau-Ponty ajoute toutefois qu'il ne faut pas renoncer à l'universel, à condition d'éviter le risque de la représentation absolue.

Or, comme nous l'avons vu, la conséquence du plus haut degré de représentativité absolue est la colonie. La maximisation de la rationalisation de l'espace politique conduit à la maximisation de la représentation du corps. L'espace colonial est réduit au lieu mathématique, la personne est réduite à l'objet. Rationaliser l'espace politique en y insérant les idées générales expulse les sujets qui l'habitent, qui deviennent alors des objets. On expulse les sujets, car on ne leur accorde pas le droit à l'utilisation de cet espace comme espace politique.

> Si la vision de l'homme et de la société proposée par Hobbes est hostile au besoin de communauté politique ou trop limitante pour permettre le plein développement de l'individualité humaine, nous devrions néanmoins nous souvenir des obstacles auxquels il tentait d'échapper en formulant cette vision[676].

Il a été dit que dans l'espace politique hobbesien les sujets n'ont pas non plus d'accès, sauf qu'au moment du pacte. Le sujet politique n'existe qu'au moment du pacte. Ensuite, son existence est niée et sa liberté anéantie, car il devient auteur des actes et des paroles du représentant auquel il a donné naissance et auquel il s'est soumis. Cela revient à dire que l'unité du peuple dispersé se réalise seulement en la personne du représentant. Comme nous l'avons vu, Schmitt partage la même l'idée. En éclaircissant les limites de la démocratie, Schmitt n'a pas voulu expliquer autre chose que le fait que l'unité politique du plus haut grade ne s'obtient qu'à travers la représentation. En ce sens, il n'aurait pas pu être un plus pur hobbesien. À cause de son défaut en capacité représentative, afin de parvenir à l'unité politique, la démocratie doit se rétrécir plutôt que s'élargir. Elle doit se transformer en démocratie minimale. Cela entraîne l'expulsion des sujets de la scène. Schmitt veut atteindre un ordre politique stable, et il doit postuler le maximum de pacification possible conjointement au maximum d'unité possible pour ce faire.

La présentation absolue de la représentation est atteinte par la colonie via la suppression du politique et l'insertion dans la matière désordonnée de l'espace coloniale des « idées générales » et de leur puissance organisatrice. De la même manière, le niveau de représentation maximal atteint par le Léviathan hobbesien est dû à son pouvoir pacificateur et à sa capacité de reconfiguration de l'espace. Schmitt indique un excès de conflit déterminant un fléchissement, voire une négation, de la représentation dans la démocratie. Il en tire la conclusion qu'il n'y a pas d'existence politique possible basée sur le seul principe de l'identité. C'est pourquoi toute

[676] David Johnston, *The Rhetoric of* Leviathan, p. 218 (« If the vision of man and society that Hobbes proposes is hostile to the need for political community or too confining to allow for the full development of human individuality, we should nevertheless remember the hills he was attempting to escape by formulating that vision »).

tentative de réaliser une démocratie directe, écrit-il, est vouée à l'échec : « Il n'existe nulle part à aucun moment une identité totale et complète du peuple avec lui-même en tant qu'unité politique. Toute tentative de réaliser une démocratie pure ou directe doit tenir compte de cette limite de l'identité démocratique. Sinon, la démocratie directe reviendrait à la dissolution de l'unité politique[677] ». Le principe de la représentation n'est toutefois pas non plus un principe pur. Étant donné son paradoxe constitutif, qui relève de la coexistence de la présence et de l'absence, « la représentation contient la véritable antithèse du principe démocratique d'identité ; ce qu'on appelle "démocratie représentative" est donc la forme typique d'un mixte, d'un compromis[678] ». En conclusion de cette analyse, nous pouvons donc affirmer, avec Schmitt, qu'il ne peut pas y avoir d'existence politique possible qui soit basée sur le seul principe de la représentation : « C'est impossible déjà pour la raison qu'il n'y a pas de représentation sans vie publique, et pas de vie publique sans peuple[679] ».

La démocratie reproduit l'état de nature, elle ramène la guerre civile dans l'état politique, à l'intérieur des frontières sécurisées du Léviathan pacifié. De ce fait, la démocratie échoue à donner une représentation unitaire. L'espace politique démocratique demeure un espace politique ouvert, où tout se passe dans le public, où tout est visible. L'espace politique démocratique est donc un espace d'apparition. Nous allons désormais aborder ce sujet.

[677] Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*, p. 344.
[678] *Id.*, p. 356.
[679] *Id.*, p. 344-345.

VIII
Phénoménologie de l'espace politique

E li uomini in universali iudicano più alli occhi che alle mani,
perché tocca a vedere a ognuno, a sentire a pochi.
Ognuno vede quello che tu pari, pochi sentono quello che tu se'[680].

On essayera, dans ce chapitre, de rendre visible l'intrication entre phénoménalité, intersubjectivité et communauté politique que Machiavel a ébauchée en 1513 dans la pensée de Merleau-Ponty et de Patočka. On a choisi de ce fait d'aborder les textes des deux auteurs en les insérant à l'intérieur de l'opposition fondamentale pour l'histoire de la pensée politique entre Machiavel et Hobbes, à savoir l'opposition, qu'on a défini dans le sixième chapitre, entre une conception de la scène politique en tant que scène de l'apparaître et une conception représentative de cet espace ; bref, entre immédiateté et médiation. Mais, de fait, ni Merleau-Ponty, ni Patočka n'ont affronté l'opposition entre ces deux auteurs, qui a marqué, d'un côté, l'avènement de la modernité et qui, de l'autre côté, par une sorte de contre-mouvement, a ré-ouvert la pensée politique contemporaine précisément en revenant sur Machiavel. Bref, si la politique moderne est la politique d'Hobbes, la politique qui se profile et se déroule dans l'espace construit par le rationalisme de Descartes, la politique des représentations, Machiavel, quant à lui, est l'alternative à la politique moderne.

Bien entendu, ce sera alors ce que dans notre généalogie de l'espace politique l'on a défini comme premier modèle d'espace politique, qui fera l'objet de notre réflexion phénoménologique de ce dernier chapitre. Et ce sera enfin par le troisième mouvement de l'existence que la politique pourra être pensée en terme d'apparition et non de représentation et qu'une phénoménologie de l'espace politique pourra enfin être déterminée.

On y parviendra tout en esquissant ce qu'on pourrait nommer une *phénoménologie dynamique de l'intersubjectivité*, où *intersubjectif* qualifie à la fois la phénoménalité et la vie politique, la vie à plusieurs, et *dynamique* exprime la modalité de cette apparition.

On essayera tout autant de montrer, à travers les *Notes de travail inédites* de 1958-1961, que la « Note sur Machiavel » est une anticipation de l'ontologie du dernier Merleau-Ponty. Autrement dit, que la pensée politique commande le mouvement qui conduit Merleau-Ponty

[680] Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, Chapitre XVIII.

vers l'ontologie et que, en raison de la co-implication entre phénoménalité et communauté politique, elles peuvent être lues l'une à travers l'autre.

Chez Machiavel, Merleau-Ponty peut donc redécouvrir une pensée fondée sur la passion, sur la contingence, sur la rencontre ; une conception de la vie en tant que lutte et mouvement, et du corps en tant qu'action et désir. Celle de Machiavel est en effet une pensée qui surgit dans le monde, qui ignore la raison et ses représentations, qui ne connaît pas ses batailles et ses défaites, parce que Machiavel ne sépare pas la politique de la vie, mais les garde dans leur unité dangereuse. Et s'il n'arrive pas qu'un peuple entier décide de combattre pour sa liberté, même un seul homme suffit, mais il doit incarner le désir de la collectivité. Bref, être le Prince machiavélien.

L'espace politique est le lieu de la communauté et de l'intersubjectivité que Merleau-Ponty et Patočka mettent au centre de leur réflexion autant phénoménologique que politique. Cependant, le terme *espace politique* n'est explicitement présent dans la réflexion d'aucun des deux auteurs, et pourtant on l'entend non pas au sens métaphorique mais bien au sens propre : l'espace est ici premièrement compris comme lieu propre du mouvement, comme dimension spatiale de nos vies, la vie n'étant rien d'autre que l'acte incessant de se mouvoir dans l'espace et donc de créer l'espace. Cette création est toujours plurielle. Bref, la phénoménalité de l'espace politique repose entièrement sur sa dimension publique. Autrement dit, l'espace politique est le monde dans lequel on vit dès qu'il s'ouvre autour de nous, plus précisément dès qu'il s'ouvre à nous, et est en même temps ouvert par nous en tant qu'espace pluriel. En dernière analyse, ce qu'on a défini comme premier modèle d'espace politique n'est donc pas seulement un type d'espace phénoménal mais il est l'espace phénoménal par excellence.

Or, si espace politique et espace phénoménal coïncident – comme l'affirment Merleau-Ponty à travers sa lecture de Machiavel et Patočka dans sa description du troisième mouvement de l'existence, – il nous reste à comprendre comment, à l'intérieur de cet espace caractérisé par le conflit et par la lutte, où tout se joue à la surface, les hommes peuvent non seulement vivre ensemble, mais aussi vivre l'un pour l'autre, comme l'écrit Patočka ; bref, fonder la communauté. Une communauté, bien entendu, où tout se joue dans la distance – « comme si les hommes ne pouvaient être proches que dans une sorte de distance ». « Il s'agit […] de concevoir une entreprise historique à laquelle tous puissent se joindre »[681].

Plus précisément, on partira de la relation dialectique entre l'analyse de la réduction scientifique du monde à sa représentation de Patočka qu'on a développée dans le cinquième

[681] Maurice Merleau-Ponty, « Note sur Machiavel », p. 354 et 353.

chapitre et sa conception de l'espace politique, afin d'essayer de répondre à la question fondamentale de comment une communauté peut être fondée, en dépit de la crise qui entraîne l'Europe. Il s'agira donc de réfléchir sur les moyens et les fins, donnés par cette crise, pour l'outrepasser dès qu'on l'aura comprise. Tout se joue dans la possibilité d'achever une synthèse au milieu du conflit. Il n'y a pas d'histoire sans conflit. Car le conflit est le lieu de l'histoire, son essence interne. Et l'histoire de l'Europe est l'histoire de la lutte contre la déchéance, une lutte qui est toute encore à faire.

1. *L'ouverture originaire de l'espace politique*

« Écrits "politiques" ou "pathétiques" ? Sur l'humanisme, sur la modernité ou sur le conflit ? » se demande Erika Abrams dans l'« avertissement » de *Liberté et sacrifice,* le recueil des écrits politiques de Jan Patočka rédigés entre 1934 et 1976, traduits en français en 1990 et ensuite en italien[682], et qui forment, avec *Platon et l'Europe* e les *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, l'ensemble des « écrits de Patočka concernant la situation de l'homme dans le monde et dans l'histoire[683] ».

Afin de faciliter la lecture, on va indiquer ici l'ensemble global des textes de Jan Patočka qui feront l'objet de notre analyse phénoménologique sur l'espace politique. Il s'agit premièrement des *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, rédigés entre 1973 et 1976 ; du séminaire privé du semestre d'été 1973 *Platon er l'Europe* ; des articles publiés, des fragments et des notes de travail sur le concept d'histoire et le concept d'Europe, voire de la post-Europe, écrits entre 1934 et 1977 et recueillis in *L'Europe après l'Europe* ; de trois des quatre contributions à la « question tchèque » rédigées entre 1938 et 1975 que l'on peut trouver dans *L'idée de l'Europe en Bohême* ; et de la contribution patočkienne au concept d'histoire rédigée en 1947 *Eternité et historicité*. L'on a aussi utilisé, bien entendu, les écrits politiques qui font l'objet du recueil *Liberté et sacrifice*, et notamment, « Équilibre et amplitude dans la vie » (1939) et « Le platonisme négatif » (1953), où Patočka aborde pour la première fois le thème de la protestation et celui de la distanciation, respectivement ; « La surcivilisation et son conflit interne », essais manuscrits de la première moitié des années cinquante qui nous intéresse parce que Patočka y établi le lien contingence-compréhensibilité ; « Réflexion sur l'Europe », un

[682] Jan Patočka, *Cristianesimo e mondo naturale e altri saggi* ; Jan Patočka, *La supercivilità e il suo conflitto interno. Scritti filosofico-politici*, trad. Francesco Tava, Milano, Unicopli, 2012 ; Jan Patočka, *Platonismo negativo e altri frammenti*, trad. Francesco Tava, Milano, Bompiani, 2016.

[683] Jan Patočka, *Liberté et sacrifice*, p. 5.

manuscrit inédit du début des années soixante-dix qui porte sur le concept de représentation ; les « Fondements spirituels de la vie contemporaine » (1969) rêve ; et enfin « L'homme spirituel et l'intellectuel » (1975), où Patočka développe les concepts d'homme spirituel, de sacrifice, et, ce qui est le plus important, de l'action politique, dont la portée est celle de mettre en relief la *non-évidence de la réalité.* Il y a aussi, cependant, deux textes auxquels nous faisons référence et qui ne sont pas connus, à savoir « Christianisme et monde naturel » (1972), traduit par Erika Abrams dans la revue *Istina* en 1993, et « Problém počátku a místa dějin » [Le problème du commencement et du lieu de l'histoire] (1974), qui n'est paru que dans la traduction italienne de Riccardo Paparusso, et dont on a traduit les deux passages les plus importants en anglais pendant un séjour effectué aux archives Patočka et qu'on a reportés dans notre cinquième chapitre.

Or, dans les *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* et dans ces autres textes, Patočka localise le moment historique et géographique de l'ouverture simultanée des trois dimensions de la vie humaine, à savoir, la philosophie, l'histoire et la politique, dans la *polis* grecque. Etymologiquement, la *polis* ne doit pas être attribuée au monde du *polémos*, mais bien à celui de l'*agon*, qui signifie à la fois un lieu de réunion et l'acte des gens de se rendre dans un lieu de réunion, mais a aussi à faire avec le conflit. Ainsi, depuis le tout début, il y a une consubstantialité du politique et du conflit. Et, ce qui est le plus important, depuis le tout début, l'espace politique de la *polis* coïncide avec un espace public et, plus spécifiquement, avec un *espace public d'apparition*.

1.1 La polis

La *polis* grecque est institué en tant qu'espace politique originaire au moment où son peuple ouvre le monde en tant que monde, voire en tant qu'horizon de tous horizons. De fait, il ne s'agisse pas d'une coïncidence historique : ces deux événements, comme l'écrit bien Klaus Held[684], s'appartiennent de manière essentielle. Bien entendu, on vit dans un monde commun même dans l'attitude naturelle ; mais c'est seulement dans un instant historiquement déterminé que ce monde commun est ouvert en tant que tel. En d'autres termes, à l'intérieur de la *polis* et à l'occasion de sa fondation, se réalise une première thématisation explicite du monde en tant qu'horizon commun, horizon à la fois phénoménal et politique, espace de l'apparaître et espace

[684] Klaus Held, *Phänomenologie der politischen Welt*, Frankfurt am Main, 2010 ; traduction anglaise : « Towards a Phenomenology of the Political World », p. 13.

politique. Bref, dès que le monde est compris comme espace commun et que cette communauté est fondée sur l'apparaître, la *polis* s'ouvre en tant qu'espace politique originaire.

> La vie politique, la vie dans la *polis,* se développe sur le fondement nécessaire de l'*oikos* familial (la maisonnée, le foyer). À l'opposée de la clôture générative de ce domaine privé, elle se caractérise cependant par la volonté d'un domaine public, d'une continuité engendrée et entretenue par la libre activité des hommes. Cette possibilité nouvelle consiste en la reconnaissance mutuelle des hommes libres et égaux, reconnaissance qui doit être continuellement *accomplie,* dans laquelle l'activité a le caractère […] d'une manifestation d'*excellence*, où elle montre ce que l'homme peut être en concurrence avec des égaux par principe[685].

Or, la *polis* se constitue en tant qu'espace pluriel en opposition à l'espace privé de l'*oikos*, c'est-à-dire qu'elle se constitue à travers un contre-mouvement par rapport au mouvement fondamental, celui de la conservation de la vie. À noter comme cette conception de l'institution de l'espace politique est opposée à celle de Hobbes, ou de Schmitt par exemple, pour qui l'État est fondé, comme l'on l'a vu dans le chapitre précédent, afin de faire face à la peur de la morte violente, et donc afin de garantir la survie. En outre, dans la conception moderne, l'espace politique est institué lorsque le dehors se constitue en se distinguant du dedans, tandis que, d'après Patočka, il y a une continuité entre les deux espaces. Cette continuité avait été déjà indiquée par Aristote dans l'analyse dans le livre Premier de la *Politique*, comme l'on l'a vu dans notre introduction, là où il décrit les trois dimensions de l'espace, à savoir, l'*oikos,* la *kome* et la *polis*. L'on doit à Étienne Balibar l'attention donnée à ce concept de la politique aristotélicienne qui est demeuré longtemps obscur, le concept de la *kome*. Dans la thématisation de la *kome*, c'est-à-dire la maisonnée ou voisinage dans lequel les gens pouvaient gagner en productivité par voie des échanges, afin de satisfaire les besoins des membres de l'*oikos*, la question des limites reste absolument fondamentale. La caractéristique essentielle de la *kome* est qu'elle doit être plus large que l'*oikos* mais que, en même temps, elle ne peut pas s'étendre au-delà des limites de la *polis*. Autrement, la *polis* perdrait sa stabilité. Ainsi, comme l'on l'a déjà suggéré dans notre premier chapitre, en suivant un ordre qu'on pourrait définir de succession concentrique, la vie privée correspond alors à la sphère privée de l'*oikos* ; la vie économique trouve son espace propre dans la *kome*, le voisinage ou village ; et la vie politique ne se déploie qu'à l'intérieur de l'espace politique de la *polis*. À noter aussi est le fait que l'ouverture de l'*oikos* n'est pas encore l'ouverture d'un espace phénoménal, tandis que l'ouverture de l'espace politique qui advient au centre du troisième mouvement de l'existence – et dont la première figuration concrète est la *polis* – est l'ouverture d'un espace dans et par le rapport à l'apparaître. Par ailleurs, la façon dont la *polis* se constitue dépend strictement sur la

[685] Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, p. 72-73.

façon dont le peuple décide de se comporter face aux ennemis intérieurs et extérieurs. Quoi qu'il en soit, le lien de la *polis* est le lien de l'espace politique, du conflit et de l'apparence.

1.2 L'Europe en tant qu'héritage de la polis

L'idée de l'Europe, d'un esprit européen qui coïncide avec les concepts d'historicité et d'histoire, est au centre de les tous essais et séminaires des années soixante-dix. Or, d'après Patočka, « l'Europe naît sur les ruines de la *polis* grecque et de l'Empire romain[686] ». Ce qui a permis à l'Europe de régner incontestée et de maintenir un état d'équilibre pendant deux mille ans, même à travers les guerres et les révolutions, est l'héritage de la *polis*, que Patočka indique dans *le soin de l'âme* : « Socrate désigne la cité, le site propre de l'histoire, comme site aussi du soin de l'âme[687] ». En tel sens, l'histoire européenne est histoire de l'âme. Le sol de la *polis* est le soin de l'âme, le sol où l'Europe peut naître à la fois en tant qu'idée et en tant que réalité socio-politique dans laquelle on vit.

> Dans ma conception, telle que je tenté de la définir ici, l'Europe repose sur *un seul* pilier, et c'est parce que l'*Europe est entrevision*, une vie fondée sur le regard dans ce qui est.
>
> L'Europe a pris pour fondement la *vision*[688].

La *polis* a été institution originaire du monde à la fois en tant que *cosmos* (ou *physis*) et en tant qu'espace politique, voire institution d'un espace libre et de caractère public fondé sur l'*entrevision.* L'homme historique, l'homme européen, réside donc sur la frontière entre le divin et l'humain, entre l'entrevision de la totalité et la finitude de l'existence. Dans la *polis* réside l'origine de l'histoire de l'Occident car, par rapport à la *polis*, l'histoire s'affirme comme un *continuum.* L'interprétation grecque de la tâche humaine par excellence, à savoir l'entrevision de la totalité, a été ensuite projetée sur d'autres communautés, de sorte que l'Europe *repose sur un seul pilier*, celui de l'entrevision. Et puisque c'est grâce à l'âme que l'homme accède à la vérité, le soin de l'âme est à comprendre comme commencement à la fois de la philosophie et de la civilisation européenne. L'origine de l'Europe est à retrouver donc dans l'origine de la pensée grecque. Bref, la naissance de la philosophie est en même temps naissance de l'Europe, de manière que l'Europe repose sous l'ombre de la *polis*, c'est-à-dire qu'elle repose sur un seul pilier : celui des naissances contemporaines de la philosophie, de l'histoire et de la politique. Leur commun fondement est la vision.

> Ce qui a fait de la philosophie grecque ce qu'elle est, le fondement de la vie européenne tout entière, c'est d'avoir déduit de cette situation un *projet de vie*, quelque chose qui transforme la

---

[686] Jan Patočka, *Platon et l'Europe,* p. 18.

[687] Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, p. 165.

[688] *Id.,* p. 100 et 235.

malédiction en grandeur… À la condition, bien sûr, que nous fassions de la clarté, du phénomène en tant que tel, de la phénoménalisation du monde, de cette mise au jour, le programme de toute la vie humaine. Que tout nous vienne de la *vision*, de l'intuition au sens du regard dans ce qui est ![689]

L'Europe repose donc sur une *colonne absente*. Cette colonne absente est l'ouverture du monde à l'âme grecque et l'histoire de l'Europe est l'histoire, parce que la civilisation européenne, grâce à ce principe abstrait sur lequel est fondée, a pu se répandre partout et donner origine au monde occidental et à la civilisation planétaire. L'Europe a été la totalité de l'humanité ; elle a été maîtresse du monde. L'Europe a été naissance de la politique et maîtrise de la politique grâce à l'industrie et à la technique, grâce à l'accumulation des forces et des puissances, qui après ont été elles-mêmes les armes de son autodestruction. En effet, l'Europe ne termine que là où la vision cesse pour céder le pas au jour sans fin, dans lequel rien n'est plus visible. Par contre, là où le conflit et la lutte règnent et sont compris en tant que tels, là où un peuple s'établit de façon permanente dans la crise et en fait son propre espace – un espace politique, bien entendu – ce peuple passe du conflit à la compréhension.

Il s'agit de comprendre que c'est *ici* que se joue le véritable drame de la liberté; la liberté ne commence pas seulement « après », une fois le combat terminé; au contraire, sa place est précisément dans ce combat – voilà le *punctum saliens*[690].

Dans l'essai « L'homme spirituel et l'intellectuel » (1975), Patočka peut donc préciser les lignes d'une figure qui est devenue de plus en plus centrale dans les années soixante-dix, en particulier dans les *Essais hérétiques*, et qui entraîne aussi un lien de nature toute personnelle avec la vie du philosophe tchèque, à savoir la figure de l'« homme spirituel ». D'après Patočka, l'homme spirituel ne peut que décider de s'installer au centre du conflit, de rester là où les événements politiques exigent la réflexion et la compréhension philosophiques, parce que la vie réflexive, la vie philosophique, n'acquiert de sens et n'offre de sens qu'en restant au centre de la « tempête de la dimension publique ». Patočka, par conséquent, ne pouvait reconnaître que dans sa patrie cette situation de conflit, cet endroit où le jour s'est retiré, cette réalité de la nuit capable d'accueillir en son sein un espace et une occasion pour l'émergence d'une pensée centrée sur les « fondements spirituels de la vie contemporaine », qui font l'objet de l'essai de 1969 qui porte le même nom, centrée donc sur cette « substance européenne » qui est au centre de de la dernière période de la réflexion patočkienne. En d'autres termes, seulement là où un espace politique s'agite et se reconfigure sans cesse sous la pression des forces politiques, sociales et culturelles, le philosophe est appelé à parler et à résister.

[689] Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, p. 43.
[690] Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire,* p. 211-212.

L'homme historique, l'homme spirituel, est celui qui est constamment confronté à la mort, ou plutôt qui se rapporte d'une façon explicite à la finitude de son existence, et qui pourtant ne laisse pas on existence s'enfoncer dans le non-sens, mais y retrouve au contraire la grandeur de la vie commune, de la vie politique. L'homme spirituel, l'homme politique, est l'homme prêt à accomplir le « sacrifice » (non seulement pour notre camarade, mais aussi pour notre ennemi) et l'histoire humaine est l'histoire, avant même que de la liberté, de la responsabilité. La vie politique est donc fondée sur la reconnaissance par l'homme de ses pairs et sur la renommée, c'est-à-dire sur la métamorphose de l'élan et du sacrifice en mémoire publique.

> Si nous voulons nous-mêmes exister, il nous faut croire que l'Europe existera encore – l'Europe des idéaux humanistes, ceux-ci fussent-ils formulés autrement que par le passé, transformés, approfondis, et éclaircis par les luttes et les souffrances de l'heure actuelle. Ne nous fions pas à la politique pure. Tâchons plutôt de nous concentrer derechef, fixons-nous à nouveau de grands buts spirituels – *n'en ayons pas peur*. Ils ne nous décevront pas. Ils ne pourront pas décevoir, car ils resteront partie intégrante de l'Europe[691].

Même si l'on accepte cette situation européenne de crise comme définitive, c'est bien au milieu de cette négativité que s'ouvre l'espace de la compréhension. La crise en tant que telle ne peut pas signifier la fin de la culture, ni la fin de l'histoire au sens propre. Tout comme la crise de l'Europe n'implique pas la fin politique de l'Europe, ou bien la disparition de l'espace politique qu'on nomme Europe et au sein duquel on vit encore. Il serait donc juste de dire, peut-être, que tant qu'il faudra combattre cette crise, il y aura d'histoire. Comme le dit Patočka, l'Europe s'est détruite avec ses propres forces. Mais cette destruction, cette autodestruction, ne comporte pas la fin du peuple, ou bien des peuples qui vivent en son intérieur.

Or, si l'on veut comprendre quel est le cheminement qui a conduit l'Europe vers sa propre disparition, on doit remonter à l'origine de l'Europe. Comprendre l'origine de l'Europe signifie penser le rapport entre l'homme et le monde qui l'entoure, sa vision du monde, sa place dans le monde. Finalement, comprendre cette origine, c'est en même temps chercher ce qui peut soulever l'homme de la situation où il vit aujourd'hui. Quel est donc le *sentiment de la situation contemporaine* ?

La vie spirituelle, dans la situation contemporaine, est caractérisée par l'aliénation, mais son autre face est la volonté de puissance, une volonté restée dépourvue de sujet. En d'autres termes, la disparition de l'Europe est due au changement de nature du soin de l'âme, qui depuis le XVIIe siècle est devenu « soin de la domination du monde ». Au XXe siècle la puissance que l'homme a accumulée s'est échappée de ses mains. De maître du monde, l'homme est devenu l'un de ses

[691] Jan Patočka, « L'idée de la culture et son actualité aujourd'hui » in *L'idée de l'Europe en Bohême*, trad. Erika Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, p. 183.

objets. La compréhension, c'est-à-dire ce qui caractérise l'être humain, la vraie nature du soin de l'âme, a été subordonné à la technique et à sa domination, comme l'explique bien Jan Frei[692]. Or, la question est bien celle de savoir si cet héritage qu'on nomme « soin de l'âme », est encore ce qui rend possible l'*entrevision* d'un temps et d'un monde pour l'humanité contemporaine. La *philosophie hérétique* de Patočka est la philosophie de cette lutte, la lutte de l'âme envers la finitude, et si la crise du siècle dernier a été une crise de sens, si le siècle dernier a vu tomber et disparaître tout sens et tout fondement, cette lutte est aussi notre histoire[693].

En effet, s'il est vrai que l'homme est toujours en situation ou jeté en situation, il est vrai aussi qu'à partir de la situation originaire où il est colloqué, l'homme a devant lui plusieurs possibilités. L'une d'elles, comme l'écrit Patočka, est de faire de sa vie une vie dans la compréhension et pour la compréhension. L'homme peut réaliser la vérité et la justice dans son monde, le *comment* est la tâche du soin de l'âme. « La réalité de la vie humaine n'admet pas le regard de l'extérieur, le regard du "spectateur désintéressé"[694] ». L'homme est l'*entre* qui réside entre l'étant et le phénomène, il est une *force voyante*, et l'âme est le lieu où l'apparaître se montre en tant que tel. L'homme est, pour les choses du monde, un *champ de manifestation*. Mais pour le fait qu'il est au centre de la *manifesteté* du monde, et qu'il réside au centre de la scène de l'apparaître, l'homme ne voit qu'en perspective, c'est-à-dire que les choses se montrent à lui seulement prospectivement, unilatéralement. Ce fait essentiel implique que l'homme soit un être qui ne cesse jamais de se réaliser, un être qui poursuit indéfiniment la réalisation de ses actes et de sa pensée ; en définitive, comme l'écrit Patočka, *il doit porter sa vie*. L'existence humaine se configure alors comme un achèvement continuel, un *accomplissement* perpétuel : « sans s'élever jusqu'au surhumain, elle devient librement humaine. Or, cela signifie: vivre à la frontière qui fait de la vie une rencontre avec l'étant, à la frontière de la totalité de tout ce qui est [695] ». Si l'homme parvient à cette vision, à la vision de son âme en tant que lieu du phénomène, et donc à l'entrevision du monde en tant que totalité, bien qu'il soit destiné à une fin, il accède à la liberté. L'homme est cette vision : cette vision du monde qui apparaît en totalité. Là où il y a un regard, il y a toujours une vision, une apparition.

---

[692] Jan Frei, « "La forma matura del cristianesimo demitizzato" – perché? », in *Jan Patočka. Tra declino dell'Europa e orizzonte asoggettivo*, Leussein. Rivista di studi Umanistici, anno IV, n. 1, Edizioni Universitarie Romane, gennaio-aprile 2012, p. 67.

[693] Erika Abrams, « Avertissement » in Jan Patočka, *Liberté et sacrifice*.

[694] Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, p. 158. « Nous-mêmes ne nous manifestons pas originellement, nous n'apparaissons pas, car *nous* sommes ce qui se retire pour faire place à la présence des choses – l'âme elle-même ne se manifeste pas, car c'est elle qui fait tout apparaître » (Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 257).

[695] Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, p. 75.

Le monde est la scène de l'apparaître, parce que le monde est peuplé des regards humains. La nature de la vision n'est pas la connaissance, mais bien la distinction entre le bien et le mal, entre le jour et la nuit, entre le familier et l'étranger. Où l'homme veut agir, où l'homme choisit un acte, il faut que quelque chose se montre. Être libre signifie être toujours dans la frontière : choisir entre les opposés sur lesquels l'existence du monde est fondée. La liberté est le choix entre le bien et le mal. Mais pour que le bien et le mal qui se montrent soient compris en tant que tels et choisis par l'homme, il faut que l'homme se montre à lui-même, qu'il s'entend en tant que sujet d'une existence qui est dès son début intersubjective.

La liberté se manifeste alors en tant que courage de ne pas se rendre devant la problématicité, ou bien devant le déclin à la fois du corps humain et de l'histoire du monde. De la même manière, la politique est comprise comme une réponse toute humaine à la finitude qui caractérise à la fois l'histoire et l'existence. L'espace politique, par conséquent, se révèle à la fois comme *sphère de la liberté* et *terrain de la vérité*. Puisqu'il demeure toujours possible d'instituer à nouveau l'espace politique ouvert par la première fois dans la *polis* grecque, il demeure toujours possible, dans notre histoire, de reprendre et poursuivre le projet politique et philosophique de la liberté, de la vie dans la vérité, qui a donné origine à l'Europe. Bref, comme l'écrit Claude Lefort, les grands changements demeurent toujours possibles.

Par ailleurs, l'histoire ne commence que lorsque l'homme choisit la responsabilité, il l'assume, précisément, comme une tâche historique. C'est pourquoi Patočka peut affirmer que le commencement de l'histoire coïncide avec la fondation de la *polis* comme lieu de la communauté, espace politique dans lequel chaque homme agit avec les autres et pour les autres. Les guerriers d'avant l'histoire se sont appuyés sur le sens immédiat de la vie et se sont battus pour le maintien de cette vie. Une fois l'histoire ouverte, le héros se bat, en revanche, pour donner un nouveau sens collectif au monde. Leurs guerres étaient des guerres pour la vie. Les nôtres sont des guerres pour la liberté.

2. *Du concept de représentation au concept d'apparition*

> Le champ n'est pas « champ de représentation », mais d'action ; nous ne nous représentons pas le champ, nous agissons en lui. […] La liberté n'est pas dans le *projet des possibilités* mais dans la *responsabilité pour l'action*.

> Et l'action opérante ne peut pas ne pas apparaître dès lors qu'il y a des êtres effectifs, agissants, qui sont libres, c'est-à-dire qui se rapportent à eux-mêmes et aux choses sur le fondement de leur apparition[696].

Notre rapport avec le monde n'est pas un rapport fondé sur la réflexion ou sur la représentation. Autrement dit, il ne s'agit pas d'un rapport de médiation, mais bien d'un rapport d'immédiateté, et qui est fondé sur l'action, sur l'*action vécue*. C'est pourquoi Patočka peut écrire du monde en tant que *champ d'apparition*, que « le champ n'est pas un "champ de représentation", mais d'*action* », et qu'il peut définir une fois pour toutes l'opposition entre apparition et représentation, entre action et médiation, qui fait le point de départ de notre analyse :

> représentation, représenter (*Vorstellen*) – cela veut dire : *je* me représente, je pose devant moi
> Faire apparaître : *il se* pose tout en *me* posant – il y a position *de moi* et *devant moi*
> il y a position de moi comme centre de possibilités, comme *ce qui peut* (qui peut, non pas le *poser*, mais ce qui est conditionné par le poser!)[697].

À savoir que le monde n'est qu'un ensemble de perspectives et de possibilités, et que c'est à nous de les relier et développer, étant donné que nous ne sommes pas pensée, mais action, action qui s'achève par voie du corps, par voie du corps qui est mouvement. Le mouvement de constitution du sujet au milieu du monde, se confonde avec le mouvement de remplissement du monde : nous nous faisons nous-mêmes en agissant dans le monde. Chez Patočka, comme chez Machiavel, il n'y a donc pas de construction scénique-représentative de la communauté : la scène de notre agir commun est le monde,

> le monde en tant que *tout*, *imaginarium* […].
> Objection possible : le monde est pourtant un *ens imaginarium*, quelque chose de représenté, une représentation ; il est donc subjectif et, de ce fait, toute la construction – le monde comme ouvrant l'accès aux choses – se dissout dans la subjectivité, dans une représentation du sujet.
> Le monde est assurément un *imaginarium*, mais cet *imaginarium* n'est lui-même la représentation d'aucune chose[698].

Qu'est-ce qu'enfin on doit ntendre par monde ?

> Le monde n'est ni objet ni représentation. Le monde et la représentation du monde ne sont pas identiques ; la représentation du monde est un acte du sujet, mais on ne peut en dire autant du monde comme tel. N'étant pas un objet individuel, le monde n'est pas davantage le corrélat d'un acte ou d'une représentation. […] Pour la même raison, il n'est pas la *représentation* d'une possibilité, mais l'ajointement des possibilités *elles-mêmes.* Le monde est primordialement le champ des possibilités, non pas comme représentées, mais en tant qu'elles règlent de fait, en leur donnant sens, nos expériences actuelles, notre commerce avec les choses et les hommes. […] Le monde a à l'origine un caractère d'avenir ; il n'est donc pas effectif. Par ailleurs, en tant que l'ajointement des possibilités qui s'adressent *à moi* aussi, des possibilités de *mon* avenir aussi, il est essentiellement non chosique, irréel. En admettant que le psychique-subjectif soit une intériorité, […] le monde n'est pas une composante de cette intériorité, mais au contraire un

---

[696] Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 117 et 124-125.
[697] *Id.*, p. 128.
[698] *Id.*, p. 265.

extrême dehors qui seul fournit son cadre à toute extériorité, à chaque chose spatiale et à l'espace comme tel[699].

Or, si par rapport au monde, à faire fonction de point zéro d'orientation, pour l'humanité préhistorique, c'était le mythe, si, juste en réduisant la vie à vie biologique et en sauvant l'âme dans les contours certains dessinés par le mythe et les divinités, l'humanité de la préhistoire avait pu rester immobile au seuil de l'histoire, incapable ou indifférente envers la possibilité de faire face à la problématicité qui caractérise la vie humaine, l'humanité contemporaine, l'humanité éradiquée du sol mythique originel, l'humanité séparée du monde, et donc désormais encore plus attachée à la vie, étant revenue à l'étape préhistorique de l'écrasement au niveau biologique, devra, comme la première l'avait déjà fait, faire de la place au centre de sa vie pour l'ouverture au spirituel.

Cette composante insaisissable est le mystère du monde [*Weltgeheimnis*] qui, en tant que tout, englobe et pénètre tous les mondes historiques, […] dans la figure précisément de ce qui ne se donne jamais comme présent en chair et en os, mais toujours seulement comme à projeter en tant que présent à partir du monde […]. Les cultures « primitives » ou, si l'on préfère, leurs « mondes » donnent à ce mystère la forme d'un mythe […]. Ces mondes étrangers, si « primitifs » qu'ils puissent sembler, ont conservé quelque chose que nous *combattons* systématiquement en le transformant en présence – […] ce qui est précisément le cas du monde de substitution mathématique. Or, notre combat n'est rien d'autre qu'un témoignage négatif et stérile de la paradoxale présence-absence de ce à quoi nous résistons[700].

Bref, l'humanité contemporaine devra encore une fois poser l'ancien problème de l'ouverture originelle. L'ouverture au monde naturel, basée sur l'ouverture du monde à l'homme et de l'homme au monde, est ouverture au spirituel, à savoir au sacré dans le monde, est « mouvement de l'existence », un mouvement de séparation de la soumission aux besoins de l'organisme et d'ouverture à la compréhension de la totalité du monde.

L'espace politique qui s'ouvre au milieu du troisième mouvement de l'existence est donc à la fois un espace de conflit et de rencontre, de dévouement[701] et de lutte ; il est un espace public, à la fois un espace commun et une distance entre ce qui unit et qui divise, ce qui rapproche et éloigne, le moi et l'autre, le pouvoir et son *subjectum*. Le troisième mouvement de l'existence est donc ce qui rend possible la rencontre entre la politique et la philosophie, entre la pensée et la pratique (le soin de l'âme). Son commencement est indiqué dans le dire « non » de l'homme face à la finitude qui caractérise l'existence humaine. Le troisième mouvement de l'existence

[699] Jan Patočka, « Réflexion sur l'Europe », p. 194-195.

[700] *Id.*, p. 196-197.

[701] *Věnování* en tchèque. Jan Patočka, *Cristianesimo e mondo naturale e altri saggi*, p. 8. En faisant référence à la réflexion et à la vie de Jan Patočka, et notamment aux événements qu'il a dû affronter vers la fin des années soixante et dans les années soixante-dix, Paparusso écrit : « dalla drammaticità degli eventi che lo travolsero egli riuscì tuttavia ad attingere nuova linfa per una riflessione filosofica in cui sempre più ampio divenne lo spazio dedicato al *politico* ».

fait alors que l'homme abandonne le terrain des certitudes, de la vie qui ne veut que vivre, du sol du mythe, de l'immédiateté, et s'amarre à un nouveau sol, le terrain « plus risqué » de la « vie dans la vérité », qui est toujours aussi vie dans la problématicité, une vie qui laisse derrière soi toute fondation, toute médiation rationnelle et toute forme de représentation. Ce qu'on découvre n'est donc pas une pensée que l'homme tisse en tressant médiations et représentations, n'est pas la rationalité, mais bien le regard, la rencontre avec le monde, la vision en tant que rencontre des regards, moyen par lequel la rencontre entre l'homme et le monde ne cesse jamais de se reproduire. Ce que l'homme historique découvre, c'est un nouveau chemin, sur lequel il s'achemine à la recherche d'un sens partagé et commun, et décide de mener une lutte, la lutte pour donner de sens au monde et à l'existence : le thème de la philosophie autant que de l'histoire et de la vie politique.

D'ailleurs, dans les cours de Sorbonne et dans la présentation du cours sur l'histoire *Matériaux pour une théorie de l'histoire (*1953-1954) donné au Collège de France, Merleau-Ponty avait déjà pressenti tout cela et avait déjà pu esquisser la ligne qui marque la frontière entre sociétés primitives et sociétés proprement historiques, en anticipant les réflexions patočkiennes :

> Dans les civilisations dites primitives, la vie collective est pour une part imaginaire, et entre les faits […] subsistent des lacunes ou des intermondes qui sont remplis par le mythe. […] Ces sociétés n'ont pas encore rompu le « cordon ombilical » qui les relie à la nature.
>
> Les sociétés dites primitives semblent quelquefois, du moins à première vue, en état de *stagnation*. […] C'est dans les sociétés qui se pensent comme historiques, que ce rapport est le plus complexe. Historique, au sens de « *Geschichlich* », qualifie les sociétés qui considèrent un passé de fait et un avenir nécessaire à leur réalisation dans le temps. L'accomplissement se réalise d'une génération à l'autre, ce qui constitue l'insertion en mouvement d'un phénomène dans l'autre[702].

2.1 Mythe et sens

> Le mythe en général est dépourvu de problématicité, car tout en lui est *donné*, achevé, tout a reçu une réponse ; dans les mythes, les réponses précèdent les questions[703].
>
> L'humanité pré-historique est une transition ; si la pauvreté de la vie pour la vie la rapproche de la vie anhistorique, une sorte de pressentiment la fait toucher d'autre part au seuil d'un mode de vie nouveau, plus profond, mais aussi plus exigeant et plus tragique[704].

Le mythe crée le sens. Et une fois que le sens est donné, il est donné pour toujours. Les divinités demeurent dans chaque fragment du monde et les tiennent en unité en lui donnant

[702] Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours,* p. 52-53 ; Maurice Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, p. 297.

[703] Jan Patočka, *Platon et l'Europe,* p. 144.

[704] Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire,* p. 219.

sens. Leur présence invisible donne à l'homme à la fois le sens et le monde, et le prédispose à établir une relation de confiance avec tout ce qui l'entoure. Une fois qu'il entre dans la vie, l'homme ne veut rien d'autre que la vie. Le lieu du mythe est le passé. Le mythe raconte. Et qu'est-ce qu'il raconte ? Il raconte que l'homme est le lieu de la vérité, que le soin de la vérité est sa tâche et que cette tâche est sa malédiction. Les mythes d'Œdipe, de Gilgamesh, de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, écrit Patočka, racontent tous la même histoire : que l'homme est destiné en même temps à la vision de la totalité et à la disparition. Mais le mythe parle aux hommes avant qu'ils puissent se tourner vers cette vérité, la vérité de leur malédiction. Le mythe parle aux hommes avant que la terreur prenne le dessus sur leur confiance. L'homme ne peut vivre que dans la vérité. Le mythe est vérité, est la première forme de vérité, la première manifestation *non réfléchie.* Le mythe est le sol stable sur lequel l'homme peut demeurer, le mythe est le passé qui vient d'être raconté. Le récit, l'histoire, est toujours dans le passé. Les choses, elles, sont parce qu'elles sont racontées. Mais à l'improviste, le monde se montre. Le monde se présente, *il est là*. Sa présentation est inattendue. Elle advient soudain. Il y a, tout à coup, monde. Le *se-montrer* du monde, son apparition, advient, et advient ici et maintenant. L'*il y a* du monde, c'est l'entrée du présent qui déchire le monde du passé.

> Le phénomène présuppose toujours le présent. La chose qui est censée se montrer, doit se montrer ici et maintenant. Or se montrer, c'est sortir du retrait. Il doit donc y avoir une différence entre l'apparition et l'inapparence. La manifestation, la sortie hors du retrait, présuppose une scène sans laquelle les choses ne peuvent accéder à l'apparition. Cette scène où les choses émergent, c'est le présent[705].

Or, il faut comprendre que ce n'est pas que la vie de l'homme naturel, de *l'homme d'avant l'histoire*, soit privée de problématicité ; elle est seulement pauvre en problématicité. La problématicité habite l'homme comme une possibilité cachée. Mais lorsqu'elle apparaît face à l'homme, l'homme s'en protège, ne veut pas la saisir et se réfugie donc dans le mythe. L'homme naturel habite son propre monde, le monde naturel, sans poser de questions à son sujet, il le connaît a priori, de manière non réfléchie. Le monde est là d'une manière immédiate. Mais qu'est-ce que le monde naturel ? D'après Patočka, le monde naturel, en tant que monde de l'homme, est un monde de phénomènes, un monde immédiat et dépourvu de problématicité. Et pourtant, le devenir du monde n'a pas de sens s'il n'y a pas de donation de sens à attribuer à quiconque s'y intéresse et le comprend, à savoir, l'homme, le seul être vivant qui fonde son existence sur l'intérêt pour le monde. Étant pauvre en problématicité et ne s'ouvrant pas à la compréhension, l'existence de l'homme naturel ne peut donc pas se déployer dans la liberté.

[705] Jan Patočka, *Platon et l'Europe,* p. 38.

La manifestation du monde est un fait originaire, est *le* fait originaire. Avec la manifestation du monde, la plénitude propre au mythe s'efface en accueillant en soi le vide. Avec la manifestation du monde, l'homme est contraint à faire face à ce manque, car elle le conduit dans un espace vide qui est lieu d'accès, lieu de frontière, l'*entre* qui réside entre le dévoilement et le voilement. Or, selon Patočka, la question de la manifestation du monde est le sol de toute réflexion, de toute philosophie. Comme un éclair, la peur et le questionnement se montrent à ce monde fait de réponses. Comme un éclair, la philosophie fait son entrée. Elle est questionnement, elle ouvre un monde nouveau, le monde de la *problématicité*. La philosophie commence avec le réveil de l'homme. La philosophie commence dans la caverne, et elle est contrainte à faire toujours retour à son lieu d'origine. Il y a un temps où l'homme est amené à affronter cette situation originaire, à quitter le passé pour habiter le présent, à se montrer à ce qui apparaît en sortant du retrait, à devenir conscient d'être l'être qui habite la frontière. Il y a un moment où le monde se révèle en tant qu'*ouverture du monde* et en ce même moment, l'homme se découvre en tant qu'*ouverture au monde*. Ces deux ouvertures qui s'ouvrent l'une à l'autre sont toujours en mouvement et ensemble elles forment le « mouvement de l'existence ». C'est le moment où l'homme fonde son existence sur la vision et entreprend le chemin de l'histoire.

2.2 L'entrée dans l'histoire

> L'histoire naît de l'ébranlement du sens naïf et absolu que signifie l'émergence presque simultanée et étroitement corrélative de la politique et de la philosophie. Au fond, elle est le déploiement des possibilités fondées en germe dans cet ébranlement[706].

Une fois que le monde s'est manifesté au regard humain, une fois que l'homme s'est interrogé sur cette manifestété et sur son propre être qui se manifeste, il est déjà sur un nouveau chemin, il a déjà entrepris le chemin de l'histoire. L'entrée de l'histoire dans le monde naturel est possible à partir du moment où le mythe disparaît du monde, se cache derrière son horizon : le passé. À ce moment l'histoire peut faire son entrée, une entrée sur la scène d'un monde où le sens n'est plus donné mais apparaît en mouvement, où le lien entre l'homme et la nature – qui n'était pas tout simplement l'espace qui l'entourait, mais la maison des dieux et des puissances supérieures, la maison de la sécurité et de la vie qui veut seulement vivre – s'est interrompu.

Et toutefois, comme l'écrit Patočka, *le mythe dans l'histoire ne meurt pas*, car on vit toujours dans le mythe, c'est-à-dire qu'on vit dans le monde naturel en tant que monde qui apparaît, qui

[706] Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, p. 128.

se montre de façon immédiate, on vit entouré et au milieu des manifestations qui renvoient les unes aux autres. On vit et on voit toujours dans le mythe, même s'il s'est caché, car le mythe n'est que la rencontre de deux histoires : l'histoire de la lumière et l'histoire de l'obscurité, la réalité du *proche* et du *diurne* en opposition avec la réalité du *nocturne* et de l'*étranger*, bref, le bien contre le mal. Notre vie ne peut être vie que grâce à ces couples de contraires. Notre vie est le rapport entre ces opposés. Sur notre chemin, il y a toujours l'imprévu, l'éclair qui nous éloigne du jour. La vie humaine est exposée au péril, puisque l'homme est *être-au-découvert*. La vie humaine, vie mythique du monde naturel, vie des contraires qui se joignent dans la *physis*, est cette opposition qui se retourne en relation à travers le mouvement de la lutte. Bref, notre vie demeure dans le monde mythique même une fois que l'histoire a fait son entrée.

Le jour est déchiré par l'éclair de la nuit, le passé est suspendu par le présent, car la scène de l'apparaître du monde, l'espace des ouvertures qui se rencontrent, est le présent. Autrement dit, la scène de l'apparaître est la scène de l'histoire. Avec l'entrée de l'histoire, une autre possibilité se dévoile, inattendue et puissante : la philosophie. Lorsque l'homme sort du passé pour se montrer au présent, lorsque l'homme abandonne la *sphère de l'imagination mythique* pour entrer sur la *scène de la manifestation*, la philosophie prend son commencement. C'est à partir de ce moment que l'apparaître cesse d'être une chose dont on peut seulement parler, qu'on peut seulement raconter, pour se manifester en tant que *ce qu'il y a*. C'est en ce moment que l'homme fait une pause sur son chemin pour questionner ce monde des apparitions qui l'entoure. Le moment de la naissance de la philosophie est cette pause entre le passé et le présent, l'entrée du présent dans le passé, le jaillir de la question originaire : qu'est-ce que je vois ? Le surgir initial de cette question originaire coïncide, d'après Patočka, avec le moment d'émerveillement d'où naît la philosophie. Le mythe ne connaissait pas l'étonnement parce qu'il savait tout dès le début. La philosophie est donc inaugurée par l'émerveillement qui commence avec l'ouverture du monde. Le se manifester du monde, la manifestété en tant que telle, est ce sur quoi l'homme s'interroge pour la première fois. Le monde se déploie devant ses yeux tandis que l'homme se montre parmi les manifestations et se découvre comme partie du monde, comme centre au milieu de la scène de l'apparaître, l'homme, le centre décentré.

> Nous aussi sommes quelque chose qui se montre, nous aussi sommes un étant qui peut se manifester, mais notre être propre ne pourra se manifester qu'une fois que nous aurons compris que son fond est le phénomène en tant que tel, la manifestation en tant que telle, la vérité en tant que telle, et une fois que nous aurons pris cette vérité en charge. L'homme a, par le fait qu'il se tient entre le phénomène et l'étant pur et simple, la possibilité soit de capituler et de s'abaisser au rang de simple étant, soit de se réaliser comme être de vérité, être du phénomène[707].

[707] Jan Patočka, *Platon et l'Europe,* p. 44-45.

L'âme, pour les Grecs, est ce qui montre à l'homme son essence et son destin, ce qui lui permet de se comprendre en tant que sujet des relations à l'intérieur de la communauté, le seul être auquel est dévoilé la manifestation du monde en totalité. L'homme est le lieu du phénomène. Si le phénomène en apparaissant donne à l'homme la possibilité d'entrevoir la totalité du monde et de se rapporter toujours à cette vision, il lui donne aussi – puisque l'homme ne voit jamais la totalité mais bien l'entrevoit plutôt à partir des perspectives qui lui sont données, qui sont la seule façon par laquelle l'homme peut voir – la conscience de ne pas, ou ne plus être, le centre de cette totalité. L'homme aussi est phénomène, mais par rapport à l'entièreté de la phénoménalité du monde, l'homme n'est qu'un fragment, et avec le monde il est en déclin, il est mortel. C'est ce que Patočka nomme la *situation de l'homme.*

> Or l'âme, dans la conception de la philosophie depuis ses débuts grecs, est précisément ce qui en l'homme est *capable de vérité*, ce qui, précisément parce qu'il y va pour lui de la vérité, se pose cette question : comment, pourquoi l'étant en totalité apparaît-il, comment, pourquoi se manifeste-t-il ? […] Le souci de l'âme découle en son fond de cette proximité de l'homme à l'apparaître, au phénomène en tant que tel, à cette manifestation du monde en totalité qui se produit en l'homme, avec l'homme[708].

La pensée grecque est une pensée qui ne se rend pas. Les Grecs répondent au déclin du monde et de l'existence avec une théorie de l'être éternel et de l'âme éternelle. Ce qui distingue la pensée grecque est justement cette décision de combattre dans une lutte qui est destinée à l'échec. Mais dans ce choix de ne pas se rendre face à la finitude, demeure toute la liberté en tant que le propre de l'être humain. Cette liberté est nommée par les Grecs « soin de l'âme ». La liberté de l'homme réside donc dans son choix de lutter, parce que son âme – qu'elle soit mortelle ou pas – ressemble à l'âme des dieux, c'est-à-dire que comme les dieux, les hommes peuvent voir et connaître l'unité du monde et de la réalité, le monde en tant que totalité. L'homme devient un homme libre lorsqu'il s'installe au milieu de l'ouverture du monde, et s'ouvre lui-même en un mouvement continuel sans jamais céder à la peur. L'homme est le seul être de l'univers à qui le monde soit dévoilé et montré en sa totalité, parce que l'homme est à la fois le sol de l'apparaître et un de ses fragments, et qu'il est le seul qui connaît le propre de son être, de cette doublure qui se dédouble. Bref, si l'homme désirait seulement la vie en tant que vie, une fois entré dans l'histoire, il désire une vie libre.

> On *voit*, et cet acte de voir est autre chose que de porter le regard sur quelque chose dont on peut rester à distance. […] C'est un saut dans un sens nouveau, effectué dans la clarté de la situation de problématicité. […] La liberté […] est donc une liberté *voyante*[709].

---

[708] *Id.,* p. 35.

[709] Jan Patočka*, Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, p. 220-221.

La première question qui surgit est donc celle sur l'être du monde, sur l'*être-là du là*, sur le sens de ce « là », sur ce monde qu'on tenait pour *évident*. Et le sens de l'« être-là » du monde – de cet « il y a » qui était notre certitude la plus solide – ne peut qu'être l'*apparaître*. Le monde apparaît, ce qui revient à dire que l'être du monde coïncide avec son paraître. Mais avec le se-montrer du monde, nous devons faire face à « des expériences qui nous font voir tout d'un coup que la vie, qui paraissait tellement évidente, est en réalité problématique […]. Dans un premier temps, nous nous disons que c'est *dans l'ordre*, que ces menus désagréments, désaccords et discordances n'ont pas d'importance, que rien n'empêche de passer outre[710] ». Dans un premier temps, nous croyions qu'il y existait un *ordre*, que parmi les dieux, la nature, l'homme et le monde il y avait un accord tacite. Nous croyions que pour vivre, il suffisait d'être corps et de fournir de la nourriture et du soin à notre corps. Nous croyions, nous ne stationnions pas sur des frontières mobiles, mais nous restions immobiles sur un sol de fermes certitudes. Nous habitions le monde de la lumière, le monde du jour éternel, le monde du jour qui ne veut jamais céder le pas à la nuit. Il arrive, toutefois, que la nuit descende sur un monde transparent et qu'il le rende opaque. Puisque le monde est un mouvement, il arrive que le mouvement brise les mottes d'un sol qui jusque-là était stable. Le cheminement de l'homme spirituel fait que le sol devient mobile, qu'il devient mer en mouvement. L'histoire commence en mer.

« L'homme spirituel est celui qui est, en ce sens, *en chemin*. […] L'homme spirituel s'expose précisement au négatif ; sa vie est une vie à découvert. […]». Il vit « non pas sur un sol ferme, mais dans un élément mouvant ». Il vit « dans le *déracinement*[711] ». Mais cela ne veut pas dire que l'homme spirituel cesse d'habiter la terre, qu'il n'ait plus de sol sous les pieds, et que rien n'ait plus de sens : que la solution soit le problème, que le questionnement possède une valeur en tant que questionnement et non pas car il aspire à une réponse, ne le décourage pas. « Dans la vie spirituelle il est donc possible de trouver une unité *sans sol ferme*[712] ». Ou, en d'autres termes, « le problème de l'histoire ne peut être résolu ; il doit demeurer un problème[713] ». La tâche de l'homme consiste alors dans celle de vivre dans la problématicité, puisque c'est seulement en affrontant le risque propre à une vie vécue dans la problématicité que l'homme, l'homme spirituel, est en mesure de comprendre et d'agir, bref, qu'il est libre. Patočka met en évidence de cette manière le lien étroit qui s'écoule entre problématicité et liberté : ce n'est qu'un tel lien qui rende visible l'apparaître du monde.

---

[710] Jan Patočka, « L'homme spirituel et l'intellectuel », p. 246.
[711] *Id.*, p. 247-248.
[712] *Id.*, p. 253.
[713] Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, p. 187.

> Dévoiler ce qui dans l'apparition se retire ainsi, c'est questionner, découvrir la problématicité, non pas de ce ceci ou de cela, mais de l'univers en général et de la vie qui rigoureusement s'y insère. Dès lors que cette question est posée, l'homme s'engage dans un long chemin, jusque-là sans précédent, un chemin sur lequel il y aura bien des choses à gagner, mais aussi beaucoup à perdre. C'est le chemin de l'histoire[714].

Comme l'écrit Patočka, une fois entré dans l'histoire, on continue donc à habiter le monde et rien, dans le monde, n'a matériellement changé ; seulement, on le regarde plus profondément, et on n'est plus guidé par le désir de s'accrocher à des certitudes solides, qui ont maintenant disparu. On a continué à avancer, puisqu'on est en mouvement, puisqu'on est une *liberté voyante*, ou bien, *une force qui pénètre le monde et le fait paraître*. L'homme et le monde dépendent l'un de l'autre, ils ont besoin l'un de l'autre pour apparaître et être, mais ils ne se réduisent jamais les uns aux autres. Le mouvement les relie – ce que la chair ne pouvait pas faire – tout en gardant la distance, en les laissant opaques dans une relation de rencontre et confrontation. Nous vivons, maintenant, sur un sol problématique. Ce n'est pas, cependant, qu'il n'y a plus de sens, parce que l'homme ne peut pas vivre sans donner sens au monde, l'homme ne peut pas vivre dans le non-sens. C'est que désormais, l'homme est en mouvement, il avance dans le mouvement, comme lorsque l'on nage dans la mer, et que tout bouge, non seulement le corps, mais tout autour du corps (l'eau). Bref, le monde, pour apparaître, doit être mis en mouvement par des yeux humains[715]. Il faut donc comprendre ce fait simple et paradoxal : l'homme ne se sent chez lui que quand la solution est le problème, quand le terrain commence à bouger, et l'espace devient espace mobile.

> Ainsi, sans obtenir le sol ferme d'une réalité telle ou telle, l'on voit néanmoins que le questionnement est davantage qu'un caprice subjectif, que la quête n'est pas une attitude parmi d'autres, également possibles, qu'elle n'a rien d'arbitraire, mais qu'elle s'appuie au fondement le plus profond de notre vie. En d'autres termes, c'est *ici* seulement, et non pas là où nous l'avions cru tout d'abord, que nous sommes à proprement parler fondés[716].

Nous avons donc posé la première question : pourquoi voyons-nous ? Et surtout, que voyons-nous ? Les choses, dirions-nous, le monde. Mais le monde ne se montre jamais. Le monde n'apparaît que comme arrière-plan. Nous voyons sur fond de monde. La totalité nous est toujours promise, mais la prise, pourrions-nous dire, est toujours, éternellement, retardée. La totalité du monde nous échappe. Pourtant, le monde est là. Pour mieux dire, il est *ici*, écrit Patočka, ici où nous sommes, ici où nous existons. Ce que Patočka décrit dans ce passage, cette *intention de totalité jamais adéquate*, comme il l'appelle, est, après tout, la réciprocité toujours

---

[714] *Id.*, p. 55-56.

[715] « Mes mouvements et ceux des mes yeux font vibrer le monde » (Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 22).

[716] Jan Patočka, « L'homme spirituel et l'intellectuel », p. 252.

promise mais jamais atteinte dont Merleau-Ponty parlait pour expliquer la chair, la chair qui est corps et qui est monde. La deuxième question qui se pose est alors celle de savoir comment, à partir d'ici, du lieu occupé par notre corps, le monde peut nous apparaître.

> Le fait que les choses nous *apparaissent* et que nous-même soyons au milieu d'elles *n'est pas* évident, mais représente au contraire une merveille prodigieuse [*div*]. Nous nous étonnons : s'étonner [*divit se*] c'est ne rien tenir pour évident[717].

Il s'agit, Patočka nous dit, d'un miracle, d'un émerveillement qui produit ensuite le déracinement d'où naît la philosophie. En d'autres termes, la politique, l'histoire et la philosophie occidentales reposent toutes sur un seul pilier : l'apparition. Comme l'écrit aussi Merleau-Ponty, loin d'être réflexion, « la philosophie est au contraire vision »; et, en anticipant Patočka, il ajoute : « définir la *nature* (et l'histoire comme histoire *ontologique*, non empirique) par cette apparition de la vision[718] ». L'apparition de la vision ne change pas, de fait, la réalité. Cependant, écrit Patočka, quelque chose est mutée ; ce qui est muté est en effet la *manière* dont on voit les choses. Ce qui a changé est notre *manière* de voir le monde.

> Sans se délivrer de sa contingence, une telle vie ne s'y soumet plus passivement. Avec la possibilité d'une existence authentique, avec le *tout* de l'existence qui lui apparaît, c'est aussi le *monde* qui s'ouvre à elle pour la première fois. […] Les écailles tombent des yeux de l'homme libre, non pour qu'il voit de *nouvelles choses*, mais pour qu'il voit les choses *d'une manière nouvelle* : elles sont là comme un paysage nocturne, illuminé par l'éclair. […] La vie politique est ce qui place l'homme d'un coup devant la possibilité d'un tout de la vie et d'une vie en totalité ; la vie philosophique, se greffant sur cette souche, développe ce qui s'y trouve enveloppé, enclos. […] Il y a histoire là où la vie devient libre et totale[719].

La co-originarité de la vie politique et de la vie philosophique marque le commencement de l'histoire. Le passage à la *problématicité* est aussi, à la fois, passage à la philosophie, à l'histoire et à la communauté politique. Le même geste ouvre en même temps ces trois dimensions. Les trois dimensions essentielles de l'Occident ont donc une naissance contemporaine et un destin commun. Cela revient à dire que dès que les hommes rencontrent véritablement le monde, ce monde devient pour eux monde historique et politique.

---

[717] *Id.*, p. 247. Francesco Tava écrit à ce propos : « Tutti questi termini condividono, nella linga ceca, la medesima radice etimologica. Ciò permette a Patočka di concludere in maniera stringente la propria riflessione, affermando come la situazione umana debba la propria singolarità (*divnost*) al fatto che il miracolo (*div*) dell'apparire desti in essa un moto di stupore (*divit se*) » (Jan Patočka, « L'uomo spirituale e l'intellettuale » in *La superciviltà e il suo conflitto interno*, p. 161).

[718] Maurice Merleau-Ponty, *Notes de travail inédites, de 1958-1960*, [143] (47b), p. 533 et [287] (28a), p. 573.

[719] Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire,* p. 75-77.

2.3 Πόλεμος, πόλις, πολιτική

> Le commun, c'est *polémos*. […] *Polémos* éclair de l'être jaillissant de la nuit du monde, laisse être et apparaître tout le singulier tel qu'il est. […] *Polémos* est donc à la fois ce qui engendre la cité, et le regard originaire dans ce qui est qui rend possible la philosophie[720].

Polémos est à l'origine de toutes choses. *Polémos* crée l'unité des adversaires. *Polémos* crée donc la communauté et est aussi occasion de naissance de la philosophie et de l'histoire. Héraclite nous dit que seulement à travers le conflit on parvient à l'unité des opposés. L'ébranlement (*otřesenost*) du monde quotidien rend possible l'émergence d'un nouveau point de vue à partir duquel la vision de ce qui est plus originaire et profond est possible. Cette vision se rend visible lorsque on accepte la conflictualité du monde. L'ébranlement est le passage du monde mythique au monde philosophique. La question qui au début ne concernait que le sens du mythe, signifie maintenant l'ouverture du monde philosophique. Avec cette question, l'homme affronte la problématicité de l'existence et accepte le conflit. Et l'homme qui demande est en même temps l'homme qui agit, l'homme qui fait sien son temps, l'homme qui habite l'histoire, l'homme qui bâtit son espace, l'homme qui donne vie à l'espace politique.

> La philosophie ouvre pour la première fois une vie radicalement nouvelle, une vie qui pour la première fois découvre expressément la liberté comme possibilité autre, propre, différente du sens courant et accepté, possibilité qui n'est jamais simplement *reçue*, mais doit être expressément *accomplie*, *réalisée* par nous.
> La position singulière de la politique se justifie parce que la vie politique sous sa forme première et originaire n'est rien d'autre que la liberté agissante (par et pour la liberté) comme telle. Le but des efforts, n'est pas ici la vie pour la vie (quelle qu'elle soit), mais seulement la vie par et pour la liberté, vie qui est ici comprise, c'est-à-dire activement saisie, *en tant que possible*. C'est ce qui rend cette politique originaire plus proche de la philosophie que ne le sont même la religion et l'art[721].

Le questionnement ouvre une dimension complètement nouvelle : celle de la *polis*, de la vie publique et politique, sol originaire de la philosophie et de l'histoire, vie qui se découvre comme tremblement de terre, comme l'éclair qui place l'homme face à la plénitude d'une vie commune. L'âme de la *polis* est l'âme de la lutte, du conflit, de l'affrontement, de l'échange. Dans la *polis*, le sens surgit de la lutte.

> L'esprit de la *polis* est un esprit d'unité dans la discorde, dans la lutte. Être citoyens – *politês* – n'est possible que dans l'association des uns contre les autres[722].

L'histoire commence dans la cité, dans la *polis* comme lieu de *polémos*. Dans la *polis*, l'on voit émerger une nouvelle dimension spatiale et une nouvelle dimension existentielle : la grandeur de la vie publique et politique. Dans la *polis*, l'homme est placé devant la plénitude

---

[720] *Id.,* p. 79-81.
[721] *Id.*, p. 222.
[722] *Id.*, p. 78.

d'une vie plurielle, d'une vie pour la liberté, mais à condition qu'il ne craigne pas le conflit, parce que l'âme de la *polis* est l'âme de la lutte, du conflit, de l'affrontement, de l'échange : dans la *polis* unité et sens surgissent de la discorde. À travers la *polis* se constitue l'histoire en tant que scène de l'ouverture. Il est clair qu'en disant que la *polis* est le lieu du commencement de l'histoire, Patočka ne réclame pas que les événements antérieurs au surgir de la *polis* ne fassent pas partie de l'histoire, ou que ce qui précède la naissance de la philosophie doive nécessairement être relégué au monde du mythe, ou enfin que l'histoire ne puisse être considérée que comme histoire occidentale : le point est que avec le mot « histoire », il ne veut signifier que le combat de l'homme libre, contre ses pairs ou avec ses pairs, au sein de la communauté et pour la communauté. En d'autres termes, Patočka refuse de prendre le point de vue de l'historien, parce que son intention n'est pas celle de mener à terme une recherche historique, mais bien celle d'esquisser une analyse généalogique du concept d'histoire, bref, une généalogie de l'histoire (qu'on pourrait mieux définir, on le verra, comme généalogie du conflit). Pour Merleau-Ponty aussi l'histoire « est le milieu ambigu qui seul nous propose la tâche de *faire* vraiment[723] ». Dans la *polis* et avec la *polis*, et cela signifie dans l'histoire et avec l'histoire, l'homme n'est pas jeté dans le non-sens mais mis en face à un nouveau sens, un sens plus libre, qui se donne dans la reconnaissance réciproque possible dans la *praxis*. Non pas le sens donné mais le chemin, ensemble. L'histoire surgit à partir de l'éclair qui déchire le jour du mythe et du sens donné, le jour de la confiance et de l'harmonie, et qui donne naissance simultanément à la philosophie et à la politique. Dans ce triple surgir consiste l'ouverture de la vie, le retour à la vie, vie du point de vue de la nuit, de la lutte, de *polémos.* Cette lutte va au-delà de la lutte, parce qu'elle, au dessus des opposants et de leur affrontement, trouve le *polémos* en tant que genèse de l'unité. Cette vie, vie à la fois historique et philosophique, vie dans la problématicité, est ouverture à la compréhension du phénomène, du monde et de la liberté. Le lieu de la liberté est la lutte, son moment est la lutte, car la lutte politique est toujours une lutte dans la liberté et pour la liberté.

> La *politique* ne se trouve que là où émerge le concept d'une *donation de sens à la vie par et pour la liberté.* […] L'homme ne peut avoir conscience de la liberté, que *dans une communauté* d'égaux. C'est *pour cette raison* que la *polis* constitue le commencement de l'histoire au sens propre. […] Il n'y a pas seulement lutte mais aussi solidarité, il n'y a pas seulement la collectivité mais aussi la communauté, et la communauté connaît d'autres liens que celui créé par l'ennemi commun. […] La question de l'être social de l'homme est donc elle aussi en premier lieu une question *phénoménologique*[724].

[723] Maurice Merleau-Ponty, *Notes de travail inédites, de 1958-1960*, [223] (5), p. 555.
[724] Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, p. 231-233.

L'expérience de la liberté est toujours expérience de l'ébranlement, car la liberté n'est rien d'autre que l'oubli, la disparition du monde en tant que sol certain, du monde qui était caché derrière les choses, derrière leur sûreté et leur habitude à l'usage, derrière les étants, et qui devient visible, qui devient monde de la nuit. L'homme spirituel connaît la liberté parce qu'il a su douter de la réalité du jour. Il a choisi de s'exposer au négatif, de rencontrer la nuit. La vie spirituelle est la vie de l'homme qui est toujours en chemin. Fonder sa vie sur la centralité de l'âme signifie avoir le courage d'une vie sans abri, choisir une vie libre, habiter un espace commun et toujours en mouvement. L'âme est le lieu où la question a sa naissance. Le début est le geste qui prend en soi la responsabilité, la responsabilité d'une vie dans la vérité et pour la vérité, bref, une vie avec les autres au milieu d'un conflit déployé. L'homme est un fondateur de communautés et c'est justement par voie des relations qui surgissent du combat public que l'homme européen a constitué et fondé sa propre communauté : l'Europe. Le propre de l'homme est d'avoir le sentiment de la communauté. Et avoir le sentiment de la communauté est la condition nécessaire pour que l'homme choisisse la liberté. Bref, le sentiment de la communauté est l'essence de l'homme libre. Politique signifie se donner et s'ouvrir à une nouvelle vision du monde et de la vie. L'horizon est toujours le monde. Et la liberté est une *liberté des intrépides* : libre l'est seulement l'intrépide, c'est-à-dire celui qui dans sa vie ne met rien à l'abri mais expose la totalité de son existence à la pluralité de l'espace public.

> Là où les hommes tentent de créer un tel espace, la modestie du sens accepté qui a jusque-là caractérisé l'homme se révèle intenable. En assumant la responsabilité de lui même et d'autrui, l'homme pose implicitement la question du sens d'une manière nouvelle et toute autre […] L'ébranlement initial du sens accepté n'est donc pas une chute dans le non-sens, mais, au contraire, la découverte de la possibilité d'atteindre une teneur de sens plus libre, plus ambitieuse[725].

On est dans l'horizon, on est partie de cette structure de l'apparaître, et donc notre tâche reste toujours la même : s'orienter à partir de et en notre situation. L'homme est toujours dans une situation, il y est jeté, car ce qui l'entoure n'est pas le résultat de ses décisions, mais le simple acte d'y réfléchir et d'agir peut changer sa situation. La situation de l'homme est toujours déjà une situation plurielle, parce que toujours déjà cohabitée. Habiter le monde signifie habiter avec les autres. Le début de la philosophie advient en même temps que le début de la communauté. Habiter ensemble signifie penser ensemble, et un tel penser ensemble ne peut qu'être la philosophie. La naissance de la philosophie, son commencement coïncide avec l'ouverture de cette situation qui demeure toujours ouverte. Se colloquer, se disposer dans le monde, s'enraciner : tout cela signifie, pour l'homme, être en situation, être avec les autres.

[725] *Id.*, p. 107.

> Il n'a pas de choix pour autant qu'il s'agit pour lui d'exister *en tant qu'homme*, c'est-à-dire en tant qu'être historique chez qui se déroule une action dramatique effective – une décision signifiante […]. La vérité ne peut être saisie que dans l'action, et seul un être qui agit effectivement (qui ne « reflète » pas simplement un processus objectif) peut se rapporter à la vérité[726].

Bref, « si l'apparaître est essentiellement apparaître d'un monde, le sujet à qui il apparaît nécessairement n'est pas pensée, il est action[727] ». L'apparition se donne en tant que vision partagée et cohabitée par des sujets qui ne sont pas pensée, mais qui sont, comme l'écrit Merleau-Ponty, *sujets d'une praxis*. L'espace public dont Patočka parle, la *polis*, est, elle aussi, un espace public d'apparition, parce que, là où il y a une communauté, il y a des apparitions, il y a une scène de l'apparaître, car il y a des regards qui voient ensemble, des hommes qui désirent ensemble, des hommes qui choisissent de vivre, d'agir et de penser ensemble. C'est pour ça que le monde est toujours déjà espace de la politique, en tant qu'arène de l'action, en tant que scène de l'apparaître. Il suffit tout simplement que l'homme reprenne par voie de son action, l'apparition du monde pour lui donner un sens pluriel et commun, pour que l'espace du monde devienne espace politique.

2.4 L'institution de l'espace politique chez Patočka

Le lien qu'il faut d'abord retracer, afin de définir l'institution de l'espace politique, est celui qui relie phénoménologie et politique. À dire vrai, ce n'est que Patočka qui le fait : comme on a essayé de montrer, c'est lui, en effet, plus encore que Merleau-Ponty, qui a réussi à intégrer dans une recherche phénoménologique la philosophie et la politique. Le problème de l'être social de l'homme est donc lui-même conçu comme un problème phénoménologique, écrit-il dans les *Essais Hérétiques.* Pour résumer nos recherches jusque-là, il faudrait alors dire que, dans la réflexion de Patočka*, l*e *tout du monde* est le nouveau sens qui émerge de la lutte et le *tout de l'homme* est le nouveau sens auquel on donne le nom de liberté.

> De même que l'homme politique s'expose à la problématicité de l'action, aux conséquences imprévisibles d'initiatives qui passent, sitôt prises, en d'autres mains, de même le philosophe s'expose à la problématicité de l'être et du sens de l'étant[728].

Le philosophe et l'homme politique s'exposent tous les deux au risque, le premier au risque d'une vie dans la problématicité, le second au risque causé par l'imprévisibilité de l'action. Comme nous allons le voir, Merleau-Ponty avait déjà traité ce thème : l'action de l'acteur politique est imprévisible car les conséquences qui en découlent passent dans d'autres mains

---

[726] Jan Patočka, « La surcivilisation et son conflit interne », p. 161.

[727] Renaud Barbaras, *Vie et intentionnalité*, p. 91.

[728] Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, p. 108.

que les siennes et reçoivent donc des développements imprévisibles, mais surtout parce qu'il s'agit d'une action plurielle, à savoir d'une action qui se déroule sur une scène publique entourée par une muraille de regards et qui est donc toujours sujette au changement et à la métamorphose auxquels donnent lieu la vision et l'imagination du public. Bref, l'action politique est toujours exposée à la problématicité, parce qu'elle est une action publique et commune. L'acteur politique s'expose lui aussi à ce double risque quand, comme l'homme spirituel, il choisit une vie qui est, depuis son commencement et jusqu'à sa fin, *ébranlement.* Un tel ébranlément, « la politique le *fait passer dans la praxis même de la vie*, et la philosophie l'*appréhende de façon conceptuelle*[729] ». Cela signifie que de l'*ébranlement*, de la perte de tout fondement, émerge *polémos* comme seul et unique fondement, et pour le philosophe et pour l'homme politique : dès qu'on regarde le monde pour la première fois, on découvre que la loi qui le gouverne, la seule loi qui régit le monde, est *polémos*. Et si l'on parle de conflit, l'on parle du *politique*. Mais pour qu'il y ait conflit il doit premièrement y avoir un terrain commun, puisque *le conflit ne peut pas se donner sans contact*, et puisque le conflit nécessite un espace pour se déployer : un tel espace ne peut qu'être l'espace mobile auquel l'homme donne naissance par voie du troisième mouvement de l'existence. Et avec cet espace que l'homme à chaque fois bâtit, qu'à chaque fois il défait et il reconstruit, il se donne non seulement une intersubjectivité, mais aussi une aspiration à un sens plus ample que celui de la vie qui veut seulement vivre. S'il est possible, donc, de penser l'espace politique comme scène de l'apparaître dans la réflexion de Patočka, ce n'est pas seulement parce que philosophie et politique naissent ensemble, qu'elles surgissent au même instant, qui est l'instant où la question sur l'apparaître affleure, ni seulement parce que le troisième mouvement de l'existence est défini par Patočka « le mouvement de vérité, le rapport à l'apparaître ou, plus précisément, à ce qui le rend possible[730] ». Bref, il n'est pas suffisant de nommer le troisième mouvement de l'existence *rapport à l'apparaître*, afin de pouvoir définir l'espace politique « espace public d'apparition » ; il est aussi nécessaire de décrire un tel espace comme le lieu de la coexistence humaine ; il faut en outre affirmer que le mouvement n'est pas une activité qui conduit à une hypothétique résolution définitive, voire une harmonie surhumaine ; il faut d'autant plus préciser que la coexistence se réalise dans le conflit et que le véritable enjeu est l'acceptation

[729] *Id.*, p. 223. Dans les années qui précèdent la rédaction des *Essais Hérétiques* (1975), à propos du rapport entre philosophie et politique, Patočka avait écrit : « Con la fine della *polis*, il mondo greco attraversò un terribile periodo di crisi, durante il quale tuttavia la filosofia, che già aveva cominciato a sviluppare una riflessione sulla nozione di comunità, mantenne viva l'idea di spazio pubblico » (Jan Patočka, « Il problema dell'inizio e del luogo della storia » in *Cristianesimo e mondo naturale e altri saggi*, p. 121).

[730] *Id.*, p. 66.

du conflit ; et il faut finalement réaffirmer que la coexistence humaine en tant que telle s'identifie avec le conflit, que le véritable combat retrouve la relation sur un fond de conflit et que la grandeur, l'héroïsme, consistent au bout du compte à faire se tenir sur pied des châteaux de sable dans des tempêtes, à vivre la rencontre dans la lutte même, ou, comme l'écrit Patočka, à « résoudre le conflit par le conflit[731] ».

Penser l'homme, penser la coexistence, cela veut dire tout d'abord penser le conflit. Et ce n'est que dans une telle réflexion qu'on pourra redécouvrir la possibilité réelle d'un faire politique qui ne se fonde pas sur l'unité mais bien sur la rencontre des différences, sur la collision des ressemblances. Penser l'homme, penser la coexistence, signifie penser à la fois conflit et apparition, en tant que leur fondement, leur terre, leur horizon. Cela revient à dire que, chez l'homme, conflit et apparition sont à la fois espace commun de vie et sol de toute pensée.

> Dans la communauté, la *polis*, dans la vie vouée à la communauté, la vie politique, elle [l'humanité] bâtit un espace pour un teneur autonome de sens purement humain, le sens de la reconnaissance mutuelle dans le cadre d'une action qui a une signification pour tous ses participants et qui, loin de se limiter au simple entretien de la vie matérielle, est source d'une vie qui se dépasse dans la mémoire des actes, dans la rémanence que garantit justement la communauté. C'est une vie à bien des égards plus risquée […]. Plus risquée, car elle entraîne toute la vie individuelle et collective dans le domaine d'une transformation du sens, dans un domaine où la vie se voit obligée de changer entièrement de structure en changeant de sens. L'histoire n'est pas autre chose »[732].

En définitive, d'après Patočka, ce n'est que grâce à la question sur l'apparaître que tous les hommes sont enfin réunis ; unis dans le mouvement, unis dans le manque, dans la soustraction, unis à la frontière. Mais c'est précisément cela qui les tient ensemble : une lutte commune. À savoir, la création, pour la première fois indépendante de toute commande supérieure et de la tradition, de toutes les certitudes et l'harmonie offertes par le mythe, d'un espace commun. Un espace mobile, siège de la dispute, qui est continuellement en cours de création, qui est continuellement retransformé par le mouvement pluriel d'un ensemble d'hommes, de pairs, agissant non pour eux-mêmes ou pour leur famille, mais pour la communauté. Bref, l'agir libre et commun du peuple. Historiquement, enfin, dans l'histoire de la pensée occidentale qui nous concerne, la réponse à notre question que nous pourrions désormais pointer comme le centre de notre recherche – à savoir, quel est le lien entre politique et apparaître, – nous est offerte par la question sur l'apparaître elle-même, vu que, comme nous l'avons dit, la question originaire, la

[731] Jan Patočka, *Liberté et sacrifice*, p. 284. « Il discorso si conclude con la paradossale identificazione di *das Rettende*, di 'ciò che salva', […] con il conflitto stesso. Patočka afferma la necessità di "risolvere il conflitto con il conflitto" » (Francesco Tava, « Il movimento dell'esistenza come problema politico. Il coinvolgimento di Jan Patočka nel dissenso. I presupposti filosofici di questo gesto » in Riccardo Paparusso (éd.), *Tra declino dell'Europa e orizzonte asoggettivo*, Leussein, Edizioni Universitarie Romane, Roma, Anno IV, n. 1, gennaio-aprile 2012, p. 101).

[732] Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, p. 108-109.

question sur l'apparaître, est elle-même indiquée par Patočka comme le pilier de la culture occidentale. Il est certain, en effet, que la politique au sens occidental commence par la *polis*, la *polis* qui est, nous pourrions dire, synonyme de *polémos*, ou, au moins, qui est espace d'unité dans le combat, un espace public et commun – l'espace mobile que nous avons mentionné en haut – dans lequel *polémos* peut enfin se déployer en tant qu'unité des opposés.

> La question est de savoir si la puissance collective peut être organisée d'une manière qui permette à l'autre plan de la vie humaine, au plan de la profondeur, de se faire valoir dans le plan de la puissance. Réfractaire au calcul et aux prévisions […], le plan de la profondeur peut néanmoins agir au grand jour et intervient réellement aux instants décisifs de l'histoire. […] L'histoire est une suite de décisions *effectives*, soit de décisions concernant chaque fois la vérité (ou l'illusion, l'erreur, le dévoiement). Même la conception qui voit l'histoire dans la perspective du *hero-worship* est donc, à tout prendre, plus près de la réalité, encore qu'elle implique une idolâtrie de la personnalité comme force titanesque qui se veut autonome et prétend créer la vérité selon sa propre loi. […] Aucune technique sociale, aucune technologie d'organisation des forces objectives de la collectivité ne pourra résoudre définitivement le problème du déclin […]. Il semble, au contraire, que la tendance à la mécanisation de la vie s'accroisse dans tous les domaines au fur et à mesure que se perfectionne l'organisation de la puissance collective, au profit donc des forces du déclin. […] La technique libérale elle aussi favorise inéluctablement la décadence […]. Il lui faudra se dépasser elle-même, se laisser féconder par les forces de la profondeur pour frayer les voies au développement d'une technique sociale plus noble et plus généreuse, qui atteste que l'homme n'est pas étranger à l'homme, que les hommes ne sont pas, au plus profond, des atomes, mais bien des créatures assoiffées d'entraide et qui réclament la solidarité[733].

Or, qu'est-ce que Patočka entend par histoire, ou bien encore par mouvement historique ? Pour Patočka, nous l'avons vu dans notre cinquième chapitre et notamment dans la traduction que nous avons proposée d'un passage de « Problém počátku a místa dějin », l'histoire est création d'un espace de solidarité : l'histoire coïncide avec la création de l'espace public. La création de cet espace est une création ininterrompue et toujours renouvelée, intrinsèquement liée au processus d'apparition de l'homme à l'homme et de l'homme au monde ; ainsi, l'espace public, et à plus forte raison l'espace politique, en tant qu'œuvre humaine, œuvre primaire de la vie humaine qui n'est que mouvement, demeure lui aussi toujours en mouvement.

Avec le troisième mouvement de l'existence, l'homme entre donc dans l'histoire, habite un espace public, un espace qui n'existait pas auparavant et qui prend forme grâce à une action libre et commune fondée non plus, comme dans le passé, sur le souci du privé, ni sur le commandement des forces supérieures ou des divinités, mais sur le dévouement au public, sur la coexistence. Avec le troisième mouvement, l'homme crée et choisit comme demeure ce que nous avons appelons la scène publique de l'apparaître. Nous ne trouvons pas cette définition chez Patočka, mais bien chez Arendt. Dans ses pages, cependant, nous trouvons la définition du troisième mouvement de l'existence non seulement en tant que mouvement de vérité mais

[733] Jan Patočka, « La surcivilisation et son conflit interne », p. 167-168.

aussi en tant que rapport à l'apparaître. Or, ce n'est qu'à l'intérieur de ce rapport que la tâche humaine par excellence devient possible, c'est-à-dire qu'elle devient réalisable ; nous nous référons, bien entendu, à ce que Patočka indique comme le véritable mouvement de l'histoire humaine, à savoir la création de ce qu'il définit tout simplement « espace public ».

Pour en conclure, il faudrait alors retracer aussi le lien entre la création de l'espace public et le sentiment de finitude qui caractérise l'existence humaine, si, comme nous l'avons vu auparavant, le mouvement de l'histoire est défini comme un mouvement de lutte contre la déchéance et si la création de l'espace public est ce dont il y va dans l'histoire. Or, la vérité de la politique est de se dérouler dans l'apparence, par le fait qu'elle est toujours installée dans un espace pluriel. Et tout comme la phénoménalité du monde sensible repose, comme l'écrit Renaud Barbaras, sur sa finitude, la phénoménalité de l'espace politique, de la *polis*, repose elle aussi sur son caractère fini. Mais ce qui est le plus important, c'est que seulement à partir de cette finitude on peut atteindre l'infinitisation, ou « l'élévation au-dessus du temps », comme l'affirme Patočka: « l'ouverture – l'infinitisation à travers la finitude »[734].

3. *Le concept d'apparition*

Après que Merleau-Ponty eut fait de Machiavel l'objet d'une intervention publique à Florence en 1949, et qu'il eut traité des thèmes les plus chers à ce dernier dans les années suivantes (par exemple dans « L'homme et l'adversité »), et que parallèlement il se fut occupé du concept de mouvement dans les mêmes années, le nom de Machiavel et l'étude du mouvement disparaissent conjointement entre 1953 et 1960 de la réflexion éditée de Maurice Merleau-Ponty – ne subsistant que dans ses notes de travail et de cours. Leur resurgissement dans les notes inédites du *Visible et l'invisible* et dans la « Préface » de *Signes*, publiée en 1960, n'en est que plus remarquable. L'abandon de Machiavel et de la pensée sur l'espace politique est en même temps celui de la pensée du mouvement, et du sujet en tant que mouvement. Autrement dit, dans les années qui suivent la rédaction de la « Note sur Machiavel » et de « L'homme et l'adversité », et qui voient Merleau-Ponty concentré sur la thématique du mouvement dans ses cours en Sorbonne (1949-1952) et au Collège de France (1953), il y a une double disparition dans son œuvre : celle de la pensée sur l'espace politique, traversée par Machiavel, et celle de la réflexion sur l'être en tant que paraître et sur le sujet en tant que mouvement au sein de l'apparition. On suggère donc de lire la « Note sur Machiavel » comme

[734] Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 113.

une anticipation de la dernière ontologie. Si l'on suit cette lecture, l'on voit bien que Merleau-Ponty repart de Machiavel pour penser un possible raccord entre politique et philosophie et qu'il y trouve une définition de l'espace politique non plus comme espace de la représentation, mais bien comme *scène de l'apparaître*.

3.1 La « Note sur Machiavel » (1949)

Ce que l'on rencontre chez Merleau-Ponty, c'est le silence de la modernité. Qui a enquêté au cœur de la modernité, a été pris entre sa trame. Merleau-Ponty choisit donc de retourner dans un monde dans lequel les espaces définis, le sujet et l'objet n'ont pas encore été dissous, pour la simple raison qu'ils n'ont jamais existé. Il retourne en arrière pour aller de l'avant, pour habiter le monde actuel, et pour ce faire, il revient à Machiavel puisque Machiavel se trouve en amont et au-delà du problème – avant l'avènement de la raison politique moderne et de son projet de domination, avant la contrainte de la forme, avant que le lieu du pouvoir devienne *the public stage*, avant que le monde se transforme en théâtre et que la vie et la mort ne deviennent représentation ; et donc au-delà de leur déclin – et il est peut-être source d'une solution. Mais là où il n'y a plus – ou n'a jamais été – d'espace géométrique, ordonné et mesuré, là où il n'y a plus un monde déployé, ni un sujet qui domine la vision et la transforme en image, qu'en est-il des acteurs politiques et de leur action de se disposer ensemble et de disposer un espace, dans lequel la figure du pouvoir émerge au centre des regards ? Face à tous les effondrements, de la raison et des images, qui comme des tableaux tombent des murs, face à la rupture des clous qui ont soutenu nos illusions, que reste-t-il ? S'il n'y a plus d'images du monde, le monde reste, ainsi que l'homme.

La question à partir de laquelle on peut esquisser notre parcours est celle qui, apparue pour la première fois dans la pensée de Machiavel, a été reprise et transfigurée par Maurice Merleau-Ponty. Cet acte de reprise de la pensée de Machiavel s'est ensuite poursuivi dans d'autres travaux phénoménologiques, notamment ceux d'Hannah Arendt et de Claude Lefort. Là aussi, on voit bien émerger la figure de Machiavel, qui semble finalement représenter un auteur incontournable, à laquelle tout travail de phénoménologie politique ne peut se dispenser de se confronter. Or, cette question originairement ouverte par Machiavel, à la fois phénoménologique et politique, consiste en une interrogation collective sur la nature du politique en tant que scène de l'apparaître. L'espace politique est le monde dans lequel on vit, qui nous entoure, et qui est simultanément toujours posé et disposé par nous, par la rencontre de nos regards. L'espace politique est scène de l'apparaître. Mais si l'apparition est toujours

apparentée à l'apparence, et si l'apparence, au lieu d'être l'opposé de la vérité, est l'image qui se forme au centre de ce cercle des regards qu'est la vie collective, s'interroger sur l'espace politique en tant que scène de l'apparaître signifie aussi poser la question de l'intersubjectivité du politique.

À cet égard, le travail politique de Merleau-Ponty qui ne concerne pas Marx a souvent occupé une place marginale. Sa conception humaniste, manifeste dans sa communication au Congrès « Umanesimo e scienza politica » (Rome-Florence, septembre 1949) et dont le texte parut dans *Les Temps Modernes* avant d'être publié en 1960 sous le titre de « Note sur Machiavel » dans *Signes*, conserve un lien avec *Humanisme et Terreur*, mais se détache en même temps de l'humanisme marxiste. Penser à travers Machiavel est un moyen de penser le même problème – quel type de pouvoir est-il possible dans un monde régi par la contingence ? – mais sans Marx. La pensée de Machiavel est, pour Merleau-Ponty, le nouveau scénario à partir duquel l'espace qui lie et sépare la phénoménologie et la politique devient une région d'empiètement. En fait, la « Note sur Machiavel », comme « L'homme et l'adversité » et la « Préface » de *Signes,* se situe à la jonction entre philosophie et politique.

La politique des philosophes, c'est celle que personne ne *fait*[735].

Merleau-Ponty se meut dans cet *entre-deux,* sur ce terrain de glissement : sa pensée politique est une anticipation de sa dernière ontologie.

On essayera de montrer que la pensée politique commande le mouvement qui conduit Merleau-Ponty vers l'ontologie et que, en raison de la co-implication entre phénoménalité et communauté politique, elles peuvent être lues l'une à travers l'autre. L'oubli de sa pensée politique n'est donc pas seulement un oubli riche de raisons, mais aussi un accès barré à sa philosophie.

La politique est la *moderne tragédie*[736].

[…] La conclusion, ce n'est pas la révolte, c'est la *virtu* sans aucune résignation[737].

Comme Machiavel, Merleau-Ponty pense dans un monde où il n'y a pas de contraposition entre sujet et objet, où chaque sujet se constitue et agit dans la relation, naît et s'oriente à partir de la rencontre avec autrui, où chaque chose surgit au milieu de la « vie interindividuelle ». Mais cette vie collective dont naît l'entièreté du monde n'est rien d'autre que le conflit, le *polémos* d'Héraclite.

---

[735] Maurice Merleau-Ponty, « Préface », p. 13.

[736] *Sic.* Nous soulignons.

[737] *Id.,* p. 14 et 61.

La *virtu* même, comme l'écrit Carlo Galli, « naît dans le conflit et dans le conflit se manifeste ». La vertu politique se nourrit du conflit, conflit ouvert et déployé qui se déroule « dans un espace public, qui n'est ni artificiel ni jamais complètement institutionnalisé[738] ». Ainsi la pensée de Machiavel est « une pensée de l'énergie et de l'agonisme et non pas de l'institution[739] ». Loin de devoir être technique, la politique, dans la vision de Machiavel, doit être belle. Sa politique est une « politique existentielle », elle est « synonyme d'existence collective active ». On fait de la politique pour exister et pour être laisser un souvenir dans la postérité. Dans un monde régi par la contingence, on ne combat pas en vue de la création d'un ordre mais pour la gloire. La vision de Machiavel est une vision de la politique comme puissance. « Politique cartésienne contre politique machiavélienne », écrit François Regnault dans sa lecture du Prince des Cahiers pour l'analyse, ce qui veut dire : si la politique cartésienne, la politique de l'objet qui doit être conquis et manipulé par un sujet, et la politique hobbesienne, la politique du conflit absolu de l'origine qui doit être réduit à l'ordre grâce à la rationalité du sujet, forment la politique moderne, la politique des images du monde, alors Machiavel est l'alternative à la politique moderne.

> Comment le comprendrait-on ? Il écrit contre les bons sentiments en politique, mais il est aussi contre la violence. Il déconcentre les croyants du Droit comme ceux de la Raison d'État, puisqu'il a l'audace de parler de *vertu* au moment où il blesse durement la morale ordinaire. C'est qu'il décrit ce nœud de la vie collective où la morale pure peut être cruelle et où la politique pure exige quelque chose comme une morale[740].

Pour la première fois, la pensée politique a été distinguée du discours moral. Le problème de Machiavel était la question concernant le principe constitutif de la vie commune. Or, à l'origine de la vie commune il y a le conflit. Le problème devient alors le dépassement, ou bien l'impossibilité d'un dépassement définitif du conflit. Et la question est maintenant celle-ci : comment concevoir un pouvoir dans cette lutte ?

> Entre le pouvoir et ses sujets, entre le moi et l'autre, il n'y a pas de terrain où cesse la rivalité. […] À chaque instant Machiavel parle d'oppression et d'agression. La vie collective est l'enfer. Mais il y a ceci d'original, ayant posé le principe de la lutte, qu'il passe au-delà sans jamais l'oublier. Dans la lutte même il trouve autre chose que l'antagonisme[741].

De fait, le vrai sens de la lutte n'est pas l'enfer. Car c'est bien la lutte qui ouvre un espace de rencontre. Au milieu du conflit on trouve le commencement d'une vie collective.

---

[738] Carlo Galli, « Il volto demoniaco del potere? » in *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 30.

[739] Carlo Galli, *Il disagio della democrazia*, Torino, Einaudi, 2011, p. 17.

[740] Maurice Merleau-Ponty, « Note sur Machiavel », p. 343.

[741] *Id.*, p. 344.

3.1.1 Conflit et contingence

Si Machiavel s'était arrêté à la conclusion que « les choses du monde sont gouvernées […] par la fortune » (Principe XXV), que l'homme est jeté dans un monde qui est contingence absolue, le seul fondement possible pour la vie collective aurait été la contrainte du pouvoir politique. Le rapport entre moi et autrui se serait installé sur le mode du conflit permanent – dans la guerre générale, et éternelle. Or, « ce qui fait qu'on ne comprend pas Machiavel, c'est qu'il unit le sentiment le plus aigu de la contingence ou de l'irrationnel dans le monde avec le goût de la conscience ou de la liberté dans l'homme[742] ».

La pensée de Machiavel est une « pensée de la contingence », la contingence de la politique et de la vie humaine. Cet être incalculable et imprévisible du monde est ce que Machiavel appelle *fortuna*, et que Merleau-Ponty nomme *adversité*, dans l'autre essai publié dans *Signes* consacré à cet auteur : « L'homme et l'adversité ». La fortune est l'incalculable de la politique. Mais le monde non plus n'est pas rationnel, il n'est pas fait pour l'homme et son projet de rationalité et d'ordre. La pensée de Machiavel est une pensée dramatique, fondée sur et tournée vers le désir, le hasard, la rencontre : c'est la pensée de l'action politique concrète, qui n'est garantie par aucune technique, c'est la pensée de la contingence dans la contingence, comme l'écrit Carlo Galli. C'est pourquoi on peut parler d'une modernité non moderne, d'une « solitude de Machiavel », comme l'a fait Louis Althusser, quand il écrivait, comme Lefort, que Machiavel « nous échappe » car il est, en effet, « insaisissable[743]».

Le monde humain, l'extérieur, est contingence et fortune. Toutefois la fortune n'est pas la nature à dominer, l'objet que le sujet doit s'approprier, l'autre qu'il doit faire sien. La figure du prince a son origine dans la contingence, elle se montre comme solution à la contingence, mais en même temps l'agir du prince reste toujours un agir contingent. Le prince naît de la co-implication naturelle entre vertu et fortune : la fortune est un fleuve en crue, qui déborde et revient dans son lit, la vertu est l'accord avec les autres et avec les temps, l'accord qui permet au prince d'aménager les berges de ce fleuve, de mettre un frein à son cours insensé et imprévisible. Le problème politique de Machiavel est donc celui d'endiguer la fortune avec la vertu. Mais l'arme avec laquelle on peut l'abattre – le prévoir et l'agir du prince – est contingente. En effet, en plus d'être prudent, le prince doit être en accord avec son temps, mais souvent cela ne suffit pas : « l'heureuse rencontre » entre « la façon de procéder » du prince et « la qualité de temps » dépend de la contingence, du hasard, parce que même « là où il n'est

[742] *Id.,* p. 354.
[743] Claude Lefort, *Solitude de Machiavel*, Paris, PUF, 1998, p. 311-324.

pas de vertu ordonnée pour lui résister […], ni digue ni rempart pour la contenir », la fortune reste imprévisible et victorieuse (*Il Principe,* XXV). Le rapport entre sujet et fortune est l'action vertueuse qui vise à la gloire. La fortune est la nature vue comme occasion, non pas d'un ordre artificiel mais de gloire. Devant l'impossibilité de créer un ordre dans la réalité il faut être « *impetuosi* ». C'est ce qu'on appelle le libre-arbitre : la fortune, ce fleuve puissant et sauvage, qui coule impétueusement, sans sens ni destination, peut être battue avec la liberté, le propre de la nature humaine. Avec son propre libre-agir, en aménageant des berges, l'homme, mélange d'audace et de prudence, gouverne la moitié du monde humain. Et s'il paraît que la fortune vainc toujours, c'est parce que l'on n'est pas capable de prévision, parce que l'on n'a pas su comprendre son temps. L'homme est désir et compréhension. Renoncer à comprendre (son propre temps) et à désirer (la gloire), c'est être vaincu par la fortune.

> Nous ne pouvons limiter nulle part notre pouvoir. Quelles que soient les surprises de l'événement, nous ne pouvons pas plus nous défaire de la prévision et de la conscience que de notre corps. « Comme nous avons un libre arbitre, il faut, il me semble, reconnaître que le hasard gouverne la moitié ou un peu plus de la moitié de nos actions, et que nous dirigeons le reste » (Chap. XXV). […] Le hasard ne prend figure que lorsque nous renonçons à comprendre et à vouloir. La fortune « exerce sa puissance lorsqu'on ne lui oppose aucune barrière ; elle fait porter son effort sur les points mal défendus » (Chap. XXV). S'il paraît y avoir un cours inflexible des choses, c'est seulement dans le passé ; si la fortune paraît tantôt favorable et tantôt défavorable, c'est que l'homme tantôt comprend et tantôt ne comprend pas son temps[744].

Le rapport avec autrui ressemble à notre rapport avec la fortune : nous vainquons la fortune si nous comprenons notre temps, nous trouvons l'autre si nous renonçons à l'opprimer. En d'autres termes, l'essence de l'existence humaine réside, comme l'écrit Jan Patočka, dans la compréhension[745] et non dans la connaissance. Mais la compréhension est toujours réalisation, achèvement, mouvement, action. Comprendre son temps n'est pas la fin : la compréhension n'est que le commencement de l'action. Et si le monde est contingence, « le contraire de la

---

[744] Maurice Merleau-Ponty, « Note sur Machiavel », p. 354-355.

[745] « C : Ossia, in assenza della nostra comprensione, non può darsi costituzione del mondo come tale.

Patočka: Sì. Il mondo è la nostra comprensione.

C : E questa nostra comprensione è anche la condizione di tutto il nostro comportamento.

Patočka : Ogni comportamento è aperto, dunque ha il suo fondamento nella comprensione delle cose e degli enti. Il movimento con cui mi appoggio a questo tavolo, ad esempio, è già anticipato dalla comprensione del senso, del significato del tavolo stesso, e dell'intera situazione in cui ci troviamo : ci stiamo osservando, e io non sono uno spettatore imparziale, perché sto facendo qualcosa. Tutto è ordinato dalla comprensione, tutto le appartiene.

C : [...]

Patočka : È in virtù della comprensione che tavoli, stanze, porte, ci appaiono come tali e che noi possiamo muoverci tra essi e maneggiarli. Il fare originario di cui lei parla coincide dunque proprio con la comprensione, che non è posteriore a nessuna teoria. La comprensione è la vita stessa » (Jan Patočka, « Cristianesimo e mondo naturale », in *Cristianesimo e mondo naturale e altri saggi*, p. 100-101).

contingence n'est pas ici la nécessité […]. Le contraire de la contingence est la compréhensibilité[746] ».

3.1.2 Le prince : le pouvoir et la simulation

L'origine du prince réside dans la nécessité d'opposer au cours insensé du monde l'agir vertueux et prudent d'un homme qui incarne le désir de la collectivité. Si Machiavel peut décrire le prince dans les termes du désir du peuple, c'est alors en un sens corporel du désir. L'homme est en soi mais il est toujours projeté hors de soi, dans l'objet, de et par son désir. Le prince, en agissant, ne cherche pas à entrer en possession de la fortune, il ne la manie pas comme si la fortune était un objet. On n'a pas affaire à un sujet qui tiendrait un objet dans ses mains. Le prince désire la conquête de l'objet de son désir. Or, qu'est-ce que cet objet ? Quels sont les objets du pouvoir ? Selon Michel Foucault, le prince exerce son pouvoir sur ce qu'il possède : le territoire et sa population. « Ce que Machiavel cherche à sauver, à sauvegarder, ce n'est pas l'État, c'est le rapport du Prince à ce sur quoi il exerce sa domination, c'est-à-dire que ce qu'il s'agit de sauver, c'est la principauté comme rapport de pouvoir du Prince à son territoire ou à sa population[747] ».

Le sujet n'est qu'un mouvement dans l'espace intersubjectif, mouvement qui devient distance et proximité, qui devient conflit et rencontre. La relation entre moi et autrui, entre le pouvoir et ses sujets, est nécessaire. En effet, le Prince n'a pas de corps, n'est pas chair, mais bien une figure : le Prince est le reflet du désir de son peuple, de ce peuple qui, comme lui, ne se connaît pas soi-même.

La tâche du pouvoir n'est pas premièrement celle de protéger son territoire ou sa population ; le devoir du prince est plutôt celui de s'assurer de son lien avec ses sujets et son territoire. Si chez Hobbes on a l'anéantissement réciproque, chez Machiavel on trouve le principe des relations, ce qui revient à dire qu'on y trouve une conception de l'individualité en tant que constitutivement relationnelle, car en elle résonne l'écho d'autrui. Par conséquent, la nature du pouvoir ne peut pas être la cruauté, elle n'est pas la solution. La cruauté peut être utilisée seulement en temps de crise, c'est-à-dire lorsque les temps la rendent nécessaire. Le pouvoir du prince ne peut pas être fondé sur la cruauté, parce qu'elle est réversible. Comme dans un cercle, la cruauté retourne pour s'abattre contre celui qui l'a exercée. « La cruauté donc n'est pas une solution, elle est toujours à recommencer. Il y a un circuit du moi et d'autrui, une Communion

[746] Jan Patočka, « La surcivilisation et son conflit interne », p. 160.

[747] Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, EHESS, Gallimard, Seuil, 2004, p. 248.

des Saints noire, le mal que je fais, je me le fais, et c'est aussi bien contre moi-même que je lutte en luttant contre autrui[748] ».

Si le pouvoir est maintenu à travers des moyens de coercition, il est donc « contestable et menacé ». Au contraire, la politique doit être occasion de rencontre : comme le sujet sort de soi pour rencontrer l'autre, le prince doit toujours écouter l'écho d'autrui. En fait, c'est la pluralité interne qui lui confère le pouvoir et réalise la liberté politique. Et toutefois, comme l'écrit Merleau-Ponty, le seul fondement possible pour la sécurité du pouvoir paraît être la « cristallisation de l'opinion » des citoyens : ils dorment dans un sommeil qui, pendant quelques temps, est sans réveil. Mais le pouvoir qui repose sur ce sommeil est, à nouveau, un pouvoir faible. Or, s'il n'y aucun moyen sur lequel on peut fonder le pouvoir d'une manière absolue et définitive, on peut se battre contre l'action des temps et la variabilité de l'opinion publique, contre la désagrégation qui menace toujours la sûreté du pouvoir, en renforçant d'avance l'accord entre le pouvoir et ses sujets, entre le prince et le peuple. Sans cet accord, le pouvoir n'est jamais fondé de façon stable, mais il s'immobilise, se cristallise dans la conscience populaire, jusqu'au moment où elle est contrainte de se secouer. Le pouvoir tacite se fonde sur le sommeil des citoyens. Et il est précaire. En temps de crise, le pouvoir qui a utilisé la cruauté, la violence, la coercition, le sommeil – c'est-à-dire tout ce qui peut être seulement un remède temporaire – s'affaiblit ou s'écroule du tout. Le pouvoir doit être fondé dans le rapport entre le prince et le peuple. Le pouvoir est cet *entre*. Une fois que les citoyens se sont réveillés, il faut le *consensus*.

> Le pouvoir est de l'ordre du tacite. Les hommes se laissent vivre dans l'horizon de l'État et de la Loi tant que l'injustice ne leur rend pas conscience de ce qu'ils ont d'injustifiable. Le pouvoir qu'on appelle légitime est celui qui réussit à éviter le *mépris* et la *haine* (*Le Prince*, Chap. XVI). « Le prince doit se faire craindre de telle sorte que, s'il n'est pas aimé, du moins il ne soit pas haï » (*Ibid,* Chap. XVII)[749].

Le pouvoir légitime est le pouvoir de celui qui « fugg[e] lo odio ». C'est bien pour cela que le prince ne peut pas fonder son propre pouvoir sur le *mépris* et sur la *haine*, mais qu'il doit les éviter : « aussi la meilleure forteresse qui soit est-elle de ne pas être haï par le peuple[750] ». Et s'il ne réussit pas à se faire aimer – ce qui serait le mieux, parce que le consensus, s'il n'est pas le fondement du pouvoir (de longue durée), est sa condition de possibilité – il doit se faire craindre, et fonder son pouvoir sur la peur. Car si la peur n'est pas l'amour, elle tient quand

[748] Maurice Merleau-Ponty, « Note sur Machiavel », p. 344.

[749] *Id.,* p. 345-346.

[750] Nicolas Machiavel, *De Principatibus. Le Prince*, trad. Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini, texte italien établi par Giorgio Inglese, Paris, PUF, 2000, XX, p. 237 (« Però la migliore fortezza che sia, è non essere odiato dal populo »).

même à distance la haine[751]. Si le prince doit se faire craindre pour régner, il doit cependant faire en sorte que le peuple se reconnaisse en lui, et voie dans son désir son propre désir. Dans la société il n'y a jamais de contrainte pure, mais la crainte doit toujours refaire surface. Le pouvoir ne peut pas contraindre, le pouvoir circonvient, et il peut circonvenir en faisant appel à la liberté. C'est bien pour cela que le nouveau prince arme ses citoyens, parce que c'est en les armant qu'il les fait siens, qu'il obtient leur accord et permet que la cité vive libre. Le prince ne peut pas opprimer ses citoyens, parce que la révolte est toujours aux aguets. Il ne peut pas non plus s'en remettre à ceux qui l'ont aidé à obtenir son pouvoir, parce qu'ils pourraient croire en être la source. Le prince doit compter sur ses adversaires, à condition qu'ils montrent leur accord avec ses décisions, qu'ils expriment leur consensus.

Or, pour obtenir leur consensus, le prince doit séduire ses adversaires, et afin de les séduire, il peut se servir de la simulation. S'ils n'adhèrent pas, il doit « *spegnerli* ». Le prince a un seul choix devant soi : « *seduzione* » ou « *annientamento dei vinti* ». « L'on doit soit flatter les hommes, soit les anéantir[752] ». Une fois le pouvoir obtenu, le prince doit conquérir la gloire. La vertu sans gloire n'est pas vertu, et la gloire n'est rien d'autre que la reconnaissance des gouvernés, l'appui des citoyens, c'est-à-dire le consensus, l'accord entre le prince et le peuple. Le prince doit s'occuper du bénéfice des gouvernés. Ainsi, les cruautés justes sont celles qu'on « transforme, autant que faire se peut, pour la plus grande utilité des sujets[753] ». Si le pouvoir n'anéantit pas, il séduit. Mais de ce pouvoir qui séduit, surgit une collectivité qui est le « milieu propre du politique ».

> On nous montre un commencement d'humanité émergeant de la vie collective, comme à l'insu du pouvoir, et par le seul fait qu'il cherche à séduire des consciences[754].

Mais comment ce rapport est-il possible ? Comment se configure-t-il dans la réalité effective ? Le choix se fait entre l'affirmation du soi atteinte en supprimant l'autre, ou par l'échange. L'échange est « l'acte même du moi ». La lutte originaire menace toujours d'affleurer de nouveau. Le prince qui choisit de s'isoler perd donc son autorité. Ce qu'il doit faire est au contraire de communiquer avec le peuple : le prince doit maintenir ininterrompu son dialogue avec la liberté. Personne d'autre ne peut intervenir dans ce dialogue. La décision

---

[751] Hobbes écrit à ce propos : « Car là où il n'y a pas d'*espoir*, on ne doit pas parler de *crainte*, mais de *haine* ; et là où il n'y a pas de *crainte* on ne doit pas parler d'*espoir*, mais de *désir* (*cupido*). En somme tout ce qu'on appelle *les passions* de l'esprit est composé d'*appétit* et de *fuite* » (Thomas Hobbes, *Opera Latina*, I, p. 333-334, cité par François Tricaud, « Le vocabulaire de la passion », p. 142).

[752] Nicolas Machiavel, *Le Prince*, III, p. 89 (« Per che si ha a notare che gl'uomini si debbono o vezzeggiare o spegnere »).

[753] *Id.*, VIII, p. 143 (« ma si convertono in più utilità de' subditi che si può »).

[754] Maurice Merleau-Ponty, « Note sur Machiavel », p. 348.

du prince est par conséquent la décision du peuple. Entre le prince et le peuple il y a donc échange, et il y a aussi renversement, à tel point que « c'est peut-être le prince qui est dupe ». De toute façon, par le fait que « le pouvoir ne va pas sans appel à la liberté[755] », sa nature n'est jamais la ruse.

> La férocité des origines est débordée quand, entre l'un et l'autre, s'établit le lien de l'œuvre et du sort communs. Alors l'individu s'accroît des dons mêmes qu'il fait au pouvoir, il y a échange entre eux. […] Qu'importe, dira-t-on, s'il ne s'agit encore que d'une duperie ? […] Mais Machiavel ne dit nulle part que les sujets soient dupés. Il décrit la naissance d'une vie commune[756].

Mais si le conflit n'est jamais dépassé, la seule occasion de vie collective, d'apparition de la gloire, de création du « lien de l'œuvre et du sort commun », paraît être la guerre. La pluralité interne qui réalise le pouvoir et la liberté politique à l'intérieur de la cité, recherche à l'extérieur la guerre, la gloire, la puissance. La cité qui est en guerre et qui était divisée, à travers la guerre, s'engage dans une entreprise commune et dévient libre et puissante. Il n'y a pas de gloire sans guerre. La politique de la vertu n'est rien d'autre qu'une redirection de l'énergie insensée et sans direction vers un sens : la gloire. Pour Machiavel le conflit n'est pas seulement l'origine de la politique, le commencement qui doit être dépassé, la violence et le chaos qui doivent être neutralisés et réduits à l'ordre (cette pensée est plutôt hobbesienne), mais c'est en même temps la visée, le but de la politique. Bref, le conflit est le politique même. La politique de Machiavel est une politique pleine de passion, puisqu'elle est alimentée par le désir d'une Italie unie. La pensée politique moderne qui marche – celle de Hobbes – fait le contraire : elle supprime la politique, elle supprime la passion. L'État est froid et efficace.

Au lieu de voir dans la guerre l'espace de la gloire et de la rencontre, Merleau-Ponty entrevoit le lien commun, le moment de la liberté, de la constitution plurielle de la politique, dans l'acte du prince de communiquer ses propres décisions aux conseillers et au peuple, qui les fait propres. Mais il nous reste à comprendre le problème de la simulation : est-elle tromperie ou bien occasion d'un mouvement pluriel ? En d'autres termes, si le prince est légitimé par Machiavel à simuler, il est vrai aussi que le peuple n'est jamais dupé. Le pouvoir doit toujours se référer à la liberté. L'origine du pouvoir est bien le conflit, mais s'il peut arriver que le conflit soit aussi le but, le but est tout de même, à travers le conflit, la création d'une situation collective. Merleau-Ponty voit chez Machiavel la description de la naissance d'une vie commune.

---

[755] *Id.,* p. 350. Pour ce qui concerne le renversement, Machiavel écrit, dans la dédicace au *Prince* qu'« il faut être prince pour bien connaître la nature du peuple, et peuple pour bien connaître celle des princes » (cité par Merleau-Ponty, *Id.,* p. 352).

[756] *Id.,* p. 349-350.

> Si Machiavel a été républicain, c'est qu'il avait trouvé un principe de communion. En mettant le conflit et la lutte à l'origine du pouvoir social, il n'a pas voulu dire que l'accord fût impossible, il a voulu souligner la condition d'un pouvoir qui ne soit pas mystifiant, et qui est la participation à une situation commune[757].

Ce qui fait apparaître cette situation commune, est la vision collective du prince, une vision partagée et publique, et qui par conséquent advient toujours à distance. Le prince n'est que la vision que le peuple a du prince, n'est rien d'autre que cette vision à distance, cette vue plurielle. La politique est apparence, mais non pas ruse. Elle fait apparaître un personnage légendaire. Le prince est un reflet dans la *constellation des consciences* et cependant il a un corps, un corps composé des imaginations (de ses gestes et mots) et des désirs de la volonté collective. Les bonnes qualités, fussent-elles vraies, sont légende, parce qu'elles ne sont pas *touchées*, mais *vues*. Le prince doit être attentif à l'écho de ses gestes, rester à l'écoute et en contact avec le peuple. L'apparence est l'espace de la politique, sa vérité. Ainsi, le jugement public, qui se fonde sur l'apparence, n'est pas ruse, mais genèse mythique du prince.

Bref, tout, dans l'espace politique, se joue à la surface. Face à la simulation et à la primauté de l'apparence qui relèvent de l'espace politique, la seule solution était donc, pour Machiavel, celle de ressaisir la vertu publique dans un seul homme, un homme capable de résister à l'intérêt privé, d'être vertueux, de rechercher la gloire ; un homme qui devait remplacer le peuple dans sa tâche la plus fondamentale : l'accord avec les temps. C'est pourquoi la tâche du prince est premièrement celle d'incarner le désir de la collectivité : parce que le peuple, en raison de sa constitution plurielle, est le seul apte à affronter les métamorphoses de la fortune.

3.1.3 Machiavel : lectures croisées

> Ou plutôt je crois que toutes ces distributions sont comme dominées, sous-tendues par une division plus secrète et plus déterminante, qui est celle de *deux voix de Machiavel lui-même*, entre lesquelles se partage celui qui adresse le texte à ses destinataires (un Prince, et peut-être derrière lui un Peuple, tous les deux « à venir »)[758].

Le propre de la politique est de se dérouler dans l'apparence. C'est d'ailleurs précisément parce que son lieu est l'apparence, et parce que sa scène est la scène de l'apparaître, qu'elle crée des mythes et des figures légendaires. Or, face à la simulation, à la primauté de l'apparence, la seule solution possible est la création – ou le surgir spontané ? – d'un mythe qui incarne en soi la volonté collective, le désir de la communauté, à savoir le prince dans la vision de Merleau-Ponty, et, précédemment, d'Antonio Gramsci.

---

[757] *Id.,* p. 350.

[758] Etienne Balibar, « Machiavel tragique », publication du Théâtre des Amandiers de Nanterre, Paris, octobre 2006, p. 2.

De fait, peuple et pouvoir ont en commun le fait qu'ils ne se connaissent pas eux-mêmes : le peuple, parce qu'il s'ignore comme peuple, c'est-à-dire qu'il s'ignore en tant que volonté collective ; et le prince parce qu'il ignore que son corps n'est qu'un reflet dans la volonté collective de ce peuple qui ne se connaît pas non plus. Selon Gramsci, Machiavel parle à qui ne sait pas, c'est-à-dire au peuple, pour qu'il accepte des moyens ignobles (ceux qui sont propres aux tyrans) pour une noble fin (celle de la liberté). Mais qui est ce peuple qui ne sait pas ? Qu'est-ce que ce peuple innocent ignore ? Merleau-Ponty va au-delà de Gramsci quand il écrit : le peuple non seulement ne sait pas et s'ignore soi-même, mais il s'ignore comme peuple, donc il s'ignore en tant que volonté collective. Et alors, comment peut-elle se constituer une volonté collective ? Merleau-Ponty et Gramsci répondent tous les deux : avec le mythe.

> Dans la distance et le degré de généralité où s'établissent les relations politiques, un personnage légendaire se dessine, fait de quelques gestes et de quelques mots, et que les hommes honorent et détestent aveuglément. Le prince n'est pas un imposteur. […] Même vraies, les qualités du chef sont toujours en proie à la légende, parce qu'elles ne sont pas *touchées*, mais *vues*, parce qu'elles ne sont pas connues dans le mouvement de la vie qui les porte, mais figées en attitudes historiques. Il faut donc que le prince ait le sentiment de ces échos qu'éveillent ses paroles et ses actes, il faut qu'il garde contact avec ces témoins dont il tient tout son pouvoir[759].

> Le caractère fondamental du Prince, c'est de ne pas être un exposé systématique, mais un livre « vivant », où l'idéologie politique et la science politique se fondent dans la forme dramatique du « mythe ». Entre l'utopie et le traité scolastique, formes sous lesquelles se présentait la science politique jusqu'à lui, Machiavel, donna à sa conception la forme imaginative et artistique, grâce à laquelle l'élément doctrinal et rationnel se trouve incarné dans un condottiere, qui représente sous un aspect plastique et « anthropomorphique » le symbole de la « volonté collective ». Le processus de formation d'une volonté collective déterminée, qui a un but politique déterminé, est représenté non pas à travers de savantes recherches et de pédantes classifications des principes et des critères d'une méthode d'action, mais dans les qualités, les traits caractéristiques, les devoirs, les nécessités d'une personne concrète, ce qui fait travailler l'imagination artistique du lecteur qu'on veut convaincre et donne une forme plus concrète aux passions politiques[760].

Le mythe du prince est la concrétisation du désir du peuple dans une figure légendaire mais dotée d'un corps. Pour Gramsci, le propre de cette figure que Machiavel a esquissée est de posséder le caractère dramatique du mythe : Machiavel la fait paraître non pas à l'intérieur d'un traité scientifique mais sous forme artistique, comme si elle était une œuvre d'art, en permettant de ce fait que l'imagination se déplie. Bref, le prince, pour Gramsci, est une idéologie politique.

---

[759] *Id.*, p. 352-353.

[760] Antonio Gramsci, *Textes*, éd. André Tosel, Paris, Éditions sociales, 1983, p. 154. « Il carattere fondamentale del *Principe* è quello di non essere una trattazione sistematica, ma un libro "vivente", in cui l'ideologia politica e la scienza politica si fondono nella forma drammatica del "mito". […] Machiavelli dette alla sua concezione la forma fantastica e artistica, per cui l'elemento dottrinale e razionale s'impersona in un condottiero, che rappresenta plasticamente e « antropomorficamente » il simbolo della « volontà collettiva ». Il processo di formazione di una determinata volontà collettiva, per un determinato fine politico, viene rappresentato […] come qualità, tratti caratteristici, doveri, necessità di una concreta persona, ciò che fa operare la fantasia artistica di chi si vuol convincere e dà una più concreta forma alle passioni politiche » (Antonio Gramsci, *Note su Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno,* p. 3).

C'est en effet avec Gramsci que l'idéologie se détache du plan des idées pour aller habiter le monde. Gramsci utilise le terme « hégémonie » pour enrichir le concept d'idéologie et mettre en évidence le lien qu'il entretient avec la lutte, avec le conflit, pour mettre en évidence sa nature intrinsèquement relationnelle et dynamique. L'hégémonie de Gramsci est l'ensemble des moyens et des pratiques sociales par lesquels le pouvoir obtient le consensus : le pouvoir dominant ne peut recourir à la force et à la violence, sinon il devient politiquement contestable et met par ce biais en péril la stabilité de son édifice idéologique ; au lieu de cela, il doit essayer d'obtenir le consensus (il n'est pas surprenant qu'ici encore Gramsci reprenne Machiavel).

Ainsi, pour Althusser, l'idéologie traverse de part en part l'espace politique, à tel point que l'idéologie « n'[ait] pas de dehors[761] ». Il n'y a donc pas, dans l'idéologie, de distinction entre le réel et l'imaginaire, le monde et l'idée. Ou, pour le dire avec Nietzsche, le vrai est une illusion avec laquelle nous réorganisons le monde. L'idéologie se configure alors comme une puissance réorganisatrice du monde, comme une puissance cosmogonique. C'est en agissant qu'on donne sens au monde : pour que la vie humaine ne s'arrête pas au mouvement, il faut qu'elle soit repensée et réorientée par des intentions, puisque l'existence humaine est toujours intentionnelle et que c'est l'intention qui enrichit notre vie en la transformant en vie sociale.

Dans son grand travail sur Machiavel, Lefort, de son côté, pose comme cordonnée primaire de son analyse, lui-aussi, qu'il n'y a pas d'opposition entre le réel et l'imaginaire : l'imaginaire ne s'oppose pas au réel, il ne renonce pas au réel, mais « rend sensibles les limites du discours[762] ». Si le monde humain est régi par la contingence, l'acte d'affronter la contingence équivaut alors à l'acte d'assumer sa liberté.

> Le politique doit donc être compris comme centré sur la liberté, la liberté étant elle-même entendue de façon négative comme le fait de ne-pas-gouverner-ni-être-gouverné, et, positivement, comme un espace qui doit être construit par la pluralité et dans lequel chacun se meut parmi ses pairs[763].

Bien que toute institution d'une communauté d'égaux vise à la création et au maintien d'une sphère publique apte à accueillir la liberté en son amplitude et le déploiement de l'imaginaire, la liberté politique se configure d'après Arendt et Lefort, comme l'écrivait déjà Hobbes, comme une sorte de liberté négative : « la liberté politique s'entend par son contraire ; elle est l'affirmation d'un mode de coexistence, dans certaines frontières[764] ». Dans son essai sur

---

[761] Louis Althusser, *Pour Marx,* Parigi, F. Maspero, 1965, p. 209, cité par Jacques Rancière, *La haine de la démocratie,* Paris, La Fabrique, 2005*,* p. 78.

[762] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel*, Paris, Gallimard 1986, p. 449.

[763] Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 1995 p. 77.

[764] Claude Lefort, « Machiavel et la verità effettuale », in *Écrire à la preuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 166.

« Machiavel et la *verità effettuale* », Lefort se concentre donc sur le réalisme qui distingue la pensée machiavélienne, face à la division qui caractérisait l'espace politique qui lui était contemporain, l'Italie du XVIe siècle, « théâtre de multiples bouleversements ». Eh bien, face à la division, contre son auteur de prédilection Tite-Live et contre les autres historiens classiques, Machiavel affirme que la multitude est *più savia e più costante* qu'un prince. Sa lecture révolutionnaire arrive « jusqu'à célébrer la vertu de la discorde, de la *desunione* ».

> Elle offre l'image d'une cité qui, plutôt que de se replier sur elle-même, accueille le conflit et invente, à l'épreuve des événements et des tumultes, des 'réponses' qui permette de tenir en échec à la fois la menace constante de la tyrannie et la menace constante de la licence. Ainsi, le schéma dynamique de la République romaine rend lisible pour les citoyens les conditions d'une action politique qui fait sens[765].

La véritable action politique consiste dans le déploiement d'un sens commun, ce qui revient à dire qu'elle consiste dans le plein investissement des désirs du peuple dans la vie collective. Et toutefois, dans une situation de crise des fondements républicains et de mauvaise désunion, à savoir d'une désunion déterminée par le désaccord entre les intérêts privés, la réalisation du désir du peuple ne peut qu'advenir par voie du prince. Dans une telle situation, c'est en effet primairement le prince qui possède la vertu, c'est-à-dire la condition nécessaire à l'affrontement de la contingence du monde, « une vertu qui donne au sujet la plus grande force pour résister aux épreuves de la fortune et lui assurer le plus grand pouvoir d'agir[766] ». Cependant, là où la vie républicaine se maintient tout en gardant le conflit comme son espace d'expression propre, et comme voie institutionnelle pour *recanaliser* la controverse entre le peuple et les grands, le peuple reste, en vertu de sa constitution plurielle, le plus apte à affronter les *variazioni* de la fortune. C'est dans cette direction que Lefort se meut quand il en vient à lire les *Discours* et qu'il affirme que ces idées « ne deviennent opérantes qu'une fois reconnue la division constitutive de la cité, de toute société politique ».

> Mais, plus clairement encore dans les *Discours* que dans le *Prince*, Machiavel tire de cette assertion un enseignement : c'est seulement là où le conflit trouve à se manifester, c'est-à-dire là où le peuple se montre capable de résister à l'oppression de grands, que se forgent de bonnes lois, que la République mérite vraiment son nom[767].

« L'objectif, c'est de fixer, par la représentation de la figure du Prince, un *rapport* idéologique juste entre le Prince et le peuple[768] ». Dans sa lecture de Machiavel, qui trouve son point de départ dans celle de Merleau-Ponty et de Gramsci, Althusser affirme que le souci de Machiavel est, pour la première fois, celui d'établir les modalités du commencement d'un État

---

[765] *Id.*, p. 144-145.
[766] *Id.*, p. 146.
[767] *Id.*, p. 166.
[768] Louis Althusser, *Machiavel et nous*, Paris, Tallandier, 2009, p. 171.

qui dure et, par conséquent, les conditions de son maintien. L'objet de la théorie machiavélienne de l'espace politique est le commencement, mais un commencement qui « *dure* avec la chose même ». Le problème qu'il se pose est concret, mais il le résout d'une manière à la fois abstraite et concrète, ce qui permet que la *position du problème emblématiquement politique* et la réponse qu'il lui donne puissent parler *au présent* même dans le futur : « si Machiavel parle à Gramsci […] c'est au présent : mieux encore au futur[769] ». Cela permet aussi que la position du problème politique du commencement de l'État, de son maintien, et de son union toujours instable car basée sur une désunion substantielle (le conflit de parts), puisse se présenter même à l'époque contemporaine dans des termes fondamentalement analogues à ceux utilisés par Machiavel. Nous pouvons en déduire, comme ce fut déjà le cas à l'époque de Hegel et de Gramsci, que le problème tout machiavélien de l'institution s'applique aussi, sans devoir faire recours à la force, à l'enjeu contemporaine de l'Europe en tant qu'espace politique. Or, chez Gramsci, comme déjà chez Machiavel, le problème de la création d'un État national, à savoir de la transformation d'une matière désunie en une forme unie, se joue, dans le passage du « Prince Nouveau » machiavélien au « Prince Moderne » gramscien, autour des deux concepts centraux de consentement et de lutte des classes. Bref, Machiavel décrit les « formes *concrètes* de la *rencontre* politique[770] ». La première de ces formes concrètes, comme l'écrit Balibar dans « Une rencontre en Romagne », écrit qui précède *Machiavel et nous*, est celle de l'espace : le sujet machiavélien de l'action politique « doit commencer par *ménager l'espace* (ou la "place", le "vide")[771] ».

> Pour parler un langage métaphorique – mais qu'est-ce qui n'est pas métaphorique dans un langage qui doit traduire un déplacement ? –, disons qu'elles [les vérités théoriques] sont contraintes de « bouger » parce qu'elles sont contraintes de *changer d'espace*. L'espace de la pure théorie, supposé qu'elle existe, contraste en effet avec l'espace de la pratique politique. Pour résumer cette différence, on peut dire très schématiquement, et en des termes qu'il faudrait transformer, que le premier espace, théorique, n'a pas de sujet […], tandis que le second n'a de sens que pour son sujet, possible ou requis, que ce soit le Prince Nouveau de Machiavel, ou le Prince Moderne de Gramsci. Pour laisser ici de côté le terme ambigu de *sujet*, qu'on aurait intérêt à remplacer par le terme d'agent, disons que l'espace présent d'une analyse de conjoncture politique, dans sa contexture même, faite de forces opposées et entremêlées, n'a de sens que s'il ménage ou contient une certaine place, un certain lieu *vide* : vide pour le remplir, vide pour y insérer l'action de l'individu ou du groupe d'hommes qui viendront y prendre position et appui, pour rassembler les forces capables, pour constituer les forces capables d'accomplir la tâche politique assignée par l'histoire – vide pour le futur[772].

[769] *Id.*, p. 45.
[770] *Id.*, p. 143.
[771] Etienne Balibar, « Une rencontre en Romagne » in Louis Althusser, *Machiavel et nous*, p. 25.
[772] Louis Althusser, *Machiavel et nous*, p. 57-58.

Or, précisément parce qu'il écarte d'un même geste la distinction entre théorie politique et pratique politique, et l'opposition entre un supposé espace des idées et un espace pour le déploiement de l'action, Machiavel peut instituer au milieu de ces oppositions centenaires, l'espace propre de la politique, l'espace où les hommes reprennent les déconnexions du passé et les ambiguïtés du présent pour y donner sens, bref, l'espace politique. L'espace politique se configure alors comme un espace caractérisé non seulement par la distance (lieu du déploiement du désir autant que de l'action, l'un n'allant jamais sans l'autre), mais aussi par l'existence d'un vide, apte à accueillir le résultat de ces métamorphoses de la fortune qui se transforme en sens partagé et commun. Il y a là, bien entendu, construction, ou mieux, *institution* d'un nouveau monde : le monde commun. Et il y a aussi, par conséquent, destitution du monde qui le précédait. Althusser parle plutôt de substitution d'un espace, ou encore, de renferment d'un premier espace qui amène à l'ouverture du suivant, et qui ouvre donc un deuxième espace qui, lui aussi, devra se renfermer pour permettre la naissance d'un troisième, qui sera plus ouvert que le précédent, et ainsi de suite.

> On peut mesurer toute la distance qui sépare sur ce point la conception de l'espace théorique, ou même la conception technique de la politique en pensant au mot de Descartes, qui, après Archimède, ne demandait qu'un point *fixe* pour soulever le monde. Il fallait que ce point fût fixe. Justement le point que le Prince Nouveau ou le Prince Moderne demandent ne peut pas être un point fixe : d'abord ce n'est pas un *point* assignable dans l'espace, car l'espace de la politique n'a pas de points et n'est pas un espace sinon par figure : il a tout au plus des *lieux* […]. Et supposé que ce lieu soit un point, il ne serait pas fixe, mais mobile, mieux encore instable en son être même, puisque tout son effort doit tendre à *se donner l'existence* […]. J'en conclus que ce qui rend si différent l'espace de la pratique politique de l'espace de la théorie, c'est d'être […] *remanié* dans sa modalité et son dispositif par l'existence de cette place vide, parce que place à remplir, et que doit occuper le « sujet » (l'agent) de la pratique politique : Prince ou parti[773].

Or, bien que l'on retienne de l'analyse althussérienne de l'espace politique, l'idée qu'il soit déterminé par une mobilité et une instabilité qui lui sont consubstantielles, et qu'il contient en soi, ou même coïncide avec, non seulement une distance, mais même une place vide destinée à être occupée par le sujet politique, notre effort est bien celui de démontrer, contrairement à ce que dit Althusser, qu'il s'agit d'un espace au sens propre, et qui toutefois héberge en soi ou même se confonde avec l'espace théorique, voire avec l'espace avec sens métaphorique. Cela revient à dire que l'on fait nôtre le dépassement machiavélien des distinctions entre la théorie et la pratique politiques car toutes les deux se sont révélées inscrites dans l'apparaître. Le caractère propre de cet espace ouvert pour la première fois par Machiavel est celui de réunir en soi en même temps l'espace au sens métaphorique et l'espace au sens propre. L'on pourrait même dire que la nature de l'espace politique consiste dans ce passage, effectué par l'acte de

[773] *Id.*, p. 58-59.

reprise, du métaphorique à l'effectif, de l'abstrait au concret, bref, de l'idée au corps. L'acte de reprise, l'on l'a vu, est synonyme du mouvement de transcendance, du mouvement d'existence, et consiste précisément en le dépassement de la contingence dans l'institution d'une communauté de sens. L'espace politique se donne en effet de manière ambiguë, non seulement comme remaniement du vide théorique et remplissement par voie de l'action concrète du sujet politique comme le veut Althusser, mais aussi comme reprise de la contingence et transformation en sens, comme reprise du monde et transformation en monde commun, bref, comme reprise de l'espace phénoménal et institution de l'espace politique. La spatialité du politique consiste alors à « faire de l'espace ».

> Pourtant nous n'en avons pas fini avec cet espace insolite. En effet, il n'y a pas qu'une place vide dans cet espace, mais *deux*. C'est ici que nous touchons au mot de Gramsci sur le *Manifeste* […]. On le voit : la question est celle d'un double lieu ou d'un double espace, ou encore d'un double enveloppement. Pour que le texte de Machiavel soit politiquement efficace, c'est-à-dire soit, à sa manière, l'agent de la pratique politique qu'il met en place, *il faut qu'il soit inscrit quelque part dans l'espace de cette pratique politique*[774].

Althusser n'arrive pas en effet à se défaire une fois pour toute de la caractérisation de l'espace politique comme espace. Bien qu'il écrive qu'il ne s'agit pas d'un espace « sinon par figure », il est contraint à assumer son caractère spatial propre, qu'il n'analyse pas et que cependant il ne peut pas rejeter, puisqu'en dernière analyse dans l'espace politique il en va de l'espace. Ainsi, il l'appelle désormais « espace insolite ». Et il ajoute qu'il y a là, dans cet espace politique, deux lieux ou bien deux espaces. La question posée par Althusser est alors celle de savoir par qui sont occupés ces deux espaces. Une fois établi que le vide inhérent à l'espace politique se dédouble, et qu'il y a donc, à l'intérieur de l'espace politique, *position* de deux places vides, il faut bien comprendre qui devra donc *occuper* ces deux lieux vides. Or, il nous semble que la confusion indéniable liée à l'usage du terme « espace » dans l'analyse althussérienne, dérive du fait qu'il ne semble pas faire de distinction entre toutes ces notions spatiales : espace, lieu, et place sont tous synonymes. Althusser se détache clairement de la conception géométrique de l'espace comme un ensemble de points, et pourtant il n'arrive pas à en donner une définition qui puisse ensuite rendre compte de ce qu'est l'espace politique chez Machiavel. Pour simplifier, il faudrait commencer par dire qu'il n'y a *qu'un seul* espace, l'espace politique, bien entendu, et que cet espace relève de la tension entre deux lieux ou places (vides) qu'il contient à l'intérieur de lui, que, de fait, il est déterminé par cette tension. Pour retourner à la question posée par Althusser, on comprendra donc que le premier lieu (ou place) vide est posé par Machiavel pour qu'il soit occupé, voire rempli, par l'agir vertueux du prince.

[774] *Id.*, p. 59-60.

Bref, le premier lieu est celui du prince. Il nous reste à comprendre par qui le second doit être donc occupé. Or, avant de répondre à cette question, Althusser entreprend une analyse qu'on pourrait qualifier d'oblique, en assumant comme point de départ la Dédicace du *Prince*, et qui consiste à indiquer où serait à inscrire le texte de Machiavel, c'est-à-dire quelle est *sa* place. Bien entendu, contrairement à la place du prince, qui est bien une place réelle, une place du monde, puisque le prince ne peut qu'occuper concrètement l'espace, la place occupée par un texte, ne peut être qu'une place théorique qui n'est effectivement pas un espace, « sinon par figure ». En d'autres termes, il s'agit de définir le point de vue du texte, à savoir, le point de vue occupé par l'auteur même lorsqu'il écrivait *Le Prince*. La réponse d'Althusser est à la fois attendue et surprenante : le deuxième lieu est le lieu du peuple. Or, ou bien l'espace politique est un espace métaphorique et qui n'existe que dans le royaume de la théorie politique, ou bien l'espace politique est *effectivement* habité par des sujets (ou des agents) politiques concrets, mais alors il faut bien qu'il soit concret lui-aussi. Quoi qu'il en soit, il est désormais clair que, d'après Althusser, l'espace politique s'ordonne autour de deux lieux vides, voire de la tension entre les deux, et qui ont été posés par Machiavel pour qu'ils soient occupés, à l'avenir, l'un par le prince, le second par le peuple, et que Machiavel, lorsqu'il écrit, se situe du point de vue de ce dernier.

> Écoutons-le dans la Dédicace du *Prince* : Machiavel ne saurait mieux figurer l'*espace* de la pratique politique qu'il représente dans son texte, ni mieux reconnaître la nécessité d'y assigner le lieu où s'insère son propre texte. Le texte de Machiavel dessine un espace topologique, et fixe le lieu qu'il doit occuper dans cet espace pour y devenir actif, pour que son propre texte soit un acte politique, un élément de la transformation pratique de cet espace.
> Or, ce qui est tout à fait remarquable, c'est que le lieu fixé par Machiavel pour son texte, le lieu de son *point de vue, n'est pas le Prince*, qui est pourtant déterminé comme le « sujet » de la pratique politique décisive, *mais le peuple*. Le paradoxe, c'est que Machiavel, dans sa dédicace à un Prince Laurent de Médicis, au seuil d'un livre qui va parler du Prince, n'hésite pas à déclarer […] *qu'il n'est de connaissance possible des Princes que du point de vue du peuple*[775].

Il y a donc non seulement double enveloppement de ces « deux lieux alternés », de ce « double point de vue », mais même renversement de ces deux points de vue. Le prince est pensé « *du point de vue du peuple* ». C'est pour cela que Machiavel nous parle au présent, ou même au futur, parce qu'« il nous interpelle à partir d'un lieu qu'il nous appelle à occuper comme "sujets" (agents) possibles d'une pratique politique possible[776] ». Pour en conclure avec la lecture althussérienne de Machiavel, et pour reprendre le vocabulaire merleau-pontien d'où il part, il faudra alors dire que condition de la politique est l'assomption des effets de la rencontre entre fortune et vertu, et que la tâche politique par excellence, qu'elle soit du prince

[775] *Id.*, p. 63.
[776] *Id.*, p. 74-75.

ou du peuple, consiste en « cette conversion de la Fortune en *virtù*, cette reprise de la Fortune en *virtù*…[777] ».

Dans son analyse de la démocratie, Jacques Rancière de son côté peut affirmer que dans ce régime, l'idéologie prend la forme d'une « sphère d'apparence spécifique du peuple. L'apparence n'est pas l'illusion qui s'oppose au réel. Elle est l'introduction dans le champ de l'expérience d'un visible qui modifie le régime du visible. Elle ne s'oppose pas à la réalité, elle la divise et la refigure comme double[778] ». Le lieu de l'apparition du peuple est, bien entendu, le lieu du conflit, de la lutte ; un conflit qui se distingue cependant de la querelle privée parce qu'il est affronté par des parties et qu'il est dirigé vers des canaux institutionnels : « il y a démocratie enfin s'il y a un litige conduit sur la scène de manifestation du peuple par un sujet non identitaire[779] ». Comme chez Machiavel, la démocratie se configure alors en tant que lutte contre le privé et expansion de la sphère publique. Dans ce nouvel espace, l'espace public, chacun se reconnaît comme égal et reconnaît la nature publique des relations et de l'espace lui-même. Et même si le peuple est un sujet invisible, un acteur évanescent, sans chair, même si le peuple n'est rien d'autre qu'un nom, la recherche du consensus est l'obligation de la démocratie. Mais en même temps, la démocratie demeure aussi longtemps qu'il y a lutte, parce que si un consensus était définitivement atteint, si le combat prenait fin une fois pour toutes, avec le combat disparaîtrait aussi la démocratie elle-même – et donc la politique à proprement parler – et son jeu d'invisibilité et de présences absentes serait remplacé par un monde « où tout est visible ».

Là où tout est visible, il n'y a pas d'espace pour le déploiement de l'apparaître. Dès lors, il n'y a pas d'espace apte à accueillir l'absence présente qui fonde la démocratie elle-même : le peuple. Le terme « apparence », cependant, ne doit pas être pris pour antonyme de « réel », ni comme une quelque chose qui cache la réalité, mais comme ce qui la dédouble, qui introduit en elle la discorde et rend visibles les objets de contention, les sujets du litige. Une ère post-démocratique, écrit Rancière, ne peut donc être envisagée qu'en identifiant comme son point de départ la décision pour l'absence non seulement du peuple mais aussi de la politique elle-même. En ce qui concerne le sujet « peuple », Rancière le conçoit non comme une part mais comme une « part de sans-part », c'est-à-dire comme une subjectivation vide qui est placée au centre de l'existence et de l'action politiques. C'est l'absence radicale, ou mieux l'absence

[777] *Id.*, p. 136.
[778] Jacques Rancière, *La Mésentente. Politique et philosophie,* Paris, Galilée, 1995, p. 139-140.
[779] *Id.,* p. 141.

présente du sujet-peuple, qui établit la communauté. Autrement dit, la communauté politique est établie non par l'absence d'un universel, mais par l'absence qui se pose comme universel. Il n'y a pas de politique qui ne soit fondée sur cette absence. L'unité fondée sur le consensus supprime la politique. Et d'ailleurs, la politique – la démocratie – n'est pas non plus fondée sur l'*inter esse*, si cet « entre » ne se réfère qu'à la relation, à la correspondance, au lien : loin d'être une détermination positive, l'intérêt commun, d'après Rancière, ne peut être que le partage de ce qui n'est pas commun, c'est-à-dire des différences. Ce qui fonde la politique, qui la nourrit et la maintient, n'est pas le commun, mais bien l'écart, l'intervalle, l'interruption, les différences qui sont inscrites dans la communauté :

> la communauté politique est une communauté d'interruptions, de fractures. […] L'être-ensemble politique est un être-entre : entre des identités, entre des mondes. […] Une communauté politique n'est pas l'actualisation de l'essence commune ou de l'essence du commun. Elle est la mise en commun de ce qui n'est pas donné comme en commun : entre du visible et de l'invisible, du proche et du lointain, du présent et de l'absent[780].

Dans *La haine de la démocratie*, publié dix ans plus tard et consacré à « une forme d'idéologie contemporaine » – la démocratie (et la haine qui en découle) –, Rancière peut donc écrire que la démocratie en tant que principe de la politique, est fondée sur l'absence de fondement de la politique elle-même[781] : « la démocratie […] est proprement cet ingouvernable sur quoi tout gouvernement doit en définitive se découvrir fondé[782] ». Cet *ingouvernable*, ce conflit ingérable, n'est rien d'autre que ce que Schmitt avait nommé, comme l'on l'a vu dans le chapitre précédent, « le politique » : le conflit non seulement comme origine de la politique, mais aussi comme ce qui parcourt incessamment toute forme d'ordre et auquel tout gouvernement doit se confronter. Le bouleversement ou renversement de l'ordre constitué et de toute relation sociale que la démocratie apporte avec soi, est en réalité une nouvelle forme d'ordre, un réordonnement. En dernière analyse, la politique au sens démocratique se fonde non seulement sur le conflit, mais aussi sur l'absence : l'absence de tout fondement et de tout ordre anciennement entendu, et notamment l'absence absolue de « titre à gouverner », c'est-à-dire l'égalité de tous en respect du pouvoir de gouvernement. Cela implique que personne n'est plus légitimé que les autres pour gouverner, puisqu'il n'y a plus de raisons naturelles qui divisent une fois pour toutes les gouvernés de ceux qui gouvernent ; bref, « la condition pour qu'un gouvernement soit politique, c'est qu'il soit fondé sur l'absence de titre à gouverner ». « La

[780] *Id.*, p. 186.

[781] Jacques Rancière, *La haine de la démocratie,* p. 10 et 44. « La démocratie est d'abord cette condition paradoxale de la politique, ce point où toute légitimité se confronte à son absence de légitimité dernière, à la contingence égalitaire qui soutient la contingence inégalitaire elle-même. C'est pourquoi la démocratie ne peut cesser de susciter la haine ». *Id.,* p. 103.

[782] *Id.*, p. 56-57.

politique, c'est le fondement du pouvoir de gouverner dans son absence de fondement[783] ». Cela revient à dire, enfin, que l'ordre d'une société, sa gouvernabilité, comme l'avait déjà constaté Machiavel, ne peut qu'être fondé sur la contingence.

Affronter la contingence, c'est la condition nécessaire pour l'institution des *nuovi ordini.* Dans son dernier essai sur Machiavel[784], Balibar prend comme point de départ pour son analyse, le fait, déjà noté par Althusser, que Machiavel écrit à l'intérieur d'une situation de conflit et que de ce conflit relèvent des différentes dimensions spatiales. Puisque l'espace de la politique est l'espace où se pratique le conflit, la dimension centrale pour Machiavel est, d'après Balibar, celle de l'*antagonisme*. Mais dans l'œuvre machiavélienne tout se joue comme si l'antagonisme réel ne consistait pas tant dans le combat effectif et concret, mais plutôt dans l'affrontement existentiel et substantiel du *popolo grasso* et du *popolo minuto* ou, mieux encore, du désir des grands et du désir du peuple. Quant au prince, il ne serait là qu'en tant que médiateur et régulateur des passions de peuple. Il y aurait donc, d'après Balibar, non seulement réciprocité mais aussi déplacement effectif, de sorte que le conflit entre les désirs des deux est enfin régulé. Grâce à la comparaison avec Aristote, qu'il décline autour du concept de réciprocité, Balibar peut donc indiquer chez Machiavel l'existence d'une *distance* irréductible entre le prince et le peuple, mais qui fonde l'espace de leur rencontre. Cette distance, dont le symbole topographique est le paysage que Machiavel dessine dans sa dédicace, doit en effet être premièrement révélée, pour qu'on puisse ensuite viser à une réduction, par voie d'incorporation de l'autre, de ses effets ou aussi peut-être de la distance même.

Pour en revenir à la lecture gramscienne de Machiavel, on disait donc que le mythe du prince est une idéologie politique qui surgit dans les vêtements d'une création de l'imagination. Mais cette imagination, cette image, doit devenir concrète, c'est-à-dire qu'elle doit motiver et organiser le peuple dispersé et le réunir comme volonté collective qui désire une seule et même fin : faire l'Italie. Or, à vraie dire, ce « faire l'Italie » ne doit pas être compris, contrairement à ce qu'écrit Gramsci, comme coïncidant avec le projet d'institution d'un État national, et en tous cas pas dans sa forme moderne. Le prince est le symbole de la volonté collective, qui ne se connaît pas. Le procès de connaissance de soi de cette volonté est esquissé à travers la description des qualités d'une personne concrète. Mais finalement, pour Gramsci, *Le Prince* de

[783] *Id.*, p. 51 et 56.

[784] Etienne Balibar, « Essere principe, essere populare » in Filippo Del Lucchese, Fabio Frosini, Vittorio Morfino (éd.), *The Radical Machiavelli. Politics, Philosophy and Language*. Leiden, Boston, Brill 2015, notamment les pages 351-361.

Machiavel est le manifeste politique d'un peuple qui est conduit par le prince à la constitution d'un nouvel ordre, d'un État national moderne, tandis que pour Merleau-Ponty, comme pour Foucault d'ailleurs, le problème de Machiavel n'est pas la fondation, le maintien et la sûreté de l'État ni la création d'un ordre.

C'est bien dans ses cours au Collège de France *Sécurité, territoire, population* que Foucault affirme qu'on ne peut pas trouver chez Machiavel l'origine de la pensée politique moderne, c'est-à-dire d'une pensée centrée sur l'ordre, la sécurité et la conservation de l'État. On n'y peut trouver, en effet, que la fin d'une époque de la pensée politique : si les objets du pouvoir étaient le territoire et la population de ce territoire, le problème de Machiavel était, comme pour les théoriciens du droit du Moyen Âge, la sûreté du territoire et, par conséquent, la sûreté du souverain de ce territoire. « Sûreté du Prince : c'était ça le problème du Prince, dans la réalité de son pouvoir territorial[785] ». D'ailleurs c'est pour cela que Machiavel a servi de contre-exemple pour la formulation des différentes théories de la pensée politique postérieure : « on se donne ou on se reconstruit un Machiavel adverse, dont on a besoin d'ailleurs pour dire ce qu'on a à dire[786] ». Bref, Foucault nous dit que Machiavel n'ouvre pas la modernité ni la pensée politique moderne mais qu'en même temps, dans toutes les tentatives suivantes de définir ce qu'est l'*art de gouverner*, cet art est réduit aux *caprices* et *intérêts* du prince, c'est-à-dire qu'on n'y trouve que Machiavel.

De fait, donc, Gramsci se détache de la pensée de Machiavel au moment où il écrit que l'idée de volonté collective est vouée, dans le parti, à être subsumée sous celle de l'universel[787]. Le peuple de Machiavel est un peuple instable, indéfini, et dans un mouvement perpétuel ; le peuple de Gramsci – sa volonté nationale-populaire – est plutôt un seul et unique peuple réuni en un seul corps : celui du parti politique, dans lequel la majorité assume la forme d'universalité du particulier. La majorité devient le tout, puisque la pensée dialectique ne prévoit de pluralisme (et de conflit) qu'*in itinere*, et que par suite elle l'outrepasse et le surmonte. En conclusion, le but de Gramsci est un but historiquement progressif, savoir : établir un ordre nouvel. Chez Machiavel, par contre, le pluralisme demeure car le conflit demeure. Chez Gramsci, l'État est constitution, tandis que dans les pages de Machiavel il n'y a pas de constitution ni d'abstraction de l'État, pas plus qu'il n'y a de droits, ou d'individus. Il n'y a que le prince et le peuple. Le rapport institutionnel, dans sa forme moderne du moins, est absent : chez Machiavel, on ne

[785] Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population,* p. 67.

[786] *Id.*, p. 94.

[787] « [Il partito è] la prima cellula in cui si riassumono dei germi di volontà collettiva che tendono a divenire universali e totali » (Antonio Gramsci, *Note su Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno,* p. 4).

rencontre pas ce qui caractérise la politique moderne, c'est-à-dire l'abstraction de l'individu et l'abstraction de l'État. Comme nous le disions plus haut avec Merleau-Ponty, Machiavel est l'alternative à la politique moderne.

Quoi qu'il en soit, bien que Merleau-Ponty et Gramsci conçoivent au mythe de manière différente, l'un comme reflet et conséquence de l'apparaître, l'autre comme représentation symbolique d'une idéologie politique, ils centrent leur pensée sur l'imagination et le désir du peuple. Autant dire que c'est en regardant cette figure légendaire, ce mythe concret, que le peuple parvient à se percevoir comme peuple et se réunit dans une volonté collective, qui vise à l'accomplissement d'un seul désir : le désir d'une Italie unie. Pour tous le deux, Machiavel parle au peuple, à qui ne sait pas et ne se sait pas. L'un et l'autre affirment la centralité du chapitre XXVI du *Prince*. Merleau-Ponty le considère que le sommet de l'humanisme de Machiavel, la concrétude de la situation historique et le désir d'unifier l'Italie s'entrefondant et donnant naissance à une action qui est rendue possible par l'existence du libre-arbitre. Pour Gramsci, ce chapitre est le moment où le prince, qui n'existait pas concrètement dans la réalité historique, cesse d'être rattaché à la seule dimension symbolique et devient « réellement existant ». Mais Gramsci atteint une conclusion différente : il affirme, en fait, que c'est précisément au chapitre XXVI que l'œuvre prend les dimensions d'un manifeste politique. Et c'est bien à partir de cette idée que Gramsci peut penser à un « prince moderne » qui sauve le sort de l'Italie contemporaine : le mythe-prince moderne est le parti politique, car dans le parti est déjà contenue *in nuce* dans la volonté populaire. La seule révolution active possible est, de ce fait, la création d'une volonté collective nationale-populaire. Cette révolution doit être l'œuvre d'un parti politique : c'est le parti qui doit organiser les masses et réaliser une réforme de la société qui soit à la fois économique, intellectuelle et morale. Le chapitre XXVI est l'invocation d'un prince réellement existant. Si dans tous les chapitres précédents, Machiavel se consacre à la science politique, ici Machiavel « se fait peuple ». Ici, l'œuvre se conclut et l'histoire s'ouvre, avec le cri immédiat du peuple[788]. Autrement dit, comme l'ont écrit Jan Patočka et Carl Schmitt, où le mythe disparaît, l'histoire fait son entrée[789].

[788] « Gli elementi passionali, mitici, contenuti nell'intiero volumetto, con mossa drammatica di grande effetto, si riassumono e diventano vivi nella conclusione, nell'invocazione di un principe, « realmente esistente ». […] Nella conclusione il Machiavelli stesso si fa popolo. […] Pare che tutto il lavoro « logico » non sia che un'autoriflessione del popolo, un ragionamento interno, che si fa nella coscienza popolare e che ha la sua conclusione in un grido appassionato e immediato » (Antonio Gramsci, *Note su Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno,* p. 4).

[789] Carl Schmitt, *Hamlet ou Hécube* ; et aussi Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire.*

3.1.4 Le peuple : le cercle des consciences

> Il a même indiqué les conditions d'une politique qui ne soit pas injuste : ce sera celle qui contente le peuple. Non que le peuple sache tout, mais parce que, si quelqu'un est innocent, c'est lui : « On peut sans injustice contenter le peuple, non les grands : ceux-ci cherchent à exercer la tyrannie, celui-là seulement à l'éviter… Le peuple ne demande rien que de n'être pas opprimé » (Chap. IX)[790].

Le cœur de la politique est la vie collective. La politique de Machiavel n'est pas injuste, parce qu'elle contente le peuple. Le peuple est innocent, c'est-à-dire que son but est plus noble que celui des grands : ils veulent opprimer, alors que le peuple veut seulement ne pas être opprimé. La supériorité du peuple est confirmée du fait que, mieux que l'individu solitaire du fait même de sa constitution plurielle, il peut résister aux variations de la fortune. La multitude veut le bien collectif, qui n'est que l'intérêt de la plupart des gens qui interagissent dans une communauté. Le peuple de Machiavel est un peuple instable, indéfini, en conflit, ce qui revient à dire que chez Machiavel on a toujours du pluralisme parce qu'on y trouve toujours le conflit.

> Machiavel distinguait bien ce qui vient du peuple et ce qui vient de grands. […] Mais pour Machiavel, l'essentiel du danger venait des grands, en tout cas venait des ennemis du Prince. […] Pour Machiavel, au fond, le peuple était essentiellement passif, naïf, il avait à servir d'instrument au Prince, sans quoi il servait d'instrument aux grands[791].

Dans l'espace public, l'espace politique, le peuple et les grands agissent dans un dynamisme conflictuel : c'est le surgissement de la communauté. « Il décrit alors sur le nom de *vertu* un moyen de vivre avec autrui »[792]. Le concept de vertu que Machiavel dessine dans *le Prince* ne sort pas de la pensée des *Discours,* car tout se passe dans l'horizon du rapport entre pouvoir et peuple. La vertu n'est vertu que grâce à son lien avec la gloire, c'est-à-dire au consensus du peuple.

Merleau-Ponty peut donc en définitive interpréter le mythe du prince comme une « entreprise historique » qui vise à créer l'espace pour l'existence d'une collectivité, pour le déploiement d'une vie intersubjective. L'humanisme de Machiavel, selon Merleau-Ponty, réside donc dans son choix de poser comme fin de la politique la création d'une situation et d'une histoire communes. L'humanisme de Machiavel est un humanisme réel, parce qu'il « attend, à travers le monde, la reconnaissance effective de l'homme par l'homme[793] ». L'espace politique en tant que scène de l'apparaître est premièrement, comme le dit bien Mariana Larison, un « espace de

---

[790] Maurice Merleau-Ponty, « Note sur Machiavel », p. 348.
[791] Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, p. 277.
[792] Maurice Merleau-Ponty, « Note sur Machiavel », p. 348.
[793] *Id.,* p. 361.

reconnaissance d'autrui et d'intersubjectivité[794] ». L'espace politique, lieu de rencontre, se constitue seulement à travers l'imagination copartagée de ce mythe-prince qui possède la vertu, puisqu'il habite au centre de la rencontre de regards de la constellation-peuple.

> Machiavel ne demande pas qu'on gouverne par les vices, le mensonge, la terreur, la ruse, il essaie de définir une *vertu* politique, qui est, pour le prince, de parler à ces spectateurs muets autour de lui et pris dans le vertige de la vie à plusieurs. […] Il s'agit […] de concevoir une entreprise historique à laquelle tous puissent se joindre. Cette vertu-là […] nous installe d'emblée dans la relation avec autrui […]. C'est elle que Machiavel prend pour signe de valeur en politique[795].

Même si l'apparence reste le lieu privilégié du politique, si l'on comprend ce dernier comme occasion de pluralisme agonistique, on introduit dans l'espace politique la transparence. La vertu n'est pas une qualité morale du prince, elle est un moyen de vivre ensemble. Ce qui définit la situation des acteurs politiques est justement le fait de se rapporter aux autres, à l'opinion des autres. Entre la suppression de l'autre et l'absence du pouvoir il y a « l'acte même du moi ». Entre l'un et l'autre, entre le pouvoir et ses sujets, surgit l'espace politique où les individus sont posés et qu'on recommence toujours à disposer. La vraie détermination du politique est cet *entre*, car la vie politique est une vie publique, de même que l'action politique est publique. L'action politique est constituée du nœud des regards. La renommée de cruauté est donc seulement le reflet déformé des actions car l'opinion commune altère le sens des actes du pouvoir. Le bien et le mal ne sont pas des œuvres singulières mais sont plutôt le fruit d'une rencontre. Autrement dit, les actes du pouvoir s'identifient avec l'opinion que les autres en ont : « et les hommes, *in universali*, jugent davantage avec les yeux qu'avec les mains, car il revient à tous de voir, à peu de sentir : chacun voit ce que tu parais être, peu sentent ce que tu es[796] ».

Le peuple, le *cercle des consciences*, voit à distance la figure du pouvoir et ses actes. On ne voit pas l'être mais l'apparence. Le prince doit simuler et dissimuler, se montrer et non pas être. Mais en même-temps il doit « *avere lo populo amico* », obtenir le consensus, même à travers la simulation. Le résultat de la relation à distance est le jeu des miroirs, « des miroirs disposés en cercle ». Les reflets produits par la rencontre des regards sont à l'origine d'une réalité : la vérité de la scène politique et de ses acteurs.

> Comme des miroirs disposés en cercle transforment une mince flamme en féerie, les actes du pouvoir, réfléchis dans la constellation des consciences, se transfigurent, et les reflets de ces reflets créent une apparence qui est le lieu propre et en somme la vérité de l'action historique. Le pouvoir porte autour de lui un halo, et sa malédiction, – comme d'ailleurs celle du peuple qui ne

[794] Mariana Larison, « L'imaginaire du politique. Réflexions sur la lecture merleau-pontienne de Machiavel » in *Chiasmi International* 14, 2012, p. 326.

[795] Maurice Merleau-Ponty, « Note sur Machiavel », p. 353.

[796] Nicolas Machiavel, *Le Prince,* XVIII, cité par Maurice Merleau-Ponty, « Note sur Machiavel », p. 352.

se connaît pas davantage – est de ne pas voir l'image de lui-même qu'il offre aux autres. C'est donc une condition fondamentale de la politique de se dérouler dans l'apparence[797].

En conclusion, chez Machiavel on a deux désirs, l'un reflétant de l'autre : le désir du peuple, qui crée la figure du prince, comme solution à la contingence du monde, et le désir du prince, qui consiste à obtenir le consensus du peuple, afin de faire face aux changements de la fortune. Le célèbre consensus machiavélien n'est rien d'autre que l'accord entre le désir du peuple et sa mise en œuvre, à savoir la création de la figure du prince. L'accord entre le désir et sa réalisation est ce qui donne à cette figure une consistance charnelle. En fait, le corps de celui qui détient le pouvoir n'est pas un corps, mais bien le reflet de ses gestes et de ses mots dans la constellation des regards du peuple ; bref la correspondance entre le désir et sa réalisation, qui s'accomplit dans la distance. La distance entre le prince et le peuple est en effet l'espace de déploiement du désir des deux : le prince ne peut se connaître qu'en sortant de ce qu'il croit être son corps pour se voir réfléchi dans la conscience populaire, de même que le peuple ne peut se réunir que dans l'écho de ce corps fait de gestes. Bref, dans l'espace politique distance et désir révèlent leur lien intrinsèque.

3.1.5 Politique et apparaître

La politique se joue dans le visible, dans l'apparaître […]. L'espace public est un espace public d'apparition dans lequel les hommes parlent et agissent en s'apparaissant les uns aux autres. Cet « apparaître » opère une véritable *transfiguration* des expériences. […] « C'est la présence des autres voyant ce que nous voyons, entendant ce que nous entendons, qui nous assure de la réalité du monde et de nous-mêmes »[798].

« Dans ce monde où nous entrons, apparus de nulle part, et dont nous disparaissons en direction de nulle part, *Être et paraître coïncident* […]. Il n'est rien au monde, ni personne dont l'être même ne suppose un *spectateur* ». Rien donc de ce qui existe – dans la mesure où précisément il *paraît* – n'existe au singulier[799].

C'est grâce à la révélation du lien entre conflictualité et apparition, que la voie ouverte par Machiavel peut se présenter aujourd'hui encore comme nouveauté et comme alternative à la politique moderne, et surtout comme un défi pour la pensée phénoménologique. Depuis la deuxième moitié du siècle passé, on assiste effectivement à une prolifération d'usages phénoménologiques de l'œuvre machiavélienne. C'est bien à partir de la lecture de Machiavel,

---

[797] Maurice Merleau-Ponty, « Note sur Machiavel », p. 351-352.

[798] Myriam Revault D'Allonnes, « Peut-on parler philosophiquement politique ? Merleau-Ponty et Hannah Arendt lecteurs de Machiavel », in Gérald Sfez, Michel Senellart (éd.), *L'enjeu Machiavel,* Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 182 ; Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne,* Calmann-Lévy, 1983, p. 61, cité par Myriam Revault D'Allonnes, p. 182.

[799] Myriam Revault D'Allonnes, « Peut-on parler philosophiquement politique ? Merleau-Ponty et Hannah Arendt lecteurs de Machiavel », p. 183 ; Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit,* t. I, *La Pensée*, trad. franç., Paris, PUF, 1981, p. 34, cité par Myriam Revault d'Allonnes, p. 183.

que, face au problème de la scène politique, l'apparaître assume des identités différentes : l'apparaître est donc, selon Hannah Arendt, le lieu propre du politique, l'espace dans lequel se réalise le procès de renversement entre être et apparence ; ou bien il est, comme l'écrit Claude Lefort, ce qui attribue une identité au lieu vide du pouvoir. En Grèce,

> On voit, selon Arendt, s'aménager un « espace », surgir un espace, où, à distance de leurs affaires privées propres à l'enceinte de l'*oikos* [...] les hommes de reconnaissent comme égaux. [...] L'existence même de cet espace est la condition d'apparition d'un « monde commun », d'un monde qui n'est pas *un*, mais se donne comme le même, parce qu'il se trouve offert à la multiplicité des perspectives. [...] On ne saurait trop insister sur l'idée que c'est de participer à cet espace politique, d'accéder à la *visibilité* sur une scène politique que les hommes se définissent, d'appréhendent les uns les autres comme égaux. [...] Il y a ainsi le plus étroit rapport, selon H. Arendt, entre l'égalité et la visibilité. Pour chacun, apparaître sous les yeux des autres, dans cet espace, tandis que les autres apparaissent sous ses yeux, telle est la possibilité, voire la réalité même de l'égalité. [...] L'inégalité et l'invisible vont de pair. [L'égalité…] est une invention : l'effet ou simplement le signe de ce mouvement qui élève les hommes au-dessus de la vie et les ouvre au *monde commun*[800].

Cette même question de l'apparaître nous permet aussi de comprendre l'aspect phénoménologique et politique de la pensée de Merleau-Ponty et de Patočka l'un par rapport à l'autre – ce qu'ils ont esquissé est en fait une véritable phénoménologie du politique.

L'espace politique est un espace d'apparition et le propre de l'homme est d'apparaître et de voir ce qui apparaît. L'homme n'est qu'un spectateur-*spectatus,* c'est-à-dire qu'il voit mais en même temps il est regardé, que le visible est essentiellement cette doublure, que la perception n'est que ce jeu de miroirs. Une fois qu'on a établi que le monde est l'espace de l'apparaître, que chaque chose et chaque homme se donne en apparaissant, et qu'être et paraître se confondent jusqu'à coïncider, on est déjà jetés dans un espace pluriel, intersubjectif, on est déjà dans l'espace politique en tant que scène de l'apparaître. Mon être, avec chaque être, en tant qu'apparaissant, est toujours déjà vu, déjà regardé, déjà attendu par des yeux cachés ou visibles, est déjà dans l'espace du monde, cette scène de l'apparaître, est déjà vécu au pluriel, déjà co-habité. « Le pouvoir porte autour de lui un halo », et en tant qu'*apparaître*, il devient *sembler-aux-autre*. Ce sembler ne doit pas être compris comme ce qui masque et cache la vérité, mais dans le sens de ce qui m'apparaît parce que je suis ici, je me trouve dans ce lieu occupé par mon corps, et d'ici j'ai une perspective, un point de vue, et à travers mon mouvement je peux changer ma position, et voir les autres facettes de ce qui m'apparaît, voir les autres apparaissant et regardant. Bref, on est situé dans une pluralité de perspectives et l'apparence qui se manifeste autour et au cœur de cette pluralité, est ce qui se donne comme monde, est le monde, et aussi ce qui génère l'espace politique. C'est ce qu'on appelle l'ouverture du monde, en entendant

[800] Claude Lefort, « Hannah Arendt et la question du politique » in *Essais sur le politique*, Paris, Seuil 1986, p. 65-66.

monde comme champ phénoménal de notre vie. Et ainsi on qualifie le champ politique de champ phénoménal, car ce qui nous apparaît dans cet horizon n'est jamais un objet, mais bien un phénomène, c'est-à-dire une chose qui se montre à nous en apparaissant tandis que nous-mêmes sommes en train d'apparaître. Ce qui apparaît n'est pas l'objet mais bien l'apparition. Et l'apparition se donne toujours non seulement dans le monde, mais, comme l'écrit Renaud Barbaras, avec le monde en tant que « totalité universelle de l'apparaissant ».

> Et le monde en tant qu'apparaissant, se manifestant, est naturellement le monde *en totalité*. Le monde que je vois selon ma perspective et dans lequel, en mon temps, à mon époque, dans mon milieu, je vis, est le monde en totalité, et le monde en totalité est l'objet de l'expérience[801].

Avec Heidegger, on a entendu l'objet comme *Gegenstand*, c'est-à-dire comme chose qui est en face, qui est devant nous, pendant l'*époque des images du monde*, et après, dans l'ère de la technique, comme *Bestand,* comme fond mis à disposition, réserve qu'on peut accumuler et dont on peut disposer. Dans le champ politique esquissé par Machiavel, on ne trouve pas d'objets. Mais lorsqu'il n'y a pas un devant, un derrière, un haut, un bas, un proche, un lointain, un objet dont on peut disposer ou qui est en face de nous, il n'y a même pas de sujet. Autrement dit, la politique de Machiavel ne se fonde pas sur la ren-contre entre sujet et objet. On est sur un plan différent. De quoi s'agit-il donc ? Des apparitions, des phénomènes. C'est ce que Machiavel dit : *le prince se présente*. Le prince est sa figure. Sa surface est sa profondeur. Bref, comme l'écrit Lefort, l'être du prince est *au-dehors*. Le prince se présente devant la constellation des consciences qui est le peuple, donne sa figure à ce cercle, à ce jeu de miroirs, l'offre comme image pour le déploiement de l'imaginaire.

À cet égard, il serait nécessaire de lire les notes que Merleau-Ponty développait parallèlement à l'écriture de la « Notes sur Machiavel », notamment les notes du cours de Sorbonne *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952* :

> Autrui peut m'apparaître tel qu'il est réellement mais il m'est donné aussi en tant que caché. Autrui ne fait que transparaître : il apparaît comme sens vivant, sens qui se conserve ou qui se dégrade. *De toute cette analyse, nous soulignerons que la perception d'autrui est la perception d'une liberté qui transparaît à travers une situation*[802].

Comme autrui, le prince ne se donne qu'en tant que caché, et non seulement au peuple, mais aussi à soi-même. Le prince est l'image qui se forme au centre « d'un jeu de miroirs où l'original ne se trouverait, en fait, nulle part[803] ». La figure du prince est le résultat de ce dialogue muet, de ces reflets qui ne sont pas vraiment des reflets, mais des correspondances surgissant de la

---

[801] Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, p. 52.

[802] Maurice Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant,* p. 567.

[803] Mariana Larison, « L'imaginaire du politique. Réflexions sur la lecture merleau-pontienne de Machiavel », p. 328.

rencontre entre les regards. Bref, le prince est la figure du peuple, l'image que le peuple a fait surgir et par lequel lui-même surgit dans un jeu asymétrique de miroitement. Ce n'est pas une image dans le sens de Heidegger, c'est-à-dire un devant, un en-face, un objet, mais une image toujours instable. L'image du prince n'est jamais une œuvre accomplie mais bien une œuvre qui ne cesse de se faire, non pas un résultat donné pour toujours, mais une activité, un vivre en se déployant. Ce qui se déroule sur la scène ne peut jamais prendre fin, ce qui advient vit tout en se mouvant. Les acteurs qui jouent sur la scène politique ont toujours besoin d'un public, de spectateurs. Ces spectateurs sont eux-mêmes acteurs du drame. En apparaissant non pas au devant de son public, mais au milieu de leurs regards, le prince lui fait, comme l'écrit Hannah Arendt, une *promesse tacite*, qui consiste en la réalisation de « ce désir d'un monde qui ici-bas transcende la contingence des institutions[804] ». Bref, l'apparaître du prince au monde est la naissance d'une promesse, celle de la liberté.

3.2 L'institution de l'espace politique chez Merleau-Ponty

Or, comme l'écrit Merleau-Ponty, on doit à Machiavel la compréhension du lien entre conflit et apparition qui constitue la politique comme telle. Une philosophie qui veut, donc, être cette « politique de philosophe que personne ne fait », qui veut véritablement *parler phénoménologiquement politique*, comme l'écrit Revault d'Allonnes, ne pourra pas ignorer le conflit ni s'en défaire. Et si le conflit ne compromet pas la recherche du bien commun, de l'intérêt public, il est tout aussi vrai cependant que sa réalisation ne peut pas faire abstraction de la manière dont les sujets politiques comprennent les actes du pouvoir, bref, de l'apparence. En effet, le sens de l'action politique ne réside tant dans l'action en tant que telle, ni dans les moyens, ni dans les fins, mais bien plutôt dans la vision des sujets, du peuple. L'action historique, l'action politique, ne doit tant être efficace quant à ses résultats qu'être effective dans son efficacité. La scène de la politique est la scène de l'apparaître : la politique naît du conflit et s'y manifeste ; et toutefois il n'y a pas de place, en elle, pour la ruse, parce que l'apparaître est un procès, un phénomène pluriel, parce que tout acte politique non seulement ne peut pas être détaché de la vision que les spectateurs en ont, mais trouve sa raison d'être même dans la coïncidence de l'opinion publique. Or, le temps de l'espace politique est le présent, et l'action politique ne peut que s'y dérouler, comme l'écrit Lefort, *hic et nunc*, ici et maintenant. L'action politique est caractérisée par son exposition au risque, le risque est son *élément*. Pour une telle action, il n'y a pas d'opposition entre vérité et apparence, car il n'y a

[804] Claude Lefort, « Hannah Arendt et la question du politique », p. 66.

pas de vérité en tant que telle, de vérité figée et une fois pour toute stable, il n'y a enfin qu'un *rapport à la vérité,* qui coïncide avec l'action politique et s'expose dans l'arène des apparitions. En d'autres termes, l'action politique n'est jamais *en soi*, mais elle demeure *en dehors* de soi-même, en tant qu'elle échappe soi-même, et s'échappe en même temps du corps et des intentions de son auteur. Sa vérité et son existence même résident uniquement dans le reflet qu'elle produit dans la conscience collective. Elle est *échappement*, *existence au-dehors,* ek-stase. L'homme politique même est un homme public, et ses actes sont actes publics – c'est-à-dire qu'ils sont vus et faits pour la pluralité qui y assiste, et donc qu'ils existent seulement dans la renommée, dans la gloire, dans la mémoire collective. L'homme politique est personnage ou figure, il est mythe ou imaginaire, et non pas sujet, et l'action politique est nœud de regards, entrelacs de perspectives. Il faut finalement souligner que, contrairement à ce qu'on pourrait penser, l'ambiguïté substantielle de la politique, sa nature superficielle, désavantage celui ou ceux qui détiennent le pouvoir et sont au centre de la scène, et avantage en revanche son public, le peuple[805].

> Or, dans cette situation, se repère l'ambiguïté de la politique : le prince incarne l'imaginaire que sa fonction dans la société lui assigne, mais, en même temps, *il y est pris*, il est ce désir de puissance et de gloire dans lequel se métamorphose le désir de ses sujets. En ceci réside le point aveugle de sa tâche : qu'il ne peut rejoindre les autres qu'à travers l'espace que ceux-ci lui ménagent comme le sien propre[806].

3.2.1 « L'Homme et l'adversité » (1951)

> Les discussions de notre temps ne sont si convulsives que parce qu'il résiste à une vérité toute proche, et parce qu'il est plus près peut-être qu'aucun autre de reconnaître, sans voile interposé, avec les menaces de l'adversité, les métamorphoses de la Fortune[807].

Invité en 1949 au congrès *Umanesimo e Scienza Politica* (Roma-Firenze) Merleau-Ponty choisit de dédier son intervention à Machiavel. On pourrait croire que ce choix a été motivé uniquement par la localisation géographique et le titre du colloque. Sauf que, deux années après la « Note sur Machiavel », à l'occasion d'un colloque organisé à Genève, dans une intervention renommée « L'homme et l'adversité » pour sa publication, Merleau-Ponty utilise les catégories machiavéliennes pour relire déchiffrer la politique de son temps. *Adversité* est en effet synonyme de *fortuna*[808], et s'oppose à l'autre grande figure de la pensée machiavélienne, à

[805] Alexandre Hubeny, « "Jouer un rôle". Action politique et responsabilité historique », in Ronald Bonan (éd.), *Merleau-Ponty : De la perception à l'action*, p. 70-71.

[806] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel*, p. 434.

[807] Maurice Merleau-Ponty, « L'homme et l'adversité » in *Signes*, p. 396.

[808] Dans le texte de la conférence, le nom de Machiavel n'apparaît qu'une fois, associé à la *politique des cinquièmes colonnes* (Maurice Merleau-Ponty, « L'homme et l'adversité », p. 386). Pour ce qui est du terme

savoir la *virtù* : « la *virtù* consiste à prévoir, à forger des institutions qui résistent à l'adversité[809] ». On peut donc expliquer la vertu machiavélienne, comme le fait ensuite Lefort, à la lumière de l'adéquation de l'homme et vis-à-vis de l'indétermination de son espace et de l'imprévisibilité de son temps.

> Nous pensions que la Fortune désigne une adversité anonyme. Il vaudrait mieux dire qu'elle n'est qu'un nom, que celui-ci ne recouvre rien, mais qu'il indique seulement la limite de notre liberté et que cette limite elle-même dépend de nous[810].

Le texte de la conférence est centré sur deux problèmes d'ordres différents : la définition d'un nouvel humanisme qui ne se masque pas derrière les principes et les valeurs, mais qui soit capable de reconnaître et d'affronter la contingence du monde et d'assumer le recours à la violence – un problème, donc, d'ordre politique – ; et le rapport entre le sujet en tant que corps vécu, en tant qu'être incarné, qui habite le monde, et le monde lui-même, en tant que son prolongement, en tant que scène d'action commune – problème d'ordre phénoménologique. Ce dernier problème phénoménologique est développé comme un problème spécifiquement politique :

> L'esprit n'est plus à part, il germe au bord des gestes, au bord des mots, comme par une génération spontanée. Ces changements de notre conception de l'homme ne trouveraient pas tant d'écho en nous s'ils n'étaient dans une convergence remarquable avec une expérience à laquelle nous participons tous […] : je veux dire celle des rapports politiques et de l'histoire. […] La même ambiguïté qui fait passer, à l'analyse, la notion de l'esprit dans celle du corps ou du langage, a visiblement envahi notre vie politique. Et, ici comme là, il est de plus en plus difficile de distinguer ce qui est violence et ce qui est idée, ce qui est puissance et ce qui est valeur, avec cette circonstance aggravante que le mélange risque ici d'aboutir à la convulsion et au chaos[811].

Nous avançons donc l'hypothèse qu'il soit possible de retrouver le point de convergence de la phénoménologie et de la politique précisément dans la « Note sur Machiavel » et dans « L'homme et l'adversité ». C'est aussi pourquoi les deux interventions se révèlent fondamentales pour ce qui est du passage de Merleau-Ponty de la phénoménologie à l'ontologie ; toutes les deux assument en fait une fonction de pont, ou mieux, de ligne de partage des eaux, puisqu'elles sont simultanément un prolongement de la pensée phénoménologique et

---

adversité dans la « Note », Merleau-Ponty l'utilise comme synonyme de *fortuna*, tandis que dans la conclusion de « L'homme et l'adversité », qu'on a citée au début de ce sous chapitre, les termes divergent.

[809] Claude Lefort, « Machiavel et la *verità effettuale* », p. 162.

[810] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel*, Paris, p. 441.

[811] Maurice Merleau-Ponty, « L'homme et l'adversité », p. 383-384. Juste après Merleau-Ponty reprend le thème de l'ambiguïté des relations politiques et, pour son analyse, il se sert de nouveau du vocabulaire machiavélien : « les purs rapports de force sont à chaque instant altérés : on veut *aussi* avoir pour soi l'opinion. Chaque transport de troupes devient *aussi* une opération politique. On agit moins pour obtenir un certain résultat dans les faits que pour placer l'adversaire dans une certaine situation morale. De là l'étrange notion d'*offensive de paix* : proposer la paix, c'est désarmer l'adversaire, c'est se railler l'opinion, c'est donc presque gagner la guerre. […] Chaque acte politique comporte, outre son sens manifeste, un sens contraire et latent. Il nous semble que les gouvernements s'y perdent et que, dans l'extraordinaire subtilité des rapports de moyens à fin, ils ne peuvent plus savoir eux-mêmes ce qu'ils font effectivement ». *Id.*, p. 387-388.

une anticipation de la dernière ontologie. Au fond, la question posée par Merleau-Ponty reste toujours la même : nous, sujets incarnés, corps vécus, voyants et vus, regardés regardant, nous, habitants du monde, quel genre de relation entretenons-nous avec lui, et quel rapport entretient-il avec nous ? La réponse merleau-pontienne est que nous existons ensemble, l'un dans l'autre, bref, que nous sommes *chair*.

« L'incarnation doit être comprise comme spatialisation, à la fois au sens d'une ouverture de l'espace et de l'acquisition d'une situation dans l'espace[812] ». La relation entre le corps et l'espace, entre le sujet et le monde, qui le regarde et le détermine en même temps que le sujet le regarde et le détermine à son tour, est définie seulement par ce que Merleau-Ponty appelle le *chiasme* – réciprocité fondamentale, réversibilité ontologique. Dans les cours donnés à la Sorbonne lors des mêmes années, Merleau-Ponty avance l'hypothèse qu'il en va de même pour notre rapport avec autrui :

> De même dans les rapports avec autrui : lorsqu'on ne parvient pas à persuader l'adversaire, on le détruit fictivement dans un accès de colère. […] Cette conduite émotionnelle, qui paraît absurde en face du monde des objets, est efficace dans nos rapports avec autrui : en effet, c'est le propre d'un visage humain, *d'agir à distance* sur l'autre. Autrui peut agir sur moi sans déployer des moyens réels, les rapports humains sont essentiellement magiques[813].

Le monde détermine l'être du corps parce que le corps se dispose en lui, il l'habite, il le fait sien et lui donne sens, c'est-à-dire parce que le corps non seulement définit l'espace – l'acte de se localiser dans l'espace se confond avec l'acte de le redessiner continuellement, – mais fait aussi apparaître le monde. Le corps et le monde sont ensemble et ensemble se déterminent dans ce chiasme, dans cet échange, dans cette relation de réciprocité et de réversibilité toujours annoncée mais jamais atteinte.

À ces conclusions d'ordre ontologique, Merleau-Ponty n'arrivera, nous l'avons vu dans notre deuxième chapitre, qu'une dizaine d'années plus tard, dans *Le visible et l'invisible*, mais elles sont de fait déjà contenues *in nuce* dans les deux interventions. Il n'est donc pas hasardeux que l'on retrouve à nouveau le nom de Machiavel (même si ce n'est qu'en référence à la conférence de Lefort de mai 1959 et au *Travail de l'œuvre Machiavel*, qu'il élaborait à cette époque-là), après une longue disparition dans les dernières notes de travail de *Le visible et l'invisible* :

> Exposé de Lefort sur Machiavel : comment, en quel sens peut-on prétendre à aller aux choses mêmes en refusant ce droit aux autres ? Il faut rendre compte de leurs vues et de soi, – mais il faut de plus que ce qui est visé soit interrogation[814].

---

[812] Renaud Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, p. 99.

[813] Maurice Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, p. 228.

[814] Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible,* Paris, Gallimard, 2003, p. 237. Machiavel et Lefort sont cités aussi dans la note successive et dans celle du 4 juin 1959.

Les philosophies dans leur intégralité sont *question*, la pensée interrogative qui les fait parler n'est pas dépassée par ce qui viendra ensuite (Lefort sur Machiavel)[815].

Or, le XXe siècle s'ouvre conjointement avec l'entrée des masses sur la scène politique, et la « crise de la raison », la perte du sens. Non seulement la séparation entre le corps et l'esprit échoue, mais avec elle on perd aussi les distinctions entre le sujet et l'objet et entre l'intérieur et l'extérieur, catégories qui avaient façonné la politique moderne. La crise de la raison politique moderne, la fin du rêve d'une rationalisation de la politique et des relations humaines et des relations de pouvoir, apporte avec elle la dissolution de l'espace géométrique et ordonné dans lequel les sujets politiques se déplaçaient selon des trajectoires logiques : avec la disparition de l'espace moderne s'ouvre l'espace lisse de la technique. L'entrée des masses sur une scène politique qui ne peut plus être pensée selon les anciennes catégories devient le problème principal non seulement de la pensée politique mais aussi de la politique elle-même : « les problèmes liés au rôle central des masses à l'époque actuelle[816] » sont au centre à la fois du totalitarisme et de de la démocratie. Mais si le XXe siècle voit la disparition de la distinction entre l'intérieur et l'extérieur, qui avait ordonné l'espace politique dans sa deuxième formulation, à savoir en tant qu'espace géométrique ouvert à l'action formante du sujet rationnel, il voit aussi mourir la plus grande œuvre de la raison politique moderne, le pilier de la modernité : l'État.

Dans les mêmes années, Merleau-Ponty rédigeait les textes de deux interventions, ne touchant ces thèmes que de manière intermittente, Heidegger pensait l'époque de l'image du monde, c'est-à-dire du monde réduit à image, et l'époque de la technique[817], tandis que Schmitt traçait une généalogie de la politique qui commençait et s'achevait avec le rapport entre politique, spatialité et représentation[818]. Mais à vrai dire, chez Merleau-Ponty on ne trouve que le silence de la modernité. Merleau-Ponty ne s'occupe pas de ces problèmes, il décide plutôt de ne pas les affronter. Néanmoins, il est tout aussi vrai que la tradition qu'on a appelée « la pensée négative » n'a rien fait d'autre que de dévoiler les ténèbres, d'exhiber l'évanouissement du rêve de la rationalité déployée, mais sans pourtant fournir de solutions. En revanche, pour interpréter la politique contemporaine, et comme le fera plus tard aussi Patočka (qui, dans les années 1970, en se référant à « l'URSS comme hyper-Europe », écrira « politique hypermachiavélique et

[815] *Id.*, p. 250.

[816] Jan Patočka, « Les fondements spirituels de la vie contemporaine », p. 226.

[817] Martin Heidegger, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva,* Milano, Bompiani, 2002 ; Martin Heidegger, *Saggi e Discorsi* ; Martin Heidegger, Ernst Jünger, *Oltre la linea*, Milano, Adelphi, 2010.

[818] Carl Schmitt, *Amleto o Ecuba. L'irrompere del tempo nel gioco del dramma*, Bologna, Il Mulino, 2012 ; Carl Schmitt, *Sul Leviatano*, Bologna, Il Mulino, 2012 ; Carl Schmitt, *Terra e Mare*, Milano, Adelphi, 2009.

précautionneuse à la fois, mais suite dans les décisions – la phobie comme principe fondamental de la politique[819] »), Merleau-Ponty choisit de faire retour à Machiavel :

> Un humanisme aujourd'hui […] commence par la prise de conscience de la contingence, il est la constatation continuée d'une jonction étonnante entre le fait et le sens, entre mon corps et moi, moi et autrui, ma pensée et ma parole, la violence et la vérité[820].

Dans *Le visible et l'invisible*, une dizaine d'années plus tard, Merleau-Ponty écrira que raison et sens n'existent que comme contingence :

> ce n'est que là qu'on pourra définitivement apprécier l'humanisme.
> […] Le véritable infini ne peut être celui-là : il faut qu'il soit ce qui nous dépasse […]. Infini négatif, donc – Sens ou raison qui *sont* contingence[821].

Pas plus que Machiavel avant lui, Merleau-Ponty ne se pose le problème de la forme de l'État, ni de l'ordre de sa disparition. En revanche, comme Machiavel, il décide d'affronter la contingence qui caractérise à la fois le monde humain et l'espace politique. Ce qui manque dans la pensée des deux penseurs est l'absence présente de l'ordre qui se donne, dans l'horizon politique, comme puissance, comme tension, comme *coaction à la forme*[822]. À la pensée politique de la modernité et à sa fin, au projet de domination de la raison et à sa défaite, Merleau-Ponty, dans la « Note sur Machiavel » et « L'homme et l'adversité », oppose la tentative de comprendre sa contemporanéité à travers les catégories machiavéliennes, de dévoiler le problème tout en montrant, en même temps, les directions pour une solution, la trace pour un chemin. De Machiavel, Merleau-Ponty reprend les thématiques centrales de la « Note » et de « L'homme et l'adversité » : la nature de la violence, la différence entre apparence et ruse, le conflit comme origine de la relation, le rapport entre le pouvoir et ses sujets, le rapport entre toucher et voir, la contingence, la vertu. Et l'humanisme de Machiavel réside notamment, écrit-il, dans l'affirmation qu'existent aussi bien la fortune que la vertu, aussi bien la contingence que la liberté : « il écarte du même geste l'espoir et le désespoir[823] ».

La fortune n'est donc pas une entité maligne, tout comme le monde et la vie de l'homme ne sont pas entièrement renfermés dans les caprices d'un *hasard fondamental* ; il y a, certainement, une *adversité anonyme, sans nom et sans intention*, mais en même temps il n'y a pas d'obstacle ni de mal, il n'y a pas de défaite ni de victoire, qu'on n'ait aussi contribué à déterminer, à faire. L'humanisme est la théorie de la responsabilité et de la liberté de l'homme : « c'est à nous à

---

[819] Jan Patočka, « Notes sur l'ère posteuropéenne » in *L'Europe après l'Europe*, p. 263.

[820] Maurice Merleau-Ponty, « L'homme et l'adversité », p. 393.

[821] Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 221. L'« infini » auquel Merleau-Ponty fait référence est celui des cartésiens : *Unendlichkeit*, et non *Offenheit*.

[822] À cet égard, nous renvoyons de nouveau à Carlo Galli, *Genealogia della politica*.

[823] Maurice Merleau-Ponty, « Note sur Machiavel », p. 354.

faire le reste. […] Quel humanisme est plus radical que celui-là ?[824] ». Et même ce qui, dans la pensée de Machiavel, suscite la méfiance doit être réévalué : « ce qu'on réprouve chez lui, c'est l'idée que l'histoire est une lutte et la politique rapport avec des hommes plutôt qu'avec des principes[825] » ; mais comme il n'y a pas d'action, dans la politique, qui puisse faire abstraction du conflit, de même il n'y a pas de bon principe qui ne puisse se retourner dans son contraire. D'autant plus que les principes souvent se révèlent être des moyens d'oppression, tandis que le rapport des hommes entre eux, même s'il commence dans la lutte et se déroule dans une distance irréductible – qui est toutefois en même temps condition fondamentale de la transparence : « comme si les hommes ne pouvaient être proches que dans une sorte de distance[826] », – est toujours moment de rencontre.

> Le propre de notre temps est peut-être de dissocier l'humanisme et l'idée d'une humanité de plein droit, et non seulement de concilier, mais de tenir pour inséparables la conscience des valeurs humaines et celle des infrastructures qui les portent dans l'existence[827].

Comme Machiavel avant lui, Merleau-Ponty pense les principes et les valeurs uniquement à l'intérieur des infrastructures et des actions qui les rendent concrètes, historiques ; il ne pense pas le sens en dehors de l'histoire mais à l'intérieur du mouvement pluriel qui est l'histoire en tant que telle. Il pense le surgissement de l'espace politique à partir d'une politique qui est action commune, à partir d'une figure du pouvoir qu'il conçoit comme vision collective. Il pense l'origine du pouvoir sans toutefois l'appeler souveraineté, mais figure du pouvoir. Il pense l'entrée des masses, mais il les appelle peuple, *cercle des consciences* ; il ne pense pas un ensemble composé de parties, mais une action libre et commune, plurielle et intersubjective, active. Et finalement, il pense le conflit et la violence, mais les appelle surgissement de la relation.

Avec Merleau-Ponty, l'espace politique cesse d'être théâtre du monde, scène de la représentation, pour redevenir *scène de l'apparaître.* Merleau-Ponty découvre le fondement du pouvoir dans le tissu des relations humaines, dans la rencontre parmi les regards de la constellation des consciences qui est le peuple. Une telle vision est à la fois éminemment politique et éminemment ontologique et exige que l'on s'interroge collectivement sur la nature de la politique en tant qu'*espace public d'apparition.*

Cependant, disait-on, l'époque contemporaine vit la fin du lien de type moderne entre politique et espace, la fin de la rationalisation de la politique qui a permis à l'homme de

---

[824] *Id.*, p. 356.
[825] *Id.*, p. 357.
[826] *Id.*, p. 362.
[827] Maurice Merleau-Ponty, « L'homme et l'adversité », p. 369.

découper dans le monde des zones de spatialité dotées de sens, que l'on a appelées État, zones qui elles-mêmes virent s'évanouir leur raison et leurs frontières. Le sujet politique n'est plus un acteur sur une scène, sur le *theatrum mundi*, mais bien un *acteur de l'apparaître*. La question qu'il faut poser est donc celle de savoir s'il est encore utile d'expliquer la pensée de Machiavel et de Merleau-Ponty, dans l'optique de fournir des traces et des directions pour la compréhension de l'époque actuelle : de savoir si, en définissant la scène politique comme scène de l'apparaître, l'on peut encore espérer penser l'espace politique. Plus précisément : s'il n'existe plus d'espace géométrique, plateforme entièrement visible sur laquelle les corps se disposent à condition d'être entièrement connaissables et calculables, ni d'espace politique du deuxième type, espace ordonné à l'intérieur des frontières tracées par une raison qui est domination, il existe cependant un espace politique du premier type, une scène de l'apparaître qui relève du premier modèle d'espace politique esquissé par Machiavel, et qui est le lieu propre de la politique ; avec celui-ci coexiste un espace global et lisse, sur lequel aucun sujet ne peut avoir prise, ni aucun objet peut assumer une position stable. « La pensée politique […] se perd dans ces sociétés volumineuses[828] ».

Étant donné qu'il n'existe plus d'État, qu'il n'existe plus de sujet et d'objet rigoureusement placés dans un espace euclidien, homme et monde continuent toutefois à exister ensemble. Et cela implique que continue à exister aussi un espace politique : indéfini, non régi par la raison, non délimité par des coupures et des frontières, immergé dans l'océan de l'espace global, dans un espace liquide dans lequel tout est ensemble, sans distinction, en mouvement, mais qui continue quand même à exister et à résister. Et s'il ne possède plus de centre, sera-ce au hasard de redéfinir à chaque fois ses frontières dynamiques ses vastes périphéries, et de redessiner sans cesse ses centres mobiles ?

Dans les espaces liquides dans lesquels la seule frontière est, pour chacun, son regard, c'est à la rencontre de nos regards et des mouvements de nos corps, insérés dans la *dynamicité* conflit-relation, de redessiner les frontières toujours mobiles de l'espace politique, de la scène de l'apparaître de la politique, qui est, en son essence, conflit des parts et non pas unité. Bref, le principe de la lutte est aussi principe de la coexistence. Ainsi, le conflit est à la fois origine de la politique et occasion toujours renouvelée de rencontres avec autrui. Je suis présent à autrui, je me montre à autrui comme il se montre à moi, et une telle présence, une telle *apparence réciproque*, me détermine autant moi qu'elle détermine autrui, et définit autant le peuple que le prince.

[828] *Id.*, p. 390.

C'est pourquoi, comme Machiavel nous l'enseigne au prix de notre réprobation, l'idée univoque du bien est incompatible avec la *visibilité anonyme et générale* qui caractérise et même fonde l'espace politique. Penser la politique signifie ne pas pouvoir faire abstraction du conflit, ce qui revient à dire qu'il nous faut penser toute idée dans l'infrastructure qui les porte, penser autant le mal que le bien comme action commune. Et la conclusion de Merleau-Ponty de 1960 ne pourrait être plus machiavélienne :

> Le mal n'est pas créé par nous ou par d'autres, il naît dans ce tissu que nous avons filé entre nous, et qui nous étouffe. […] La conclusion, ce n'est pas la révolte, c'est la *virtu* sans aucune résignation[829].

3.2.2 Psychologie et pédagogie de l'enfant *(1949-1952) et* Le Monde sensible et le monde de l'expression *(1953)*

> Trouvons-nous quelque chose d'analogue, la projection d'un individu dans un rôle imaginaire, dans le domaine de la vie effective ? […] Si vivre c'est inventer, c'est inventer à partir de certaines données. […] Il y a donc un rapport circulaire de l'œuvre à la vie et de la vie à l'œuvre. […] Quand il s'agit de l'expression dans la vie, il faudrait dire que la création expressive est encore assujettie à tenir compte d'autrui. […] Il y a déjà une sorte de présence d'autrui en moi. […] L'amour consiste à se faire amour, toute la différence avec le théâtre tient à ce que, dans la vie, le rôle est assujetti à certains rapports avec notre passé et avec autrui. De cela il résulte quelque chose de mesuré dans le rapport public-acteur et quelque chose de démesuré, dans la vie, entre autrui et moi car nous ne pouvons, comme dans l'activité esthétique, limiter les responsabilités[830].

La différence entre la vie et le théâtre, écrit Merleau-Ponty, réside dans le rapport avec le passé et dans la relation à autrui, à savoir dans la *responsabilité* qui détermine ce *quelque chose de démesuré* qui caractérise la vie et les relations humaines. Alexandre Hubeny, dans son essai sur l'action politique et la responsabilité historique, considère justement la responsabilité comme l'élément résolutif pour pouvoir penser l'union de la philosophie et de la praxis ; de la pensée et de la politique. Comme on l'a vu, c'est aussi la conclusion de Patočka. Hubeny définit le détenteur du pouvoir non comme figure, mais comme personnage, comme « rôle », et conclut que c'est la notion de « rôle » qui permet d'entrevoir « le passage d'une philosophie du sujet incarné à une philosophie de la chair de l'histoire[831] ».

L'intervention « L'homme et l'adversité » est évoquée par Merleau-Ponty dans son premier cours au Collège de France, intitulé *Le monde sensible et le monde de l'expression* (1952-1953), et dédié au mouvement. Comme dans le cours précédent[832] et plus tard dans les notes de travail du *Visible et l'invisible*, Merleau-Ponty se confronte à nouveau au thème de l'imaginaire :

---

[829] Maurice Merleau-Ponty, « Préface », p. 61.

[830] Maurice Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, p. 563-566.

[831] Alexandre Hubeny, « "Jouer un rôle". Action politique et responsabilité historique », in Ronald Bonan (éd.), *Merleau-Ponty : De la perception à l'action*, Aix-en-Provence, PUP, 2005, p. 84.

[832] « Nous avons vu la différence radicale qui existe entre l'image et le réel : l'image se distingue de la perception en ce qu'elle n'est jamais *observable*. Mais l'image […] me donne l'idée d'une communication directe,

Étudier l'invasion de l'imaginaire dans le perçu[833].

De la difficulté pour Sartre de maintenir la distance absolue de l'imaginaire et du réel. Cette distance existe. Mais peut-être n'est-elle pas celle de l'inobservable et de l'observable. […]
La caractéristique de l'imaginaire est dans le passage au voir, voir seulement[834].

C'est précisément dans la dialectique imaginaire/réel que s'installe la figure du prince machiavélien dans la lecture de Merleau-Ponty. L'imaginaire doit donc être compris à partir du corps, l'imaginaire est charnel, il envahit le monde perçu pour en redessiner les espaces et en élargir les frontières. Même si la distance entre l'imaginaire et le réel, comme il l'avait déjà écrit, doit être maintenue, elle n'est pas à comprendre comme différence du visible et de l'invisible, de l'observable et de l'inobservable, mais bien comme chiasme entre surface et profondeur, à l'intérieur duquel, de façon inattendue, l'imaginaire réside tout à la surface et, par une sorte de renversement, la surface est devenue profondeur. Mais c'est justement à réhabiliter la surface et à la transformer en profondeur, écrit Revault d'Allonnes, qu'a consisté la réflexion initiée par Machiavel sur la *nature phénoménale du politique*, bref, sur la coïncidence entre être et paraître. La profondeur, en tant que dimension caractéristique autant de la vision que de la politique, doit être comprise à partir de la surface. Et, comme la vision, qui est au fondement des relations humaines et des relations politiques, la politique se joue tout entière à l'extérieur, sur la scène de l'apparaître. C'est pourquoi l'on peut dire que le prince de la « Note » n'est pas un homme, mais bien un mythe collectif, un *imaginaire public*, puisqu'il n'existe que pour la pluralité, puisque son corps est vu et non pas touché. Le prince est une figure parce que sa vie entière est renfermée à l'extérieur ou, comme le dirait Merleau-Ponty, parce qu'il est un *voir, un voir seulement.*

3.2.3 La Préface à Signes *et les notes de travail inédites (1959-1960)*

Comprendre l'imaginaire par l'imaginaire du corps[835].

---

absolue : elle s'offre tout d'un coup ; elle a en cela une sorte de pouvoir convaincant. […] Toute perception sait qu'elle est partielle, qu'elle se meut dans le relatif ; l'imaginaire se meut dans l'absolu. […] La distinction absolue de Sartre ne suffit pas à résoudre le problème de l'imaginaire. […] Il n'y aurait pas place pour le mythe dans une telle conception » (Maurice Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, p. 229-230). Voir à ce propos notre chapitre deux.

[833] Maurice Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*, p. 174.

[834] *Id.*, p. 207.

[835] Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 310. Dans la note inédite qui porte le titre *Négativité – chiasme*, datée de novembre 1960, Merleau-Ponty écrit : « rapport du négatif et de l'image en miroir. Le négatif n'est que sur fond d'identité (identité de la chose et de son reflet). Négatif : *envers* de l'identité. […] Le chiasme chose-image spéculaire, ou chose – "image mentale" : imagination inhérente à chaque sous-champ de ce sens. C'est dans ce champ que se déploie l'imaginaire – qui est donc charnel. L'imaginaire – *décentration* du sensible » (Maurice Merleau-Ponty, *Notes de travail inédites, de 1958-1960*, [356] (29), p. 591).

Il est désormais temps de montrer que les thématiques traitées dans la « Note sur Machiavel » et dans « L'homme et l'adversité », reprises plusieurs fois dans les cours des années immédiatement successives, reviennent, quoique d'une manière différente et dans un sens tout autre, dans la « Préface » de *Signes* (1960) et dans les notes de travail du *Visible et l'invisible* (1959-1961). Ce que nous voulons démontrer est que dans les notes et les essais rédigés entre 1949 et 1953, il est déjà possible d'entrevoir des traces de ce que sera l'ontologie de la chair, dont nous avons analysé les conséquences pour notre sujet dans le deuxième chapitre :

> Percevoir une partie de mon corps, c'est aussi la percevoir comme *visible*, *i.e. pour autrui*. Et certes elle prend ce caractère parce que, effectivement, quelqu'un la regarde – Mais ce *fait* de la présence d'autrui ne serait pas lui-même possible si préalablement la partie du corps en question n'était *visible*, s'il n'y avait, autour de chaque partie du corps, un halo de *visibilité* – Or ce visible non-actuellement vu, il n'est pas *imaginaire* sartrien : présence à l'absent ou de l'absent. Il est présence de l'imminent, du latent ou du caché[836].

Le *halo de visibilité* évoque le *halo* dont Merleau-Ponty parlait en 1949, qui circonscrit et entoure le pouvoir, en faisant de sa figure un objet du regard, le sujet de l'apparition. Un tel *halo* est précisément l'espace qui coïncide avec la distance entre la figure du pouvoir et le regard du peuple et dans laquelle se réalise l'œuvre de déploiement de l'imaginaire. Mais par imaginaire, comme on vient de le rapporter, on ne doit pas entendre la pure absence, la négativité comme le fait Sartre dans l'ouvrage éponyme et dédié à cette notion, ni une absence présente (virtuelle dans le sens de Bergson) et qui reste telle, mais bien une réalité imminente, une visibilité imminente. La scène de l'apparaître surgit sur une telle ligne, sur la frontière où se réalise l'échange entre moi et autrui, bref, où se réalise le passage de moi en autrui et le passage d'autrui en moi ; elle apparaît dans la distance que je vis déjà dans mon corps, dans le lieu où je retourne moi-même, et aussi dans le lieu où m'apparaît ma vision au miroir (le monde, autrui).

Or, chaque corps porte autour de soi un *halo de visibilité* : cela veut dire que le regard d'autrui sur moi est seulement un cas particulier du *se sentir regardé*, que la sensation d'être regardé est propre de tout corps, qu'elle se donne avec le corps même, non seulement parce qu'il est visible, mais aussi parce qu'il voit. En d'autres termes, par le seul fait que je possède une vision, je perçois mon corps comme *corps pour autrui*. Tout cela, loin de rentrer en contradiction avec le fait que *tout visible soit visible*, comme l'écrit Merleau-Ponty, en fournit au contraire l'explication : voir, cela signifie toujours voir voir plus que ce qui est devant nos yeux, voir non seulement ce qui m'apparaît actuellement, mais aussi la visibilité imminente, et les faces du cube qui me sont soustraits, et notamment mon corps que je ne vois jamais, mon *corps pour*

[836] *Id.*, p. 293.

autrui. Dans l'avant-dernière note de travail du *Visible et l'invisible*, datée de mars 1961, Merleau-Ponty esquisse déjà l'opposition fondamentale que l'on retrouvera chez Patočka entre représentation et apparition et qui met en avant cette dernière :

> Dire que le corps est voyant, curieusement, ce n'est pas dire autre chose que : il est visible. Quand je cherche ce que je veux dire en disant que *c'est le corps qui voit*, je ne trouve rien d'autre que : il est […] visible dans l'acte de regarder –
> Plus exactement : quand je dis que mon corps est voyant, il y a, dans l'expérience que j'en ai, quelque chose qui fonde et annonce la vue qu'autrui en prend ou que le miroir en donne. *I. e.* : il est visible pour moi en principe ou du moins il compte au *Visible* dont *mon* visible est un fragment. *I. e.* dans cette mesure mon visible se retourne sur lui pour le « comprendre » – Et comment sais-je cela sinon parce que mon visible n'est nullement « représentation » mienne mais chair ? *I. e.* capable d'embrasser mon corps, de le « voir » – C'est par le monde d'abord que je suis vu ou pensé[837].

Je me sens regardé non seulement parce que je vois, mais plutôt parce que mes yeux me sont invisibles, et que mon corps est pour moi invisible. La vision que j'ai de mon corps est une vision lacunaire que je peux saisir uniquement grâce au regard des autres sur moi, et à la conscience d'appartenir au même monde, à la chair. La chair est un miroir. Le thème de la réversibilité faisait déjà l'objet de la « Note sur Machiavel », en relation au rapport dynamique entre le regard du peuple et le corps du pouvoir. Dans *Le visible et l'invisible* Merleau-Ponty en vient à déterminer le sujet de la vision comme chair, et cela veut dire que je peux comprendre comme *visibilité imminente* tout ce qui ne m'est pas présent maintenant, si, sur ce que je ne vois pas, sur les côtés du cube qui ne me sont pas donnés, j'imagine le regard d'autrui. Les choses, les autres corps sont ailleurs, et néanmoins ils sont ailleurs *simultanément* à ce qui est présent à mes yeux, de sorte que, avec mes yeux, même si je ne la vois pas directement, j'embrasse la totalité du monde. Toute chose traîne derrière elle tout le visible, toute cette étoffe à deux sens, et avec lui, les autres et leurs regards. Et leurs regards sont, de la même manière que les miens, des fragments d'une vision unique, d'une vision générale et anonyme – la vision du peuple, écrivait Merleau-Ponty en 1949, en lisant Machiavel.

Tout comme les choses deviennent des espaces, puisqu'elles sont toujours plus loin que ce *là* où elles apparaissent, les faits deviennent des dimensions et ainsi les pensées deviennent des imaginaires. La vision est métamorphose, car dans l'espace visible où je ne suis pas visible à moi-même, je sais que je le suis à autrui, et qu'il m'est visible à moi, de sorte qu'il n'y a plus de mur entre nous, et que nous nous reconnaissons maintenant comme jumeaux[838]. La chair nous montre alors la possibilité de vivre les uns avec les autres ou, comme l'aurait dit Patočka, de *vivre l'un pour l'autre*, ce qui est en définitive la tâche authentique de l'humanité. En ce

[837] *Id.*, pp. 321-322.
[838] Maurice Merleau-Ponty, « Préface », p. 29.

sens, l'on peut parler d'un caractère politique de la chair, ou, comme le veut Merleau-Ponty, d'une *chair de l'histoire*[839].

> Toute l'énigme est dans le sensible, dans cette télévision qui nous fait au plus privé de notre vie simultanés avec les autres et avec le monde. […] Or, bien que les reflets de reflets aillent en principe à l'infini, la vision fait […] qu'on ait, non plus deux consciences avec leur téléologie propre, mais deux regards l'un dans l'autre[840].

Tout ce qui est secret devient visible, c'est-à-dire public. Le monde de l'expression et de la parole, le monde historique, le monde conservé dans la mémoire collective, le monde dans lequel chaque acte, chaque grande action humaine donne existence à une durée publique et à un nouvel espace, – ce monde doit être pensé à partir du concept de chair, de sorte à ce que le champ de l'être et de l'esprit ne soit plus détaché de celui de l'histoire et de la *praxis* humaine.

> Ces métamorphoses du privé en public, des événements en méditations, […] cet écho venu de partout, […] cette substitution universelle est aussi une sorte de stabilité. […] Nous apprenons une dimension où les idées obtiennent aussi leur vraie solidité. […] Les choses et le monde visibles, sont-ils autrement faits ? Ils sont toujours derrière ce que j'en vois, en horizon, et ce qu'on appelle visibilité est cette transcendance même. […] Voir, c'est par principe voir plus qu'on ne voit, c'est accéder à un être de latence. L'invisible est le relief ou la profondeur du visible[841].

C'est seulement à travers la métamorphose que l'on peut aborder une stabilité, – stabilité certes mobile, flexible, souple, et pourtant *stable* ; c'est seulement à travers ce que Merleau-Ponty a appelé *acte de reprise*, que les pensées et les idées, les désirs et les imaginaires deviennent sensibles, solides, palpables. À travers la métamorphose, ils se font chair. L'invisible devient visible, car il est in-visible. La philosophie qui s'établit dans ce chiasme, au *croisement des avenues*, comme l'écrit Merleau-Ponty, entre ce qui est visible et ce que dans le visible demeure invisiblement, bref, une pensée qui prend place sur la frontière de la métamorphose cesse d'être une *pensée de survol*, pour enfin habiter le monde et assumer sa contingence et son mouvement : elle devient sensible, elle participe activement à la vie.

> La contingence de l'existant peut-elle être pensée autrement que comme un résidu, une opacité qui demeure après qu'on a examiné l'essence ? […]
> C'est toute cette idéologie qu'il faut rejeter: car finalement, ou elle ramène la nécessité, ou elle ne permet plus de **poser** la contingence que comme irrationnelle, comme opacité, comme résidu[842].

Pour résumer : le monde n'est pas notre représentation ; nous sommes placés dans un champ d'apparitions. De même, l'espace politique est un champ d'apparition. Il devient donc

---

[839] Merleau-Ponty parle aussi de la « chair de la contingence » dans le quatrième chapitre de *L'Œil et l'esprit* : « il y a dans la *chair de la contingence* une structure de l'événement, une vertu propre du scénario qui n'empêchent pas la pluralité des interprétations, qui même en sont la raison profonde, qui font de lui un thème durable de la vie historique et qui ont droit à un statut philosophique » (Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 61-62). Nous soulignons.

[840] *Id.*, p. 31.

[841] *Id.*, pp. 37-38.

[842] Maurice Merleau-Ponty, *Notes de travail inédites, de 1958-1960*, [141] (30b), p. 532.

nécessaire de penser la politique, comme le dit Carlo Galli, dans une image opposée à celle du Léviathan, et le contraire du Léviathan ne peut que signifier rester dans la métamorphose. Autrement dit, il faut penser la politique comme mouvement, comme une métamorphose, comme matière en mouvement, comme le fait Hobbes, mais sans avoir la prétention de bloquer le mouvement en immobilité, en *staticité*. Il faut penser la politique comme un espace en constant changement – ce que Machiavel nomme la « *variazione* » – et qui accueille en son sein des régions non rationnelles de formes, de figures, d'images et d'apparitions unies par le fait de ne pas posséder la volonté féroce de réduire le mouvement à l'immobilité. Il faut repenser la politique comme métamorphose, comme une image en mouvement perpétuel, comme la création, reprise chaque jour, des liens et de l'imaginaire qui sous-tendent la coexistence politique et qui fondent la communauté. Cela signifie aussi qu'il faut remettre en question la spatialité de la politique, afin de pouvoir enfin esquisser une phénoménologie spatiale du politique. En conclusion, il faut penser la politique *comme espace*, dans le mouvement continuel qui le définit. Ces thèmes, nous l'avons vu, sont au centre des réflexions de nos auteurs ; et si de centre nous devons parler, si un centre doit être trouvé, il s'agit alors de cette image mouvante, de la vibration instable de cet espace mobile, bref, de l'espace politique en tant que scène de l'apparaître.

Ce sens est inséparable de l'apparence, du corps[843].

4. *'Larvatus Prodeo'*[844]

> Je ne voudrais non plus qu'on m'imputât à présomption qu'étant de petite et basse condition, j'ose pourtant discourir du gouvernement des princes et en donner les règles ; car comme ceux qui dessinent les paysages se tiennent en bas dans la plaine pour contempler l'aspect des montagnes et lieux hauts, et se juchent sur celles-ci pour mieux considérer les lieux bas, de même pour bien connaître la nature des peuples, il convient d'être prince, et pour celle des princes, être populaire[845].
>
> Au reste, je ne suis pas aussi de l'opinion de cet auteur, en ce qu'il dit en sa Préface : [suit le résumé du texte précédent]. Car le crayon ne représente que les choses qui se voient de loin ; mais

[843] *Id.*, [232] (12), p. 557.

[844] « Ut comœdi, moniti ne in fronte appareat pudor, personam induunt, sic ego hoc mundi teatrum conscensurus, in quo hactenus spectator exstiti, larvatus prodeo ». (René Descartes, « Préambules » (*Cogitationes privatae*), p. 45).

[845] Nicolas Machiavel, « Préface » in *Le Prince*, cité par François Regnault, « La pensée du prince » in *Les cahiers pour l'analyse,* Volume 6, Le Graphe, Paris, p. 38. (« Né voglio sia imputata prosunzione se uno uomo di basso e infimo stato ardisce discorrere e regolare e' governi de' principi ; perché così come coloro che disegnano e' paesi si pongono bassi nel piano a considerare la natura de' monti e de' luoghi alti e, per considerare quella de' luoghi bassi si pongono alto sopra' monti, similmente a conoscere bene la natura de' populi bisogna essere principe, e a conoscere bene quella de' principi conviene essere populare »).

> les principaux motifs des actions des Princes sont souvent des circonstances si particulières que, si ce n'est qu'on soit Prince soi-même, ou bien qu'on ait été fort longtemps participant de leurs secrets, on ne les saurait imaginer. C'est pourquoi je mériterais d'être moqué, si je pensais pouvoir enseigner quelque chose à Votre Altesse en cette matière ; aussi n'est-ce pas mon dessein[846].

D'après Hannah Arendt, ce qui a tenu longtemps déconnectées politique et philosophie est l'idée de cette dernière que l'homme est un être individuel et non pluriel. Seulement à l'époque contemporaine, écrit aussi Merleau-Ponty, la philosophie a réussi à penser l'homme au centre du réseau de relations qu'il entretient avec les autres. L'existence humaine est en fait une existence plurielle. La rencontre manquée entre philosophie et pensée politique, écrit encore Merleau-Ponty, est due au malentendu qui a fait que pour deux millénaires, à part en de rares exceptions, la philosophie a été située en dehors du monde, dans le ciel des idées, et la politique sur la terre. La politique est terrain de la *praxis*, lieu de l'intersubjectivité. Mais une philosophie dont on exigeait qu'elle pût embrasser la réalité tout entière, ne pouvait que rester éloignée de la réalité, hors d'elle ; elle ne pouvait que résider au-delà des frontières du monde pour pouvoir comprendre la totalité du monde. Bref, la philosophie a été *pensée de survol*. La terre et le ciel sont restés, pendant de nombreux siècles, tout à fait séparés. Il en va de même pour l'esprit et le corps. Et ainsi pour la philosophie et la politique. La rencontre entre philosophie et politique ne peut donc advenir qu'une fois que toutes deux se découvrent appartenir au même espace, à savoir celui que Myriam Revault d'Allonnes appelle l'« espace public d'apparition ». L'apparence est, écrit Hannah Arendt, le lieu de la politique, l'espace dans lequel se réalisent le procès de renversement de l'être et du paraître et la métamorphose du privé en public, c'est-à-dire les procès qui rendent possible la réconciliation de la politique et de la philosophie. Et l'imaginaire est, comme l'écrit Claude Lefort et nous l'avons vu, ce qui rend possible le remplissement du lieu vide du pouvoir. Ce qui revient à dire que c'est la transcendance du pouvoir politique qui permet le franchissement de l'oppression, et l'inscription du peuple dans le *déploiement de l'imaginaire*[847].

> Machiavel ne prétend pas revenir du paraître à l'être ; il interroge le paraître dans la certitude que le prince n'existe que pour les autres, que son être est *au-dehors*. Sa critique se déploie dans le seul ordre de l'apparaître[848].

En ce sens, nous dit Lefort, Machiavel est fondateur d'une nouvelle ontologie. « Il abolit la distance toujours préservée par la philosophie classique […] entre les données de l'expérience

---

[846] René Descartes, « Quatre lettres sur Machiavel échangées entre Descartes et la princesse Élisabeth », cité par François Regnault, « La pensée du prince » in *Les cahiers pour l'analyse,* Volume 6, Le Graphe, Paris, p. 38 (il s'agit de la lettre datée septembre 1646).

[847] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel*, p. 415.

[848] *Id.*, p. 408.

sensible et le devoir-être[849] ». En disant que le champ de la politique ne peut pas être réduit aux déterminations positives d'un savoir objectif, Machiavel ne veut pas insinuer qu'au rationnel il faudrait substituer l'irrationnel. Il veut seulement signifier que l'univers de la politique est le monde, et qu'à bien vouloir regarder la vérité effective et non pas l'imagination, il n'y a rien de stable dans le monde car tout est en mouvement, et que l'aventure politique ne peut donc se donner que dans l'implication des antagonismes des sujets politiques avec autrui. Par voie d'une comparaison avec Aristote, « ce grand absent de la pensée de Machiavel[850] » comme l'écrit Althusser, Lefort en vient donc à affirmer que la distance qui sépare Machiavel et Aristote est la conception de ce dernier de l'espace politique comme « lieu où règne la stabilité[851] ». Ce n'est que Machiavel, en effet, qui écarte une fois pour toute de l'ontologie et de la science politique l'idée que :

> L'instable, le mouvant, le discordant sont signes d'une dégradation de l'Être. Mais l'Être, devons-nous entendre, ne se laisse appréhender qu'en regard de ce qui advient, dans l'articulation des apparences, dans le mouvement qui leur interdit de se fixer et dans la remise en jeu, incessante, de l'acquis[852].

Le geste de Machiavel consiste, de fait, à se défaire de la distinction entre pensée et action, entre morale et politique, entre la représentation du monde et le monde lui-même, bref, entre l'*immaginazione della cosa* et la *verità effettuale*. Or, comme la nouvelle politique machiavélienne trouve son fondement dans l'*instabilité*, sa nouvelle ontologie est fondée sur une conception du monde comme mouvement. La conséquence de cela est selon Lefort que « la pensée elle-même doit se prêter au mouvement, être toujours en mouvement ».

> Dans le chapitre VI des *Discours* – juste avant de conclure que le meilleur modèle est Rome et que ses divisions lui furent bénéfiques – il observe : 'Toutes choses humaines sont en mouvement et ne peuvent demeurer fixes' et, ajoute-t-il, le mouvement élève ou abaisse. Telle est la raison pour laquelle la meilleure République est supérieure à tous les autres régimes : elle se prête au mouvement. À l'épreuve de l'instabilité, elle réussit à obtenir la plus grande stabilité[853].

En accord avec notre lecture du *Prince* et des *Discours* exposée dans le sixième chapitre, le lien entre les deux serait alors que c'est seulement là où la situation politique et morale est extrêmement négative, *i.e.* quand les intérêts privés ont eu le dessus sur l'intérêt public, que la seule solution possible pour réformer la réalité politique est le nouveau prince, notamment pour son habilité à incarner l'imaginaire du peuple qui autrement ne pourrait pas trouver d'unité et d'identité propre. Mais là où les fondements républicains demeurent et le combat politique vise

---

[849] Claude Lefort, « Machiavel et la *verità effettuale* », p. 156.
[850] Louis Althusser, *Machiavel et nous*, p. 156.
[851] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel*, p. 424.
[852] *Id.*, p. 424.
[853] Claude Lefort, « Machiavel et la *verità effettuale* », p. 176.

à l'intérêt commun, la république se révèle toujours comme la forme la plus apte à accueillir en son sein la grande instabilité consubstantielle à la vie politique, en vertu de sa capacité de se prêter au mouvement. L'analyse lefortienne de la relation que Machiavel entretient avec la *verità effettuale* ne peut alors que se conclure avec Nietzsche, et notamment avec l'un des aphorismes qu'il dédie à Machiavel.

> « Comment la langue allemande, même dans la prose d'un Lessing, pourrait-elle imiter l'allure d'un Machiavel qui, dans son *Prince*, nous fait respirer l'air sec et subtil de Florence, et ne peut s'empêcher d'exposer les questions les plus graves à une impétueuse allure *d'allegrissimo*, non peut-être sans un malin plaisir à oser ce contraste : des phrases longues, lourdes, dangereuses, sur un rythme de galop de la plus insolente bonne humeur ? » (*Par-delà le bien et le ma*l, aphor. 28, traduit par Geneviève Blanqui.)[854]

Robert Gooding-Williams, dans son *Zarathustra's Dionysian Modernism*[855], trace un parallélisme entre *Le Prince* de Machiavel, qui est encore lié, quoique d'une manière tout à fait révolutionnaire, à la tradition littéraire du « miroir des princes » du XIIIe siècle, et l'œuvre de Nietzsche *Par-delà le bien et le mal*, qui devrait donc être considérée comme le premier exemple d'une littérature-miroir pour le nouveau philosophe. Il se réfère notamment à la lecture que Nietzsche lui-même donne de la publication de ses œuvres dans son autobiographie *Ecce Homo*[856], et qui consiste à avoir jeté des « hameçons » aux nouveaux philosophes, pour qu'ils commencent, avec lui, une nouvelle époque de la philosophie, la « *No-saying*, *No-doing part* » de la philosophie, bref, la partie destructive. Malheureusement, nous dit Nietzsche, s'il a échoué, ce n'était pas sa faute, « c'est qu'il n'y avait pas de poisson ».

Gooding-Williams nous propose donc cette idée que comme Machiavel essayait de former le nouveau prince, qui aurait dû sauver l'Italie de la terrible situation de conflit et de destruction, Nietzsche visait à former les nouveaux philosophes, qui auraient dû, au milieu de la crise européenne, sauver l'Europe en imposant une nouvelle façon de penser et une attitude différente envers l'action. Autrement dit, comme Machiavel considérait la situation de désunion de l'Italie qui lui était contemporaine comme insurmontable, à moins d'espérer que l'action vertueuse et révolutionnaire d'un nouveau prince viserait à unifier l'Italie, Nietzsche considérait la déchéance européenne comme définitive, sauf au cas où un nouveau philosophe aurait pu opérer l'œuvre de transvaluation des toutes valeurs et aurait pu en promouvoir de nouvelles, visées à réformer la réalité. Il y a donc une forte similitude, qui fait de Machiavel et Nietzsche deux

---

[854] *Id.*, p. 178.

[855] Robert Gooding-Williams, *Zarathustra's Dionysian Modernism*, Stanford, Stanford University Press, 2001, p. 307-308.

[856] Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, cité par Robert Gooding-Williams, *Id.*, p. 310-311 : "From this moment forward all my writings are fish hooks: perhaps I know how to fish as well as anyone? – If nothing was caught, I am not to blame. *There were no fish*".

« nouveaux philosophes », pour utiliser l'appellation nietzschéenne : tout les deux veulent soustraire une certaine dimension de la vie humaine de la morale : le premier la politique, le deuxième la philosophie. Mais il y a tout de même des différences importantes : tandis que Nietzsche est plutôt concerné par le but de détruire un ordre ancien et d'en bâtir un nouveau à partir de zéro, Machiavel, face à une situation historique de danger et de conflit extrêmes, retient et reprend de l'antiquité un exemple de comment les valeurs républicaines peuvent battre les intérêts privés. En effet, comme l'écrit déjà Patočka,

> Les situations concrètes ne se répètent pas à proprement parler, et surtout les enseignements pragmatiques de l'histoire sont à la mesure de ce qu'on y investit. Thucydide et Machiavel en dégagent des leçons, l'enquête historique est pour eux une *magistra vitae*, parce qu'ils sont déjà de fins politiques qui savent agir en situation[857].

Quoi qu'il en soit, l'absence d'un ordre dans le monde, et notamment l'absence d'un ordre divin, est le zéro absolu dont ils partent. Mais en quoi consiste-t-elle, la transvaluation de toutes les valeurs ? Ce qu'on a considéré comme allant de soi, nous dit Nietzsche, c'est l'idée que la vérité est la valeur la plus haute et que la vérité est divine. Une fois qu'on arrête de prendre pour acquis notre rapport au monde, basé sur l'idée d'une valeur en soi et d'un bien en soi, c'est bien là que le monde devient problématique. On peut bien noter, ici, la ressemblance avec la description patočkienne du monde mythique et le passage au monde de la problématicité. Il y a plus : Nietzsche écrit en effet, dans le deuxième aphorisme de *Par-delà le bien et le mal*, dans ce que l'on pourrait voir comme une anticipation du vocabulaire patočkien, que les nouveaux philosophes doivent adopter une « vue dangereuse ». Cette vue dangereuse est ce que Patočka identifie comme le réescompte de la proximité des opposées chez Héraclite, opérée par l'homme spirituel. Comme l'homme spirituel, le nouveau philosophe nietzschéen devait déjà non seulement accepter mais même désirer une vie dans le danger. Une telle centralité du risque dans la vie philosophique ne peut que nous conduire à la thématisation du concept de sacrifice du philosophe qui occupe une place centrale dans la pensée patočkienne de la dernière période. Dans une telle perspective, pour une telle phénoménologie de la vie, et de l'état de nature, le conflit originaire et indépassable ne peut que résider par-delà le bien et le mal. Bref, rien n'est bien ou mal en tant que tel, puisque ce partage n'est que dans les yeux de l'observateur.

> L'homme entre dans l'amplitude en subissant la fascination des limites qui enserrent sa vie. […] Ils [Socrate, Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, Dostoïevski] protestent puissamment contre toutes les illusions trop humaines […]. Ces hommes eux aussi cherchent un paradis – le paradis, non pas des aveugles, mais des clairvoyants. En se lançant dans l'amplitude, ils réalisent la liberté propre à l'homme, la transforment, de liberté simplement possible, en liberté effective […]. La liberté nouvellement éveillée dévoile l'apparence en tant qu'apparence. En acceptant le péril, elle conquiert une entière sécurité, assure l'homme d'une vie vécue à partir de son fondement

[857] Jan Patočka, « L'Europe et Après », p. 142.

propre[858].

Il faut donc revenir sur notre cheminement interrogatif. On l'a compris, la nouvelle valeur invoquée par Nietzsche ne peut qu'être l'apparaître. Dans le dixième aphorisme, il décrit l'Europe comme divisée par le partage entre le « monde réel » et le « monde des apparences ». Il faut dépasser cette distinction qui a été originairement instituée par Platon et qui a été reprise par la tradition chrétienne, « car le christianisme est du platonisme à l'usage du "peuple"[859] ». Or, afin d'outrepasser cette opposition entre le monde vrai et le monde phénoménal des apparences, Nietzsche, dans la Deuxième Préface au *Gai Savoir* écrite à Gênes en 1886, ne peut que recourir à la pensée grecque originaire, pour définir les Grecs, en empruntant de Machiavel sa « plus insolente » ironie : « superficiels par profondeur[860] ». Afin d'achever le renversement de l'ordre du monde, c'est-à-dire afin de retourner au monde lui-même, et donc à un monde post-moderne, post-platonique et post-moral, Nietzche prend appui sur la possibilité, pour nous, de supposer que, au fond, la seule vérité qui soit est celle de l'apparaître. Supposons, nous dit-il, que la vérité soit apparence : qu'en serait-il alors de la philosophie ? « Car la philosophie est cet instinct tyrannique, cette volonté de puissance la plus intellectuelle de toutes, la volonté de "créer le monde"[861] ». La philosophie, dans la tradition platonique et chrétienne, s'est affirmée comme *volonté de puissance en tant que connaissance*. La philosophie a été, depuis Platon, pensée de survol (*Vogel-Schau*). Il y a donc une opposition fondamentale, à l'intérieur de la philosophie même, entre :

1) Philosophie en tant que volonté de puissance, c'est-à-dire en tant que « volonté de créer le monde » et dont l'action consiste à refuser de prendre acte de l'ouverture du monde et à substituer au monde une représentation du monde, une vue ou image du monde (*Weltbild*) ;

2) Philosophie qui habite le monde et se situe dans une multiplicité de perspectives et dont l'action consiste ouvrir au monde.

La volonté de connaissance du premier type consisterait alors dans le choix de ne pas maintenir l'ouverture à la multiplicité des perspectives et dans l'action de superposer au monde des apparences une vérité univoque ; tandis que la philosophie du deuxième type, la philosophie qui veut véritablement habiter le monde, une fois qu'on a compris que le monde est monde des apparences, doit se situer dans le monde, doit se situer « aux antipodes de l'idéologie ». On

---

[858] Jan Patočka, « Équilibre et amplitude dans la vie » in *Liberté et sacrifice*, p. 36-37. « Celui qui assume cette possibilité est libre au sens profond du terme » (*Id.*, p. 37).

[859] Friedrich Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, « Avant-propos ».

[860] *„Diese Griechen waren oberflächlich — aus Tiefe!"* (Friedrich Nietzsche, *Die fröliches Wissenschaft, „La gaya scienza"*, 1882-7, Vorrede zur zweite Ausgabe, §4).

[861] Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, § 9.

l'aura bien compris, cette philosophie ne peut être que la phénoménologie. À la faveur d'une analyse phénoménologique du monde, nous avons donc découvert que notre relation au monde est caractérisée par l'ouverture et par la possibilité d'accéder à des perspectives différentes. Cela signifie que le nouveau philosophe, l'esprit libre dans le langage nietzschéen, ou l'homme spirituel dans celui de Patočka, doit s'enraciner dans le monde et regarder le monde à partir d'une perspective déterminée, faire sienne sa propre perspective. C'est pourquoi déjà chez Nietzsche le corps et les sens assument une position centrale. Chez Nietzsche déjà, la connaissance se révèle être enracinée dans le corps, le corps étant chevillé au monde. Le nouvel enjeu est donc celui de rester dans l'interrogation, de rester dans la perspective, dans l'ouverture. Et toutefois, cela ne signifie pas que tout ce qu'il y ait au monde soit le corps, et que l'enracinement du corps dans le monde nous maintienne attachés à notre perspective particulière, sans qu'on puisse s'en désempêtrer. Contrairement à ce que voulait Nietzsche, il y a bien de la transcendance. Mais loin de s'opposer au corps, la transcendance n'est que l'une des possibilités du corps. Comme l'écrit Patočka en 1953, dans l'article aptonymique « Le platonisme négatif » : « toutes ces considérations nous autorisent à désigner l'expérience de la liberté comme expérience de la transcendance[862] », et « la transcendance ne peut être que finie ». Nous l'avons vu dans notre deuxième chapitre lorsque nous avons accepté la définition merleau-pontienne du corps comme « je peux », et nous allons le voir dans notre conclusion, dès que l'immédiateté du mouvement se révèlera comme liberté.

> L'apparition de l'étant n'est possible que pour un être fini, qui se tient au milieu de ce qui est, ayant pour destination de le transcender. Qu'est-ce donc que l'homme, au premier chef ? Il est le « là » […]. Le sens de l'existence, son but, c'est la transcendance […]. Arrivé là, l'on commence enfin à comprendre ce que signifie la lutte contre le *Cogito* cartésien. […] Le passage de la science et de la philosophie mondaines à la philosophie autonome, au sens propre, ne pourra s'effectuer que par l'analyse progressive de la constitution essentielle de l'homme, par le dévoilement et l'élucidation du sens de la finitude en lui. La philosophie en tant qu'ontologie s'appuie sur la finitude en tant que fondement[863].

Or, si Machiavel et Hobbes ont été les premiers à aller, à la fois dans le domaine de la philosophie et dans celui de la politique, par-delà le bien et le mal, *i.e.* par-delà la morale, il est probable que l'on puisse penser à leurs lecteurs récents (Arendt, Merleau-Ponty, Patočka) comme aux « poissons » que Nietzsche allait chercher, ou, pour parler plus rigoureusement, à des exemples chanceux de ces nouveaux philosophes ou esprits libres que Nietzsche invoquait et qui auraient dû opérer le renversement du monde, à savoir le renversement de l'ordre de l'être

[862] Jan Patočka, « Le platonisme négatif », p. 80.
[863] Jan Patočka, *Éternité et historicité*, Lagrasse, Verdier, 2011, p. 95-97.

et du paraître, et qui, en définitive, auraient pu, seuls, accepter le risque d'une véritable activité philosophique radicalement nouvelle.

Pour une telle activité philosophique radicale, le passage de la philosophie à la politique se donne alors, écrit Revault d'Allonnes[864], dans le mouvement qui va de la perception à l'action. Merleau-Ponty lui-même affirme, dans une note de travail, que « le problème de savoir quel est le sujet de l'État, de la guerre, etc., exactement du même type que le problème de savoir quel est le sujet de la perception : on ne résoudra philosophie de l'histoire qu'en résolvant problème de la perception[865] ». Philosophie et politique, ou mieux phénoménologie et pensée politique, se placent dans le même champ, le champ des sujets vus et voyant qui est le monde. La tentative, propre de la philosophie, de maintenir les deux champs séparés nie l'évidence de leur inscription l'un dans l'autre. Bref, vie perceptive et vie politique reposent sur un seul fondement : notre appartenance au monde.

Le renversement entre être et paraître qui advient sur le plan ontologique devra alors être rapporté au renversement, ou même déplacement, sur le plan de la politique, du point de vue du prince et du point de vue du peuple. Ce que Machiavel a opéré dans sa Dédicace est en effet une véritable révolution quant à la façon dont on pense la politique et, ce qui est le plus important, quant à la façon dont on fait de la politique. Cette possibilité de *changement de place*, de substitution, voire d'*interchangeabilité des points de vue*, est ce que Descartes ne pouvait pas accepter mais est aussi ce qui fonde la politique de l'apparaître en tant que telle. Or, une véritable politique de l'apparaître ne peut que reprendre la leçon nietzschéenne qui veut que la réalité doive être prise comme problème. Savoir douter de la réalité veut dire aussi posséder le pouvoir de la changer. Penser la réalité comme problème ne relève donc pas seulement de l'ordre du discours, de l'ordre de la réflexion, mais a surtout à faire avec l'action. Il s'agit, en effet, d'une attitude de liberté intellectuelle mais aussi de responsabilité. En conclusion, il se pourrait que dans cette époque que Patočka appelle « époque post-européenne », l'héritage européen se manifeste précisément dans ce nouveau sens de responsabilité et qui coïncide avec l'acte de reprise d'une réalité dont on a su nier l'évidence.

> La philosophie est alors à même de purifier l'auto-compréhension de l'homme héroïque, de lui faire comprendre sa foi, non pas comme une révélation du transcendant, mais en tant qu'acte humainement libre. Ce qui se manifeste dans cette foi n'est pas le commandement transcendant de la divinité, mais le principe de l'homme, placé dans une situation historique. La compréhension de l'être que la philosophie accomplit en transcendant intellectuellement le monde, se rapporte à

[864] Myriam Revault d'Allonnes, « Merleau-Ponty : de la perception à l'action. Les conditions phénoménales de la politique », in Ronald Bonan (éd.), *Merleau-Ponty : De la perception à l'action*.

[865] Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 246, note de travail du 20 mai 1959 : « (Bergson) La transcendance – l'oubli – le temps », citée par Claude Lefort, *Sur une colonne absente,* Paris, Gallimard, 1978, p. 143.

> l'existence humaine authentique que représente l'acte libre. Peut-être pourrions-nous donc, pour conclure, formuler l'idéal d'une philosophie souveraine sous les doubles espèces d'une philosophie de l'héroïsme et d'un héroïsme de la philosophie[866].

5. *L'espace politique en tant que scène de l'apparaître*

L'espace politique en tant que scène de l'apparaître est le lieu de la communauté. Il nous reste maintenant à comprendre s'il existe un lien entre la formulation de l'institution de l'espace politique donnée par Patočka et celle esquissée par Merleau-Ponty, et notamment quelle est alors la relation entre espace politique et apparaître. En conclusion de cette analyse, nous pourrons finalement reprendre les thématiques déjà ébauchées dans notre premier chapitre et définir les catégories de l'espace politique en tant qu'espace.

> La *polis*, cette communauté d'hommes libres, dispensés de la corvée de la subsistance, offre un espace pour le déploiement de ce qui, en l'homme, lui permet de se montrer à soi-même et aux autres celui qu'il est. Dans l'espace de la *polis*, il vient à l'être, et c'est dire aussi au paraître […]. L'espace de la *polis* n'est pas pour autant un espace naturel, il n'est pas composé de distances extérieures, indifférentes, mais de distances de la sorte qui caractérise l'entre-appartenance et l'être-avec des hommes[867].

Cette vision du politique, ou bien cette politique qui se fait vision, cette *politique de la vision*, qui surgit de la ren-contre entre les regards et de la lutte, et que Patočka reprend explicitement à Arendt, fonctionne aussi comme une sorte de prolongement de la pensée d'Héraclite, et en même temps n'est pas sans lien avec la lecture mérleau-pontienne de Machiavel. La question de l'imaginaire du politique, de la vision publique du pouvoir qui constitue l'image même du pouvoir et que l'on pourrait définir comme *dialectique de l'imaginaire*, ne nous permet pas seulement de comprendre l'aspect ontologique et politique de la pensée de Merleau-Ponty l'un avec l'autre, mais aussi de la rapporter à celle de Patočka. C'est bien dans ce chiasme des deux réflexions de nos auteurs qu'on peut déjà entrevoir une première formulation d'une phénoménologie du politique, ou, au moins, l'ouverture de cet espace. L'espace politique est déjà le monde. Le lien entre philosophie et politique se dévoile grâce au fait que le monde dont elles s'occupent est le même monde, habité par les sujets qui regardent et qui sont vus. L'apparition est l'élément essentiel du rapport entre moi et autrui, en d'autres termes il est déjà le « milieu propre du politique », comme l'a bien dit Merleau-Ponty.

---

[866] Jan Patočka, « La position de la philosophie dans et en dehors du monde » in *Liberté et sacrifice*, p. 25.
[867] Jan Patočka, « Cinq fragments en marge du "Schéma de l'histoire" », p. 196.

Le chemin qui nous intéresse est cependant un chemin peut-être peu parcouru, moins correct d'un point de vue historique et chronologique, surtout parce qu'il manque de sources réelles et de références claires, certainement plus tortueux, accidenté. Bref, un chemin dangereux, même hérétique, pourrait-on dire. Mais notre but est celui de rechercher la connexion, de trouver le point de jonction entre l'institution de l'espace politique, de l'espace du *politique* (*grosso modo*, dans le sens où l'entend Schmitt) et la question sur l'apparaître, l'ouverture à la problématicité qui donne naissance et sens à l'existence européenne et moderne. Pour ce faire, nous avons décidé de procéder en prenant comme point de départ l'opposition essentielle entre apparence et représentation, immédiateté et médiation, c'est-à-dire à partir de l'écart, de la coupure nette produite par la naissance de la raison politique moderne : bref, à partir de l'opposition entre Machiavel et Hobbes. Dans le cas de Merleau-Ponty, notre chemin s'est révélé plus simple, puisque, comme nous l'avons vu, il dédia à Machiavel la conférence italienne de 1949, en plaçant au centre de sa réflexion l'espace politique et en le définissant comme scène de l'apparaître. Patočka ne mentionne Machiavel presque jamais. Pourtant il nous semble, encore une fois, que c'est de Machiavel qu'il faut partir.

> Ici, où nous expérimentons notre pur être propre, parce que nous nous sommes détachés de tout ce qui nous enchaîne au singulier, nous nous tenons à la fois au sein de la totalité et face à face avec elle. Tandis que le reste de la vie est toujours sans commencement, engagé dans des agencements et des rôles contingents, qui peuvent être tels ou autres, *ici*, face à face avec la contingence primordiale, avec le fait nu de l'être, nous échappons aux contingences secondaires. Et c'est alors seulement que nous avons la possibilité de nous laisser intéresser par le monde de manière authentique[868].

Après avoir traité, dans le dernier chapitre, le thème assurément moderne de la lutte de la raison, nous pensons qu'il convient désormais d'aborder celui de la lutte de l'homme, prisonnier des contingences de son origine, et qui combat pourtant la contingence du monde. Revenons donc un peu en arrière, restons sur le point de départ. Prendre un peu de recul signifie ici, encore une fois, reprendre Machiavel en tant qu'il a traité, le premier, le thème de la lutte contre la contingence du monde, avant que la raison politique moderne se définisse comme le sujet central de cette lutte. D'autant plus que, si Merleau-Ponty ne mentionne pas Hobbes, chez Patočka nous ne trouvons pas Machiavel non plus (il ne le mentionne que rarement bien que Filip Karfík[869] ait pu démontrer que pendant les années de la Seconde Guerre mondiale, et en

[868] Jan Patočka, « Les fondements spirituels de la vie contemporaine », p. 234.

[869] Filip Karfík in Jan Patočka, *Andere Wege in die Moderne : Studien zur europäischen Ideengeschichte von der Renaissance bis zur Romantik*, Berlin, Königshausen & Neumann, 2006, p. 54. Filip Karfík écrit en outre « En ce qui concerne Machiavel, parmi les manuscrits de Strahov, il y a le dossier No 3000/333 qui contient les notes que Patočka a prises de ses lectures pour le chapitre sur la Renaissance florentine qui devait faire partie de sa Philosophie de l'histoire. À la p. 2 de ce dossier, on trouve un schéma de la première partie de ce chapitre (« Acte premier ») qui énumère des auteurs concernés, en commençant par Bruni et en finissant par Machiavel. Suivent des citations et des notes de Bruni, de Landino, de Bembo et de Castiglione. En tout état de cause, Machiavel

particulier entre 1940 et 1943, il étudiait Machiavel, parmi d'autres auteurs, à la bibliothèque nationale de Prague), alors que sa réflexion s'inspire justement de la position machiavélienne qui veut que l'homme habite un monde qui est pure contingence, un monde qui n'est pas pas fait pour lui, un monde où, Patočka écrit, on croyait qu'il y avait un ordre, un monde que nous découvrons ensuite en constant mouvement : inconstant, changeant, le monde est chaos et dispute.

« L'existence purement physique de l'homme serait impossible s'il n'était *accueilli* dans la communauté[870] ». Le mouvement d'acceptation et d'enracinement, le premier mouvement de l'existence, est celui qui établit l'existence même, personnelle et publique. Comme nous l'avons dit, le mouvement fait rejoindre, tout en les gardant distant, le monde et l'homme, il les conjoint en gardant la distance et en établissant entre eux une relation de rencontre et confrontation. Dès que, pour définir l'existence humaine, on passe de la chair au mouvement, nous atteignons donc un nouvel espace : l'espace de la distance entre le sujet et le monde en tant qu'espace de la liberté, le seul espace où la liberté peut se déployer. C'est bien là que le problème de la définition du sujet, d'un sujet conçu comme mouvement, devient un problème spécifiquement politique : le même sujet humain qui se pose pour la première fois la question sur l'apparaître du monde, est celui qui vit dans le *politique*, qui le fonde et qui le maintient, tout en luttant, en vivant éternellement dans le conflit. Et voici comment, les deux réponses que nous nous sommes données, les deux seules fondations qui nous restaient – le conflit et le mouvement – en se rejoignant, nous expliquent non seulement la naissance de la philosophie, l'énigme de l'apparaître et la problématicité de l'existence humaine, mais aussi l'essence de l'existence politique, du vivre ensemble. C'est en effet uniquement à partir du mouvement que nous pouvons penser l'homme et le monde ensemble, unis mais distants ; cette distance n'est rien d'autre que le nouvel espace mobile que nous mentionnions précédemment, à savoir l'espace mobile que les hommes remanient sans cesse et *où rien n'est permanent, sauf le changement*, comme le disait Héraclite, bref : l'espace politique. L'espace politique est le lieu où le sujet incarné vit au fond de sa finitude, c'est-à-dire qu'il se découvre en même temps comme sujet éphémère, mortel, mais aussi divin et éternel dans les tensions, les intentions, les désirs. Bref, l'espace politique est le lieu de la liberté.

---

devait faire partie de l'exposé sur la Renaissance florentine. Ce dossier appartient sans doute aux manuscrits qui datent du début des années quarante, probablement 1940-1942. Cette datation s'appuie notamment sur les dates de parution des titres cités par Patočka et sur les correspondances thématiques avec ses publications. Qu'il travaillât au Klementinum c'est évident également à partir des titres cités et c'est d'ailleurs attesté par des bulletins de commande de cette bibliothèque qui se sont conservés dans un autre dossier de cette époque » [Correspondance privée].

[870] Jan Patočka, « Les fondements spirituels de la vie contemporaine », p. 229.

Dès lors, si espace politique et apparaître sont si étroitement liés, nous pourrions nous permettre, sans trop forcer, de les garder ensemble. Autrement dit, si le troisième mouvement de l'existence est à la fois le mouvement par lequel l'homme découvre pour la première fois le monde, à la lumière de l'énigme de l'apparaître (nous empruntons ici à Merleau-Ponty le terme d'énigme, qu'il utilisait en faisant allusion à la vision, pour faire référence, *grosso modo*, à la même question), et le mouvement commun et libre visant à instituer l'espace politique où s'établit une amplitude de sens, il semblerait que rien ne nous empêche d'appeler cet espace scène de l'apparaître. La scène de l'apparaître et l'espace politique du troisième mouvement sont, après tout, nous nous dirions, la même chose ; comme cela arrive parfois, Merleau-Ponty et Patočka ont dit la même chose. Nous pouvons, en effet, nous contenter de fonder notre conclusion sur cette ressemblance. Et pourtant, il nous semble nécessaire, pour fonder notre réponse d'une manière puissante et efficace, de revenir à Machiavel. Or, qu'est-ce que Machiavel a à voir avec ça ?

Nous avons défini notre voie, ou plutôt notre tentative de procéder à travers les écrits politiques de Patočka en allant à la recherche de Machiavel, comme hérétique, parce que Machiavel, de fait, n'est pas là (dans l'œuvre patočkienne traduite en français, Patočka ne le nomme que deux fois). Cependant, nous croyons que Machiavel occupe une place toute particulière dans sa pensée, qu'il est dans une sorte de présence absente. Il en va de même pour Hobbes, qui toutefois apparaît plus souvent. Certes, ce ne serait pas une nouveauté que Patočka se soit retrouvé à travailler sans des sources bibliographiques adéquates et que, ne pouvant pas citer directement, comme d'habitude, il se serait référé, même implicitement, à des textes qu'il ne possédait pas. C'est peut-être le cas de ce passage qui, il nous semble, ne pourrait mieux illustrer l'opposition fondamentale entre Hobbes et Machiavel qui est au centre de notre recherche :

> L'État est la réalisation du sujet fermé – de l'« esprit » non pas individuel, mais collectif –, d'un sujet conçu de telle manière que, dans son cadre, l'individualisme est concret. Ce concept de l'État s'appuie donc sur la subjectivité moderne, sur la doctrine selon laquelle la réalité est identique au sujet, celui-ci étant libre, c'est-à-dire enclos sur soi […]. Dans tous les États européens, l'évolution est parallèle et s'achemine vers une même souveraineté absolue. […] Le conflit de l'absolu au pluriel n'est pas fortuit. Il s'y manifeste que, malgré toutes ses prétentions à l'absoluité à l'autonomie, à la clôture sur soi, le sujet est incapable de rejeter sa contingence essentielle, son éclatement dans une pluralité de « personnalités » aussi bien collectives qu'individuelles[871].

[871] *Id.*, p. 224-225. Voir aussi Jan Patočka, « Il problema dell'inizio e del luogo della storia », p. 124 : « Chiunque si sforzi di ottenere il riconoscimento della propria libertà, deve impegnarsi ad agire e ad operare per la comunità. Infatti, quello pubblico non è uno spazio meramente ideale, interiore. Tra i suoi aspetti caratteristici c'è, piuttosto, la tangibilità, la materialità. Per essere tale, la sfera pubblica deve garantire stabilità ; […] è per questo che, all'interno di una comunità, sono degni di riconoscimento soltanto coloro che sono capaci di compiere azioni che rimangono scolpite nella memoria ».

Ainsi, dans « Cinq fragments en marge du “Schéma de l’histoire” » (1976) Patočka peut arriver à la conclusion que « il est plus que probable que la définition habituelle de la politique comme activité relative à l’État se révélera trop étroite[872] ». L’exemple vertueux de la *polis*, et notamment sa reprise dans la pensée d’Arendt et ensuite de Patočka, s’oppose, en effet, à l’État moderne, avec ses limites et limitations. Pour continuer à vivre dans l’histoire, l’homme européen contemporain devra reconnaître que sa tâche consiste à reprendre l’héritage de la *polis*, et à participer à une lutte pour ce qui est en commun, qui vise à la création d’un espace. La jonction d’une multiplicité d’intérêts privés dans un seul et unique intérêt public, le rassemblement de plusieurs citoyens se réunissant dans un seul espace – l’espace politique – « créent la possibilité d’un espace pour l’existence en dehors de soi-même, pour la renommée, la gloire, la durée dans la mémoire d’autrui. La vie organisée jette les bases d’une immortalité *humaine*[873] ». Avec ce nouveau mode de compréhension de la vie, se dévoile désormais un nouveau sens : la gloire, l’immortalité des mortels.

> Or, cela veut dire qu’il n’y a, qu’il n’y aura de l’histoire qu’aussi longtemps qu’il y aura des hommes qui ne se contenteront pas simplement de « vivre », qui seront au contraire prêts à renoncer à la vie nue pour poser et défendre les fondations d’une communauté de la reconnaissance mutuelle. Ce qui reçoit là un fondement n’est pas la subsistance assurée, mais la liberté, c’est-à-dire les possibilités qui s’élèvent au-dessus du plan de vie pure et simple. […] L’homme dans ces relations n’est ni dépendant ni consommateur, mais essentiellement bâtisseur […]. Ce qu’il bâtit est un monde qui, fondé dans une sphère invisible, sera à transposer dans le visible et le durable[874].

Ce que Machiavel a compris et que Merleau-Ponty et Patočka, tacitement ou ouvertement, reprennent de sa pensée, est que le sujet n’existe qu’à l’intérieur de la vie politique, de la vie de la communauté, que la subjectivité n’est pas donnée avant l’union, qu’elle se donne au contraire à travers l’union, et qu’elle se constitue dans la rencontre et la confrontation avec autrui. L’essentiel est que la lutte ne soit jamais privée, mais qu’elle soit entre des parties, parce que dans les parties sont contenus les processus, parce que le tout est dans la partie. Chez Machiavel, nous l’avons dit, il n’y a pas encore de séparation de l’intérieur et de l’extérieur, du sujet et de l’objet, tandis que le problème de l’ère moderne devient précisément le contrôle d’une société dense et mixte, bref, de « la masse humaine avec son imbrication avec l’espace[875] », comme l’écrit Patočka, et la solution que la raison politique moderne propose est celle de la séparation des individus.

---

[872] Jan Patočka, « Cinq fragments en marge du “Schéma de l’histoire” », p. 195.
[873] Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l’histoire*, p. 72.
[874] Jan Patočka, « Le schéma de l’histoire », p. 16-17.
[875] Jan Patočka, « L’Europe et Après » in *L’Europe après l’Europe*, p. 48.

« La vie politique en tant que vie dans un temps qui presse, dans un temps *pour*…, est une vigilance de tous les instants, mais en même temps un non-enracinement permanent, une absence de toute fondation[876] ». La vie politique ne repose sur aucun fondement. Au XXe siècle (« Les guerres du XXe siècle et le XXe siècle en tant que guerre » est le titre du chapitre des *Essais Hérétiques* dédié au 1900), la défaite de la lutte de la raison fait de nouveau émerger le conflit comme unique fondement possible. Le conflit n'est pas un phénomène contingent, il est plutôt un phénomène essentiel, car en agissant à l'intérieur de la dynamique politique et humaine, il la fonde. La liberté n'apparaît que sur fond de conflit ; autrement dit, pour qu'il y ait de la liberté, il faut que

- chacun vive dans sa relation avec autrui ;
- la relation surgisse du conflit.

C'est pourquoi Patočka peut définir la vie politique comme un *essor continuel*. Et concernant le fait que Machiavel est étranger à la modernité, et qu'il est, comme l'écrivait Althusser, plus proche de la contemporanéité, Merleau-Ponty et Patočka, tout comme Arendt, sont contraints à faire allusion à sa pensée, d'une façon explicite ou implicite peu importe, parce que la raison a failli et que le seul fondement qui reste à régir le monde humain et l'espace politique est le conflit, dans le sens où l'entendait Machiavel.

Chez Patočka, « tale conflitto si manifesta nel momento in cui diviene evidente il carattere illusorio di una "razionalizzazione assoluta" della realtà[877] ». C'est en ce moment que la politique peut se manifester en tant que telle. Il faut donc assumer le fait fondamental et paradoxal que la *démocraticité* ne consiste qu'en la capacité d'affrontement du conflit et de remaniement de la contingence. Par ailleurs, comme l'écrit Merleau-Ponty, « le fascisme est […] le recul d'une société devant une situation où la contingence des structures morales et sociales est manifeste[878] ». Une société démocratique est une société qui, face à la contingence, *décide* d'affronter la contingence. Une société fasciste est une société qui face à la contingence ne peut que reculer. Et donc, après les fascismes et l'expérience totalitaire, lorsque le projet de domination du monde de la part de la raison a manifestement échoué, des auteurs comme Merleau-Ponty, Arendt, Lefort, Althusser et Rancière sont poussés, au cours du XXe siècle et ensuite, nous l'avons vu, à reprendre Machiavel pour demander à la raison absolue de s'enlever du trône du monde, et à la raison politique moderne, avec ses tentures et ses représentations, de s'enlever de celui de l'État ou, au moins, de se cacher dans les coulisses de la scène politique,

[876] Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, p. 74.
[877] Francesco Tava, « Introduzione » in Jan Patočka, *La superciviltà e il suo conflitto interno*, p. 23.
[878] Maurice Merleau-Ponty, « L'homme et l'adversité », p. 394.

pour que le mouvement chaotique de la communauté et la libre action de la personne humaine puissent se déployer.

> La politique prend naissance dans l'*espace-qui-est-entre-les* hommes, donc dans quelque chose de fondamentalement *extérieur-à-l'*homme. Il n'existe donc pas une substance véritablement politique. La politique prend naissance dans l'espace intermédiaire et elle se constitue comme relation. C'est ce que Hobbes avait compris[879].

Il y a pourtant une différence fondamentale quant à la description de la condition humaine dans la transition du monde naturel au monde historique, comme nous l'avons vu dans notre cinquième chapitre : chez Hobbes les hommes sont égaux déjà à l'état de nature, tandis que pour Machiavel et pour ceux qui tacitement ou non l'ont repris, l'égalité est la conquête qu'on atteint en quittant le domaine privé, étant donné que le domaine public se configure justement comme espace de l'égalité et de la liberté, de l'affranchissement de l'inégalité qui domine dans la sphère privée. L'histoire naît avec l'action, elle nait dès que le monde est identifié comme un champ d'action, mais, comme l'écrit Arendt, il n'y a d'action que dans l'espace public. La vie vraiment humaine est la vie collective, la vie qui surgit au milieu de la communauté, et qui dans la communauté se maintient, la vie qui vit pour la communauté et pour la liberté. C'est la liberté elle-même, avec l'égalité atteinte dans l'horizon politique, qui fournit l'opportunité du déploiement de la conflictualité. Et c'est précisément le conflit qui transforme la politique en domaine de l'intersubjectivité : dans l'espace public, nous sommes présents les uns aux autres, nous existons les uns pour les autres. Jusqu'ici, rien ou presque rien ne distingue la pensée de Patočka de celle d'Arendt ; il faut pourtant se demander en quoi consiste la reconnaissance mutuelle et ce qui en découle pour ce qui est de l'action politique et de son espace, ainsi que de son but.

> Cette idée que seul peut être libre celui qui est prêt à risquer sa vie n'a plus jamais disparue de notre conscience, et il en va de même pour le lien du politique avec le risque et le hasard. Le courage est la première de toutes les vertus politiques, et il fait aujourd'hui encore partie des quelques vertus cardinales de la politique parce que nous ne pouvons pénétrer dans l'espace public, c'est-à-dire dans le monde qui nous unit tous, et qui est à proprement parler l'espace politique, que si nous nous éloignons de notre existence privée et de notre sphère familiale à laquelle notre vie se rattache. […] Dans le monde qui s'ouvre à ceux qui sont intrépides, aventureux et entreprenants, émerge bien une sorte d'espace public, mais qui n'est pas encore un espace politique au sens propre. […] Cet espace public ne devient politique que lorsqu'il est garanti dans une ville, c'est-à-dire lié à un endroit circonscrit auquel non seulement les actions mémorables mais aussi les noms des acteurs mémorables survivent et qui peut être transmis à la postérité de génération en génération[880].

Or, chez Patočka on ne trouve pas, bien entendu, cette distinction entre espace public et espace politique. L'autre différence réside dans le fait que pour Arendt, comme pour Machiavel

[879] Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 42.
[880] *Id.*, p. 83-84.

et Merleau-Ponty, le but de l'action politique est la gloire, et la gloire engendrée dans la cité est aussi ce qui fait que l'espace public devient un espace proprement politique, tandis que selon Patočka la renommée est certainement fondamentale, mais ce dont il y va véritablement dans l'espace politique, en tant qu'espace du déroulement de l'histoire, est la lutte contre la déchéance. Quoi qu'il en soit, l'agir politique n'est possible que dans un espace public : la nouvelle possibilité qui s'ouvre avec l'institution de cet espace est la vie politique. Or, la vie politique, pour se maintenir stable tandis que tout autour d'elle bouge et s'agite, requiert un sens qui dépasse la durée de l'existence humaine, un sens qui soit durable et qui se maintienne vivant dans la mémoire des générations, et un tel sens ne peut être que la gloire. Là où il n'y avait qu'une simple acceptation de la vie, il se dessine désormais la volonté publique, l'action commune, la libre activité des hommes. Comme Merleau-Ponty écrivait déjà à propos du *chiasme de l'institution*, le mouvement de rencontre et confrontation qui caractérise la vie politique redessine à chaque fois le sujet politique, autrui et l'espace politique. De la même manière, le troisième mouvement de l'existence coïncide avec la naissance d'un *projet commun de plein développement de la personne humaine dans un horizon intersubjectif* et qui ne peut être réalisé que dans un espace public, où la liberté est rendue possible par le rapport des uns avec les autres.

> Senza questo progetto comune, la storia sarebbe soltanto un'accumulazione di fatti particolari, un viaggio di cavalieri erranti. […] L'idea secondo cui la storia è il corso di un agire umano orientato alla costituzione di uno spazio pubblico – che l'uomo apre in nome della propria libertà e di quella dei suoi pari – non è estrinseca a questo stesso processo, ma sgorga da esso e solo al suo interno può manifestarsi. […] Coloro che la seguono […] ne hanno una conoscenza concreta, vi aderiscono coscientemente e, coscientemente, edificano ciò che ho definito spazio pubblico[881].

Le point de départ est toujours le même – le conflit –, c'est la finalité qui change : comme chez Hobbes, c'est pour se sauver que la vie se fait politique, pour se sauver de la violence qui distingue la vie naturelle ; mais, à la différence de Hobbes, pour nos auteurs, la vie ne doit pas se sauver de toute violence, mais seulement de la violence privée, la seule que Machiavel craignait. Si chez Hobbes, à l'intérieur de l'espace du Léviathan, tout conflit doit être annihilé, chez Machiavel, à l'intérieur de l'espace politique, le conflit doit rester toujours présent, en tant qu'il maintient la vie politique vive et active. Si elle est privée du conflit, la vie politique cesse d'être vie active, action vécue. Le conflit est toujours présent, et non seulement comme commencement et comme horizon, ou comme ligne, fracture fragile qui tacitement traverse l'espace politique, comme le voulait Schmitt, mais comme condition même de l'agir et du vivre politique, bref, comme énergie. Communauté et conflit autant chez Patočka que, en premier

[881] Jan Patočka, « Il problema dell'inizio e del luogo della storia », p. 115.

lieu, chez Machiavel, demeurent unis, s'animent l'un l'autre et existent l'un pour l'autre. La construction de l'horizon politique aux mains d'hommes *libres et égaux*, et qui se reconnaissent réciproquement en tant que tels, ne vise pas à la suppression du conflit, bien au contraire : c'est « le stimulant du domaine public qui fournit non seulement l'occasion d'agir, mais aussi, chaque fois, la rivalité pour la saisir[882] ». C'est la rivalité parmi les égaux qui fournit l'occasion d'agir et de lutter pour la liberté, de combattre pour une majeure amplitude de la vie dans la liberté.

> Or, l'action elle-même, dans son fond, n'est pas autre chose qu'une lutte, une manière de se défendre contre les autres et d'attaquer là où l'occasion se présente. La discorde, la lutte continuelle engendre ainsi au sein de la communauté une puissance supérieure aux parties en cause, une puissance dont dépendent la signification et la gloire de la communauté : la renommée durable auprès des mortels[883].

L'accès à la liberté repose sur la nécessité d'échapper à la domination du domaine privé pour s'enraciner dans l'espace public. Tel est l'acte de la figure du héros patočkien, qui nous amène de nouveau au prince machiavélien. Le concept de risque est constitutif de celui de liberté. La situation de rivalité qui anime l'espace politique fournit l'occasion d'agir, en tant qu'elle permet que chacun se décide à affronter le péril que représente autrui. Au départ, c'est la rivalité qui inspire le courage nécessaire à prendre le risque de sa propre vie : c'est en se défendant d'autrui que le sujet politique se fait égal à autrui, se fait égal à ses pairs ; c'est en luttant contre les autres, qu'il conquiert la liberté. Ce n'est qu'en un deuxième moment que la lutte initiale et singulière contre autrui se fait lutte plurielle et commune des parties.

> *Polémos* n'est pas la passion dévastatrice d'un envahisseur sauvage, mais au contraire un créateur d'unité. L'unité qu'il fonde est plus profonde que toute sympathie éphémère ou coalition d'intérêts ; les adversaires se rencontrent dans l'ébranlement du sens donné et créent par là un nouveau mode d'être de l'homme[884].

En effet, la reconnaissance réciproque n'apparaît que dans « l'association des uns contre les autres ». L'association naît du conflit. Autrement dit, le sens de la liberté est l'*agonisme*. À ce propos, Patočka écrit : « autre conséquence : l'ennemi n'est plus un adversaire absolu sur le chemin de la volonté de paix, il n'est plus ce qui n'est là que pour être supprimé. L'ennemi participe à la même situation que nous, il découvre avec nous la liberté absolue[885] ». À vrai dire, comme l'écrit Merleau-Ponty, Machiavel avait été le premier à formuler une « théorie de la collaboration », de « l'adhésion des opposants », qui n'est, nous allons le voir, qu'un ancêtre de la patočkienne « solidarité des ébranlés ».

---

[882] Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, p. 73.
[883] *Id.*, p. 79.
[884] *Id.*, p. 81.
[885] *Id.*, p. 107.

> Cela semble bien trancher aussi la question du commencement de l'histoire. L'histoire apparaît là où – ne peut apparaître que par là que – l'*aretê,* l'excellence de l'homme qui ne vit plus simplement pour vivre, bâtit un espace où elle pourra se faire valoir, en portant le regard dans la nature des choses et en agissant en harmonie avec cette nature – c'est la cité qu'elle bâtit sur le fondement de la loi qui régit le monde, à savoir *polémos*, et elle dit ce qu'elle voit se dévoiler à l'homme libre, intrépide, que rien ne met au couvert (la philosophie). […] Ce début tend ainsi la main à toutes les tentatives ultérieures d'essor historique, en enseignant notamment ce que l'humanité, malgré toutes les si dures épreuves de l'histoire, ne veut pas comprendre, ce dont notre époque tardive, qui a atteinte le comble de la destruction et de la ruine, sera peut-être la première à prendre acte : que la vie est à comprendre, non pas du point de vu du *jour*, dans la seule optique de la vie acceptée, de la vie pour la vie, mais du point de vu du conflit, de la *nuit*, du point de vu de *polémos*[886].

Or, l'opposition essentielle qui a fait l'objet de notre analyse, est celle de la stabilité et du mouvement, à savoir, de l'ordre de la politique et du désordre de la nature. Si comme l'écrivait Giacomo Leopardi, « questo disordine è condannato dalla ragione[887] » et si « la società come ordine sembra imporsi con l'evidenza irresistibile di un effetto della ragione[888] », pour que la raison produise un ordre il faut qu'elle reconnaisse le désordre à la fois comme son origine et son ennemi potentiel. Ainsi, quand toute forme d'ordre et tout fondement figé s'évanouissent, et quand la réalité se perd dans un espace dépourvu de limites et s'enfonce dans le conflit qui est son origine propre pour y résider indéfiniment, c'est alors que, en plein conflit déployé, dans le vide de raison, le manque de sens, voire dans le non-sens découvert comme origine de la raison et de l'agir humain et politique, l'homme est contraint à « assumere il punto di vista del disordine[889] » et à redéfinir ses cordonnées à partir d'un point zéro de désordre[890]. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, l'absence d'ordre, dans l'espace de l'agir politique et humain, se manifeste comme absence présente, comme tension ou coercition à la forme (« *coazione alla forma* »). Renverser la perspective signifie alors non pas simplement accepter le conflit, mais surtout créer des espaces institutionnels, dans lesquels le conflit puisse se dérouler et se transformer en énergie ; il signifie non seulement reconnaître dans le mouvement le principe de la vie politique et humaine, mais aussi s'engager dans la construction de berges à l'intérieur desquels le conflit puisse se déployer librement et puisse être *redirectionné* en parcours communs. Dans la société comme ordre, l'ordre demeure mobile, il est centre instable de formes mobiles de politique et est constamment reformulé par des mouvements individuels et collectifs. Un tel ordre mobile est le résultat changeant et toujours variable des positions et

---

[886] *Id.*, p. 81-82.

[887] Giacomo Leopardi, *Della natura degli uomini e delle cose,* in *Zibaldone di pensieri,* cité par Maurizio Ricciardi, *La società come ordine. Storia e teoria politica dei concetti sociali,* Macerata, Eum, 2010, p. 9.

[888] Maurizio Ricciardi, *La società come ordine. Storia e teoria politica dei concetti sociali,* p. 9.

[889] *Id.,* p. 10.

[890] "Il punto zero dell'ordine diviene anche la condizione di possibilità per progettare l'ordine stesso" (*Id.*, p. 21).

des dispositions des acteurs sociaux dans l'espace politique, la scène du mouvement. Si pour longtemps l'ordre a été synonyme d'immobilité, si pour longtemps l'homme a cherché à fonder son existence et son action politique sur de fermes piliers ancrés au sol et au ciel, désormais le mouvement est accepté et compris comme nature de la vie humaine et politique. Et si la nature est, toujours et à jamais, conflit, et l'homme ne veut pas se rendre face au conflit mais il veut finalement l'affronter et le maîtriser, l'ordre, qu'il soit absence ou présence, n'habitera plus la nature, mais la société elle-même, qui devient le « luogo reale della politica »[891]. La lutte séculaire de la raison contre la nature, fondée sur une conception de la nature *en tant qu'autre de la raison* et de la politique comme négation de la nature elle-même, s'arrête au moment où nature et politique sont réunies dans le *polémos* ; cela veut dire qu'on passe (ou retourne) de la politique comme négation de la nature, à la coïncidence de la politique avec *polémos* et de la nature ou du *cosmos* avec *polémos* :

politique = - *nature* | *nature* = *monde* = *polémos* et *politique* = *polis* = *polémos.*

Si pour tous nos auteurs, donc, le point de départ est le conflit et la peur de la mort qui en découle, ce qui éloigne Merleau-Ponty et Patočka de Hobbes et les rapproche plutôt de Machiavel, est le fait que face à cette crainte ils choisissent de ne pas se réfugier dans une médiation de la raison, dans une représentation. En ce qui concerne Patočka, il écrit que la seule solution, pour l'homme, est la vision de *polémos*, c'est-à-dire la compréhension de *polémos* comme ce qui gouverne à la fois le monde et l'homme, et que le seul choix possible, pour l'homme qui a compris, est celui de prendre congé de la vie qui veut seulement vivre, de la vie régie par le jour. La solution est l'entrée dans le monde de la nuit, à savoir l'expérience du front : les hommes spirituels sont ceux qui vont sur la ligne de front, là où la vie peut renoncer à soi-même. Ceux qui font l'expérience du front sont plus libres que ceux qui y assistent comme simples spectateurs. C'est cela le sacrifice qui est requis du héros, de l'homme que Patočka nomme l'*homme spirituel*. Les hommes spirituels sont les hommes qui comprennent que leur tâche est celle de vivre pour autrui, que la tâche de l'humanité est de vivre l'un pour l'autre. Les hommes spirituels sont les hommes qui agissent toujours dans la compréhension, dont la vie même est compréhension. Dès qu'ils comprennent que le sens du monde est *polémos* et que la nuit doit se substituer au jour, ils comprennent aussi que le sens de l'existence humaine ne coïncide pas avec le maintien de la vie, mais bien avec l'*accomplissement continuel du mouvement de transcendance.* Grâce à l'expérience du front, l'homme spirituel entre en contact avec une nouvelle vérité, la vérité d'une liberté absolue, d'une liberté qui ne rencontre plus

[891] *Id.*, p. 53.

d'obstacles. Et si l'expérience du front ne demeure pas une expérience individuelle, mais devient au contraire collective et partagée, elle se révèle comme la seule expérience capable de mouvoir le destin de l'histoire.

> À l'aube de l'histoire, Héraclite d'Éphèse formulait son idée de guerre comme loi divine dont se nourrissent toutes les lois humaines. Il n'entendait pas la guerre au sens d'une expansion de la « vie », mais comme prééminence de la Nuit, volonté d'affronter librement le péril dans l'*aristeia*, la preuve d'excellence à l'extrême limite des possibilités humaines que choisissent les meilleurs en se décidant à échanger le prolongement éphémère d'une vie confortable contre une célébrité durable dans la mémoire des mortels. Ce conflit est père des lois de la cité, père de toutes choses. […] La guerre peut faire apparaître que, parmi les hommes libres, certains sont capables de devenir des dieux, de toucher à la divinité […]. Ce sont ceux qui comprennent que *polémos* n'est rien d'unilatéral, qu'il ne divise pas, mais unit[892].

La vision du monde comme conflit qu'Héraclite formule à l'aube de l'histoire, et qui est aussi la vision de Machiavel et de Merleau-Ponty, est reprise par Patočka et déclinée en un sens politique. Le *polémos* d'Héraclite, le désir d'une gloire qui ne peut exister sans la guerre, est posé comme but de tout agir politique. L'histoire que Patočka nous raconte est l'histoire de la *polis*, l'histoire d'une guerre. *Polémos* crée l'espace de la liberté dans la *polis.* La *polis* naît en distinguant le dedans du dehors, se maintient dans le conflit et trouve *inter arma* son propre sens. *Polémos* est la puissance qui voit, la puissance qui porte le regard de l'homme dans ce qui est et lui donne le courage de lutter pour la liberté. C'est pourquoi Patočka peut définir l'Europe en tant qu'héritage de la polis comme « le regard dans ce qui est ». « S'il y a là une conversion du regard, celui-ci n'est pas tourné "en dedans", mais dirigé vers un extrême "dehors"[893] ». La compréhension de l'homme spirituel dont parle Patočka est bien celle de celui qui, en regardant le monde, voit *polémos*.

> Or, la puissance qui se constitue par la lutte n'est pas une force aveugle. La puissance née de la discorde est une puissance qui sait, qui voit : ce n'est que dans cette discorde tonifiante que se trouve la vie qui porte véritablement le regard dans la nature des choses […]. Voir le monde et la vie en totalité, c'est voir *polémos*, *eris* comme le commun en tout[894].

Cette lutte est à l'origine de toute relation. Cette lutte est la lutte politique : « sacrificarsi come solo una vita politica sa fare. La felicità dell'uomo politico non ha infatti nulla a che fare con la semplice contentezza. L'uomo politico è felice nella catastrofe[895] ». La liberté exige le sacrifice, le sacrifice de celui qui sait reconnaître sa propre place dans la lutte, le sacrifice rendu possible par la compréhension, le sacrifice qui est mère d'unité. « La possibilité principale qui émerge avec notre civilisation, c'est, pour la première fois dans l'histoire, la *possibilité* de faire

---

[892] Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, p. 214-215.
[893] Jan Patočka, « Réflexion sur l'Europe », p. 192-193.
[894] Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, 79-80.
[895] Jan Patočka, « Il problema dell'inizio e del luogo della storia », p. 127.

succéder au règne du contingent le règne de ceux qui comprennent ce dont il y va dans l'histoire[896] ». L'histoire commence avec l'ébranlement de la vie simplement acceptée, l'ébranlement représenté par la philosophie ; l'histoire commence avec la *polis* et la vie de la *polis* est la vie de ceux qui ont choisi de résider de façon permanente dans cet ébranlement. L'histoire se configure donc comme élan hors de la déchéance, comme une impulsion à échapper à la contingence, qui ensuite se transforme en action commune et enfin en existence collective : « l'histoire prend naissance comme relèvement d'un état de déchéance, compréhension que la vie jusque-là était une vie dans la déchéance, et qu'il y a une autre possibilité[897] », à savoir celle de la liberté, la liberté qui naît de l'ébranlement de la vie naturelle et qui assume la forme de la lacération.

> Le moyen de dépasser cet état, c'est la *solidarité des ébranles*. La solidarité de ceux qui sont à même de comprendre ce dont il y va dans la vie et la mort et, par conséquent, dans l'histoire. De comprendre que l'histoire *est* ce conflit de la *vie nue*, enchaînée par la peur, avec la *vie au sommet* […]. Celui qui est à même de comprendre cela, celui qui est capable d'un revirement (*metanoia*), est un homme spirituel. […] La solidarité des ébranlés, c'est la solidarité de ceux qui comprennent[898].

En effet, si la vie spirituelle est ébranlement, l'homme spirituel, l'*ébranlé*, habite dans un monde où toute certitude est dissoute sauf une : le conflit. Bref, si *polémos* gouverne le monde, il gouverne aussi la vie politique. Lorsque Machiavel écrivait que la nature est chaos, que le monde est régi par la contingence, et que par conséquent toute grande action humaine ne peut renoncer à la guerre, il établissait déjà les équations que nous avons déduites des écrits de Patočka : on fonde la cité, l'existence politique, sur la seule loi qui régit le monde, à savoir *polémos*. Tel est le sens de la communauté décrite par Patočka, la *communauté des ébranlés*. La vision de *polémos* implique, ensuite, l'acceptation du péril et la recherche de l'excellence, un autre thème éminemment machiavélien.

Dans cette perspective, la vie est constamment risquée, elle est acceptation et prise en charge du risque. Ainsi, avec les autres, je transforme le monde en espace agonistique. Or, ce qui s'ouvre dans notre horizon commun est, de fait, la possibilité de vivre authentiquement, de faire de l'existence une lutte visant à la conquête de la liberté, la *liberté des intrépides*. Les intrépides sont ceux qui regardent l'existence avec l'œil de cette liberté. C'est le tout de l'existence qui apparaît aux intrépides. Si la vie de l'homme naturel était une vie complètement et définitivement insérée dans la contingence, et qui ne pouvait jamais dépasser son origine contingente, si la vie de l'homme d'avant l'histoire était une vie qui acceptait d'être finie, une

---

[896] Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, p. 186-187.
[897] *Id.*, p. 164.
[898] *Id.*, p. 212-213.

vie qui prenait place dans la *finitude* sans jamais la quitter, bref, une vie qui ne voulait que vivre, alors la grandeur de l'homme spirituel face à l'horizon de la mort consiste dans le choix de ne pas se rendre. Le *polémos* d'Héraclite nous dit qu'il n'y a pas d'unité sans discorde. Et comme le conflit n'advient que là où il y a contact, ainsi le conflit transforme le contact – violent ou canalisé en institutions – en relation. Mais celle-ci est aussi la leçon machiavélienne. Et Patočka ne fait que la répéter d'une façon nouvelle : une fois caractérisé l'homme comme mouvement (en relation à Merleau-Ponty, mouvement qui se fait corps, et non seulement *corps en mouvement*), une fois définie l'existence humaine comme mouvement (les trois mouvements de l'existence), et une fois déterminé le mouvement de l'existence comme ouverture au monde, ouverture qui unit l'homme et le monde (ce que la chair ne pouvait pas faire), Patočka indique que le troisième mouvement de l'existence (le mouvement de la vérité, le mouvement de l'apparition) est le mouvement par lequel l'homme initie l'histoire et ouvre l'espace politique, de manière que l'espace politique coïncide avec la scène de l'apparaître. Mais Patočka écrit aussi que les trois mouvements de l'existence ne font qu'un, et qu'il ne s'agit donc pas d'abandonner ce qui précède, d'abandonner une vie pour une autre vie. La liberté a toujours un sens négatif : la liberté est mouvement de détachement de la vie naturelle, elle est lacération ; la liberté est l'accomplissement, la réalisation de l'existence humaine au sens propre, mais puisque la situation dans laquelle on vit est une situation agonistique, une telle réalisation prend le nom de développement, d'expansion, et redemande qu'il y ait un effort, bref, elle exige l'excellence. Et exige que nous comprenions notre temps. « La liberté, l'ordre du *décisionnaire*, c'est la discontinuité de l'instant ; dans son essence, elle n'est pas invention *ex nihilo*, elle est modulation. […] La liberté est toujours gestion d'un héritage[899] ».

Si nous ne sommes pas disposés à risquer, si nous ne sommes pas disposés à courir le risque, à braver le danger, si nous ne sommes pas à la hauteur de satisfaire la requête d'excellence (un nom moderne pour la *virtù* machiavélienne), de vivre *agonistiquement*, nous sommes contraints à habiter le monde du jour, et à attendre la mort sans rien pouvoir faire par rapport à notre finitude. Et si ce n'est pas la mort ce à quoi nous aspirons, et moins encore à la mort violente, il ne nous reste plus qu'à nous réfugier dans la gueule du Léviathan. Nous sommes alors laissés avec la seule possibilité de nous renfermer dans les frontières d'un espace ordonné et gouverné par la raison, un espace où rien d'étrange ou d'imprévu ne va jamais nous arriver, et dans lequel nous nous mouvons selon des trajectoires logiques, au lieu de rester en mouvement dans des espaces mobiles, au lieu de dépasser des frontières figées et de vivre d'une manière grandiose

[899] Maurice Merleau-Ponty, *Notes de travail inédites, de 1958-1960*, [317] (31b), p. 381.

et nouvelle face à l'horizon de nos morts, bref, au lieu d'habiter l'espace politique de l'apparition et franchir le temps, aller au-delà du temps.

Or, pourquoi appelons-nous le mouvement de l'existence *mouvement de l'apparaître* ? Parce que ce qui apparaît à l'homme historique, à l'homme politique, est le phénomène, ou mieux, il lui apparaît, au moment où il entre dans l'histoire, l'énigme de l'apparition, le mystère de l'apparaître du monde. La vérité n'est pas l'être, car l'être réside en ce qui se montre : « la réalité et la totalité sont dans l'apparence, le devenir, la cristallisation que l'on voit. […] La vie […] *est solidaire donc d'une vision*[900] ». La vérité est coïncidence de l'être et du paraître. Le sens, le nouveau sens qui apparaît lorsque le sens donné est derrière nous, n'est pas dans les choses, mais bien dans l'ouverture, dans le mouvement de l'ouverture, à savoir, le troisième mouvement de l'existence. Le troisième mouvement est le mouvement par lequel l'homme s'ouvre pour la première fois au monde car le monde s'ouvre à lui pour la première fois ; c'est le mouvement de la compréhension, qui est un procès continuel que l'homme ne peut jamais terminer, en ce que son être se confond et, en un sens plus profond, finalement *est* ce mouvement ; c'est, enfin, le mouvement de la politique, le véritable mouvement de la vie humaine, un mouvement que l'on ne peut pas arrêter, que nous accomplissons ensemble, en agissant ensemble dans la scène politique, la scène de l'apparaître. C'est en ce sens que Patočka peut affirmer que la philosophie est « le véritable commencement de l'histoire » ; c'est en ce sens qu'il peut parler de la « naissance presque simultanée – et, dans un sens plus profond, réellement une – de la politique et de la philosophie ».

> La vie politique, la vie dans la *polis* […] se caractérise cependant par la volonté d'un domaine public, d'une continuité engendrée et entretenue par la libre activité des hommes. Cette possibilité nouvelle consiste en la reconnaissance mutuelle des hommes libres et égaux, reconnaissance qui doit être continuellement *accomplie,* dans laquelle l'activité a le caractère […] d'une manifestation d'*excellence*, où elle montre ce que l'homme peut être en concurrence avec des égaux par principe. Or, cela signifie aussi qu'il vit désormais, essentiellement, selon le mode, non pas de l'*acceptation*, mais de l'*initiative* et de la préparation, *à l'affût de l'occasion d'agir*, des possibilités qui se présentent. C'est une vie de tension active, du risque extrême et d'essor continuel, où la moindre pause constitue nécessairement une faiblesse dont l'initiative de l'autre saura profiter[901].

La possibilité nouvelle d'exister qui s'ouvre à l'homme politique consiste en « la reconnaissance de l'homme par l'homme en tant qu'égal[902] ». La liberté n'est possible que dans l'espace politique, elle apparaît en même temps que cet espace, elle est cet espace même. La coexistence politique se fonde sur la reconnaissance réciproque, qui n'est pas donnée une fois

[900] *Id.*, [232] (12), p. 557.
[901] Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, p. 72-73.
[902] Jan Patočka, « La surcivilisation et son conflit interne », p. 122.

pour toutes, mais doit être continuellement accomplie de nouveau. La liberté est donc une co-liberté, au sens où elle n'est que dans l'acte par lequel je m'expose à autrui et il s'expose à moi. « Nous vivons selon une orientation qui ne mène pas d'abord au dedans de nous-même, mais vers le dehors. Notre rapport à autrui y est particulièrement important[903] ». La liberté présuppose la réciprocité, mais en même temps le fait de s'exposer à autrui emporte avec soi le renversement, le chiasme. Comme nous allons le voir, ce renversement, qui n'est rien d'autre que la réversibilité toujours possible mais jamais atteinte de Merleau-Ponty, dans l'espace politique prend la forme dynamique et spatiale du *changement de place*.

Or, nous avons dit que l'homme est désir et mouvement. Et donc, qu'est-ce que l'homme politique désire ? Machiavel et Patočka parviennent tous les deux à la même conclusion, qui est aussi celle d'Arendt : l'homme politique désire la gloire, pour utiliser le mot machiavélien, c'est-à-dire qu'il désire d'être rappelé, de résister dans la mémoire collective des époques successives ; il désire être un héros, cet homme qui, seul, par voie du mouvement de distanciation, à su prévaloir sur ses pairs, s'est avancé, et a lutté pour tous. Ce qui importe, disent-ils tous les deux, c'est que face à un monde qui est pure contingence, qui est régi par *polémos*, il y ait un seul, voire cent, voire tous, mais même un seul, qui incarne le désir de la collectivité et qui n'ait pas peur. L'homme qui vit dans le *politique* n'a pas peur, mais au contraire il accepte le conflit comme la loi qui gouverne le monde humain, il accepte que le monde soit si peu humain, il accepte que l'homme ne puisse que tendre au divin, à la vision de la totalité, qu'il réside sur la frontière entre le divin et l'humain, dans l'*entrevision* ; il ne demande pas que les questions se dissolvent en une réponse, mais fait sienne l'énigme de l'apparition ; bref, il accepte de vivre dans l'énigme et dans la lutte. C'est à partir de cette situation défavorable et désavantageuse, humaine trop humaine, qu'il fonde la communauté. « Il n'y a pas seulement lutte mais aussi solidarité, il n'y a pas seulement la collectivité mais aussi la communauté, et la communauté connaît d'autres liens que celui créé par l'ennemi commun[904] ». Le lien que la communauté connaît et grâce auquel elle reste unie, est la gloire. Machiavel affirme qu'il n'y a pas de gloire sans guerre, Patočka écrit que l'homme politique est heureux seulement dans la catastrophe. Ils disent tous les deux que là où on croyait qu'il y avait un ordre, là où on découvre qu'il n'y a que du chaos, là où tout est régi par la contingence et le conflit, c'est bien là que l'homme habite l'histoire. L'homme qui, comme l'écrivait Merleau-Ponty, est *lieu de la contingence*, se sent chez soi seulement sur un terrain instable,

[903] Jan Patočka, *Éternité et historicité*, p. 99.
[904] Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, p. 232.

dans un espace mobile, dans la contingence. Cet espace mobile, grâce à l'agir commun et libre d'un peuple qui s'est libéré de tout mythe et toute tradition, de tout ordre, devient espace politique. L'espace politique s'ouvre avec l'histoire, il s'ouvre avec la philosophie, qui naît à son tour en forme de question sur l'apparaître. C'est en faisant de cette question sa propre demeure, en habitant le questionnement, en s'établissant au milieu du troisième mouvement de l'existence, le mouvement de l'apparaître, que l'homme fonde l'espace politique. C'est pourquoi nous pouvons définir l'espace politique, en tant qu'espace toujours en mouvement, comme *scène de l'apparaître*.

Ainsi, si le *politique* au sens schmittien est la confrontation d'ami et ennemi, si le politique est lutte et conflit, s'il n'y a pas de conflit sans contact et s'il n'y a pas de contact sans espace, l'espace politique se définit comme espace de conflit. La tâche de l'homme politique est alors celle de vivre dans l'immédiateté du conflit, de vivre dans l'immédiateté de l'apparition, sans se réfugier dans la solidité de la médiation rationnelle, d'habiter des espaces mobiles, de résider dans le mouvement, d'être contingence qui lutte contre la contingence pour donner un sens, même s'il est éphémère mais néanmoins commun, au monde ; bref, la tâche de l'homme politique consiste à exister au milieu de la scène de l'apparaître.

Si, donc, la pensée politique moderne est fondée sur la médiation, sur la représentation de la vie et de la mort, bref, sur Hobbes, et si Machiavel, justement parce qu'il se situe en deçà de la raison politique moderne, et qu'il peut être repris pour regarder au-delà de la défaite de la raison et de ses représentations, alors l'espace politique qui s'ouvre au milieu du troisième mouvement de l'existence décrit par Patočka, peut être pensé conjointement à la lecture merleau-pontienne de Machiavel.

> Infine, non abbiamo dato ancora una risposta alla seguente domanda : la configurazione dello spazio pubblico da parte dell'essere coscienzioso può liberare qualcosa come un senso universale della vita umana e della storia?[905].

Puisque la vie, comme l'écrivait Hobbes, n'est que mouvement, il faut rester en mouvement. Et si la politique que Hobbes a essayé de construire était tellement tendue vers la stabilité que de fait elle coïncidait avec la *staticité*, nous serons tentés de dire qu'il n'a pas seulement confondu la vie avec une représentation de la vie, mais qu'il a de fait réduit la politique à la négation de la vie : *politique* = *-vie.* Mais tellement d'eau a coulé sous les ponts depuis 1651 qu'elle a rompu bruyamment les berges construites par le Léviathan, et qu'elle nous a poussés à recommencer à parler de berges mobiles, de la vertu et de la fortune de Machiavel. Patočka lui donne des noms différents, mais, déjà en 1939, il l'appelle aussi *adversité* :

[905] Jan Patočka, « Il problema dell'inizio e del luogo della storia », p. 125.

> Aussi les véritables amoureux de l'éternel et de l'infini sont-ils avant tout ceux qui assument l'adversité et la douleur. Nous prenons ici l'adversité au sens littéral de ce qui va à l'encontre de la tendance spontanée de la nature humaine à s'enclore sur soi, à l'encontre de nos illusions, de nos craintes choyées, de nos désirs inavoués et de nos superstitions[906].

Merleau-Ponty préfère maintenir le nom original, même s'il ne dédaigne pas d'utiliser le synonyme d'adversité, comme dans le cas de « L'homme et l'adversité ». Mais le plus important c'est que tous les deux, comme Machiavel avant eux, revendiquent une politique qui forme un tout avec la vie. En effet, ils disent tous les deux que l'accord avec les temps fleurit avec l'action, et que toute philosophie est action. « *C'est pourquoi, enfin, il n'y a pas d'alternative entre vie et philosophie*: par l'interrogation nous nous réapproprions nos racines, nous nous faisons vivants[907] ». Ils disent tous les deux, enfin, que le contraire de la contingence n'est pas la nécessité, mais bien la compréhension.

> Le contraire de la contingence n'est pas ici la nécessité au sens d'une progression qui ne saurait être autre de ce qu'elle est : dialectique à sens unique allant de l'avant selon le schéma « de… à… », dans la ligne d'équilibre des forces qui se déploient. Le contraire de la contingence est la compréhensibilité, plus précisément une compréhensibilité qui procède d'un autre plan que celui des forces purement objectives qui s'acheminent vers l'équilibre[908].

Ce passage nous invite à revenir sur celui de la *Phénoménologie de la perception* que nous avons repris dans notre premier chapitre, ainsi que dans le cinquième, et dans lequel Merleau-Ponty écrit que les catégories de contingence et de nécessité, face à l'existence humaine, devraient être entièrement repensées, puisque l'existence humaine contient à la fois et la contingence et la nécessité (*dans l'homme tout est nécéssité… dans l'homme tout est contingence*), et en agissant à l'intérieur de ces deux catégories, elle transforme la contingence du monde, la contingence dans laquelle l'homme est jeté – étant donné qu'avant tout il est corps – en sens, en nécessité de sens. En d'autres termes, depuis son commencement, l'existence est prise en charge d'une détermination que nous n'avons pas choisie, et qui, à travers l'*acte de reprise*, se transforme de *situation de fait*, pour utiliser les expressions merleau-pontiennes, en réalité doté de sens ; voire, d'*évidence de la réalité objective*, pour utiliser les expressions patočkiennes, en irréalité qui, jusque-là, était restée cachée à l'intérieur du phénomène.

> Cette situation est en même temps celle, particulière et précaire, de l'homme au monde. L'homme est l'être en lequel s'exprime d'un côté la tendance prépondérante à la contingence de l'univers non-apparaissant, et où se déclôt, de l'autre, cet autre aspect. L'aspect non-réel de l'univers se montre soudain en l'homme et devient réel[909].

---

[906] Jan Patočka, « Equilibre et amplitude dans la vie », p. 38.
[907] Renaud Barbaras, *Le désir et la distance*, p. 167.
[908] Jan Patočka, « La surcivilisation et son conflit interne », p. 159-160.
[909] Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, p. 42.

Comme l'écrit Patočka, la vie dans le premier et le deuxième mouvement de l'existence consiste en la prise en charge de ce qui est déjà là, de ce qui nous est imposé par le fait que nous sommes corps ; elle est prise en charge de la vie organique, qui précède l'existence et l'organise, la domine et la détermine. En habitant la seule sphère privée, l'homme naturel reste renfermé dans ses nécessités physiques, il reste esclave de ses besoins physiques, bref, il purge la contingence qui relève du fait qu'il est corps et des nécessités qui en découlent. Puisqu'il est un être contingent, l'homme naturel est entièrement soumis aux nécessités de son propre corps. En revanche, « le philosophe est différent dans la mesure où le monde, à ses yeux, n'est pas évident[910] ». Le regard de l'homme spirituel, du philosophe, est le regard de celui qui comprend et agit, et fait de sa propre vie une vie au découvert, une vie de négation de l'évidence de la réalité. Une fois que les anciens fondements ont disparu, l'homme spirituel ne va pas à la recherche d'une nouvelle *terra firma*, mais il s'établit de manière permanente dans le déracinement. Le point de vue de celui qui décide d'affronter la problématicité est le point de vue de celui qui nie la réalité, à savoir qu'il dépasse le point de vue du pouvoir, le point de vue régnant et opérant, bref, objectif. Et il le dépasse non pour se réfugier dans une intériorité détachée du monde, mais bien pour se rendre disponible pour une vraie rencontre. Un tel choix de vie donne naissance à un mouvement authentique vers le monde, à une vie authentique. En définitive, à la négation de la réalité correspond l'affirmation de la liberté. Les grands changements demeurent possibles seulement là où l'homme spirituel a su douter de la réalité et nier son évidence.

> L'homme spirituel qui est capable de se sacrifier, qui est capable de *voir* le sens et la signification du sacrifice, *ne peut* rien craindre. L'homme spirituel n'est évidemment pas un politicien, il n'est pas un homme politique au sens courant de ce terme. Il n'est pas partie prenante au conflit qui se partage le monde. Il est cependant politique dans un autre sens, d'une manière évidente, et il ne peut ne pas l'être en ce sens qu'il jette à la figure de la société et de tout ce qu'il trouve autour de lui la *non-évidence de la réalité*[911].

Par voie de son action de négation de la réalité objective, de négation de son évidence, l'homme spirituel, l'homme politique, regagne le monde et son espace dans le monde. Autrement dit, l'acte d'opposition à la réalité, de *distanciation* par rapport à son évidence, est en même temps un mouvement de recentrement, un mouvement qui pourrait être décrit dans les termes d'un nouveau premier mouvement de l'existence, mais cette fois-ci au niveau de la politique propre. Ainsi, l'acte de *protestation*, voire de résistance, envers l'évidence de la réalité, correspondrait au deuxième mouvement de l'existence politique proprement dit. L'acte

[910] Jan Patočka, « L'homme spirituel et l'intellectuel », p. 245.
[911] *Id.*, p. 256.

de ne pas se rendre face à une vie qui ne veut que vivre, de choisir une vie qui n'aboutit plus à des sols stables, mais qui occupe un espace mobile, réside dans l'incertitude, dans le déracinement, dans la lutte, transforme l'homme naturel en homme spirituel. Et l'homme spirituel qui habite l'histoire, l'homme qui se pose des questions, qui ne trouve pas de réponses mais qui possède une seule certitude, à savoir que tout est régi par *polémos*, l'homme qui nie l'évidence de la réalité pour en bâtir une nouvelle, est l'homme politique. L'homme politique s'unit aux autres pour donner naissance à l'existence politique, pour bâtir un nouvel espace où elle puisse se déployer en tant que vie plurielle et active, à savoir, l'espace politique. Il habite l'espace politique dans la lutte, il l'institue en luttant avec ses pairs, et il le maintient en vie en luttant. Mais cette lutte est *ensemble*, celle lutte est une lutte parmi des pairs et vise à exister ensemble dans la mémoire de ceux qui viendront ensuite, à exister dans le temps et au-delà le temps.

La lutte politique est encore et toujours une lutte de *résistance* pour la liberté. Elle ouvre donc, d'après Patočka, trois dimensions : distanciation, transcendance et liberté. « L'expérience de la liberté ne contient aucune représentation […]. L'expérience de la liberté a, au contraire, le caractère négatif d'une distance, d'une distanciation, d'un dépassement de toute objectité[912] ». Nous sommes donc dotés d' « une force de désobjectivation et de déréalisation où prennent leur source toutes nos capacités de lutte contre la "réalité pure et simple"[913] ». L'homme spirituel, l'homme politique, est l'homme capable de douter de la réalité par voie d'un mouvement de distanciation et de surmonter la contingence de la réalité par voie d'un mouvement de transcendance. « C'est cependant ce qu'il ne pourrait pas faire s'il ne disposait de la force de distanciation, de la force de recul par rapport au passé et au donné[914] ». Comme pour Merleau-Ponty, pour Patočka aussi, l'humanisme moderne ne peut alors que coïncider avec une « résistance combative » qu'on oppose à la contingence.

> S'il fallait, pour finir, donner de nos remarques une formule philosophique, nous dirions que notre temps a fait et fait, plus peut-être qu'aucun autre, l'expérience de la contingence. […] L'homme […] est le lieu de la contingence. […]
> Expliquer la *Joconde* par l'histoire sexuelle de Léonard de Vinci […] c'est toujours méconnaître le moment humain par excellence, où une vie tissée de hasards se retourne sur elle-même, se ressaisit, s'exprime. […]
> L'homme qui est admirable, ce n'est pas ce fantôme, c'est celui qui, installé dans son corps fragile, dans un langage qui a déjà tant parlé, dans une histoire titubante, se rassemble et se met à voir, à comprendre, à signifier. L'humanisme d'aujourd'hui […] n'aime plus l'homme contre son corps, l'esprit contre son langage, les valeurs contre les faits. Il ne parle plus de l'homme et de l'esprit

[912] Jan Patočka, « Le platonisme négatif », p. 82.
[913] *Id.*, p. 89.
[914] *Id.*, p. 58.

que sobrement, avec pudeur: l'esprit et l'homme ne *sont* jamais, ils transparaissent dans le mouvement par lequel le corps se fait geste, le langage œuvre, la coexistence vérité[915].

À notre époque, corps et esprit ne sont plus séparés, parce qu'ils ne *sont* plus, mais qu'ils *transparaissent* dans le mouvement de l'expression, dans l'acte de reprise par lequel le corps se transforme en geste et la coexistence en vérité. L'homme est le lieu de la contingence et notre temps est celui qui, plus que tous les autres, a fait et continue à faire l'expérience de la contingence. Notre temps est celui qui reconnaît finalement que l'existence humaine est mouvement, et que le mouvement de l'existence est métamorphose de la contingence en sens. Au niveau de la politique, l'existence humaine se qualifie alors comme acte de reprise d'une réalité contingente dont on a su nier l'évidence et qu'on a su surmonter par voie de notre force de négativité et protestation intrinsèque, bref, par voie de notre résistance.

Pour récapituler : comme nous l'avons mis en évidence dans notre premier chapitre, la création de l'espace politique, c'est-à-dire l'effectuation de ce qui est réaffirmé, à chaque époque, comme la tâche fondamentale de l'humanité, consiste précisément en ce que Merleau-Ponty avait appelé l'« acte de reprise », ou bien, dans les mots de Patočka, dans le changement de la contingence en compréhensibilité. Si la réalité est caractérisée par une contingence fondamentale, le contraire de la contingence, dans lequel réside la possibilité de son dépassement, nous l'avons dit, n'est pas la nécessité, mais bien plutôt la compréhension.

Comme l'écrit Merleau-Ponty dans sa « Note sur Machiavel », le mérite de Machiavel – et la nécessité d'une reprise de sa pensée – consiste alors dans le fait d'avoir thématisé, le premier, non seulement la nature contingente du monde et la structure intersubjective de l'action, mais aussi la nature phénoménale de la politique. Si la politique est essentiellement constituée d'actes, d'actions, et si l'action est avant tout le mode par lequel j'apparais à l'autre, la modalité de mon apparition à l'autre, politique et apparition se révèlent intrinsèquement liées. En d'autres termes, l'espace politique est déjà, dans la pensée du premier philosophe qui a abordé cette question, un espace d'apparition, structuré de part en part autant par l'imaginaire que par le conflit.

De cette manière, on est amené à retrouver une nouvelle définition de l'espace politique : comme l'écrit Hannah Arendt, l'espace politique est un espace public d'apparition. En effet, ce qu'avec Merleau-Ponty on a nommé « scène de l'apparaître » (Revault D'Allonnes) et que Patočka a appelé, d'après Arendt, « espace public », est le lieu de la rencontre entre

[915] Maurice Merleau-Ponty, « L'homme et l'adversité », p. 390-392. « Ce fantôme » est « "le petit homme qui est dans l'homme" de Valéry ».

phénoménologie et pensée politique. La relation entre le corps et le monde, entre moi et autrui, entre le pouvoir et ses sujets repose entièrement sur l'apparaître. Et si l'on affirme que c'est bien dans l'espace politique que chaque relation – même celles qui surgissent du conflit, comme Merleau-Ponty l'explique bien – et chaque action se déploient et que, par conséquent, c'est seulement à l'intérieur de cet espace que les hommes apparaissent les uns aux autres, on est amené à appeler la scène de l'apparaître esquissée par Merleau-Ponty et l'espace public que Patočka met au centre du troisième mouvement de l'existence, espace public d'apparition. L'espace politique est un espace phénoménal dans le sens où il est un espace d'apparition. Dans un tel espace toute institution du pouvoir et toute conscience du peuple reposent sur l'apparaître. C'est pourquoi une conception phénoménologique de l'espace en tant que champ phénoménal se révèle être le reflet d'une conception politique de l'espace en tant que scène de l'apparaître. Bref, l'espace politique est l'espace où s'affirme le lien intrinsèque entre l'acte de la constitution de l'espace – et donc du champ phénoménal – et l'acte de l'institution de la communauté politique. Cela signifie que ces deux actes sont identiques. En effet, le troisième mouvement est indistinctement celui de l'accès à l'apparaître et de l'institution d'une vie politique, d'une véritable communauté, plus précisément de l'institution d'une communauté dans et par le rapport à l'apparaître.

> Et s'il en est ainsi, c'est du fait que partout où des hommes se rassemblent, que ce soit dans la sphère privée ou sociale pu publico-politique, un espace se crée qui les rassemble et qui simultanément les sépare. […] Partout où des hommes se rassemblent, un monde s'intercale entre eux, et c'est dans cet espace intermédiaire que se jouent toutes les affaires humaines[916].

L'espace entre les hommes constitue leur monde politique. La liberté ici consiste dans l'agir ensemble, dans le se mouvoir ensemble ; elle est donc localisée dans l'espace, l'espace de l'entre-les-hommes : « ce qui est décisif pour cette liberté politique, c'est qu'elle est liée à un espace[917] ». La déclinaison de l'espace politique en tant qu'espace ne peut que reposer, par conséquent, sur une conception intersubjective de l'espace, structuré par l'opposition proche-lointain. Bref, la spatialité du politique repose sur la *dialectique proximité-distance* ainsi que sur la *dialectique dedans-dehors.* Or, si la distance, comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre et comme Arendt le suggère, est la dimension spatiale propre de l'espace politique, il faut alors déterminer cette distance à partir du *changement de place* inhérent à l'altérité. Bien entendu, l'*altérité fondamentale* qui crée l'espace politique, est à comprendre sur le fondement de la puissance phénoménalisante de l'agir pluriel. Arendt y ajoute que cette œuvre plurielle de *remaniement de l'espace* visant au déploiement de la

[916] Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 59.
[917] *Id.*, p. 78.

liberté coïncide avec ce qu'elle nomme *liberté de mouvement*. Cette coïncidence entre liberté et liberté de mouvement, nous allons la retrouver dans notre conclusion. Pour le moment, ce qui nous intéresse est que, au niveau du troisième mouvement de l'existence de Patočka, la liberté de mouvement, au sens que lui donnait Arendt, est liée à la possibilité même d'instituer l'espace. Dans l'écrit des années 1930 « Equilibre et amplitude dans la vie », Patočka pouvait en effet déjà identifier la liberté de mouvement propre de l'homme et l'absence de limites, même si c'était d'une façon complètement différente de celle entendue par Hobbes : « dans l'amplitude effective, l'homme se rend maître non seulement de ses limites extérieures, mais encore de sa limite interne[918] ». « La vie dans l'amplitude » coïncide alors avec « le dépassement de l'instant » : « la vie dans l'amplitude a le sens à la fois d'une *épreuve* et d'une *protestation*[919] ». Ce n'est que en 1947, lorsqu'il rédigeait *Éternité et historicité*, que Patočka aborde de nouveau ce thème de la protestation pour lui donner une thématisation plus explicite :

> Nous abordons là le point essentiel. La protestation qui est à la base de notre vie ne peut être expliquée simplement comme une protestation du vivant contre l'inanimé, du conscient contre l'inconscient, de ce qui est compréhensible, doté de sens, contre ce qui en est dépourvu […]. Bien sûr, l'idée, la conception de la transcendance au-delà de l'objectif en totalité, de tout ce qui est simplement donné, appartient au fondement même de la conscience. C'est grâce à elle que le sujet n'est pas un simple fait parmi les faits, qu'il vit toujours à partir d'un but, de quelque chose qui n'est pas encore actuel. Mais […] si le dépassement du monde, de la choséité, de l'objectité luit pour chaque conscience, il ne s'ensuit pas qu'elle soit expressément comprise comme tâche à réaliser.
>
> Et, bien sûr, la négativité, la protestation qui se trouve aux racines de notre être, n'est pas une simple négation abstraite, elle naît au contraire dans, voire elle ne fait qu'un avec cet être qui a à assumer l'indifférence et le silence du monde objectif, la souffrance er la mort en tant que destin final, dernier mot de chaque protestation[920].

« L'action de celui qui transcende » vise à instituer l'espace politique comme espace de protestation. À l'intérieur de la dialectique dedans-dehors propre à l'opposition *oikos-polis* cela signifie, comme nous l'avons dit dans le premier chapitre, *instituer le dehors en tant qu'espace politique de participation collective à l'apparaître.* Le sens de la politique n'a pas à faire avec le maintien de la vie, avec l'acte, comme chez Hobbes, de s'assurer de la vie, mais bien avec celui de mettre sa vie en jeu, de risquer sa propre vie. Or, la possibilité fondamentale de l'homme politique est justement celle de vivre dans le risque, de faire du risque sa propre vie. Bref, la dimension primaire de la *polis* est la *polémicité* ; ce qui revient à dire que la dimension primaire de l'espace politique du premier type, l'espace politique machiavélien, est celle non

[918] Jan Patočka, « Equilibre et amplitude dans la vie », p. 38.
[919] *Id.*, p. 35.
[920] Jan Patočka, *Éternité et historicité*, p. 140 et 142.

seulement de l'*antagonisme*, mais aussi de l'*agonisme*. Autrement dit, l'espace politique comme scène de l'apparaître est à la fois *espace de radicalisation de l'altérité* et *espace de la réciprocité dans l'altérité*.

> C'est seulement dans la perspective de l'égalité qu'émerge la *distanciation* qui pousse chaque individu à montrer publiquement ce qu'il sait être en tant qu'agissant, c'est-à-dire ce qu'il sait faire. Comme cela se passe aux yeux de tous et exige une suprême mise à l'épreuve qui se produit de façon également immédiate et n'a guère l'occasion de se repaître de vaines fantaisies, la distanciation n'agit pas ici nécessairement comme tendance niveleuse, mais tout d'abord comme aiguillon qui encourage à manifester la distance par une *grandeur* (au sens qualitatif) visant, non pas à tenir les autres comme tels en échec, mais bien plutôt à les stimuler de leur côté. Quel est le trait distinctif qui met cette distanciation à part de celle qui domine la quotidienneté de notre époque des masses ? Il réside, nous semble-t-il, précisément en ceci que l'une pousse à se différencier et à se distinguer en partant de l'égalité de principe dans la liberté, tandis que l'autre commence par se mettre à l'affût des différences pour s'appliquer ensuite à les aplanir.
>
> Une telle distanciation doit viser à conserver l'égalité dans la liberté […]. De fait, la juste distanciation n'est possible qu'à celui qui met sans réserve sa propre vie en jeu ; la sphère politique n'est faite que pour de tels hommes, par d'autres hommes politiques, prêts à cet engagement extrême. La distanciation de l'homme politique conduit du service de la vie nue à l'engagement permanent de la vie dans la volonté d'éternité de la gloire, volonté de participation au domaine public de la *polis* qui survit aux individus. Dans la *polis* l'homme est ainsi continuellement confronté à la mort et à la possibilité pire encore de l'asservissement, non par abord par une responsabilité vis-à-vis de la communauté, mais précisément dans sa mise à part, en suivant les consignes de la distanciation.
>
> La constitution, c'est la démocratie, présentée comme une création originale de l'esprit athénien. Elle est décrite comme un régime fondé sur l'égalité des chances, où tout vise l'accomplissement et la distinction personnels, soit une distanciation *active*. […] Ce qui déshonore, c'est en revanche le fait de ne prendre aucune part aux affaires publiques. L'acte authentique est en effet le fruit conjoint du courage et de la prudence, et le véritable courage n'est pas une rage aveugle, mais un discernement de ce qui est à craindre et de ce qui est sans péril. Les citoyens rivalisent ainsi d'excellence en agissant, et celui qui s'y refuse n'est pas seulement paresseux, mais nuisible pour la cité. La distanciation active est vouée précisément à la mise en place de cette compétition[921].

Patočka n'aurait pu écrire, dans ces notes des années soixante-dix, un passage plus machiavélien, et surtout il termine avec la définition de la communauté politique produite par le mouvement de distanciation comme « communauté de la gloire ».

Or, nous avons soutenu, dans notre premier chapitre, que le premier mouvement de l'existence consiste essentiellement en la création de l'espace à partir de la catégorie de la proximité, et que le troisième coïncide avec l'institution d'un autre type d'espace, un espace plus ouvert et fondé sur la catégorie opposée de la distance. Deuxièmement, nous avons anticipé que celle de la distance ne pouvait qu'être une solution partielle et temporaire, et que le lien entre politique et espace était plutôt à rechercher à l'intérieur du troisième mouvement de l'existence. Nous sommes désormais en mesure de pouvoir indiquer de quels mouvements est composé, au niveau de la politique, le troisième mouvement de l'existence ; autrement dit, nous

[921] Jan Patočka, « Cinq fragments en marge du "Schéma de l'histoire" », p. 197, 199-200.

pouvons désormais établir en quoi consiste le troisième mouvement, en relation à la spatialisation du politique, voire à l'institution de l'espace politique.

Nous sommes donc en mesure d'avancer l'hypothèse suivante : *les trois mouvements de l'existence politique* propre sont

1) *Le mouvement de distanciation*
2) *Le mouvement de protestation*
3) *Le mouvement de participation*

Bien entendu, comme dans le cas des trois mouvements de l'existence, il ne faut pas entendre ces trois mouvements comme successifs, comme séparés, car bien qu'ils soient chacun lié à une dimension particulière du vivre politique, ils ne font qu'un. Ces trois mouvements ouvrent, de fait, l'espace politique en tant qu'espace. Le premier mouvement, le *mouvement de la distanciation*, est à proprement parler, le mouvement par lequel les sujets politiques instituent l'espace politique en tant qu'espace. Il en va de soi, la distanciation se différencie de la distance pure et simple par son caractère intrinsèquement intersubjectif. Autrement dit, si la distance ne suffit pas à une spatialisation du politique, étant donné que, bien qu'elle possède une dimension intrinsèquement spatiale, elle ne possède pas de dimension intrinsèquement intersubjective ou dynamique, car par exemple on peut bien parler de distance dans le cas de l'opposition entre le sujet et l'objet, la distanciation, en revanche, ne peut être qu'agie par une pluralité des subjectivités dans leur rencontre et confrontation. Bref, dans le mouvement de distanciation, la subjectivité politique se trouve face à face avec l'altérité, avec une altérité maximale et fondatrice. Une fois institué l'espace politique, le mouvement de distanciation, bien qu'il continue à agir à l'intérieur de cet espace qu'il a institué, laisse place a un nouveau mouvement, plus négatif, à savoir le *mouvement de la protestation*. En effet, l'espace politique, comme nous l'avons vu, ne pourrait pas être maintenu sinon par un être, l'homme, dont la « tâche à réaliser » et « qui se trouve aux racines de notre être », coïncide avec la possibilité de négation de l'évidence de la réalité et du dépassement de la réalité préalablement conçue. Ainsi, le deuxième mouvement de l'existence politique propre pourrait aussi être défini comme *mouvement de la résistance*. Finalement, le troisième mouvement, le *mouvement de la participation*, est celui qui nourrit la vie politique en tant que telle. Dans le troisième mouvement, le mouvement de participation à un projet commun, le besoin de l'homme de participer à une existence qui s'élève au dessus du temps s'inscrit dans l'espace politique de reconnaissance mutuelle et d'apparition les uns aux autres. Ce dont j'ai besoin afin d'apparaître à moi et à autrui est la participation, sous forme d'une action collective et plurielle qui se déroule dans l'espace politique. Autrement dit, pour pouvoir enfin apparaître à moi-même, j'ai besoin de l'autre.

En effet, l'espace est déterminé par le mouvement du corps et les mouvements entre les corps. Le changement n'est possible que lorsque quelque chose advient dans l'espace entre deux corps. Cela présuppose, bien entendu, la présence d'un espace juste entre deux personnes, sans quoi la *reconnaissance réciproque* est impossible. Nous définissons cet espace, cette distance, comme *distance intersubjective*. Ce n'est qu'à partir de cette distance, ce n'est qu'au milieu de cet espace, que je peux reconnaître l'autre comme autre. Sans cette distance, autrui se confondrait avec moi. Autrement dit, sans un espace entre moi et autrui, la reconnaissance réciproque ne peut pas être effectuée, de sorte que je me confonds avec l'autre. Il y a donc premièrement *différenciation* par voie de *distanciation*. Il y a deuxièmement reconnaissance et réciprocité, ou même renversement, sur le mode d'une *dialectique de la résistance*. Dans l'espace entre-nous-deux, dans la distance intersubjective, l'altérité se manifeste donc comme *altérité simultanée*, c'est-à-dire que l'altérité prend la forme dynamique du *changement de place*. Moi et autrui, on se reconnaît réciproquement en tant qu'autre, sur la base de la possibilité du changement de place et de l'interchangeabilité des points de vue, à savoir de la réversibilité des points de vue qu'on occupe dans l'espace. En fonction des degrés d'*intensité* de la différenciation par voie de distanciation nous parvenons à des types d'altérité différents ; bien que l'altérité soit toujours une *altérité fondatrice*, elle peut se configurer comme une altérité fondamentale, voire une altérité maximale, mais aussi comme une altérité radicale (l'ennemi). Au plus haut degré d'intensité, il y a donc *affrontement de l'altérité radicale*, sous forme d'une résistance et d'un engagement extrêmes. En troisième lieu, enfin, au plus haut degré d'intensité de l'altérité, il y a dépassement de l'affrontement dans le *désir de participation*, qui s'exprime dans notre manière de se mouvoir dans le monde.

Les trois mouvements de l'existence politique peuvent être tous abordés soit d'un côté phénoménologique, voire ontologique, soit d'un côté politique. Dans le premier mouvement de la distanciation ce qui du côté ontologique nous avons défini comme différenciation correspond, au niveau politique, à celle que nous définissons comme distance intersubjective. En ce qui est du deuxième mouvement de la protestation, de la négation ontologique de la réalité, nous passons à la résistance politique effective qui est synonyme de changement de la réalité. Finalement, au niveau du troisième mouvement de l'existence politique, la participation ontologique devient participation active et collective, bref, participation politique.

Pour reprendre une dernière fois Machiavel, il nous faudrait dire qu'ici nous nous sommes contentés de poser un problème politique, ou bien, à la fois politique et phénoménologique, à savoir celui du commencement, dans les termes machiavéliens, ou de l'institution, dans les

termes merleau-pontiens, de l'espace politique. Nous avons donc posé le problème politique et phénoménologique de l'institution de l'espace politique comme espace. Nous avons défini deux modèles divergents, basé sur deux logiques de visibilité différentes, à savoir celle de l'apparition et celle de la représentation, et nous avons attribué le premier à Machiavel et le deuxième à Hobbes. Nous avons ensuite analysé l'héritage de ces deux premiers modèles d'ouverture de l'espace politique, le deuxième chez Schmitt et le premier dans la tradition phénoménologique, car il nous semble que le sujet de l'ouverture originaire de l'espace politique du premier type ne peut qu'être un problème d'ordre spécifiquement phénoménologique. À la faveur d'une analyse phénoménologique de l'espace politique en tant qu'espace, nous avons défini les catégories de l'espace politique du premier type : distance, altérité et participation. Nous avons fait nôtre la distinction aristotélicienne entre place et lieu (ou espace), ce qui nous a aidé à démontrer, dans notre généalogie de l'espace, qu'occuper une place ne coïncide pas avec habiter l'espace, à savoir que *la spatialité objective n'est qu'un mode de la spatialité.* Par voie d'une analyse phénoménologique et généalogique du mouvement, nous avons affirmé la primarité du mouvement par rapport à la matière et nous avons ensuite défini les deux types de mouvements propres aux deux espaces et le rôle qu'ils détiennent dans leur institution. Dans cette analyse l'acte de reprise merleau-pontien et le troisième mouvement de l'existence patočkien ont pris une place centrale, étant donnée leur commune nature de dépassement de la contingence en sens. Finalement, à la faveur d'une analyse phénoménologique de l'espace politique, nous avons donné une définition possible des trois mouvements qui caractérisent l'existence humaine proprement politique : le premier mouvement de distanciation, le mouvement de protestation ou de résistance, et le troisième mouvement de participation.

La participation et la réciprocité qui en relève sont au fondement de la démocratie. Il nous reste toujours à comprendre quel serait le lien entre l'espace politique de la participation démocratique et l'État représentatif moderne, voire entre le premier et le deuxième modèle d'espace politique dans notre contemporanéité. Mais surtout, il nous reste à comprendre quelles sont les conditions du maintien de l'espace politique, et notamment quelle relation elles ont avec les principes d'inclusion et d'exclusion. En d'autres termes, nous n'avons pas posé le problème du lien entre démocratie participative ou directe et démocratie représentative, ni celui de la disparition ou du déchirement de l'espace politique, ni enfin celui de ses conditions d'accès, bref, de qui peut effectivement bénéficier du droit d'apparaître à l'intérieur de l'espace politique. Bien qu'il s'agisse de questions d'ordre politique, plus que phénoménologique, nous les aborderons dans notre conclusion. Il faut cependant en conclure qu'un certain nombre de

problèmes, liés notamment à la dimension politique contemporaine de l'espace politique, dans ses deux variantes, ne pouvaient pas trouver leur place dans notre recherche actuelle, et qu'ils feront l'objet d'un travail ultérieur.

En conclusion, l'appartenance au même monde commun, dans la signification donnée par Étienne Tassin à cette expression, à savoir celle d'un monde politique de conflits et de différences partagés, est ici à comprendre déjà comme une dynamique, puisqu'elle implique une réciprocité et une participation. Comme le dit Renaud Barbaras, une fois comprise l'appartenance au monde comme participation, il n'y a plus d'alternative entre l'ipséité et l'altérité. Bien entendu, la dimension centrale dont il faut partir est celle de la corporéité. Et la corporéité ici se donne comme désir, plus précisément, comme le désir élémentaire de l'homme d'appartenir et participer à quelque chose de plus grand que soi-même.

Or, l'espace politique de l'immédiateté est défini par trois mouvements, voire trois dimensions, qui sont, bien entendu, simultanées et immédiates, et que nous avons définis, en reprenant des expressions de Patočka, comme *distanciation*, *protestation* et *participation*. Nous l'aurons bien compris, les trois mouvements de l'existence politique propre conservent tous un rapport étroit à l'apparaître, à une structure de l'apparaître et de la rencontre, voire du conflit, bref, à une structure de la confrontation sur fond de l'apparaître.

Nous posons donc à la base de tout espace politique le mouvement de conflictualité des corps. Dans le premier modèle d'espace politique le mouvement qui lui est propre, le mouvement conflictuel, se déploie comme *liberté de mouvement.* En opposition au mouvement mécanique du deuxième modèle et à la liberté de mouvement négative qui en découle, la liberté de mouvement du premier modèle est du type intersubjectif. Néanmoins, comme celle propre au deuxième modèle, elle est aussi, d'une certaine façon, une liberté négative, en ce qu'elle est déterminée par ses limites. Négatif est, en effet, tout ce qui se définit par rapport à ses limites, à ses frontières, à ses obstacles. Or, bien qu'elle ne rencontre pas des limites comme celles propres au deuxième modèle d'espace politique, symbolisées au niveau géopolitique par les frontières territoriales, la liberté de mouvement intersubjective n'est pas une liberté absolue, mais elle est d'une certaine manière négative, puisque sa condition nécessaire est la relation à autrui ; bref, la limite ce sont les autres. La liberté de mouvement coïncide avec le fait d'apparaître. Cela revient à dire que la liberté consiste dans le fait d'être en mouvement. La liberté de mouvement des corps ne trouve d'autre obstacle que celui de l'altérité, mais en étant son obstacle, c'est elle qui lui donne aussi son intensité.

Conclusion

> Notre intention ici n'est pas d'avancer des réponses, mais simplement d'élaborer les problèmes – porter le regard, avec toute l'ampleur possible, dans cette problématique, afin que le spécialiste des sciences sociales […] puisse se faire une idée de la manière dont ses préoccupations particulières s'intègrent au cadre du problème philosophique de l'espace[922].

Nous avons voulu proposer ici une approche à la fois généalogique et phénoménologique de l'espace politique. Notre travail a donc commencé par fournir un compte-rendu de deux conceptions divergentes de l'espace et du mouvement. Ensuite, l'analyse de l'opposition entre Machiavel et Hobbes, le passage de l'un à l'autre marquant l'avènement de l'ère moderne – tout particulièrement à travers l'opposition entre l'immédiateté et la médiation –, visait à définir le contremouvement issu de la pensée politique contemporaine, et qui coïncide précisément avec un retour à Machiavel. Nous avons donc indiqué, à partir des deux modèles originaires attribués à Machiavel et Hobbes, deux modèles opposés de l'espace politique fondés sur deux systèmes de visibilité : une logique de l'apparition et une logique de la représentation. Dans ce cadre, nous avons réalisé une généalogie du statut de réfugié, – initiée philosophiquement par Hobbes et historiquement par la naissance de l'État-nation dans le nouvel ordre westphalien, – que nous avons remise en perspective à travers les concepts de liberté de mouvement et de droit à la préservation de soi. Nous achèverons notre dissertation avec quelques remarques conclusives qui proviennent de cette analyse, afin de donner un point de départ à un projet futur sur la condition migrante.

1. *La post-Europe ou le déchirement de l'espace politique*

> Comprendre ces rapports du métaphysique, du mythique, du théologique et du pratique (individuel et collectif, politique), c'est ce qui me tient à cœur dans mon étude de l'Europe. Jusqu'à présent je n'ai guère écrit sur la post-Europe, car ce *post* présuppose le terme-clef, l'Europe ; et je me débats dans un écheveau de problèmes et d'études qui absorberaient abondamment plusieurs vies d'homme[923].

À en croire les lectures contemporaines, telles que celle que propose Arendt, la *polis* est constituée comme un espace politique pluriel par opposition à l'espace privé de l'*oikos*. Il est également à souligner que d'après l'analyse d'Aristote du livre Premier des *Politiques*, les

[922] Jan Patočka, « La genèse et la catastrophe de l'Europe », p. 274.
[923] *Id.*, p. 274.

hommes sont considérés comme des animaux politiques seulement en tant qu'ils habitent ensemble dans un tel espace politique ; par opposition, idéalement, à la bête ou au dieu, et politiquement aux esclaves et aux barbares non-citoyens, non politiques, et à la limite, presque inhumains, précisément parce qu'ils n'ont accès ni à l'espace économique élargi de la *komè*, ni à l'espace politique de la *polis*.

Or, comme nous l'avons montré, la tradition phénoménologique contient des éléments de connexion entre l'espace politique comme espace de l'apparaître d'une part, et les personnes vivant dans cet espace, générant une identité collective à travers leurs actions et leurs participations diverses de l'autre. Les idées exprimées dans les travaux de Jan Patočka, Maurice Merleau-Ponty et Hannah Arendt, décrivant la manière dont nous nous lions entre nous dans l'espace, dont nous l'occupons, dont nous le créons ensemble, peuvent être étendues de sorte à ce qu'elles participent à l'élaboration d'une conception politique de l'espace vécu dans les moments de crise au niveau des frontières et notamment par les réfugiés. La pratique habituelle de relégation des réfugiés dans des camps reflète la façon dont nous nous lions ensemble dans l'espace. Le fait que ces camps deviennent de plus en plus institués aux frontières du territoire européen – et même au-delà – est la manifestation concrète du mode proprement européen de reconfiguration de sa propre géographie imaginaire, par l'externalisation des frontières.

> Tous ces phénomènes attestent clairement la perte du monde qui affecte l'Europe contemporaine, la perte du sol originaire où s'accomplit le mouvement de l'existence humaine. […] La malédiction de l'esprit européen, c'est qu'il ne trouve pas accès aux choses auprès desquelles il veut se réfugier ; c'est qu'il reste empêtré en lui-même là où il se croit libre de ses mouvements[924].

Au XVIIIe, la démocratie directe est considérée comme la seule véritable démocratie, tandis que l'idée d'une démocratie représentative est conçue comme une contradiction dans les termes. À partir de ce point de vue généalogique sur la dimension politique du concept de représentation devrait émerger par contraste une caractérisation de la démocratie comme espace politique laissant ouverte la possibilité du conflit, et qui est dans une relation duelle avec la visibilité :

1) La démocratie directe, dans laquelle le peuple constitue l'espace public et est visible sous la forme d'une présence immédiate et directe ; et

2) La démocratie représentative, dans laquelle les personnes sont représentées, et ne sont visibles qu'indirectement.

Ce couple d'opposés correspond à la scission dans le principe de souveraineté, entre

1) Le peuple – ou *pouvoir constituant* ; et

2) L'État – ou *pouvoir constitué*.

[924] Jan Patočka, « Réflexion sur l'Europe », p. 210-211.

De même que l'espace politique de la *repubblica tumultuaria* de Machiavel, la démocratie contemporaine a lieu dans un espace politique essentiellement conflictuel. Pour que les notions de représentation et de souveraineté survivent dans le débat politique contemporain, il faut alors un déplacement de nos concepts statiques à des concepts dynamiques, comme Nadia Urbinati le suggère dans *Representative Democracy*[925]. En effet, seule une conception dynamique de la représentation peut saisir le champ conflictuel de relations qui sont continuellement ré-instituées par la souveraineté représentative dans l'espace politique démocratique.

La tension entre les conceptions machiavélienne et hobbesienne de l'espace politique continue à se faire sentir dans le problème de l'ennemi, et dans la stratégie pour faire avec lui, qui constitue encore l'un des piliers centraux sur lesquels est fondée l'identité de l'État. Il est essentiel que l'ennemi soit visible – sans quoi, on ne pourrait lui faire face (l'invisibilité de l'ennemi est d'ailleurs l'un des grands problèmes de notre temps). Pour la modernité, les deux stratégies principales contre l'ennemi sont :

1) Garder l'ennemi à l'intérieur des frontières politiques, et ainsi préserver le conflit (Machiavel) ;

2) Exclure l'ennemi, et par là maintenir l'ordre (Hobbes).

Nous appartenons naturellement à un monde hobbesien.

En effet, quand le conflit interne s'aggrave, la démocratie contemporaine réagit par l'identification d'un ennemi externe. Pour le dire autrement, quand les raisons de l'escalade d'un conflit interne ne sont pas claires, l'imaginaire collectif produit une hyper-représentation d'un bouc émissaire (par exemple, le peuple Juif pour la crise de 1929, et les réfugiés pour la crise actuelle). La crise des réfugiés rend manifeste notre appartenance actuelle à un monde hobbesien : la peur à l'intérieur des frontières du Léviathan produit une recherche compulsive de protection interne – *l'état d'urgence* en France – parallèlement à l'exclusion systématique de quiconque qui, de l'extérieur, tente de s'introduire à l'intérieur en transgressant les frontières. Par conséquent, une analyse politique et phénoménologique des mouvements de réfugiés doit commencer par la description hobbesienne du lien entre l'obéissance et la protection.

En analysant *la formulation* ante litteram *du statut de réfugié par Hobbes*, nous avons voulu retracer les origines des idées de réfugié, de droit à la préservation de soi, et de liberté de mouvement – et ainsi, de tension entre le droit des citoyens à la sécurité et à l'obligation éthique de l'État vis-à-vis de ceux qui se retrouvent dans la condition de réfugiés. Dans l'État-nation

[925] Nadia Urbinati, *Representative Democracy. Principles and* Genealogy, Chicago and London, The University of Chicago Press 2006, p. 24.

hobbesien, chacun abandonne contractuellement son droit à l'autodéfense à condition que l'État pourvoie à la sécurité de tous. Une fois cette sécurité disparue, l'État ayant failli à son obligation légitimante vis-à-vis de ses sujets, ces derniers cessent d'être ses citoyens et recouvrent leur droit à l'autodéfense et à la fuite. Cela revient à dire, (même si pour Hobbes, l'État souverain n'a normalement pas de limites intrinsèques), que l'État est limité par le droit des citoyens à l'autodéfense à et la préservation de soi, qui sont inconditionnels, étant antérieurs à l'État politique. Les personnes qui exercent ces droits et renoncent ainsi à leur citoyenneté, récupèrent leur droit de se mouvoir librement à l'extérieur des frontières étatiques. En d'autres termes, ils gagnent le droit de se réfugier. Suivant l'essai de 1985 d'Andrew Shacknove, nous avons suggéré au cinquième chapitre que Hobbes était, avant la lettre, le premier à formuler un statut des réfugiés.

Cependant, on ne trouve nulle part chez Hobbes d'obligation éthique pour les États de subvenir à la sécurité de non-citoyens. Finalement, il revient toujours au souverain de décider si l'État a quelque obligation que ce soit de garantir la sécurité des réfugiés. Autrement dit, même s'il y a une convention sur les réfugiés, il dépend de la souveraineté de l'État de rester ou non fidèle à cette convention : dans ce système de la représentation, le droit d'asile tout entier doit fatalement demeurer discrétionnaire. En ce sens, la loi internationale n'échappe pas au cadre théorique hobbesien, pas plus qu'à la la dichotomie schmittienne entre le normal et l'exceptionnel, avec cette idée selon laquelle l'exception en appelle toujours à une décision souveraine. L'exigence du développement d'une éthique des frontières est ainsi l'une des tâches les plus pressantes de notre temps, et ce d'autant plus dans la situation géopolitique européenne, que beaucoup de pays expérimentent actuellement comme l'instanciation d'un état d'exception permanent – chose que même Carl Schmitt n'a pu justifier.

Ainsi, il importe d'exposer clairement la nature et les implications de la connexion entre la responsabilité des États et le statut de réfugié. Dans le monde moderne, l'État-nation est l'espace politique majoritaire. Cependant, tous les pays de l'Union européenne – et même au-delà – font face actuellement à ce problème majeur, qu'il n'y a plus de conception unanimement partagée de ce qu'est un État.

Par conséquent, notre prochain projet serait de rendre compte de la justice territoriale et du statut de réfugié, en commençant par l'hypothèse hobbesienne selon laquelle les êtres humains ont un droit basique et essentiel à faire partie d'un État politique pour les protéger. D'un point de vue normatif, une éthique du statut de réfugié devrait nier à la fois le privilège attaché au fait contingent d'être né à l'intérieur de bordures territoriales spécifiques, et le primat de l'intérêt des personnes qui vivent déjà dans une communauté politique déterminée par rapport aux

intérêts des réfugiés. Ce qu'il faut démontrer dans ce cadre normatif, est qu'il existe une obligation éthique pour un État d'accepter d'intégrer des réfugiés, s'il n'y a pas de danger pour la sécurité de son propre peuple. L'une des sources possibles de cette obligation éthique pourrait être l'expansion de l'argument hobbesien du niveau des sujets rationnels à celui de l'État, de telle sorte que tous les États, en entrant dans un contrat social avec d'autres États (afin de protéger ses propres citoyens de conflits internationaux), sont responsables non seulement vis-à-vis des leurs, mais encore de tous les citoyens du monde. Ces idées ne sauraient être développées qu'à travers une approche interdisciplinaire, qui seule pourrait faire le lien entre une analyse éthique et philosophique des mouvements de réfugiés relativement à l'État-nation et à ses frontières ; une explication historique et géographique de l'espace politique et de la liberté de mouvement ; et les implications pour la loi internationale.

Toute éthique des frontières adéquate nécessite un déplacement conceptuel, d'une conception exclusive des frontières (*borders*) à une conception inclusive des bornes (*boundaries*). Contrairement aux frontières, qui restent fixes à moins qu'elles ne soient activement redessinées, les bornes sont naturellement fluides. Résoudre la crise des réfugiés en Europe ne nécessite pas l'annulation des frontières de l'Union, mais plutôt de comprendre comment ces frontières peuvent devenir inclusives : comment un mouvement d'exclusion peut être surpassé par son contremouvement, à savoir, un mouvement d'inclusion.

Une généalogie des concepts de frontière, de droit à la préservation de soi et du statut de réfugié qui nous ramène chaque fois à Hobbes et se confronte aux enjeux politiques actuels, s'affronte à la permanence du problème de l'espace politique, et requiert ainsi pour lui une définition nouvelle, qui soit capable d'adéquatement rendre compte de la crise des réfugiés. Cette généalogie est à double-face : d'un côté, elle analyse la permanence de la forme nationale-étatique des espaces politiques, et de l'autre, elle met en lumière les mouvements de réfugiés.

Ici, *généalogie* signifie « développement historique de nos concepts clés depuis Machiavel et Hobbes ». L'analyse philosophique et généalogique des implications hobbesiennes quant aux phénomènes migratoires nous a donné les moyens de faire face aux composantes majeures des problèmes politiques actuels, notamment pour ce qui est de l'Europe. Nous devons à Andrew Shacknove et sa « note de bas de page d'un vieil article[926] » la stimulation de notre entreprise mettant en rapport la pensée de Hobbes et les réfugiés. L'une des choses qu'il nous reste à prendre en considération sans doute, même au sein d'une analyse strictement philosophique, est un fait empirique qui distingue l'Europe actuelle de celle du temps de Hobbes : ce dernier

[926] Lors d'une conversation privée.

écrivit au temps critique et fragile de la création du système des états-nations, et nous, écrivons à celui, tout aussi fragile et critique, de son déclin. Pourtant, l'humanité contemporaine semble tout simplement impréparée à l'acceptation d'un monde sans frontières.

L'espace politique européen se comprend comme permettant une liberté illimitée de mouvement à l'intérieur de ses frontières internes – l'espace Schengen –, mais ce, seulement en déniant le droit de mouvement à travers ses frontières externes. La complexité de cette perspective est elle-même augmentée par l'indétermination de la localisation des frontières étatiques dans la mer Méditerranée, et, par conséquent, par l'indétermination de la responsabilité particulière d'un État ou d'un autre de sauver des réfugiés de ses eaux. Cela illustre le fait que l'ordre westphalien est actuellement mis en branle et secoué par l'importance politique et éthique des mouvements de réfugiés. Nous sommes désormais confrontés, non pas avec le crépuscule potentiel des États-nations, mais avec l'émergence de nouveaux espaces politiques. La phénoménologie de la condition migrante, que nous voulons prochainement développer, doit donc englober à la fois une théorie de l'institution et de la dissolution de l'espace politique, et une théorie de la liberté de mouvement.

2. *Liberté de mouvement*

> Ce n'est pas sous couvert d'une illusoire gouvernance mondiale ni même, en l'état actuel, d'un droit cosmopolitique encore balbutiant, mais depuis l'espace public des communautés politiques finies, lieu par excellence de l'action civique, que peut se déployer la politique d'un monde commun, une composition des rapports à l'autre, le toujours étranger, qui, seule, fait monde[927].

En réponse à la crise des réfugiés, l'Europe a produit l'idée d'une association directe entre la sécurisation des particuliers et la fermeture des frontières, de telle façon que la relation à « l'autre » se fasse sur les racines de la peur. La peur, qui jouait déjà un rôle systématique chez Hobbes, loin d'être réduite, aujourd'hui demeure centrale au niveau émotionnel, alors même que nous témoignons d'efforts constants pour la réduire à un niveau physique pour ainsi dire. La construction de murs, ou le renfort – notamment militaire – des frontières, a pour but de faire cesser le mouvement des gens. L'acte de contenir la mobilité répond au besoin de limiter la peur. Bref, la construction de murs correspond à la tentative d'arrêter le mouvement, suspendant ainsi la liberté de mouvement à travers les frontières, et par conséquent, à canaliser la peur.

La relation entre la démocratie moderne et la visibilité apparaît plus clairement encore si nous prenons en ligne de compte la perspective phénoménologique sur la liberté de mouvement,

[927] Étienne Tassin, *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*, Paris, Seuil 2003, p. 301.

en nous appuyant sur ce qu'Arendt définit comme « le droit d'apparaître ». Selon l'interprétation par Étienne Tassin de la phénoménologie de l'espace politique chez Arendt (qui fait aussi provenir sa lecture de celle de Machiavel), le sens propre de l'institution d'un espace politique comme espace public d'apparition coïncide avec un mouvement de phénoménalisation du monde, c'est-à-dire, avec l'action collective de concevoir le monde comme un espace phénoménal et avec l'acte d'apparaître dans son champ. Tout acte politique correspond alors à l'action publique d'apparaître dans l'espace politique conçu comme scène de l'apparition, et la possibilité d'une *cosmopolitique* est en jeu dans chacune de ces actions.

> Être libre ne signifiait originellement rien d'autre que pouvoir aller et venir où bon nous semblait, encore qu'il s'agissait de quelque chose de plus que ce que nous entendons aujourd'hui par la liberté de mouvement. Cela voulait dire non seulement n'être soumis à la contrainte d'aucun homme, mais également pouvoir s'éloigner de la sphère de la contrainte toute entière, du foyer et de la « famille »[928].

Plus loin, être libre, dit Arendt, signifie essentiellement pouvoir se mouvoir. La liberté n'est rien d'autre que la liberté de mouvement, comme le disait déjà Hobbes aussi – mais selon une autre conception du mouvement sans doute, issue des idées de *conatus* et d'espace vectoriel, si nous pouvons nous permettre l'anachronisme. L'idée de liberté de mouvement négative (*freedom from*), se définissant par rapport aux obstacles qui empêchent le mouvement d'un corps, ne pourrait être plus actuelle. Le mouvement des migrations est continuellement bloqué, redirigé, annihilé par les « *external impediments of motion* » que sont les murs, les douanes, les contrôles et les « redirections », voire confinements, aux frontières. Par ailleurs, écrit Arendt, ce n'est qu'en s'éloignant de la sphère privée de notre vie que nous nous transformons en acteurs politiques et que nous devenons en même temps le public de l'existence collective. Ainsi, et c'est ce qu'écrit aussi Patočka, la vie politique démarre avec le mouvement de détachement de la vie privée. Le conflit interne ne peut alors être dépassé que par son déplacement à l'intérieur de la dimension collective, et en la transformant en vertu politique. D'après Arendt, un espace public ne devient un espace politique que quand il est garanti dans la *polis*, et prend un rôle central dans la mémoire collective. En outre, l'existence de l'espace politique repose sur la présence en son sein de la liberté de mouvement. Ce qui revient à dire que sans liberté de mouvement l'espace politique est dissout.

> Cette liberté de mouvement – qu'il s'agisse de la liberté d'aller et de venir et de commencer quelque chose de nouveau et d'inouï, ou bien de la liberté de fréquenter les autres en leur parlant et de faire l'expérience de la pluralité, qui constitue à chaque fois la totalité du monde – ne constituait et ne constitue nullement la fin de la politique, celle que l'on peut atteindre à l'aide de moyens politiques : il s'agit bien plutôt du contenu propre et du sens du politique lui-même. En ce sens, la politique et la liberté sont identiques, et, partout où cette sorte de liberté fait défaut, il

[928] Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique* ?, p. 82.

n'y a pas non plus d'espace politique au sens propre[929].

La correspondance entre la liberté et la liberté de mouvement que nous avons trouvée chez Arendt d'une part, et la coïncidence entre l'acte politique et l'acte d'apparaître de l'autre, soutenue à la fois par Arendt et par Patočka, ont des conséquences importantes vis-à-vis de la crise actuelle des réfugiés. En effet, le phénomène du mouvement migratoire est étroitement lié à la dialectique de l'apparaître et de l'invisibilité. De plus, le phénomène de la migration est, pour ainsi dire, le mouvement de l'existence humaine par excellence[930]. Cette idée, il ne faut pas l'entendre au sens merleau-pontien ou patočkien du « mouvement de l'existence », mais plutôt au sens arendtien d'une liberté de mouvement qui coïncide, de fait, avec le droit d'apparaître dans l'espace politique. L'accès à l'espace politique, d'après Arendt, est basé sur le droit d'apparaître, c'est-à-dire sur la capacité légale de déployer son mouvement au sein de l'espace politique. C'est précisément ce qui est nié aux réfugiés et aux migrants en général. Dans le phénomène de la migration, à l'apparition se substitue la non-apparition. En raison de l'absence du droit d'apparaître au sein de l'espace politique, les migrants ont souvent été nommés « les invisibles ». Et toutefois, comme le dit Arendt, à une plus grande liberté de mouvement pour tous correspond l'ouverture de l'amplitude des possibilités humaines.

Pour finir, ce qu'il faut désormais examiner, est la dialectique hobbesienne entre la peur et l'exclusion, ou même entre le sentiment d'appartenance (Patočka dirait « enracinement », Merleau-Ponty « ancrage »), et la volonté d'annihilation – ou, au mieux, de déportation forcée – c'est-à-dire de faire disparaître. Une telle analyse nous montrerait que le sentiment d'appartenance à un territoire étatique ne correspond pas seulement à la volonté de protéger ce territoire et ses habitants au nom d'un sentiment nationaliste, mais aussi dans l'interdiction implicite pour quiconque extérieur à notre communauté de prendre racine dans les frontières. D'où il s'ensuit que la condition de migrant ne signifie pas seulement une perte d'identité, mais aussi l'exclusion symbolique et effective à la fois de l'espace public et de l'espace politique. En effet, dans la *Phénoménologie de la condition migrante* qu'Étienne Tassin était en train de développer, l'impossibilité pour les réfugiés, et pour les migrants en général, d'accéder à l'espace politique conçu comme scène de l'apparaître, est rendue manifeste, précisément à cause du manque de visibilité qui les touche. Paradoxalement, ceux qui sont le plus libres au sens arendtien, *i.e.*, qui sont les plus libres de se mouvoir, seraient en réalité les moins libres.

[929] *Id.*, p. 92-93.

[930] Il s'agit d'une remarque d'Étienne Tassin, lors d'une conversation privée.

Phénoménologie de l'espace politique est un travail inachevé. Cela est dû à la nature même de son sujet, qui révèle l'impossibilité d'une fin. La tâche que nous nous sommes donnée dans cette étude est celle de l'ouverture d'un espace. Nous avons voulu donner une adresse théorique à un nouveau problème, ce qui nous a permis de nous poser deux questions : qu'est-ce que l'espace politique ? et en quoi est-il un espace ? Ces questions ne peuvent trouver de réponse qu'à l'intérieur d'une nouvelle approche capable de tenir ensemble la phénoménologie et la pensée politique. En tant qu'il vise à la fondation d'une nouvelle discipline, que nous définissons comme *phénoménologie politique*, ce travail en appelle à un approfondissement continuel et à un prolongement. Or, nous avons choisi d'aborder le problème de l'espace politique à partir de la première formulation qui en a été donnée, à savoir celle d'Aristote. C'est Aristote qui nous a fourni les catégories spatiales et politiques fondamentales pour répondre à notre première question. À la faveur d'une analyse phénoménologique, nous avons donc pu déterminer en quoi l'espace politique est un espace. Nos généalogies de l'espace et du mouvement nous ont ensuite permis d'identifier deux types d'espaces et les deux types de mouvement qui en relèvent. Dans la partie plus proprement politique de notre travail, nous avons également tracé une généalogie de l'espace politique qui nous a amené à reconnaître chez Machiavel et Hobbes les deux variantes principales de la configuration spatiale du politique. Suite à la défaite du projet moderne de la rationalisation du réel et de la politique, les deux modèles originaires de l'espace de l'apparition et de la représentation ont été repris, par Merleau-Ponty, Patočka et Arendt, d'une part, et par Schmitt d'autre part. C'est grâce à l'analyse du statut de l'espace politique chez ces auteurs que nous avons pu en arriver à l'élaboration de notre propre phénoménologie de l'espace politique. Or, les deux modèles d'espace politique que nous avons présentés reposent sur les deux principes opposés de l'immédiateté et de la médiation, qui sont à leur tour synonymes des deux principes schmittiens de l'identité et de la représentation. Dans le cadre politique contemporain, ils correspondent *grosso modo* à ce qu'on définit comme démocratie directe ou participative et à l'État-nation dans sa forme de démocratie représentative. Par cette voie, nous pensons avoir fourni deux modèles d'espace politique qui puissent ensuite s'appliquer à notre réalité contemporaine, à notre contemporanéité politique. Cela implique l'impossibilité pour notre recherche d'atteindre une frontière, voire une conclusion véritable. Toutes ces raisons confèrent certainement à ce travail, et notamment au dernier chapitre, un caractère inachevé. Pourtant, loin d'être un défaut de l'analyse phénoménologique en tant que telle, cet inachèvement constitutif, ce sentiment que tout reste encore en mouvement, est l'essence du sujet que nous avons décidé de traiter, le mode d'être propre de l'espace politique lui-même. En somme, c'est justement parce qu'elle ouvre

un espace, une nouvelle dimension – et peut-être même une nouvelle discipline –, que la phénoménologie politique reste ouverte. Autrement dit, pour pouvoir reprendre notre passé (Machiavel) et afin de rester ouverte au changement – à la transformation de la contingence en sens par un continuel acte de reprise –, une phénoménologie de l'espace politique ne peut que rester à l'état de commencement. Et pour pouvoir enfin rendre compte de notre présent, elle ne peut qu'en appeler à l'avenir.

Bibliographie

Sources primaires

Niccolò Machiavelli
Œuvres

MACHIAVELLI, Niccolò. *Il Principe* (1513). Texte italien établi par Giorgio Inglese. Milano : Feltrinelli 2010 (traduction française : *De Principatibus. Le Prince*. Trad. Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini. Texte italien établi par Giorgio Inglese. Paris : PUF 2000 ; Traduction anglaise : *The Prince*. London : Oxford University Press 1921.

MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio.* Torino : Einaudi 2000 (traduction française : *Discours sur la première décade de Tite-Live*, trad. Toussaint Guiraudet, PARIS : Berger-Levrault 1980).

MACHIAVELLI, Niccolò. *Istorie Fiorentine e altre opere storiche e politiche*. Torino : Utet 2007.

Niccolò Machiavelli
Lettres

MACHIAVELLI, Niccolò. *Lettere a Francesco Vettori e a Francesco Guicciardini*. Milano : Biblioteca Universale Rizzoli 1989.

MACHIAVELLI, Niccolò. *Dieci lettere private*. Roma : Salerno Editrice.

Niccolò Machiavelli
Œuvres complètes

MACHIAVELLI, Niccolò. *Tutte le opere storiche, politiche e letterarie*. Roma : Newton 1998

MACHIAVELLI, Niccolò. *Œuvres*. Trad. Christian Bec. Paris : Robert Laffont 1996.

Thomas Hobbes
Œuvres

HOBBES, Thomas. *Horae Subsecivae: Observation and Discourses* (*A Discourse of Tacitus*, *A Discourse of Rome*, and *A Discourse of Laws*) (1620). (Edition anglaise: Reynolds, Noel; Saxonhouse, Arlene, eds.. *Three Discourses: A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes* (1620). University of Chicago Press 1997).

HOBBES, Thomas. *A Short Tract on First Principles* (1630). British Library, Harl. MS 6796, ff. 297–308. (Traduction française : *Court traité des premiers principes : Le « Short Tract on First Principles" de 1630-1631.* Texte, traduction et commentaire par Jean Bernhardt. Paris : PUF 1988).

HOBBES, Thomas. *Tractatus opticus II* (1639). British Library, Harley MS 6796, ff. 193–266. (First complete edition 1963).

HOBBES, Thomas. *The Elements of Law, Natural and Politic* (1640). Edition piratée (1650) inclut deux parties : *Human Nature : or The fundamental Elements of Policie. Being a discovery of the faculties, acts and passions of the soul of man, from their original causes, according to such philosophical principles as are not commonly known or asserted*. Premiers treize chapitres de la première partie des *Elements*. (Traduction française : *De la nature humaine ou Exposition des facultés, des actions & des passions de l'âme, & de leurs causes déduites d'après des principes philosophiques qui ne sont communément ni reçus ni connus.* (1772) Londres, traduit par le Baron d'Holbach (1971) Paris, Vrin) ; *De Corpore Politico or the Elements of Law Moral and Politick, with discouses upon several Heads as : of the law of nature, of oaths and covenants ; of several kinds of government, with the changes and revolutions of them.* Chapitres 14-19 de la première partie et deuxième partie des *Elements*. (Traduction française: *Le corps politique.* Traduction de Samuel de SORBIERE (1652) présentée par Louis ROUX. Bibliothèque Universitaire de Lyon (cote : 86 779)). First complete edition with a preface and critical notes by Ferdinand Tönnies, London, 1889. HOBBES, Thomas. *Human Nature and De Corpore Politico*. Ed. J. C. A. Gaskin. Oxford, New York and London : Oxford University Press 1994. (Traduction française : *Éléments de droit naturel et politique*, traduction de Delphine Thivet, tome II des Œuvres de Hobbes, Paris, Vrin 2010).

HOBBES, Thomas. *Opticae, liber septimus* (1640). Publié en 1644 dans *Universae geometriae mixtaeque mathematicae synopsis* Liber Septimus edited by Marin Mersenne. Reprinted by Molesworth in OL V pp. 215–48 with the title *Tractatus Opticus*, 1644.

HOBBES, Thomas. *Objectiones ad Cartesii Meditationes de Prima Philosophia* (Third series of Objections) (1641). (Traduction française in *Œuvres de Descartes*, AT, IX-1, 133-152 et OL V, 249-274).

HOBBES, Thomas. *De Cive* (1642 ; Latin, first limited edition) ; *Elementorum Philosophiae Sectio Tertia De Cive* (1647 ; Second expanded edition with a new *Preface to the Reader*) ; *Philosophical Rudiments concerning Government and Society* (1651 ; English translation of *De Cive*). (Edition critique par H. Warrender, original latin et traduction anglaise, Oxford, Clarendon Press, 1983 ; *On the Citizen.* Edited and translated by Richard TUCK and Michael SILVERTHORNE. Cambridge : Cambridge University Press 1998). (Traduction française : *Du Citoyen*. Présentation, traduction et notes par Philippe CRIGNON. Paris : Flammarion 2010).

HOBBES, Thomas. *De Motu, Loco et Tempore* (1643 ; Latin). Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 6566 A. (First Edition 1973 with the title: *Thomas White's De Mundo Examined* ; première édition française avec le titre *Critique du "De Mundo" de Thomas White*. Introduction, texte critique et notes par J. Jacquot et H.W. Jones, Paris, Vrin-CNRS, 1973 ; Traduction italienne : *Moto, luogo e tempo*).

HOBBES, Thomas. *A Minute or First Draught of the Optiques* (1646). Harley MS 3360; Molesworth published only the dedication to Cavendish and the conclusion in EW VII, pp. 467–71.

HOBBES, Thomas. *Of Libertie and Necessitie, a Treatise* (1646). Publié sans l'accord de Hobbes en 1654. EW IV, 229-278 ; *The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance* (1656). Reprint of *Of Libertie and Necessitie, a Treatise*, with the addition of Bramhall's reply and Hobbes's reply to Bramahall's reply. (Edition anglaise *:* HOBBES, Thomas. *Hobbes and Bramhall : on Liberty and Necessity* ; Traduction française : *De la liberté et de la nécessité*, traduction et notes par F. Lessay, in Ouvres traduites, T. XI-1, Paris, Vrin, 1993, 29-118).

HOBBES, Thomas. *Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil* (1651). En anglais, édition de C.B. Macpherson, London : Penguin, 1985; *Leviathan* (1668) ; traduction italienne a cura di Carlo Galli, BUR 2012. *Leviathan*, introduction, traduction du texte anglais et notes par F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971. En latin, OL III (Edition anglaise : *Leviathan: With selected variants from the Latin edition of 1668.* Hackett 1994 ; Traduction française : *Léviathan* traduit du latin et annoté par François Tricaud et Martine Pécharman. Paris: Vrin/Dalloz 2004. Tome VI-2 des Œuvres de Hobbes aux éditions Vrin).

HOBBES, Thomas. *Elementorum Philosophiae Sectio Prima De Corpore* (1655 ; Latin) ; *Elements of Philosophy, The First Section, Concerning Body* (1656 ; anonymous English translation of *De Corpore*). (Édition française : *De corpore. Elementorum Philosophiae Sectio Prima.* Edition critique, notes, appendices et index par Karl SCHUHMANN. Paris. Vrin 1999).

HOBBES, Thomas. *Elementorum Philosophiae Sectio Secunda De Homine* (1658). OL II, 1-132. (Edition anglaise : *Man and Citizen. Thomas Hobbes's De Homine*, translated by Charles T. Wood, T. S. K. Scott-Craig, and Bernard Gert, and *De Cive*, translated by Thomas Hobbes, also known as *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*, Humanities Press and Harvester Press 1978; Traduction française: *De Homine* (Œuvres de Thomas Hobbes, Tome VIII). Texte latin, introduction, traduction et notes par Christophe BÉAL, Philippe CRIGNON, Bernard GRACIANNETTE, Jacqueline LAGRÉE, José MEDINA, Arnaud MILANESE, Martine PÉCHARMAN et Jean TERREL (GROUPE HOBBES, SPH, Bordeaux). Sous la direction de Jean TERREL. Paris : Vrin 2015.

HOBBES, Thomas. *Mr. Hobbes Considered in his Loyalty, Religion, Reputation, and Manners. By way of Letter to Dr. Wallis* (1662). English autobiography. (Traduction italienne : *Considerazioni sulla reputazione*).

HOBBES, Thomas. *Behemoth, or The Long Parliament* (1668). Unpublished at the request of the King, first pirated edition 1679. Publié à titre posthume en 1681, éd. T. Tönnies, revue par M. M. Goldsmith, Londres, F. Cass, 1969 (Traduction française : *Béhémoth ou le Long*

Parlement, introduction, traduction et notes par L. Borot, Œuvres traduites, T. IX, Paris, Vrin, 1990).

HOBBES, Thomas. *Thomae Hobbessii Malmesburiensis Vita. Authore seipso* (*Vita Carmine Expressa*) (1679). Latin autobiography ; English translation (1680) : *The Life of Mr. Thomas Hobbes of Malmesbury.*

Thomas Hobbes
Œuvres complètes

Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quae Latina Scripsit, Studio et labore Gulielmi Molesworth, (Londini, 1839–1845). 5 volumes. Reprint: Aalen, 1966 (= OL).

The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury; Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth, Bart., (London: Bohn, 1839–45). 11 volumes. Reprint London, 1939-–; reprint: Aalen, 1966 (= EW).

Thomas Hobbes
Éditions critiques

HOBBES, Thomas. *Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes*, Oxford : Clarendon Press.

HOBBES, Thomas. Traduction en français des *Œuvres Latines* de Hobbes, sous la direction d'Yves-Charles Zarka. Paris : Vrin.

Thomas Hobbes
Correspondances

HOBBES, Thomas. *The Correspondence of Thomas Hobbes.* Volume 1 (1622-1659) ; Volume 2 (1669-1679). Edited by Noel Malcolm. (Volumes VI and VIII of the Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes). Oxford : Clarendon Press 1994.

René Descartes
Œuvres

DESCARTES, René. *La Dioptrique* in *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, & chercher la vérité dans les sciences. Plus La dioptrique, Les météores et La géométrie*, À Leyde : De l'imprimerie de Ian Maire MDCXXVII.

DESCARTES, René. *La Princesse Elisabeth et la Reine Christine. D'après des lettres inédites.* Par le Comte Foucher de Careil. Nouvelle édition. Paris : Félix Alcan Éditeur 1909.

DESCARTES, René. *Les passions de l'âme.* Paris : Flammarion 1996.

DESCARTES, René. *Etude du bon sens. La recherche de la vérité. Et autres écrits de jeunesse (1616-1631).* Paris : Presses Universitaires de France 2013.

DESCARTES, René. *Médiations métaphysiques*. Présentation et Traduction de Michelle Beyssade. Paris : Librairie Générale Française 1990.

René Descartes
Œuvres complètes

DESCARTES, René. *Œuvres philosophiques*. Paris : Garnier 1963.

Maurice Merleau-Ponty
Œuvres

MERLEAU-PONTY, Maurice. *La structure du comportement.* Paris : PUF 1967 (traduction anglaise : *The Structure of Behavior*, translated by Alden L. Fisher, Pittsburgh, Duquesne University Press, 2011).

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception* (1945). Paris : Gallimard 1948 (traduction italienne : *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani, 2003).

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Humanisme et terreur* (1947). Paris : Gallimard 1980 (traduction italienne : *Umanismo e terrore e le avventure della dialettica.* Milano : Sugar 1965).

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Sens et non sens* (1948). Paris : Gallimard 1996 (traduction italienne : *Senso e non Senso.* Milano : Il Saggiatore 2009).

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Conversazioni* (1948). Milano : SE 2002.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Eloge de la philosophie* (1953). Paris : Gallimard 2008 (traduction italienne : *Elogio della filosofia.* Milano : SE 2008)

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Les aventures de la dialectique* (1955). Paris : Gallimard 1955 (traduction italienne : *Umanismo e terrore e le avventure della dialettica.* Milano : Sugar 1965).

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signes* (1960). Paris : Gallimard 2008 (traduction italienne : *Segni.* Milano : Net 2003).

MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'oeil et l'esprit* (1960). Paris : Gallimard 1964 (traduction italienne : *L'occhio e lo spirit.* Milano : SE 1989)

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible* (1959-1961 [1964]). Paris : Gallimard 2003 (traduction italienne : *Il visibile e l'invisibile.* Milano : Bompiani2007)

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*. Lagrasse : Verdier 2001.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*. Genève : MetisPresses 2011.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'institution/La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955).* Belin 2003.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *La nature. Notes. Cours du Collège de France*. Paris : Seuil 1995 (traduction italienne : *La natura*. Milano : Raffaello Cortina Editore 1996).

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Notes de cours. 1959-1961.* Paris : Gallimard 1996 (traduction italienne : *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*. Milano : Raffaello Cortina Editore 2003).

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960.* Paris : Gallimard 1968 (traduction italienne : *Linguaggio Storia Natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961*. Milano : Bompiani 1995).

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Parcours, 1935-1951.* Lagrasse : Verdier 1997.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Parcours deux, 1951-1961.* Lagrasse : Verdier 2000.

Maurice Merleau-Ponty
Œuvres complètes

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Œuvres*. Paris : Gallimard 2010.

Maurice Merleau-Ponty
Manuscrits

Bibliothèque nationale de France, site Richelieu, Paris

VI Projets - NAF 26989

VIII Notes de Travail - NAF 26991

XI Collège de France 1952-1953 - NAF 26994

XII Collège de France 1953-1954 - NAF 26995

XIV Collège de France 1955-1956 - NAF 26997

XXI Collège de France. Descartes - NAF 27004.

Maurice Merleau-Ponty
Varia

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Causeries*, enregistrées pour la radio et diffusées en 1948
http://vventresque.free.fr/spip.php?article30
http://vventresque.free.fr/IMG/pdf/Merleau-Ponty_Causeries.pdf

Entretien avec Maurice Merleau-Ponty, Ina, 1959 (12 entretiens)
http://www.ina.fr/playlist/sciences-et-techniques/entretiens-avec-maurice-merleau-ponty.304344.fr.html

Jan Patočka
Œuvres

PATOČKA, Jan. *Le Monde naturel comme problème philosophique* (1936; 1976). Traduit du tchèque et presenté par Erika Abrams. Paris : Vrin 2016 (Traduction anglaise : *The Natural World as a Philosophical Problem.* Edited by Ivan Chvatík and Lubica Ucnik. Translated by Erika Abrams. Northwestern University Press 2016).

PATOČKA, Jan. *Eternité et historicité* (1947). Traduit par Erika Abrams. Lagrasse : Verdier 2011.

PATOČKA, Jan. *Conférences de Louvain sur la contribution de la Bohême à l'idéal de la science moderne* (1965). Texte établi par Valerie Löwit et Filip Karfík. Bruxelles : Ousia 2001.

PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe* (1973). Traduit par Erika Abrams. Lagrasse : Verdier 1983 (traduction italienne : *Platone e l'Europa*. A cura di Giovanni Reale. Milano : Vita e Pensiero 1997).

PATOČKA, Jan. *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* (1975). Traduit par Erika Abrams. Lagrasse : Verdier 1999 (traduction italienne : *Saggi eretici sulla filosofia della storia*. A cura di Mauro Carbone. Torino : Einaudi 2008).

PATOCKA, Jan. *L'Europe après l'Europe* (1934-1976). Édité par Erika Abrams, traduit par Erika Abrams et Marc B. de Launay. Lagrasse : Verdier 2007.

PATOČKA, Jan. *L'idée de l'Europe en Bohême* (1938-1969). Traduit par Erika Abrams. Grenoble : Jérôme Millon 1991.

PATOČKA, Jan. *Liberté et sacrifice. Ecrits politiques* (1934-1977). Édité et traduit par Erika Abrams. Grenoble : Jérôme Millon 1990.

PATOČKA, Jan. *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine* (1964-1976). Édité et traduit par Erika Abrams. Dordrecht : Kluwer Academic Publishers 1988.

PATOČKA, Jan. *Papiers phénoménologiques* (1965-1976). Édité et traduit par Erika Abrams. Grenoble : Jérôme Millon 1995.

PATOČKA, Jan. *Aristote, ses devanciers, ses successeurs* (1966). Traduit par Erika Abrams. Paris : Vrin 2011.

PATOČKA, Jan. *Qu'est-ce que la phénoménologie?*. Édité et traduit par Erika Abrams. Grenoble : Jérôme Millon 1993.

PATOČKA, Jan. *Introduction à la phénoménologie de Husserl.* Edité et traduit par Erika Abrams. Grenoble : Jérôme Millon 1988.

PATOČKA, Jan. *L'art et le temps.* Édité et traduit par Erika Abrams. Paris : P.O.L 1990.

PATOČKA, Jan. *L'écrivain, son œuvre son objet.* Édité et traduit par Erika Abrams. Paris : P.O.L 1992.

PATOČKA, Jan. *Socrate : lezioni di filosofia antica.* Milano: Bompiani 2003.

PATOČKA, Jan. *Body, Community, Language, World.* James DODD (Éd.). Open Court Publishing 1997.

PATOČKA, Jan. *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia.* A cura di Gianlorenzo Pacini. Milano : Lampugnani Nigri 1970.

PATOČKA, Jan. *Il mondo naturale e la fenomenologia.* A cura di Alessandra Pantano. Milano : Mimesis 2003.

PATOČKA, Jan. *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*. A cura di Giuseppe Di Salvatore. Verona : Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini 2009.

PATOČKA, Jan. *Cristianesimo e mondo naturale e altri saggi*. A cura di Riccardo Paparusso. Lithos : Roma 2011.

PATOČKA, Jan. *Platonismo negativo e altri frammenti*. A cura di Francesco Tava. Milano: Bompiani 2016.

PATOČKA, Jan. *La superciviltà e il suo conflitto interno. Scritti filosofico-politici*. A cura di Francesco Tava. Milano : Unicopli 2012.

PATOČKA, Jan. *Lo spazio e la sua problematica*. A cura di Francesca Bonicalzi. Milano : Mimesis 2014.

PATOČKA, Jan. *Problemi dell'epoca posteuropea* in Paparusso, Riccardo (a cura di). *Tra declino dell'Europa e orizzonte asoggettivo*. Leussein : Edizioni Universitarie Romane. Roma : Anno IV, n. 1, gennaio-aprile 2012.

Jan Patočka
Écrits rares et inédits
Archives Jan Patočka, Husova 4, Praha 1

1931/2 Le redressement de l'explication. In: La revue française de Prague 10 (1931), č. 53, Číslo věnované D. Essertierovi, str. 264 n. Stať. fr.

1933/2 Platonism a politika. In: Česká mysl 29 (1933), č. 3–4, str. 236–238. Misc. [Polemika se Z. Smetáčkem o jeho analýze textu Juliena Bendy, Řeč kevropskému národu.] — 2. otisk in: Péče o duši, sv. 1, ed. I. Chvatík a P. Kouba, Praha (Archivní soubor) 1987, str. 12 n. (v. 1987/1). — 3. otisk in: Filosofický časopis 43 (1995), č. 3, str. 444–446. — 4. otisk pod názvem Platonismus a politika in: Péče o duši I, ed. I. Chvatík a P. Kouba, OIKOYMENH, Praha 1996, str. 22–25, Sebrané spisy J. Patočky, sv. 1 (v. 1996/2).
• English: Platonism and Politics. Přel. E. Manton. In: Report of Center for Theoretical Study, Prague (CTS) 1996, č. CTS-96-09, str. 1–4.

1934/2 Několik poznámek k pojmům dějin a dějepisu. In: Řád 2 (1934), č. 3, str. 148–156. Stať. — 2. otisk in: Péče o duši, sv. 1, ed. I. Chvatík a P. Kouba, Praha (Archivní soubor) 1987, str. 16–24 (v. 1987/1). — 3. otisk in: Péče o duši I, ed. I. Chvatík a P. Kouba, Praha (Oikúmené) 1996, str. 35–45, Sebrané spisy J. Patočky, sv. 1 (v. 1996/2). — Srv. 1934/4.
• Français: Quelques remarques sur les concepts d'histoire et d'historiographie. Přel. E. Abrams. In: Conférencen (2002), č. 14 (jaro), str. 227–245.

1936/3 Der Geist und die zwei Grundschichten der Intentionalität. In: Philosophia 1 (Beograd 1936), sv. 1, str. 67–76. Stať. něm. — 2. otisk in: Die Bewegung der menschlichen Existenz, ed. K. Nellen, J. Němec a I. Šrubař, Stuttgart (Klett-Cotta) 1991, str. 33–42 (v. 1991/2).
• Français: L'esprit et les deux couches fondamentales de l'intentionnalité. Přeložila a poznámkami opatřila E. Abrams. In: Cahiers philosophiques (1992), č. 50, str. 27–36.

1937/5 Existe-t-il un canon définitif de la vie philosophique? In: Travaux du IXe Congrès international de philosophie, (Congrès Descartes, Paris 1.—6. 8. 1937) sv. 10, Actualités scientifiques et industrielles, Paris 1937, str. 186–189. Stať. fr. — 2. otisk in: Péče o duši, sv. 1, ed. I. Chvatík a P. Kouba, Praha (Archivní soubor) 1987, str. 147–150 (v. 1987/1).

1948/3 La philosophie en Tchécoslovaquie et son orientation actuelle. In: Les études philosophiques, Nouvelle série 3 (1948), č. 1, str. 63–74. Stať. fr. — 2. otisk in: Co jsou Češi? Ed. I. Chvatík a J. Vít, Praha (Archivní soubor) 1989, str. 442–453 (v. 1989/1). — Srv. 1969/6.

1949/3 Remarques sur le problème de Socrate. In: Revue philosophique de la France et de l' étranger 74 (1949), č. 4–6, str. 186–213. Stať. fr.

1961/1 L'idée d'espace depuis Aristote jusqu'à Leibniz. In: Sborník prací filosofické fakulty brněnské university 10 (1961), Řada uměnovědná (F), č. 5, str. 23–41. Stať fr. — 2. otisk in: Umění a filosofie, sv. 4, ed. I. Chvatík, Praha (Archivní soubor) 1985, 4.2, 19 s. (v. 1985/1).

1965/5 La doctrine husserlienne de l'intuition eidétique et ses critiques récents. In: Revue internationale de philosophie 19 (1965), č. 71–72, str. 17–33. Stať. fr.

1968/6 Die Kritik des psychologischen Objektivismus und das Problem der

phänomenologischen Psychologie bei Sartre und Merleau-Ponty. In: Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien 2.—9. September 1968, sv. II, Wien (Herder) 1968, str. 175–184. Předn. něm. [Do diskuse přispěli A. Gurwitsch a A. de Waelhens (str. 209–215 a 225 n.).] — 2. otisk in: Die Bewegung der menschlichen Existenz, ed. K. Nellen, J. Němec a I. Šrubař, Stuttgart (Klett-Cotta) 1991, str. 545–555 (v. 1991/2).

• Français: La critique de l'objectivisme et le problème de la psychologie phénoménologique chez Sartre et Merleau-Ponty. Z něm. orig. přel. G. a Y. Boisselet a P. Merlier. In: Les Temps Modernes 55 (2000), č. 608, str. 223–234.

1968/13 Reflexion sur la relation entre science et morale traditionelle. In: Journées d'études 58 (1968), č. Novembre, str. 109–117. Předn. fr. [Diskuse str. 119 n. Předneseno na Coloque internationale de moral, Bredene 9.—11. 11. 1968.] — Srv. 1968/4, 1969/4, 1970/5, 1988/17, 1988/18.

1970/5 De la relation entre la science et la morale traditionnelle. In: Revue Universitaire de Science Morale 15 (Genève 1970), str. 141–150. Stať. fr. — 2. otisk in: Péče o duši, sv. 3, ed. I. Chvatík a P. Kouba, Praha (Archivní soubor) 1988, str. 59–68 (v. 1988/1). — Srv. 1968/4, 1968/13, 1969/4, 1988/17, 1988/18.

1977/33 Ostpolitik — aber mit Würde. Das Vermächtnis des Prager Philosophen. In: Die Zeit (1977), č. 14 z 25. 3. 1977, str. 8 n. Int. něm. — 2. Otisk in: Listy-Blätter 4 (Köln 1977), č. 13 (Mai), str. 8 n.

1977/34 O povinnosti bránit se proti bezpráví. In: Studie 9 (Roma 1977), seš. III/1977, č. 51, str. 249 n. Misc. — 2. otisk in: Proměny 24 (New York 1987), č. 1, str. 11–13. — 3. otisk in: Charta 77, 1977–1989, ed. V. Prečan, Scheinfeld/Praha/Bratislava (Středisko nezávislé literatury/ČSAV/ARCHA) 1990, str. 31–34. — Srv. 1977/7.

• Katalánsky: L'obligació de resistir la injustícia. Z něm.??? Strojopisu (ulož. v Archivu J.P. v IWM ve Vídni) přel. F. Fernández. In: La filosofia en temps de lluita, Barcelona 1996, str. 33–37 (v. 1996/8).

Jan Patočka
Lettres

1992/5 « Lettres à Robert Campbell (1946-1950) ». Paris : *Les Temps Modernes* 48. 1992.

1992/6 « Trois lettres de Jan Patočka à Henri Declève » in *Profils de J. Patočka.* Éd. H. Declève. Bruxelles : Publications des Facultés universitaires Saint-Louis 1992.

1997/3 « D'une lettre à J. Pignet de 25. 4. 1962 » in *Štěpánská 35. Nouvelle revue française de Prague* 1997.

Carl Schmitt
Œuvres

SCHMITT, Carl. *Il valore dello Stato e il significato dell'individuo* (1914). A cura di Carlo Galli. Bologna : Mulino 2013.

SCHMITT, Carl. *La dictature* (1921). Paris : Seuil 2000.

SCHMITT, Carl. *Théologie Politique* (1922 ; 1934). Paris : Gallimard 1988 (traduction anglaise : *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty.* Cambridge, Massachusetts, and London, England. The MIT Press 1985).

SCHMITT, Carl. *La visibilité de l'Eglise – Catholicisme romain et forme politique – Donoso Cortès – Quatre essais*. Paris : Cerf 2011 (traduction anglaise : The *Idea of Representation: A Discussion.* E. M. Codd, trans. Plutarch Press, 1988. Reprint of *The Necessity of Politics* (1931). Original publication: 1923. Traduction italienne : *Cattolicesimo romano e forma politica* (1923). A cura di Carlo Galli. Bologna : Il Mulino 2010).

SCHMITT, Carl. *La notion de politique* (1927 ; 1932). *Théorie du partisan.* Paris : Flammarion 1992 (traduction italienne : *Le categorie del 'politico'.* Bologna : Il Mulino 1972).

SCHMITT, Carl. *Machiavel* (1927) – *Clausewitz. Droit et politique face aux défis de l'histoire.* Lille : Krisis 2007.

SCHMITT, Carl. *Théorie de la constitution* (1928). Paris : Puf 1993.

SCHMITT, Carl. *État, mouvement, peuple – L'organisation triadique de l'unité politique* (1933). Paris : Kimé 1997.

SCHMITT, Carl. *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique*. Introduction d'Etienne Balibar. Paris : Seuil 2002 (traductions italiennes : *Scritti su Thomas Hobbes*. A cura di Carlo Galli. Milano : Giuffrè 1986 ; *Sul Leviatano*. A cura di Carlo Galli. Bologna : Il Mulino 2012).

SCHMITT, Carl. *Terra e Mare* (1942). Milano : Adelphi 2009.

SCHMITT, Carl. *Le Nomos de la terre* (1950). Paris : PUF 2001.

SCHMITT, Carl. *Ex Captivitate Salus. Expériences des années 1945-1947* (1950). Paris : Vrin 2003.

SCHMITT, Carl. *Hamlet ou Hécube*. Paris : L'Arche 1992 (traduction italienne : *Amleto o Ecuba. L'irrompere del tempo nel gioco del dramma* (1956). A cura di Carlo Galli. Bologna : Il Mulino 2012).

SCHMITT, Carl. *Political Theology II. The Myth of the Closure of Any Political Theology* (1970). Cambridge, UK and Malden, USA : Polity Press 2008.

SCHMITT, Carl. *Dialogues on Power and Space.* Edited by Andrea Kalyvas and Federico Finchelstein. Translated by Samuel Garrett Zeitlin. Cambridge: Polity Press 2015.

SCHMITT, Carl. *L'unità del mondo e altri saggi*. A cura di Alessandro Campi. Roma : Antonio Pellicani Editore 1994.

Carl Schmitt
Correspondances

KOJÈVE, Alexandre et SCHMITT, Carl. « Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt ». Trad. Jean-François Kervégan et Tristan Storme. In *Philosophie*. Paris : Les Editions de Minuit n° 135. Septembre 2017.

TAUBES, Jacob. *En divergent accord. A propos de Carl Schmitt*. Paris : Rivages poche 2003 (traduction anglaise : *To Carl Schmitt : letters and reflections*. Translated by Keith Tribe. With an introduction by Mike Grimshaw. New York : Columbia University Press 2013).

Sources secondaires

AA.VV., *Chiasmi (1)*. Milano: Mimesis, 1998.

AA.VV., *Merleau-Ponty : figures et fonds de la chair, avec une section spéciale sur la phénoménologie de Jan Patočka*. Paris-Milano-Menphis : Chiasmi International n. 4, Vrin-Mimesis-University of Menphis 2002.

AA.VV., *Merleau-Ponty. Le réel et l'imaginaire*. Paris-Milano-Menphis-Manchester : Chiasmi International n. 5, Vrin-Mimesis- University of Menphis-Clinamen Press, 2003.

AGAMBEN, Giorgio. *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*. Torino : Bollati Boringhieri 2000.

AUGUSTIN, *La cité de Dieu, Tomes I, II, III*. Paris : Seuil 2004.

ALTHUSSER, Louis. *Machiavel et nous*, préface par Etienne Balibar. Paris : Tallandier 2009.

ALTHUSSER, Louis. *Solitude de Machiavel*. Paris : PUF 1998.

ANSELMI, Gian Mario, CAPORALI, Riccardo e GALLI, Carlo (éd.). *Machiavelli cinquecento : mezzo millennio del Principe.* Milano : Mimesis 2015.

ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism* (1951). New York : Harcourt, Brace & World 1966 (traduction française : *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem.* Paris : Gallimard 2002. Traduction italienne : *Le origini del totalitarismo*, Torino : Einaudi 2009).

ARENDT, Hannah. *Les Origines du Totalitarisme : Eichmann A Jerusalem*. Paris : Gallimard 2002

ARENDT, Hannah. *The Human Condition* (1958). Chicago : The University of Chicago Press 1958. (Traduction française : *Humaine condition politique.* Sous la direction de Etienne Tassin).

ARENDT, Hannah. *On Revolution* (1963). New York : Viking 1963.

ARENDT, Hannah. *Eichmann in Jerusalem : A Report on the Banality of Evil* (1963). New York : Viking 1968.

ARENDT, Hannah. *Crises of the Republic : Lying in Politics ; Civil Disobedience ; On Violence ; Thoughts on Politics and Revolution*. New York : Harcourt, Brace, Jovanovich 1972.

ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*. New York : Harcourt, Brace, Jovanovich 1978 (traduction italienne : *La vita della mente*).

ARENDT, Hannah. *The Promise of Politics*. New York : Schocken 2005 (traduction française : *Qu'est-ce que la politique ?* Paris : Seuil 1995. Traduction italienne : *Verità e politica. La conquista dello spazio e la statura dell'uomo.* Torino : Bollati Boringhieri 1995).

ARENDT, Hannah. *Vita activa*, Milano, Bompiani, 1964.

ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*. 2nd Edition. Indianapolis : Hackett 1999.

ARISTOTE. *La Fisica*. Traduzione, introduzione, note e indici a cura di Antonio RUSSO. Bari : Editori Laterza 1968.

ARISTOTE. *La Politique*. Introduction, notes et index par Jules Tricot. Paris : Vrin 1987 (traduction italienne : *La Politica di Aristotele.* Libri I, II, III. Traduzione e commento di Gaetano de Sanctis. A cura di Antonella Amico. Roma : Edizioni Tored 2007).

ARON, Raymond. *Machiavel et les tyrannies modernes*. Paris : Éditions de Fallois, 1993.

AUDIER, Serge. *Machiavel, conflit et liberté.* Paris : Vrin 2005.

BALIBAR, Étienne. *Spinoza and politics.* Translated by Peter Snowdon. Verso 2008.

BALIBAR, Étienne. *Nous, citoyens d'Europe ?*. Paris : La Découverte 2001.

BALIBAR, Étienne. *Saeculum : culture, religion, idéologie*, Paris : Galilée, 2012.

BALIBAR, Étienne. *La crainte des masses*. Politique et philosophie avant et après Marx (English Translation : *Politics and the other scene*. Translations by Christine Jones, James Swenson, Chris Turner). Paris : Galilée 1997.

BALIBAR, Étienne et RAULET, Gérard (sous la direction de). *Marx démocrate. Le manuscrit de 1843*. Paris : Presses universitaires de France 2001.

BARBARAS, Renaud. *De l'être du phénomène : sur l'ontologie de Merleau-Ponty,* Grenoble : Millon, 1991.

BARBARAS, Renaud. *Le tournant de l'expérience : recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris : Vrin 1998.

BARBARAS, Renaud. *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*. Paris : Vrin 1999 (traduction anaglaise : BARBARAS, Renaud. *Desire and Distance : Introduction to a Phenomenology of Perception.* Translation by Paul B. Milan. Stanford : Stanford University Press 2006).

BARBARAS, Renaud. *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques,* Paris : Vrin 2003.

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

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

BARBARAS, Renaud. *La vie lacunaire*. Paris : Vrin 2011.

BARBARAS, Renaud. *L'ouverture du monde*. *Lecture de Jan Patočka*. Chatou : Les

Éditions de la Transparence 2011.

BARBARAS, Renaud. *Dynamique de la manifestation*. Paris : Vrin 2013.

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

BARBARAS, Renaud (éd). *L'espace lui-même*. Epokhe n° 4. Grenoble : Million 1993.

BARCARO, Marco. *Il mondo come paradosso. Patočka e lo sviluppo della Lebenswelt*, Milano : Mimesis 2016.

BAZIN, André. *Qu'est-ce que le cinéma?,* Paris : Éditions du Cerf 2000.

BENASAYAG, Miguel. *Eloge du conflit*. Paris : La Découverte 2012.

BENTON, Lauren. *A Search for Sovreignty. Law and Geography in European Empires, 1400-1900*. Cambridge : Cambridge University Press 2010.

BERGALA, Alain, *Iniziazione alla semiologia del racconto per immagini*, Palermo-Bologna : Edizioni della Battaglia, 2000.

BERKELEY, George. *An Essay Towards a New Theory of Vision.* Cosimo Classics : 2008.

BERNARD, Marion. *Patočka et l'unité polémique du monde.* Leuven : Peeters 2016.

BERNHARDT, Jean. *Hobbes*. Deuxième édition corrigée. Paris : Presses Universitaires De France 1989.

BLUMENBERG, Hans. *La légitimité de temps modernes.* Paris : Gallimard 1999.

BLUMENBERG, Hans, SCHMITT, Carl. *L'enigma della modernità*. Roma-Bari : Laterza 2011.

BOCK, Gisela, SKINNER, Quentin and VIROLI, Maurizio (edited by). *Machiavelli and republicanism*. Cambridge : Cambridge University Press 1993.

BODIN, Jean. *Les six livres de la République.* Paris : Fayard 1986.

Ronald Bonan (sous la direction de), *Merleau-Ponty de la perception à l'action*. Aix-en-Provence : PUP 2005.

BORKENAU, Franz. *L'esprit du mécanisme*. Trad. Jean-Pierre Chrétien-Goni et Christian Lazzeri. Paris : Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique 1985.

BRANDT, Frithiof. *Thomas Hobbes' mechanical conception of nature.* Copenhagen : Levin & Munksgaard 1927.

BREDEKAMP, Horst. *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes : Le Léviathan, archétype de l'Etat moderne, illustration des œuvres et portraits.* Editions de la Maison des sciences de l'homme 2003.

BRESSON, Robert. *Note sul cinematografo*. Venezia : Marsilio, 2008.

BRITO VIEIRA, Monica and RUNCIMAN, David. *Representation.* Cambridge and Malden : Polity Press 2008.

BRITO VIEIRA, Monica. *The Elements of Representation in Hobbes: Aesthetics, Theatre, Law, and Theology in the Construction of Hobbes' Theory of the State*. Leiden and Boston : Brill NV 2009.

BURCH, Noël. *Prassi del cinema*. Milano : Il Castoro 2000.

CAPORALI, Riccardo (a cura di). *La varia natura le molte cagioni. Studi su Machiavelli*. Cesena : Il Ponte Vecchio, 2007.

CARBONE, Mauro. *Sullo schermo dell'estet ica. La pittura, il cinema e la filosofia da fare*. Milano : Mimesis, 2008.

CARBONE, Mauro. *La chair des images: Merleau-Ponty entre peinture et cinéma.* Paris : Vrin 2011.

CARBONE, Mauro, CROCE, Caterina (a cura di). *Pensare (con) Patočka oggi. Filosofia fenomenologica e filosofia della storia.* Napoli : Orthotes 2012.

CARMAN, Taylor. *Merleau-Ponty*. Oxon and New York : Routledge 2008.

CASATI, Roberto. *Parts and Places. The Structure of Spatial Representation.* Cambridge-London : The MIT Press 1999.

CASATI, Roberto and VARZI, Achille. *Holes and Other Superficialities.* Cambridge-London : MIT Press 1995.

CASSIRER, Ernst. *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Firenze : La Nuova Italia 1974.

CONSTANT, Benjamin. *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* in *Œuvres politiques.* Paris : Charpentier et Cie, Libraires-Editeurs 1874.

CASTORIADIS, Cornelius. *Fait et à faire*. Paris : Seuil 1997.

CASTORIADIS, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société.* Paris : Seuil 1999.

CERRATO, Francesco. *Un secolo di passioni e politica. Hobbes, Descartes, Spinoza*. Roma : Labirinti 2012.

CHASTEL, André. *Léonard ou les Sciences de la peinture*. Paris : Liana Levi 2002.

CLARK, Maudemarie, DUDRICK David. *The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil.* New York : Cambridge University Press 2012.

CLAYTON, Martin, PHILO, Ron. *Leonardo Da Vinci. The Mechanics of Man*, London : Royal Collection Trust 2013.

COLI, Daniela. *Hobbes, Roma e Machiavelli nell'Inghilterra degli Stuart*. Firenze : Le Lettere 2011.

COMERCI, Nicola. *L'enigma della trascendenza. Riflessi etico-politici dell'alterità*. Roma : Editori Riuniti 2006.

COMERCI, Nicola. *La deiscenza dell'altro. Intersoggettività e comunità in Merleau-Ponty*. Milano-Udine : Mimesis, 2008.

DA VINCI, Leonardo. *L'Uomo e la natura.* Milano : Feltrinelli 2008.

DE SAINT-AUBERT, Emmanuel. *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951.* Paris : Vrin 2004.

DEANE, Herbert. *The Political and Social Ideas of Saint Augustin.* New York-London : Columbia University Press 1963.

DEBORD, Guy. *La société du spectacle.* Paris : Gallimard 1996.

DEBORD, Guy. *Commentaires sur la société du spectacle.* Paris : Gallimard 1996.

DEL LUCCHESE, Filippo. *Tumulti e* indignatio. *Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza.* Milano : Ghibli 2004 (Traduction anglaise : *Conflict, power, and multitude in Machiavelli and Spinoza : tumult and indignation*. New York : Continuum Publishing Corporation 2011).

DEL LUCCHESE, Filippo. SARTORELLO, Luca. VISENTIN, Stefano (a cura di). *Machiavelli : immaginazione e contingenza.* Pisa : ETS 2006.

DEL LUCCHESE, Filippo. *The Political Philosophy of Niccolo Machiavelli*. Edinburgh : Edinburgh University Press 2015.

DELEUZE Gilles. *Cinéma, Tome 1. L'Image-Mouvement.* Paris : Éditions de Minuit 1983.

DELEUZE Gilles. *Cinéma, Tome 2. L'Image-Temps.* Paris : Éditions de Minuit 1983.

DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix. *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille Plateaux*. Paris : Minuit 1980.

DEROSSI, Giorgio. *Maurice Merleau-Ponty,* Torino : Edizioni di Filosofia 1965.

DIAGNE, Souleymane Bachir. « Decolonizing the History of Philosophy ». In KAUFMANN, Matthias, ROTTENBURG, Richard et SACKMANN, Reinhold (éd.), *Anton Wilhelm Amo Lectures*. Volume 4. Halle (Saale) : Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg 2018.

DUFOURCQ, Annabelle. *Merleau-Ponty: une ontologie de l'imaginaire*. Springer 2012.

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

DUSO, Giuseppe (a cura di). *La politica oltre lo Stato : Carl Schmitt.* Venezia : Arsenale Cooperativa Editrice 1981.

EAGLETON, Terry. *Ideologia. Storia e critica di un'idea pericolosa.* Roma : Fazi 2007.

ESPOSITO, Roberto. *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano.* Napoli : Liguori 1984.

ESPOSITO, Roberto. *Due : la macchina della teologia politica e il posto del pensiero*. Nuova serie. Torino : Piccola Biblioteca Einaudi 2013.

FANON, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris : Seuil 1952.

FANON, *Les damnés de la terre.* Paris : Editions la Découverte et Syros. Librairie Francois Maspero 2002.

FELDMAN, Leslie Dale. *Freedom as Motion*. Doctoral Dissertation. Cornell University 1990.

FINDLAY, Edward F.. *Caring for the Soul in a Postmodern Age: Politics and Phenomenology in the Thought of Jan Patočka*. Albany : State University of New York Press 2002.

FINLEY, M. I. *Democracy. Ancient and Modern.* New Brunswick : Rutgers University Press 1996.

FINLEY, M.I. *Democracy: Ancient and Modern*. 3rd printing, revised edition. New Brunswick: Rutgers University Press 1985.

FINLEY, M. I. *Politics in the Ancient World.* Cambridge : Cambridge University Press 1983.

FOESSEL, Michaël, KERVÉGAN, Jean-François. REVAULT D'ALLONNES Myriam (sous la direction de). *Modernité et sécularisation : Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss.* Paris : CNRS Éditions 2016.

FOISNEAU, Luc. *La vie inquiète.* Paris : Gallimard 2016.

FOISNEAU, Luc. *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*. Paris : PUF 2000.

FOISNEAU, Luc (sous la direction de). *Politique, droit et théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes.* Préface d'Yves Charles Zarka. Paris : éditions Kimé 1997.

FORTI, Simona. *I nuovi demoni.* Milano : Feltrinelli 2011.

FORTI, Simona. *Hannah Arendt tra filosofia e politica.* Milano : Mondadori 2006.

FOUCAULT Michel. *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France (1977-1978).* Paris : Gallimard 2004.

FOUCAULT Michel. *Histoire de la folie à l'age classique.* Paris : Gallimard 1986.

FREUD, Sigmund. *Le malaise dans la culture.* Paris : Flammarion 2017.

FREUD, Sigmund. *L'homme Moïse et la religion monothéiste.* Paris : Gallimard 1993.

FREUD, Sigmund. *La vita sessuale. Raccolta degli scritti sulla sessualità*. Torino : Boringhieri 1970.

FROSINI, Fabio. *Contingenza e verità della politica. Due studi su Machiavelli*. Roma : Kappa 2001.

GALLESE, Vittorio et GUERRA, Michele. *Lo schermo empatico. Cinema e neuroscienze.* Raffaello Cortina Editore 2015.

GALLI, Carlo. *Modernità : categorie e profili critici.* Bologna : Il Mulino 1988.

GALLI, Carlo. *Spazi politici.* Bologna : Il Mulino 2001.

GALLI, Carlo. *La Guerra Globale.* Bologna : Il Mulino 2002. (traduction anglaise : *Political Spaces and Global War.* Minneapolis : University of Minnesota Press 2010).

GALLI, Carlo. *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*. Bologna : Il Mulino 2008 (traduction anglaise : *Janus's Gaze : Essays on Carl Schmitt.* Durham : Duke University Press 2015).

GALLI, Carlo. *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna.* Roma-Bari : Laterza 2009.

GALLI, Carlo. *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno.* Bologna: Il Mulino 2010.

GALLI, Carlo. *Il disagio della democrazia*. Torino : Einaudi, 2011.

GARIMBERTI, Paolo. *Il dissenso nei paesi dell'Est prima e dopo Helsinki.* Firenze : Vallecchi 1977.

GIBNEY, Mark. (edited by). *Open borders? Closed societies? : the ethical and political issues*. Westport, Connecticut: Greenwood Press 1988.

GINZBURG, Carlo. *Occhiacci di legno.* Milano : Feltrinelli 2011.

GINZBURG, Carlo. *Paura, reverenza, terrore: Rileggere Hobbes Oggi.* Parma : Università degli Studi di Parma Facolta de Architettura 2008.

GINZBURG, Carlo. *Paura, reverenza, terrore..* Milano : Adelphi 2015.

GIUDICE, Franco. *Luce e visione : Thomas Hobbes e la Scienza dell'Ottica.* Firenze : Istituto e Museo di Storia della Scienza, Leo S. Olschki 1999.

GOODIN, Robert E., *Utilitarianism as a Public Philosophy*. Cambridge, New York : Cambridge University Press 1995.

GOODING-WILLIAMS, Robert, *Zarathustra's Dionysian Modernism.* Stanford : Stanford University Press 2001.

GOODMAN, Nelson. *Ways of Worldmaking.* Indianapolis : Hackett 1978.

GOODMAN, Nelson. *The Structure of Appearance.* Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press 1951.

GOODMAN, Nelson. *The Structure of Appearance*. Third Edition. Volume LIII of the Boston Studies in the Philosophy of Science, ed. Robert S. Cohen and Marx W Wartofsky. Dordrecht-Boston : D Reidel Publishing Company 1977.

GRAMSCI, Antonio. *Note sul Machiavelli sulla politica e sullo stato moderno*, Torino : Einaudi 1966.

GREENBLATT, Stephen (edited by). *Representing the English Renaissance*. Berkeley-Los Angeles-London : University of California Press 1988.

GUENANCIA, Pierre. *Descartes et l'ordre politique. Critique cartésienne des fondements de la politique*. Paris : Gallimard 2012.

GUENTHER, Lisa. *Solitary Confinement. Social Death and Its Afterlives.* Minneapolis : University of Minnesota Press 2013.

GURLEY, S. West and PFEIFER, Geoff. *Phenomenology and the Political.* London-New York : Rowman and Littlefield 2016.

HAGEDORN, Ludger and DODD, James. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy.* Religion, War and the Crisis of Modernity. A Special Issue Dedicated to the Philosophy of Jan Patočka. Volume XIV. London and New York : Routledge 2015.

HALBERTAL, Moshe and HOLMES, Stephen. *The Beginning of Politics : Power in the Biblical Book of Samuel.* Princeton : Princeton University Press 2017.

HAMMILL, Graham and REINHARD LUPTON Julia (edited by). *Political Theology and Early Modernity*. With a postcript by Etienne BALIBAR. Chicago-London : The University of Chicago Press, 2012.

HARDY, Georges. *Une conquête morale*. Paris : L'Harmattan 2005.

HAVEL, Václav. *Open Letters : selected writings, 1965-1990.* Selected and edited by Paul Wilson. Vintage 1992.

HAVEL, Václav. *Essais Politiques.* Calmann-Lévy 1994.

HAVEL, Václav. *Il potere dei senza potere*. Roma : Lit 2013.

HEGEL, G. W. F. *Il dominio della politica*. a cura di N. Merker. Roma : Editori Riuniti, 1997.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi. Torino : UTET 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Chemins qui mènent nulle part* . Traduit de L'allemand par Wolfgang Brokmeier. Nouvelle Edition. Paris : Gallimard 1962.

HEIDEGGER, Martin. *Saggi e Discors.,* Milano : Mursia 1976.

HEIDEGGER, Martin. *Parmenide*. Milano : Adelphi 2005.

HEIDEGGER, Martin. JÜNGER, Ernst. *Oltre la linea*. Milano : Adelphi 2010.

HEIDEGGER, Martin. GADAMER, Hans-Georg. *L'Europa e la filosofia*. Venezia : Marsilio 1999.

HICKOK, Gregory. *The Myth of Mirror Neurons.* W. W. Norton & CO 2014.

HOLMES, Stephen. *Passions and Constraint: On the Theory of Liberal Democracy.* Chicago-London : The University of Chicago Press 1995.

HONNETH, Axel. *Freedom's Right. The Social Foundations of Democratic Life*. New York : Columbia University Press 2014.

HONNETH, Axel. *The I in We. Studies in the Theory of Recognition.* Cambridge : Polity Press 2012.

HONNETH, Axel. *The Fragmented World of the Social. Essays in Social and Political Philosophy.* Albany : State University of New York Press 1995.

HORAK, Petr and ZUMR, Josef (Edition publiée et dirigée par). *La responsabilité. Responsibility. Entretiens de Prague. Institut international de philosophie 1990*. Prague : L'institut de philosophie de l'Académie Tchécoslovaque de Sciences 1992.

HUSSERL, Edmund. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica I*, Torino : Einaudi 2002.

HUSSERL, Edmund. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica II*, Torino : Einaudi 2002.

HUSSERL, Edmund. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale.* Milano : Il Saggiatore 1961.

HUSSERL, Edmund. *Meditazioni cartesiane*. Milano : Bompiani 2002.

HUSSERL, Edmund. *La terre ne se meut pas*. Paris : Les Éditions de Minuit 2008.

JANOUCH, Frantisek (a cura di). *La Scienza assediata: libertà della ricerca scientifica nell'Europa dell'Est. Testimonianze e documenti di Patočka*. Venezia : La Biennale di Venezia, Marsilio 1977.

JAUME, Lucien. *Hobbes et l'Etat représentatif moderne.* Paris : Presses Universitaires de France 1986.

JERVOLINO, Domenico (a cura di). *L'eredità filosofica di Jan Patočka: a vent'anni dalla scomparsa.* Napoli : Cuen 2000.

JOHNSTON, David Chambliss. *Rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation.* Princeton : Princeton University Press 1992.

JOHNSTON, David Chambliss. *A Brief History of Justice*. Malden : Wiley-Blackwell 2011.
Ernst Jünger, *Trattato del Ribelle*

JOHNSTON, David, URBINATI, Nadia, and VERGARA, Camila (edited by). *Machiavelli on Liberty and Conflict.* Chicago and London : University of Chicago Press 2017

JÜNGER, Erns. *La mobilitazione totale.* XXXIV, 301, settembre-ottobre. Bologna : Il *Mulino* 1985.

KANT, Immanuel. *Political Writings.* Cambridge : Cambridge University Press 2013.

KANT, Immanuel. *Scritti politici*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu. Torino : UTET 2010.

KAHN, Paul W. *Political Theology : Four New Chapters on the Concept of Sovereignty.* New York : Columbia University Press 2012.

KAHN, Victori, SACCAMANO, Neil and COLI, Daniela (edited by). *Politics and the Passions 1500-1850*. Princeton-Oxford : Princeton University Press 2006.

KALYVAS, Andreas. *Politics of the extraordinary : Max Weber, Carl Schmitt, Hannah Arendt.* Doctoral thesis. Columbia University 2001.

KALYVAS, Andreas. *Democracy and the Politics of the Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt.* New York : Cambridge University Press 2008.

KALYVAS, Andreas and KATZNELSON, Ira. *Liberal beginnings : making a republic for the moderns.* New York : Cambridge University Press 2008.

KANTOROWICZ, Ernst. *The King's two bodies – A Study in Medieval Political Theology.* Princeton 2016.

KELLY, Duncan. *The State of the Political. Conceptions of Politics and the State in the Thought of Max Weber, Carl Schmitt and Franz Neumann.* Oxford : Oxford University Press 2003.

KELSEN, Hans. *L'anima e il diritto. Figure arcaiche della giustizia e concezione scientifica del mondo.* Roma : Edizioni Lavoro 1989.

KEMP, Martin. *Leonardo da Vinci*, Oxford : Oxford University Press 2006.

KERVÉGAN, Jean-François. *Que faire de Carl Schmitt.* Paris: Gallimard 2011.

KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité.* Paris: PUF 2005.

KLEE, Paul. *Confessione Creatrice*. Milano : Abscondita 2004.

KNIGHTS, Mark. *Representation and Misrepresentation in Later Stuart Britain : Partisanship and Political Culture.* Oxford : Oxford University Press 2005.

KOYRÉ, Alexandre. *Du monde clos à l'univers infini*, traduit de l'anglais par Raissa Tar, Paris : Gallimard 2016.

KOYRÉ, Alexandre. *Sulla menzogna politica*, Torino : Lindau 2010.

LAMPERT, Laurence. *Nietzsche's Task. An Interpretation of* Beyond Good and Evil. New Haven/London : Yale University Press 2001.

LEFORT, Claude. *Le Travail de l'œuvre Machiavel.* Paris : Gallimard 1986.

LEFORT, Claude. *Écrire à la preuve du politique*. Paris? : Calmann-Lévy 1992.

LEFORT, Claude. *Sur une colonne absente. Ecrits autour de Merleau-Ponty.* Paris : Gallimard 1978.

LEFORT, Claude. *Le forme della storia*. Bologna : Il Ponte 2005.

LEFORT, Claude. *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, Bologna : Il Ponte 2007.

LILLY, Reginald (edited by). *The Ancients and the Moderns*. Bloomington, Indiana : University Press 1996.

LLOYD, S. A. (Edited by). *Hobbes Today : Insights for the 21st Century.* New York : Cambridge University Press 2013.

LOCKE, John. *Second Treatise of Government*. Indianapolis : Hackett 1980.

LOCKE, John. *Scritti sulla tolleranza*. Torino, UTET 2005.

MANCINI, Sandro. *Sempre di nuovo: Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione.* Milano : Mimesis 2001.

MANENT, Pierre. *Naissances de la politique moderne. Machiavel/Hobbes/Rousseau*. Paris : Editions Payot 1977.

MANIN, Bernard. *The Principles of Representative Government.* New York-Cambridge : Cambridge University Press 1997.

MAREK, Jakub, VRABEC, Martin (éd.). *Touha a žádostivost v evropské filosofické tradici*. Praha : Togga 2014.

MARINOTTI, Amedeo. *Percezione e conoscenza. Linee della fenomenologia genetica di M. Merleau-Ponty*. Firenze : Libreria Alfani Editrice 1983.

MARRAMAO, Giacomo. *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*. Torino : Bollati Boringhieri 2013.

MARTINICH, A.P. and HOEKSTRA, Kinch (éd.). *The Oxford Handbook of Hobbes.* Oxford. Oxford University Press 2016

MARTONE, Antonio. *Verità e comunità in Maurice Merleau-Ponty.* Napoli : La città del sole 1998.

MARTONE, Antonio. *Le radici della disuguaglianza. La potenza dei moderni*. Milano-Udine : Mimesis 2011.

MARX, Karl. *Early Writings*. Trad. Rodney Livingstone and Gregor Benton. New York : Penguin 1992.

MATTEUCCI, Nicola. *Alla ricerca dell'ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville.* Bologna : Il Mulino 1984.

MCDOWELL, John. *Perception as a Capacity for Knowledge.* Milwaukee, Wisconsin : Marquette University Press 2011.

MCDOWELL, John. *Mind and World.* Cambridge-London : Harvard University Press 1994.

MCDOWELL, John. *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel, and Sellars.* Cambridge, Massachusetts-London, England: Harvard University Press 2009.

MEIER, Christian. *The Greek Discovery of Politics*. Trans David McLintock. Cambridge, Massachusetts-London, England. Harvard University Press 1990.

MEIER, Heinrich. *The Lesson of Carl Schmitt : Four Chapters on the Distinction Between Political Theology and Political Philosophy.* Trad. Marcus Brainard. Chicago-London : The University of Chicago Press 2011.

MEIER, Heinrich. *Carl Schmitt and Leo Strauss: the Hidden dialogue; Including Strauss's Notes on Schmitt's Concept of the Political and Three Letters from Strauss to Schmitt*. Chicago-London : The University of Chicago Press 1995.

MEIER, Heinrich. *Carl Schmitt and Leo Strauss: the Hidden dialogue; Including Strauss's Notes on Schmitt's Concept of the Political and Three Letters from Strauss to Schmitt*. Chicago-London : The University of Chicago Press 2006.

MEIERHENRICH, Jens and SIMONS, Oliver (éd.). *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. Oxford : Oxford University Press 2016.

MIGNINI, Filippo. *Ars Imaginandi: Apparenza e rappresentazione in Spinoza.* Napoli : Edizioni Scientifiche Italiane 1981.

MILLER, David and HASHMI, Sohail H, (éd.). *Boundaries and Justice. Diverse Ethical Perspectives.* Princeton-Oxford. Princeton University Press 2001.

MITTERAND, François, HAVEL Vaćlav [et al.]. *Paris-Prague, intellectuels en Europe = Paříž-Praha, intelektuálové v Evropě.* Trad. Václav Jamek [et al.].

MONOD, Jean-Claude. *La querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*. Paris : Librarie Philosophique J. Vrin, 2012.

MONOD, Jean-Claude. *Penser l'ennemi, affronter l'exception*, Paris : La Découverte, 2006.

MONTESQUIEU, *L'Esprit des Lois*. Texte établi par Jeannine Kohn et Etiemble ; annoté par Jeannine Kohn ; et préfacé par Etiemble. Paris : Le club français du livre 1968.

MOREAU, Pierre. *L'espace et le temps selon Aristote.* Padova : Università di Padova, Columbia University. Editrice Antenore 1965.

NEGRI, Antonio. *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno.* Milano : SugarCo 1992.

NEPI, Paolo. *Merleau-Ponty. Tra il visibile e l'invisibile.* Studium : 1984.

NEUHOUSER, Frederick. *Rousseau's Critique of Inequality. Reconstructing the Second Discourse.* Cambridge : Cambridge a University Press 2014.

NEUHOUSER, Frederick. *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualising Freedom.* Cambridge, Massachussets : Harvard University Press 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *Gay Science*. New York : Vintage Books, 1974.

NIETZSCHE, Friedrich. *Beyond Good and Evil*. New York : Vintage Books, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich. *On the Genealogy of Morals. Ecce Homo.* New York : Vintage Books, 1989.

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

OGOUGBE, Albert Dossa. *Modernité et christianisme. La question théologico-politique chez Carl Löwith, Carl Schmitt et Hans Blumenberg*. *Tome I, II.* Paris Editions L'Harmattan 2010.

OGOUBE, Albert Dossa. *Religion et Politique : La question théologico-politique chez Karl Löwith, Carl Schmitt et Hans Blumenberg*. Tome II. Paris : Editions L'Harmattan 2010.

PANOFSKY, Erwin. *Style et Matière du Septième Art* in *Trois essais sur le style,* Paris : Le Promeneur 1996.

PANOFSKY, Erwin. *La prospettiva come forma simbolica*, Milano : Abscondita 2007.

PANTANO Alessandra. *Dislocazione. Introduzione alla fenomenologia asoggettiva di Jan Patočka*, Milano : Mimesis 2011.

PAPARUSSO, Riccardo (éd.), *Tra declino dell'Europa e orizzonte asoggettivo*. Leussein, Anno IV, n. 1, gennaio-aprile 2012. Roma : Edizioni Universitarie Romane 2012.

PARKIN, Jon. *Taming the Leviathan.* Cambridge : Cambridge University Press 2007.

PASCAL, Blaise. *Pensées*. Paris : Flammarion 2015.

PENNOCK, J. Roland and CHAPMAN, John W. (éd.). *Liberal Democracy*. New York-London : New York University Press 1983.

PETTIT, Philip. *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics.* Princeton and Oxford : Princeton University Press 2008.

PINTO, Vivian de Sola (éd.). *English Biography in the Seventeenth Century. Selected Short Lives.* London : George G. Harrap & Co. Ltd 1951.

PITKIN, Hannah Fenichel. *The Concept of Representation.* Berkeley-Los Angeles. University of California Press 1967.

PITKIN, Hannah Fenichel. *Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolo Machiavelli.* Berkeley-Los Angeles-London : University of California Press 1984.

POCOCK, J.G.A. *The Machiavellian Moment : Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition.* Princeton : Princeton University Press 2016.

RANCIÈRE, Jacques. *La haine de la démocratie,* Paris : La Fabrique 2004.

RANCIÈRE, Jacques. *Les Scènes du Peuple.* Paris : Horlieu 2003.

RANCIÈRE, Jacques. *La Mésentente,* Paris : Galilée 1995.

RAWLS, John. *A Theory of Justice.* Revised Edition. Cambridge : Harvard 1999.

REVAULT D'ALLONNES, Myriam. *La persévérance des égarés*. Paris : Christian Bourgois 1992.

REVAULT D'ALLONNES, Myriam. *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*. Paris : Seuil 1995.

REVAULT D'ALLONNES, Myriam. *Merleau-Ponty. La chair du politique.* Paris : Michalon 2001.

REVAULT D'ALLONNES, Myriam. *Doit-on moraliser la politique ?*. Paris : Bayard 2002.

REVAULT D'ALLONNES, Myriam. *Le pouvoir des commencements*. Paris : Seuil 2006.

REVAULT D'ALLONNES, Myriam. *Le miroir et la scène.* Paris : Seuil 2016.

RICCIARDI Maurizio, *La società come ordine. Storia e teoria politica dei concetti sociali.* Macerata : Eum 2010.

RIDOLFI, Roberto. *Vita di Niccolò Machiavelli*, Roma : Angelo Belardetti Editore 1954.

RIZZOLATTI Giacomo, VOZZA, Lisa. *Nella mente degli altri. Neuroni specchio e comportamento sociale.* Bologna : Zanichelli 2008.

ROCCA, Ettore. *L'essere e il giallo: intorno a Merleau-Ponty.* Parma : Pratiche 1993.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. Paris : Bookking International 1996.

RUPNIK, Jacques (éd.). *Les Européens face à l'élargissement : Perceptions, acteurs, enjeux.* Paris : Les Presses de Sciences Po 2004.

RUPNIK, Jacques (éd.). *Les banlieues de l'Europe : Les politiques de voisinage de l'Union européenne.* Paris : Les Presses de Sciences Po 2007.

RUPNIK, Jacques (éd.). *Géopolitique de la démocratisation : L'Europe et ses voisinages.* Paris : Les Presses de Sciences Po 2014.

ŞAN, Emre. *La transcendance comme problème phénoménologique. Lecture de Merleau-Ponty et Patočka*. Paris : Mimesis 2012.

SARTRE, Jean-Paul. *La nausée.* Paris : Gallimard 1938.

SARTRE, Jean-Paul. *L'Etre et le Néant.* Paris : Gallimard 1943.

SASSO, Gennaro. *Niccolò Machiavelli. Vol. 2 : La storiografia.* Bologna : Il Mulino 1993.

SASSO, Gennaro. *Su Machiavelli. Ultimi scritti*. Roma : Carrocci Editore 2015.

SELLARS, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind.* Cambridge-London : Harvard University Press 1997.

SFEZ, Gérald, SENELLART, Michel (éd.). *L'enjeu Machiavel.* Paris : Presses Universitaires de France 2001.

SFEZ, Gérald. *Machiavel et la vérité politique*. Paris : Demopolis 2016.

SFEZ, Gérald. *Machiavel, la politique du moindre mal.* Paris : Puf 1999.

SFEZ, Gérald. *Léo Strauss, lecteur de Machiavel : la modernité du mal.* Ellipses Marketing 2003.

SHAPIN, Steven and SCHAFFER, Simon. *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the Experimental Life.* Princeton : Princeton University Press 1985.

SHAPIRO, Ian, STOKES, Susan C., WOOD Elisabeth Jean, et KIRSHNER Alexander S. (éd.), *Political Representation*. New York : Cambridge University Press 2009.

SIMON, Gerard. *Le regard, l'être et l'apparence dans l'optique de l'antiquité*. Paris: Seuil 1988.

SKINNER, Quentin. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes.* Cambridge : Cambridge University Press 1996.

SKINNER, Quentin. *Hobbes and Republican Liberty.* Cambridge : Cambridge University Press 2008.

SKINNER, Quentin. *Machiavelli*, Oxford : Oxford University Press 1981.

SKINNER, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought. Volume One : The Renaissance.* Cambridge : Cambridge University Press 2004.

SKINNER, Quentin. *Visions of Politic. Volume 2 : Renaissance Virtues.* New York : Cambridge University Press 2010.

SIMON, Gérard. *Archéologie de la vision. L'optique, le corps, la peinture.* Paris : Seuil 2003.

SIMON, Gérard. *Le regard, l'être et l'apparence dans l'optique de l'antiquité.* Paris : Seuil 1988.

SORELL, Tom (éd.). *The Cambridge Companion to Hobbes.* Cambridge : Cambridge University Press 1996.

SORELL, Tom (éd.). *The Rise of Modern Philosophy. The Tension between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz*. Oxford : Clarendon Press 1993.

SORLIN, Pierre, *L'immagine e l'evento. L'uso storico delle fonti audiovisive*. Torino : Paravia 1999.

SPINOZA, *Ethique* (1677). Trad. de Charles Appuhn. Paris : Garnier-Flammerion 1965.

SPINOZA, *Traité théologico-politique* (1670). Présentation, traduction et notes par Charles Appuhn. Paris : Garnier-Frères 1965.

SPINOZA, *Traité politique* (1677). Paris : Le Livre de Poche 2002.

SPRAGENS, Thomas A.Jr. *Politics of motion; the world of Thomas Hobbes*. With a foreword by Antony Flew. Lexington : The University Press of Kentucky 2014.

SPRINGBORG, Patricia (éd.). *The Cambridge Companion to Hobbes' Leviathan.* Cambridge, Massachussets : Cambridge University Press 2007.

SREEDHAR, Susanne. *Hobbes on Resistance : Defying the Leviathan*. Cambridge : Cambridge University Press 2010.

STRAUS Erwin. *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*. Grenoble : Millon 2000.

STRAUSS, Leo. *Hobbes' Critique of Religion and Related Writings.* Trad. Éd. par Gabriel Bartlett & Svetozar Minkov. Chicago-London : The University of Chicago Press 2011.

STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis.* Chicago-London : The University of Chicago Press 1984.

STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and its Genesi*s. Trad. Elsa M. Sinclair. Oxford : Clarendon Press 1936.

STRAUSS, Leo. *La critique de la religion chez Hobbes : une contribution à la compréhension des Lumières (1933-1934)*. (Trad. anglaise : *Hobbes's Critique of Religion and Related Writings.* Chicago : The University of Chicago Press 2011).

STRAUSS, Leo. *Thoughts on Machiavelli.* Chicago-London : The University of Chicago Press 1978.

SWIFT, Jonathan, *L'arte della menzogna politica*. Milano : Meravigli 1993.

TASSIN, Étienne (éd.). *L'humaine condition politique. Hannah Arendt.* Paris, L'Harmattan 2001.

TASSIN, Étienne. *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits.* Paris : Seuil 2003.

TASSIN, Étienne. *Le maléfice de la vie à plusieurs. La politique est-elle vouée à l'échec ?* Montrouge : Bayard 2012.

TASSIN, Étienne. *La phénoménologie de l'action et la question du monde. Essai sur la philosophie d'Hannah Arendt.* (Thèse doctorale. Microforme).

TASSIN, Étienne et RICHIR, Marc (éd.). *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique.* Grenoble : Jérôme Millon 1993.

TAUBES, Jacob. *La théologie politique de Paul : Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud* (traduction italienne : *La teologia politica di San Paolo*. Milano : Adelphi, 2008).

TAVA, Francesco. *Il rischio della libertà. Etica, fenomenologia, politica in Jan Patočka.* Milano: Mimesis 2014 (traduction anglaise : *The Risk of Freedom. Ethics, Phenomenology and Politics in Jan Patočka*. London-New York : Rowman & Littlefield International 2016).

TAVA, Francesco and MEACHAM, Darian (éd.). *Thinking After Europe. Jan Patočka and Politics.* London-New York: Rowman & Littlefield International 2016.

TERREL. *Le vocabulaire de Hobbes.* Paris : Ellipses 2003.

TERREL, Jean. *Thomas Hobbes : Philosopher par Temps de Crises*. Paris : Presses Universitaires de France 2012.

TERREL, Jean. *Hobbes : vies d'un philosophe.* Rennes : Presses universitaires de Rennes 2008.

TERREL, Jean. *Hobbes : Matérialisme et Politique.* Paris : Vrin 1994.

TERREL, Jean. *La Politique d'Aristote : La Démocratie a L'épreuve de la Division Sociale*. Paris : Vrin 2015.

THOMPSON, Kevin and EMBREE, Lester. *Phenomenology of the Political.* Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers 2000.

TOCQUEVILLE Alexis de. *Textes Essentiels. Anthologie critique*, Paris : Pocket 2000.

TOCQUEVILLE Alexis de. *Scritti, note e discorsi politici 1839-1852*, Torino : Bollati – Boringhieri 1995.

TOCQUEVILLE Alexis de. *De la démocratie en Amérique*

TOCQUEVILLE Alexis de. *La rivoluzione democratica in Francia*, éd. Par N. Matteucci, Torino : UTET 2007.

TRALAU, Johan (éd.). *Thomas Hobbes and Carl Schmitt. The Politics of Order and Myth.* London-New York : Routledge 2011.

TUCK, Richard. *Hobbes.* Oxford : New York. Oxford University Press 1989.

TUCK, Richard. *The Rights of War and Peace : Political Thought and the International Order from Grotius to Kant.* Oxford : Oxford University Press 1999.

URBINATI, Nadia. *Representative Democracy. Principles and Genealogy.* Chicago-London : The University of Chicago Press 2006.

URBINATI, Nadia. *La vera seconda repubblica. L'ideologia e la macchina.* Milano : Raffaello Cortina Editore 2016.

VARZI, Achille e CALOSI, Claudio. *Le tribolazioni del filosofare* : *Comedia metaphysica ne la quale si tratta de li errori e de le pene de l'Inferno*. Bari : Giuseppe Laterza e Figli, 2014.

VATTER, Miguel. *Between Form and Event. Machiavelli's Theory of Political Freedom.* New York : Fordham University Press 2014.

VATTER, Miguel. *Machiavelli's* The Prince. *A Reader's Guide.* London : Bloomsbury 2013.

VATTER, Miguel. *The Republic of the Living : Biopolitics and the Critique of Civil Society.* New York : Fordham University Press 2014

VERNANT, Jean-Pierre Vernant. *Le origini del pensiero greco.* Milano : Feltrinelli, 2007.

VERNANT, Jean-Pierre Vernant. *L'universo, gli dèi, gli uomini.* Torino : Einaudi 2014.

VIROLI, Maurizio. *Il Dio di Machiavelli e il problema morale dell'Italia.* Bari : Laterza 2005.

VISHNU SPAAK, Claude et STANCIU, Ovidiu (éd.). *Patočka lecteur d'Aristote. Phénoménologie, ontologie, cosmologie.* Paris : Le Cercle Herméneutique 2015.

VISSING, Lars. *Machiavel. La politique de l'apparence*, Paris : Puf, 1986.

VOLPI, Franco. *Il nichilismo.*

WEBER, Max. *Il lavoro intellettuale come professione*. Torino : Einaudi, 1980.

WEBER, Max. *Sociologia delle religioni*, a cura di C. Sebastiani. Torino : UTET 2008.

VON WEIZSÄCKER, *Viktor.* Le cycle de la structure. *Trad. Michel Foucault. Bruges : Desclée de Brouwer 1958 (traduction italienne :* La struttura ciclomorfa. Teoria dell'unità di percezione e movimento*).*

VON WEIZSÄCKER, Viktor. *Forma e percezione*, Milano-Udine : Mimesis 2011.

WOLIN, Sheldon. *Politics and Vision; Continuity and Innovation in Western Political Thought.* Princeton : Princeton University Press 2016.

WOLIN, Sheldon. *Hobbes and the Epic Tradition of Political Theory.* University of California, Los Angeles : William Andrews Clark Memorial Library 1970.

ZAHAVI, Dan (éd.). *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology.* Oxford : Oxford University Press 2012.

ZANER, Richard M.. *The problem of embodiment; some contributions to a phenomenology of the body,* Leiden/Boston : Martinus Nijhoff 1964.

ZARKA, Yves Charles. *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique.* Paris : Vrin 1999.

ZARKA, Yves Charles. *Hobbes et la pensée politique moderne.* Paris : Presses Universitaires de France 1995.

ZARKA, Yves Charles et BERNHARDT, Jean (éd.). *Thomas Hobbes. Philosophie Première, théorie de la science et politique.* 1re édition. Paris : Presses Universitaires de France. 1990.

ŽIŽEK, Slavoj. *L'epidemia dell'immaginario,* Roma : Meltemi 2004.

Articles

ANDERSON, Elizabeth. “What is the Point of Equality?”

BARBARAS, Renaud. *Merleau-Ponty et la nature.*

BEITZ Charles R., “Justice and International Relations,” Philosophy and Public Affairs 4 (1975).

CORCUFF Philippe. « Merleau-Ponty ou l’analyse politique au défi de l’inquiétude machiavélienne » in *Les études philosophiques,* 2001/2002, n° 57, pp. 203-217 http://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2001-2-page-203.htm.

FINLAYSON Alan and FRAZER Elizabeth. « Fiction and Sovereignty : Shakespeare, Theatre and the Representation of Rule ».

FRAZER Elizabeth and HUTCHINGS Kimberly. « Virtuous Violence and the Politics of Statecraft in Machiavelli, Clausewitz and Weber ».

GALLESE Vittorio and GUERRA Michele. « The Feeling of Motion : Camera Movements and Motor Cognition ».

GALLESE Vittorio. « Il Sé inter-corporeo. Un commento a “Il soggetto come sistema” di Manlio Iofrida ».

GALLESE Vittorio and GUERRA Michele. « Embodying movies: embodied simulation and film studies », in *Cinema3.*

GALLI Carlo. « La produttività politica della paura. Da Machiavelli a Nietzsche ». *Filosofia Politica*, 24. Bologna : Il Mulino, 2010.

GALLI Carlo. « Secolarizzazione, teologia politica, agire politico ». *Jura Gentium*, 12. 2015.

JAMES Aaron. « A Theory of Fairness in Trade ». *Moral Philosophy and Politics* 2014.

KALYVAS, Andreas. « Hegemonic Sovereignty : Carl Schmitt, Antonio Gramsci and the Constituent Prince » in *Journal of Political Ideologies*. Volume 5, Issue 3, 2000.

KELLY, Duncan. « Schmitt and Representation ».

KERVEGAN, Jean-François. « Carl Schmitt, historien politique des idées politiques ».

KERVEGAN, Jean-François. « Pourquoi *Que faire de Carl Schmitt ?* ».

KRISTENSEN, Stefan, « Maurice Merleau-Ponty. Une esthétique du mouvement », in *Archives de Philosophie*. Genève, Université de Genève, 2006.

LABELLE, Gilles. « Maurice Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie politique de Claude Lefort », Volume 22, numéro 3, 2003, p. 9-44 http://www.erudit.org/revue/PS/2003/v22/n3/008849ar.html.

LARISON, Mariana. « L'imaginaire du politique : réflexions sur la lecture merleau-pontienne de Machiavel », Universidade de São Paulo – Université Lyon 3, 2011.

NAGEL, Thomas. « The Problem of Global Justice ». *Philosophy and Public Affairs* 33 2005.

PARKIN, Jon. « Hobbes and the Reception of Leviathan ».

PARKIN, Jon. « Straw Men and Political Philosophy : The Case of Hobbes ».

PETTIT, « Representation ».

POMPEI, Paolo. « Merleau-Ponty, politica e morale ». in Umberto Casali (a cura di), *Paolo Pompei. Scritti giovanili 1955-1962*, 1ª ed., Reggio Emilia, Diabasis, maggio 2010.

REVAULT D'ALLONNES, Myriam. « Lectures de la modernité : M. Heidegger, C. Schmitt, H. Arendt », in *Les Temps Modernes,* 1990, n. 532.

ROVANE Carol, « Why Do Individuals Matter? ».

RUNCIMAN, David. « The Paradox of Political Representation » in *The Journal of Political Philosophy*, Volume 15, Number 1. Oxford and Malden. Blackwell Publishing Ltd. 2007.

SHACKNOVE, Andrew. « Who is a refugee? » in *Ethics*, Vol. 95, No. 2, The University of Chicago Press, Jan., 1985 : 274-284.

SINGER Peter. « Famine, Affluence, and Morality ». *Philosophy and Public Affairs 1* (1972).

SKINNER, Quentin. « Hobbes on Representation » in *European Journal of Philosophy* 13:2 p. 155-184. Oxford and Malden : Blackwell Publishing Ltd. 2005.

SKINNER, Quentin. « The Paradoxes of Political Liberty ». The Tanner Lectures delivered at Harvard University in 1984.

STANTON Timothy. « Hobbes and Schmitt ».

TERZI, Roberto. « Dalla genesi dell'esistenza al movimento dei fenomeni. Prospettive e problemi in Patočka » in *Fogli Campostrini*, rivista online, Verona, Centro Studi Campostrini, Numero 2, Volume 2, 2012.

VATTER, Miguel. « The Idea of Public Reason and the Reason of State : Schmitt and Rawls on the Political ».

VATTER, Miguel. « The Political Theology of Carl Schmitt ».

VATTER, Miguel. « Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza ».

VATTER, Miguel. « The Quarrel between Populism and Republicanism : Machiavelli and the Antinomies of Plebeian Politics » in *Contemporary Political Theory*. August 2012. Volume 11. Issue 3. p. 242–263.

VATTER, Miguel. « Machiavelli and the Republican Conception of Providence ».

VISONE, Tommaso. « Le problème de la “sphère publique” dans la pensée de Carl Schmitt ».

Annexe 1

Bibliographie détaillée des manuscrits et des textes inédits

Maurice Merleau-Ponty
Œuvres

Manuscrits BnF

(NAF 26984-27004)

1942

La structure du comportement, Paris, Presses Universitaires de France, collection « Bibliothèque de Philosophie contemporaine », 1942, 248 pages.

1945

Phénoménologie de la perception, Paris, Éditions Gallimard, collection « Bibliothèque des Idées », 1945, 531 pages.

Le doute de Cézanne, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Sens et non-sens***, Paris, Éditions Gallimard, NRF, collection « Bibliothèque de philosophie », 1996, pages 13 à 33. (1945)

Le roman et la métaphysique, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Sens et non-sens***, Paris, Éditions Gallimard, NRF, collection « Bibliothèque de philosophie », 1996, pages 34 à 52. (1945)

Le cinéma et la nouvelle psychologie, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Sens et non-sens***, Paris, Éditions Gallimard, NRF, collection « Bibliothèque de philosophie », 1996, pages 61 à 75. (Texte d'une conférence donnée à l'Institut des hautes études cinématographiques le 13 mars 1945; première publication en novembre 1947 dans la revue *Les Temps modernes*, volume 3, numéro 26).

La querelle de l'existentialisme, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Sens et non-sens***, Paris, Éditions Gallimard, NRF, collection « Bibliothèque de philosophie », 1996, pages 88 à 101. (1945)

Marxisme et philosophie, dans Maurice Merleau-

Ponty, ***Sens et non-sens***, Paris, Éditions Gallimard, NRF, collection « Bibliothèque de philosophie », 1996, pages 152 à 166. (1945)

La guerre a eu lieu, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Sens et non-sens***, Paris, Éditions Gallimard, NRF, collection « Bibliothèque de philosophie », 1996, pages 169 à 185. (1945)

1946

L'existentialisme chez Hegel, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Sens et non-sens***, Paris, Éditions Gallimard, NRF, collection « Bibliothèque de philosophie », 1996, pages 79 à 87. (1946)

Autour du marxisme, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Sens et non-sens***, Paris, Éditions Gallimard, NRF, collection « Bibliothèque de philosophie », 1996, pages 120 à 151. (1946)

Pour la vérité, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Sens et non-sens***, Paris, Éditions Gallimard, NRF, collection « Bibliothèque de philosophie », 1996, pages 186 à 208. (1946)

Foi et bonne foi, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Sens et non-sens***, Paris, Éditions Gallimard, NRF, collection « Bibliothèque de philosophie », 1996, pages 209 à 220. (1946)

Le héros, l'homme, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Sens et non-sens***, Paris, Éditions Gallimard, NRF, collection « Bibliothèque de philosophie », 1996, pages 221 à 226. (1946)

1947

Humanisme et terreur. Essais sur le problème communiste, Paris, Éditions Gallimard, 1947, 206 pages.

Un auteur scandaleux, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Sens et non-sens***, Paris, Éditions Gallimard, NRF, collection « Bibliothèque de

philosophie », 1996, pages 53 à 60. (1947)

La métaphysique dans l'homme, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Sens et non-sens***, Paris, Éditions Gallimard, NRF, collection « Bibliothèque de philosophie », 1996, pages 102 à 119. (1947)

Lecture de Montaigne, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Signes***, Paris, Éditions Gallimard, NRF, 1960, pages 250 à 266. (1947)

Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques. *1946*, dans Maurice Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse, Éditions Verdier, 1996, pages 39 à 104. (Première publication dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, tome XLI, no. 4, octobre-décembre 1947).

Projet de travail sur la nature de la perception. 1933, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques***, Lagrasse, Éditions Verdier, 1996, pages 9 à 14.

La Nature de la perception. 1934, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques***, Lagrasse, Éditions Verdier, 1996, pages 15 à 38.

1948

Causeries. 1948, textes établis et annotés par Stéphanie Ménasé, Paris, Éditions du Seuil, collection « Traces écrites », 2002, 77 pages. (Regroupe les textes annotés de sept conférences, sollicitées par la Radio nationale, qui ont originalement été diffusées sur la chaîne Programme national de la Radiodiffusion française (RDF) vers la **fin de 1948**, pour l'émission Heure de culture française. Les enregistrements de ces conférences sont conservés à l'**INA**).

1949

Note sur Machiavel, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Signes***, Paris, Éditions Gallimard, NRF, 1960, pages 267 à 283. (Texte d'une conférence présentée en **septembre 1949**, au Congrès Umanesimo e scienza politica, Rome-Florence).

1951

L'homme et l'adversité, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Signes***, Paris, Éditions Gallimard, NRF, 1960, pages 284 à 308.(Texte d'une conférence prononcée aux Rencontres Internationales de Genève, le **10 septembre 1951**; ce texte a été publié, en 1951, sous le titre *La connaissance de l'homme au XXe siècle*, dans l' *Acte du colloque Rencontres Internationales de Genèves*, Éditions de la Baconnière).

Sur la phénoménologie du langage, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Signes***, Paris, Éditions Gallimard, NRF, 1960, pages 105 à 122. (1951)

Le philosophe et la sociologie, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Signes***, Paris, Éditions Gallimard, NRF, 1960, pages 123 à 142. (1951)

Titres et travaux – Projet d'enseignement, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Parcours deux, 1951-1961***, édition établie par Jacques Prunair, Lagrasse, Éditions Verdier, collection « Philosophie », 2000, pages 9 à 35. (Dossier produit en **1951** par Merleau-Ponty pour sa mise en **candidature au Collège de France**).

Un inédit de Maurice Merleau-Ponty, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Parcours deux, 1951-1961***, édition établie par Jacques Prunair, Lagrasse, Éditions Verdier, collection « Philosophie », 2000, pages 36 à 48. (Rapport de Merleau-Ponty remis à Martial Gueroult lors de sa mise en **candidature au Collège de France en 1951**).

1951-1952

La prose du monde, texte établi par Claude Lefort, Paris, Éditions Gallimard, collection « Tel », 1992, 211 pages.(Première édition en 1969 aux Éditions Gallimard).

NAF 26986 • III *La Prose du monde.*
F. 1-184 • Manuscrit autographe.
F. 185-263 • Notes préparatoires : Plans (185-194) ; brouillons, esquisses, notes (195-263) ;

Le fantôme d'un langage pur, dans Maurice Merleau-Ponty, ***La prose du monde***, texte établi par Claude LEFORT, Paris, Éditions Gallimard, collection « Tel », 1992, pages 7 à 14.

La science et l'expérience de l'expression, dans Maurice Merleau-Ponty, ***La prose du monde***, texte établi par Claude LEFORT, Paris, Éditions Gallimard, collection « Tel », 1992, pages 15 à 65.

Le langage indirect, dans Maurice Merleau-Ponty, ***La prose du monde***, texte établi par Claude LEFORT, Paris, Éditions Gallimard, collection « Tel », 1992, pages 66 à 160.

L'algorithme et le mystère du langage, dans Maurice Merleau-Ponty, ***La prose du monde***, texte établi par Claude LEFORT, Paris, Éditions Gallimard, collection « Tel », 1992, pages 161 à 181.

La perception d'autrui et le dialogue, dans Maurice Merleau-Ponty, ***La prose du monde***, texte établi par Claude LEFORT, Paris, Éditions Gallimard, collection « Tel », 1992, pages 182 à 203.

L'expression et le dessin enfantin, dans Maurice Merleau-Ponty, ***La prose du monde***, texte établi par Claude LEFORT, Paris, Éditions Gallimard, collection « Tel », 1992, pages 204 à 211.

Le langage indirect et les voix du silence, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Signes***, Paris, Éditions Gallimard, NRF, 1960, pages 49 à 104. (1952)

1953

Sartre, Merleau-Ponty: Les lettres d'une rupture, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Parcours deux, 1951-1961***, édition établie par Jacques Prunair, Lagrasse, Éditions Verdier, collection « Philosophie », 2000 pages 129 à 170. (Échange épistolaire entre Sartre et Merleau-Ponty en **juillet 1953**, comprenant trois lettres et un résumé de conférence).

notes de lecture sur *Qu'est-ce que la littérature ?* de Sartre (240-261) ; varia (262-263). **[MF 9584]**

1955

Les aventures de la dialectique, Paris, Éditions Gallimard, 1955, 322 pages.

NAF 26984 • I *Les Aventures de la dialectique.* I. [MF 9580]

NAF 26985 • II *Les Aventures de la dialectique.* II. [MF 9581]

Einstein et la crise de la raison, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Signes***, Paris, Éditions Gallimard, NRF, 1960, pages 242 à 249. (1955)

1956

Partout et nulle part, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Signes***, Paris, Éditions Gallimard, NRF, 1960, pages 158 à 200. (1956)

1958

Les écrivains en personne: entretien de Madeleine Chapsal avec Merleau-Ponty, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Parcours deux, 1951-1961***, édition établie par Jacques Prunai, Lagrasse, Éditions Verdier, collection « Philosophie », 2000, pages 285 à 301. (Entretien de Merleau-Ponty accordé à Madelaine Chapsal le 17 février 1958; première publication en 1960 dans *Les Écrivains en personne*, aux Éditions Julliard).

1959

De Mauss à Claude Lévi-Strauss, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Signes***, Paris, Éditions Gallimard, NRF, 1960, pages 143 à 157. (1959)

Le philosophe et son ombre, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Signes***, Paris, Éditions Gallimard, NRF, 1960, pages 201 à 228. (1959)

Bergson se faisant, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Signes***, Paris, Éditions Gallimard, NRF, 1960, pages 229 à 241. (1959)

La philosophie de l'existence, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Parcours deux, 1951-1961***, édition établie par Jacques Prunair, Lagrasse, Éditions Verdier, collection « Philosophie », 2000, pages 247 à 266. (Résumé d'une causerie prononcée en 1959 à la Maison canadienne de la cité universitaire de Paris; causerie télédiffusée le 17 novembre 1959 à l'émission Conférence de Radio-Canada).

1960

Préface, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Signes***, Paris, Éditions Gallimard, NRF, **1960**, pages 7 à 47.

L'œuvre et l'esprit de Freud. Préface à l'ouvrage de Angelo Hesnard, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Parcours deux, 1951-1961***, édition établie par Jacques Prunair, Lagrasse, Éditions Verdier, collection « Philosophie », 2000, pages 276 à 284. (1960)

NAF 26987 • IV *Signes* (Gallimard, 1960). Préface.
F. 1-10 • Première version.
F. 11-19 • Seconde version du début.
F. 20-29 • Nouvelle campagne d'écriture, pour les p. 10 sqq. de l'édition.
F. 30-52 • « Aden Arabie. Préface » (p. 32 sqq. de l'édition) : notes de lecture (31-39) ; rédaction suivie (40-51) ; nouvelle rédaction de ce développement (53-56) ; nouvelle rédaction des pages 43 sqq. de l'édition (57-58).
F. 59-67 • Table des matières. Différentes esquisses. **[MF 9585]**

1961

L'œil et l'esprit, Paris, Éditions Gallimard, collection « Folio/Essais », 1985, 93 pages. (Première publication dans la revue *Art de France*, volume 1, numéro 1, janvier 1961; première édition en 1964 aux Éditions Gallimard).

NAF 26988 • V *L'Œil et l'esprit* (Gallimard, 1964).
F. 1-53 • Manuscrits : esquisses successives du début (1-7) ; première version (8-37) ; seconde version (38-53) ; dactylographie (54-142).
F. 143-174 • Notes préparatoires : plans ou résumés de section (143-155) ; notes autour de l'« article Chastel » (156-161) ; notes diverses (162-169) ; varia (170-174).
[MF 9586]

Recueils

1935-1951

Parcours, 1935-1951, édition établie par Jacques PRUNAIR, Lagrasse, Éditions Verdier, collection « Philosophie », 1997, 249 pages.

Les relations avec autrui chez l'enfant, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Parcours, 1935-1951***, édition établie par Jacques Prunair, Lagrasse, Éditions Verdier, collection « Philosophie », 1997, pages 147 à 229.

1945-1947

Sens et non-sens, Paris, Éditions Gallimard, NRF, collection « Bibliothèque de philosophie », 1996, 226 pages. (Première édition en 1966 aux Éditions Nagel; nouvelle édition avec une nouvelle pagination en 1996 aux Éditions Gallimard).

1947-1960

Signes, Paris, Éditions Gallimard, NRF, 1960, 438 pages.

Propos: I. La politique paranoïaque; II. Marxisme et superstition; III. L'URSS et les camps; IV. Les papiers de Yalta; V. L'avenir de la révolution; VI. Sur la déstalinisation; VII. Sur l'érotisme; VIII. Sur les faits divers; IX. Sur Claudel; X. Sur l'abstention; XI. Sur l'Indochine; XII. Sur Madagascar; XIII. Sur le 13 mai 1958; XIV. Demain…, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Signes***, Paris, Éditions Gallimard, NRF, 1960, pages 309 à 435. (1948-1958)

1951-1961

Parcours deux, 1951-1961, édition établie par Jacques Prunair, Lagrasse, Éditions Verdier, collection « Philosophie », 2000, 379 pages.

Les sciences de l'homme et la phénoménologie, première partie du cours, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Parcours deux, 1951-1961***, édition établie par Jacques Prunair, Lagrasse, Éditions Verdier, collection « Philosophie », 2000 pages 49 à 128.

Deux notes de travail, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Parcours deux, 1951-1961***, édition établie

par Jacques Prunair, Lagrasse, Éditions Verdier, collection « Philosophie », 2000, pages 271 à 272.

Notes sur Claude Simon, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Parcours deux, 1951-1961***, édition établie par Jacques PRUNAIR, Lagrasse, Éditions Verdier, collection « Philosophie », 2000, pages 310 à 316.

Deux inédits sur la musique, dans ***Chiasmi International***. *Publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty*, 2002, nouvelle série, **numéro 3**, Éditions J. Vrin (France), Éditions Mimesis (Italie), University of Memphis (États-Unis) et Clinamen Press Ltd. (Royaume Unis).

1955-1961
Posthumes et inédites
(Claude Lefort)

NAF 26989-26991 • VI-VIII Projets de livre, 1958-1960.

NAF 26989* • VI Projets.
F. 1-146 • Projets de 1958.
F. 2-22 • Introduction : Première ébauche (« Pour l'ontologie »), 23 et 25 sept. 1958 (2-6) ; deuxième ébauche, datée « 27 sept. sqq » (7-8) ; projet de plan et troisième ébauche (« Etre et sens » ou « La Généalogie du vrai ») (18-22).
F. 23-146 • « La nature ou le monde du silence » : séquence rédigée (numérotée de 1 à 36 par Merleau-Ponty) (25-48) ; pages consacrées à Descartes, sous le titre de « Le complexe ontologique cartésien » (67-95) ; plans et notes (96-111) ; chemise « Choses

faites et plan pour la suite ». « Idées du cours » (112-120) ; notes de travail (121-146).
F. 147-264 • Projet « Être et monde ».
F. 147-231 • Plans et notes autour du projet (1959) : divers plans (148-161) ; autour du « plan définitif » (162-190) ; notes (notes de lecture et commentaires, et notes de travail) (191-231)
F. 232-264 • Orientation du projet de livre en 1960. **[MF 9587]**

NAF 26990 • VII *Le Visible et l'invisible* (Gallimard, 1964).
F. 5-94 • Manuscrit autographe (« mars 1959 »).
F. 95-96 • Chemise annotée par Claude Lefort.

Le visible et l'invisible, texte établi par Claude LEFORT, Paris, Éditions Gallimard, collection « Tel », 1979, 360 pages. (Première publication en 1964 aux Éditions Gallimard).

Réflexion et interrogation, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Le visible et l'invisible***, texte établi par Claude LEFORT, Paris, Éditions Gallimard, collection « Tel », 1979, pages 17 à 74.

Interrogation et dialectique, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Le visible et l'invisible***, texte établi par Claude LEFORT, Paris, Éditions Gallimard, collection « Tel », 1979, pages 75 à 141.

Interrogation et intuition, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Le visible et l'invisible***, texte établi par Claude LEFORT, Paris, Éditions Gallimard, collection « Tel », 1979, pages 142 à 171.

L'entrelacs – le chiasme, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Le visible et l'invisible***, texte établi par Claude LEFORT, Paris, Éditions Gallimard, collection « Tel », 1979, pages 172 à 204.

F. 97-115 • Brouillons du chapitre « Interrogation et intuition » (« octobre 1960 »
F. 116-204 • Notes préparatoires : plans (116-117) ; « Notes pour choses à faire » (118-156) ; « Notes pour choses faites » (157-179) ; « Grand résumé » (180-204). **[MF 9849]**

Notes de travail, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Le visible et l'invisible***, texte établi par Claude LEFORT, Paris, Éditions Gallimard, collection « Tel », 1979, pages 217 à 328.

NAF 26991* • VIII Notes de travail.
F. 1-112 • Ensemble des notes éditées par Claude Lefort dans Le Visible et l'invisible, p. 217-328. Janvier 1959-mars 1961.

Notes de travail inédites, de 1958-1960 (Annexes 4. Thèse de doctorat de Franck Robert. Université de Nice. 2002).
("La transcription présente est celle du volume **VIII. 2** des **manuscrits de Merleau-Ponty microfilmés à la Bibliothèque Nationale de France,** volume qui regroupe l'essentiel des **notes de travail de 1958-1960 non publiées par Claude Lefort à la suite du *Le Visible et l'Invisible***".
"Ma transcription de ce volume était presque achevée lorsque j'ai pu consulter la transcription de nombre de ces notes par Renaud Barbaras. […] La plupart des passages transcrits par Renaud Barbaras se trouvent maintenant, avec la nouvelle pagination microfilmée de la BNF, dans le volume VIII. 2, quelques uns dans le volume VIII. 1, un dans le volume VII. La version présente est le résultat d'un travail en trois temps : une transcription initiale, une confrontation de cette transcription avec celle de Renaud Barbaras, et une relecture attentive des manuscrits. S'il me semble nécessaire de présenter ces notes en annexe, ce n'est pas seulement parce qu'elles présentent un intérêt philosophique évident, […] c'est aussi parce que le travail de transcription des manuscrits de Merleau-Ponty ne peut que gagner en rigueur et exactitude, dans la confrontation de lectures multiples de textes parfois extrêmement difficiles à déchiffrer").

Cours (Sorbonne et Collège de France)

1947-1948

***L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, notes de cours (1947-1948)** recueillies et rédigées par Jean Deprun, nouvelle édition revue et augmentée d'un fragment inédit, Éditions J. Vrin, collection « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 1997, 136 pages.
F. 113-386 • Notes inédites. Ces notes ont fait l'objet d'un premier classement par Claude Lefort, dont le cadre a été conservé.
F. 113-135 • Notes de 1955-1957 : notes de 1955 (114-116) ; notes de 1955-1956. « Prose du monde. » (117-123) ; « Origine de la vérité » (124-130) ; notes de 1956-1957 (131-135).
F. 136-386 • Notes pour le livre en projet : notes des 1958 (extraites d'un autre dossier) (136-214) ; notes de 1958-1959 (215-246) ; notes de 1959 (247-327) ; notes de 1960 (328-359) ; notes sans date (360-386). **[?]**
[MF 9851 f. 1-135 - MF 9852 f. 136-204]

(Première édition en 1978 aux Éditions J. Vrin).

1949-1952

Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952, Paris, Éditions Cynara, 1988, 576 pages. (Réédité en 2001 sous le titre ***Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952***, Lagrasse, Éditions Verdier, collection « Philosophie », 576 pages; conserve la même pagination).

L'expérience d'autrui, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952***, Paris, Éditions Cynara, 1988, pages 539 à 570.

Méthode en psychologie de l'enfant, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952***, Paris, Éditions Cynara, 1988, pages 464 à 538.

Les sciences de l'homme et la phénoménologie, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952***, Paris, Éditions Cynara, 1988, pages 397 à 464.

Les relations avec autrui chez l'enfant, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952***, Paris, Éditions Cynara, 1988, pages 303 à 396.

Psycho-sociologie de l'enfant, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952***, Paris, Éditions Cynara, 1988, pages 245 à 302.

Structure et conflits de la conscience enfantine, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952***, Paris, Éditions Cynara, 1988, pages 171 à 244.

La conscience et l'acquisition du langage, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952***, Paris, Éditions Cynara, 1988, pages 9 à 88.

Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de

Sorbonne 1949-1952, Lagrasse, Éditions Verdier, collection « Philosophie », 2001, 576 pages > Réédition de l'ouvrage paru initialement aux Éditions Cynara en 1988 sous le titre *Merleau-Ponty à la Sorbonne Résumé de cours 1949-1952* (conserve la même pagination).

1953

Éloge de la philosophie. *Et autres essais*, Paris, Éditions Gallimard, collection « Folio/Essais », 1960, 208 pages. (Ces « autres essais » font tous aussi partie de *Signes*). (1953).

1952-1953

Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953, Genève, MetisPresses, 2012. Texte établi et annoté par Emmanuel De Saint Aubert et Stefan Kristensen.

1952-1960

NAF 26992-27004 • IX-XXI Cours au Collège de France.

NAF 26992 • IX *Éloge de la philosophie.* Leçon inaugurale au Collège de France, 15 janvier 1953.

F. 2-201 • Leçon inaugurale.
F. 2-49 • « Leçon d'ouverture ». Première version. Manuscrit autographe.
F. 50-79 • Seconde version. Manuscrit autographe.
F. 80-85 • Reprise de certains feuillets.
F. 86-136 • Première dactylographie, avec corrections autographes.
F. 137-189 • Seconde dactylographie, avec corrections autographes, donnée au Collège de France pour impression.
F. 193-201 • Quelques esquisses de rédaction.
F. 202-229 • Dossier de candidature.
F. 202-221 • « Titres et travaux. Projet d'enseignement » : manuscrit autographe (202-216) ; quelques brouillons (217-221).
F. 222-229 • Brouillons de lettres et calculs de voix. **[MF 9850]**

NAF 26993 • X Collège de France, 1952-1953. Cours du jeudi. *Le Monde sensible et le monde de l'expression.* Préparation.

F. 2-16 • Résumé du cours : manuscrit (2-9) ; dactylographie avec corrections autographes (10-16).
F. 17-214 • Préparation du cours.
F. 17-136 • Rédaction (tantôt manuscrite, tantôt dactylographiée).
F. 137-214 • Notes préparatoires. Janvier-avril 1953 : chemise « Mouvement et expression (aphasie et apraxie) », notes de lecture d'après Selb et Goldstein (137-156) ; chemise « Bibliographie/Notes » (157-214).
[MF 9848]

Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960, Paris, Éditions Gallimard, NRF, 1968, 182 pages.

Recherches sur l'usage littéraire du langage. Cours du lundi, 1952-1953, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960***, Paris, Éditions Gallimard, NRF, 1968, pages 22 à 30.

Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours du jeudi, 1952-1953, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Résumés de cours. Collège de France,*** *1952-1960*, Paris, Éditions Gallimard, NRF, 1968, pages 9 à 21.

1954-1955

L'institution/La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955), préface de Claude Lefort, Paris, Éditions Belin, 2003, 304 pages.

NAF 26994* • XI Collège de France, 1952-1953. Cours du lundi. *Recherches sur l'usage littéraire du langage.* Préparation
F. 2-14 • Résumé du cours : manuscrit (2-8) ; dactylographie (9-14).
F. 15-169 • Préparation du cours.
F. 15-135 • Rédaction, tantôt manuscrite, tantôt dactylographiée : cours sur Paul Valéry (31-93) ; cours sur Stendhal (94-135).
F. 147-169 • Notes de lecture : notes sur Stendhal (147-159) ; notes sur Sartre et Parain, d'après Situations I (160-169).
[MF 9846]

NAF 26995* • XII Collège de France, 1953-1954. Cours du jeudi, *Le Problème de la parole* ; et cours du lundi, *Matériaux pour une théorie de l'histoire*. Préparation.
F. 2-169 • Cours du jeudi : « Le problème de la parole ».
F. 2-139 • « Notes pour Cours « Cours sur "Le problème de la parole" ». « Notes prises avant décembre 1953 — et cours rédigé en janvier-mai 1954, sauf 3res leçons rédigées en novembre 1953 ».
F. 140-144 • Préparation du résumé de cours.
F. 145-148 • Plans.
F. 149-160 • Préparation des 1ère et 2ème leçons.
F. 161-169 • Notes diverses.
F. 170-173 • Cours du lundi. « Matériaux pour une théorie de l'histoire ». Pas de traces rédigées de ce cours. Seules existent des notes de lecture « prises en 1953 » sur « Jaspers – Max Weber, Oldenburg ». **[MF 9847]**

NAF 26996 • XIII Collège de France, 1954-1955. Cours du jeudi, *L'Institution dans l'histoire personnelle et publique* ; et cours du lundi, *Le Problème de la passivité : le sommeil, l'inconscient, la mémoire.* Préparation.
F. 2-108 • Cours du jeudi : notes de cours (2-90) ; plans et notes de travail (91-108).
F. 109-263 • Cours du lundi : notes de cours (109-200) ; préparation pour les résumés de cours (201-218) ; notes de travail (219-263).

1956-1960

La nature. Notes de cours du Collège de France, textes établis et annotés par Dominique Séglard, Paris, Éditions du Seuil, collection « Traces écrites », 1995, 380 pages. (1956-1960)

[MF 12769]

NAF 26997* • XIV Collège de France, 1955-1956. Cour du jeudi, *La Philosophie dialectique* ; et cours du lundi, « Textes et commentaires » sur la dialectique.
F. 1-155 • Cour du jeudi : préparation du résumé de cours (1-4) ; notes de cours (jusqu'au 19 avril 1956) (5-103) ; notes de cours des 3, 7 et 4 mai 1956 (*Dialectique et nature*) utilisées en 1961 (104-143) ; notes de cours du 17 mai 1956 (144-155).
F. 156-255 • Cours du lundi. **[MF 13249]**

NAF 26998 • XV Collège de France, 1956-1957. Cours du lundi et du jeudi, *Le Concept de nature*.
F. 1-200 • Notes de cours : rédaction (1-183) ; récapitulatifs (184-200).
F. 201-211 • Notes d'auditeurs. **[MF 12770]**

NAF 26999 • XVI Collège de France, 1957-1958. Cour du mercredi et du jeudi, *Le Concept de nature* (suite), *L'Animalité, le corps humain, passage à la culture.*
F. 1-118 • Cours : notes de cours (2-103) ; notes récapitulatives (104-117).
F. 119-146 • La Vie. « Travail et cours 1958 ». Plan du cours et notes, daté de janvier 1958, relu en juillet et préparation du cours de 1959 : récapitulation de 45 premières pages (121-123) ; « Cours sur la vie », ébauche d'introduction (124-126) ; plans et bibliographie (127-129) ; notes de travail sur Raymond Ruyer (130-137) ; notes bibliographiques (138-146). **[MF 12973]**

NAF 27000 • XVII Collège de France, 1959-1960. Cours du jeudi, *Nature et logos : le corps humain.*
F. 1-32 • Travail de l'été 1958, en vue de Nature et logos : conclusion du cours (1-5) ; notes d'après Jakob Johann Uexküll (8-11) ; « 1er janvier 1959 ; A LIRE » récapitulatif et projet (32).
F. 33-111 • Cours du jeudi, « Nature et logos : le corps humain » : notes du cours (34-76) ;

développement de la psychanalyse (77-83) ; notes de travail, notes de lecture (essentiellement sur Freud et Mélanie Klein) (84-111). **[MF 12771]**

1959-1961

Notes de cours sur* l'origine de la géométrie *de Husserl. Suivi de *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, sous la direction de R. Barbaras, Paris, Presses Universitaires de France, collection « Épiméthée », 1998, 416 pages.

Notes de cours. 1959-1961, texte établi par Stéphanie Ménasé, Paris, Éditions Gallimard, NRF, collection « Bibliothèque de philosophie », 1996, 401 pages.

La philosophie aujourd'hui. Cours de 1958-1959, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Notes de cours. 1959-1961***, texte établi par Stéphanie Ménasé, Paris, Éditions Gallimard, NRF, collection « Bibliothèque de philosophie », 1996, pages 33 à 157.

L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui. Cours de 1960-1961, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Notes de cours. 1959-1961***, texte établi par Stéphanie Ménasé, Paris, Éditions Gallimard, NRF, collection « Bibliothèque de philosophie », 1996, pages 159 à 268.

NAF 27001 • XVIII Collège de France. Cours de 1958-1959, *La Philosophie aujourd'hui*, et cours de 1959-1960, *Husserl aux limites de la phénoménologie*.

F. 1-70 • Cours de 1958-1959. La Philosophie aujourd'hui : cours (2-53) ; résumé et redéfinition des pages sur Heidegger (54-55) ; résumé des pages sur Husserl (56-62) ; traduction de Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante* (Beilage XXIII) (63-65) ; notes de lecture d'après l'ouvrage de Will Grohmann, *Paul Klee* (Paris, Flinker, 1954) (66-70).

F. 71-122 • Cours de 1959-1960. Cours du lundi. Husserl aux limites de la phénoménologie : Notes de cours. Commentaire et traduction de deux ouvrages de Husserl (*Umsturtz der kopernikanischen Lehre : die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht* et *Ursprung der Geometrie* (72-119) ; récapitulatif sur l'*Ursprung der Geometrie* (120-122). **[MF 12772]**

NAF 27002 • XIX Collège de France. Cours de 1960-1961. Dernières leçons, *L'Ontologie cartésienne — l'ontologie aujourd'hui.*

F. 1-53 • Cours : « Cours sur ontologie » (1) ; « cours 1961 » (2-6) ; « cours du 23.II » (10) ; « Ontologie. DESCARTES » (11-41) ; « ontologie cartésienne et Aujourd'hui » (42-53).

F. 54-87 • Papiers trouvés sur la table de travail le 3 mai 1961 : préparation des cours des 31 mars, 13 et 20 avril (56-70) ; « Ontologie cartésienne ». Développement du troisième point amorcé lors du cours précédent (71-83) ; notes de lecture sur Descartes (84-87).

F. 94-174 • Notes de travail. **[MF 12773]**

Philosophie et non-philosophie depuis Hegel. Cours de 1960-1961, dans Maurice Merleau-Ponty, ***Notes de cours. 1959-1961***, texte établi par Stéphanie Ménasé, Paris, Éditions Gallimard, NRF, collection « Bibliothèque de philosophie », 1996, pages 269 à 352.

NAF 27003 • XX Collège de France. Cours de 1960-1961. Dernières leçons, *Philosophie et non-philosophie*.

F. 5-70 • Cours : cours rédigé le 2 mai 1961 (31-36) ; cours de mars-mai 1961 (37-70).

F. 71-145 • Notes : notes de lecture sur Marx (75-104) ; notes de lecture sur K.M. Schlechta, *Le Cas Nietzsche*, et sur Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche* (105-114) ; notes de lecture sur Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit* (115-120) ; notes de lecture sur Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen* (121-125) ; notes de lecture sur Heidegger, *Essais et conférences* (126-129) ; notes de lecture sur Heidegger, *Holzwege* (130-139) ; notes de lecture sur Gide (Dostoïevsky et Nietzsche dans *Prétextes*) (140-144).

[MF 12774]

NAF 27004* • XXI Collège de France. Notes de lecture relatives aux derniers travaux sur Descartes.

F. 1-63 • Notes de lecture d'après R. Arnheim, Art and visual perception, a psychology of the creative eye (Londres, Faber and Faber, 1956).

F. 64-219 • Notes de lecture sur Descartes et autour de Descartes : notes trouvées dans la liasse « derniers papiers » (65-78) ; notes d'après Laporte, *Rationalisme de Descartes. Connaissance et sens* (79-98) ; notes d'après Boutroux, *L'Imagination et les mathématiques chez Descartes* (99-102) ; notes d'après Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons* (103-137) ; notes d'après Descartes (*Regulae*, *Olympica*, *Réponses aux objections...*) (138-157) ; notes d'après Guéroult, *Malebranche* (« Descartes et Malebranche ») (158-165) ; notes d'après Laporte, « Finalité chez Descartes » (in *Revue d'histoire de la philosophie*, 1928) (166-170); notes d'après Jean Wahl, *L'Instant chez Descartes* (171-175) ; notes d'après Descartes, *Entretien avec Burman* (176-179) ; notes d'après Descartes, *Méditations* (180-187) ; notes diverses sur Descartes (188-197); « Nature chez Descartes » (198-219).

[MF 12775]

*** Manuscrits inédits ou partiellement inédits :**

VI Projets - NAF 26989
VIII Notes de Travail - NAF 26991
XI Collège de France 1952-1953 - NAF 26994
XII Collège de France 1953-1954 - NAF 26995
XIV Collège de France 1955-1956 - NAF 26997
XXI Collège de France. Descartes - NAF 27004

Jan Patočka
Le corpus des écrits philosophiques en langue française

1931/2 **Le redressement de l'explication.** In: La revue française de Prague 10 (1931), č. 53, Číslo věnované D. Essertierovi, str. 264 n. Stať. fr.

1937/5 **Existe-t-il un canon définitif de la vie philosophique?** In: Travaux du IXe Congrès international de philosophie, (Congrès Descartes, Paris 1.—6. 8. 1937) sv. 10, Actualités scientifiques et industrielles, Paris 1937, str. 186–189. Stať. fr. — 2. otisk in: Péče o duši, sv. 1, ed. I. Chvatík a P. Kouba, Praha (Archivní soubor) 1987, str. 147–150 (v. 1987/1).
• *Česky:* **Existuje definitivní kánon filosofického života?** Přel. F. Karfík. In: Kritický sborník 14 (1994), č. 2, str. 1–3. — 2. otisk in: Péče o duši I, ed. I. Chvatík a P. Kouba, Praha (Oikúmené) 1996, str. 85–100, Sebrané spisy J. Patočky, sv. 1 (v. 1996/2).

1948/3 **La philosophie en Tchécoslovaquie et son orientation actuelle.** In: Les études philosophiques, Nouvelle série 3 (1948), č. 1, str. 63–74. Stať. fr. — 2. otisk in: Co jsou Češi? Ed. I. Chvatík a J. Vít, Praha (Archivní soubor) 1989, str. 442–453 (v. 1989/1). — Srv. 1969/6.

1949/3 **Remarques sur le problème de Socrate.** In: Revue philosophique de la France et de l' étranger 74 (1949), č. 4–6, str. 186–213. Stať. fr.

1959/1 **L'état présent des études coméniennes.** In: Historica I, Praha (Nakl. ČSAV) 1959, str. 197–240. Stať fr. — 2. otisk in: J. A. Komenský II, sv. 1, ed. R. Palouš, Praha (Archivní soubor) 1980, 2.24, 102 s. (v. 1980/26). — 3. otisk in: J. A. Komenský, Gesammelte Schriften zur Comeniusforschung, ed. K. Schaller, Bochum 1981, str. 221–256 (v. 1981/1).
• *Česky:* **Přítomný stav bádání o Komenském.** Přel. I. Tretera. In: Komeniologické studie II, Praha 1998, str. 7–63 (v. 1998/6).

1961/1 **L'idée d'espace depuis Aristote jusqu'à Leibniz.** In: Sborník prací filosofické fakulty brněnské university 10 (1961), Řada uměnovědná (F), č. 5, str. 23–41. Stať fr. — 2. otisk in: Umění a filosofie, sv. 4, ed. I. Chvatík, Praha (Archivní soubor) 1985, 4.2, 19 s. (v. 1985/1).
• *Česky:* **Náčrt vývoje pojmu prostoru od počátku k Leibnizovi.** Přepracoval a do češtiny přeložil autor. In: Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové, Praha (Nakl. ČSAV) 1964, str. 208–254 (v. 1964/1).

À comparer aux autres versions :

1985/2 **Prostor a jeho problematika.** 4.1, 63 s. Stať. [Psáno okolo r. 1960.] — 2. otisk in: Estetika 28 (1991), č. 1, str. 1–37.
• *Français:* **L'espace et sa problématique.** Přel. E. Abrams. In: Qu'est-ce que la phénoménologie?, ed. E. Abrams, Grenoble (J. Millon) 1988, str. 17–96 (v. 1988/30).

Et

1964/1 **Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové. Studie z dějin filosofie od Aristotela k Hegelovi.** Praha (Nakl. ČSAV) 1964, 415 s. Mono.

Obsah:
IV. Náčrt vývoje pojmu prostoru od počátků k Leibnizovi. Str. 208–254. [Přeprac. čes. verze fr. textu "L'idée d'espace depuis Aristote jusqu'à Leibniz" (v. 1961/1).]
• *Français:* **Aristote, ses devanciers, ses successeurs.** Paris, Vrin, 2011.
IV. Esquisse de l'évolution historique du concept d'espace des commencements jusqu'à Leibniz

1963/4 **Les antécédents hussites de Comenius.** In: De Pétrarque à Descartes, IV. Pédagogues et juristes, Congrès du Centre d'études supérieures de la renaissance de Tours: Eté 1960, Paris (J. Vrin) 1963, str. 223–236. Stať. fr. — 2. otisk in: J. A. Komenský II, sv. 1, ed. R. Palouš, Praha (Archivní soubor) 1980, 2.27, 27 s. (v. 1980/26). — 3. otisk in: J. A. Komenský, Gesammelte Schriften zur Comeniusforschung, ed. K. Schaller, Bochum 1981, str. 276–286 (v. 1981/1).

• *Česky:* **Komenského husitské antecedenty.** Přel. I. Tretera. In: Komeniologické studie II, Praha 1998, str. 108–123 (v. 1998/6).

1965/5 **La doctrine husserlienne de l'intuition eidétique et ses critiques récents.** In: Revue internationale de philosophie 19 (1965), č. 71–72, str. 17–33. Stať. fr.

• *English:* **The Husserlian Doctrine of Eidetic Intuition and Its Recent Critics.** Přel. F. Elliston a P. McCormick. In: Husserl, Expositions and Appraisals, ed. F. Elliston a P. McCormick, London/Notre Dame (University of Notre Dame Press) 1977, str. 150–159.

1968/5 **L'art et le temps.** In: Kunst und Erziehung, Bericht über den 18. Kongreß der INSEA, Praha 1966, Praha (Státní pedagogické nakladatelství) 1968, str. 105–113. Předn. fr. [Předneseno 4. 8. 1966 na kongresu International Society for Education through Art.] — 2. otisk, doplněný podle rukopisu, in: Umění a filosofie, sv. 4, ed. I. Chvatík, Praha (Archivní soubor) 1985, 4.8, 18 s. (v. 1985/1). — 3. otisk, revidovaná verse, in: L'art et le temps, ed. E. Abrams, Paris (P.O.L) 1990, str. 344–368 (v. 1990/5). — 4. otisk in: L'art et le temps, 2. vyd. Paris (Presses Pocket) 1992, str. 344–368 (v. 1992/12). — Srv. 1977/28.

• *Česky:* **Umění a čas.** Přel. autor. In: Orientace 1 (1966), č. 5, str. 12–22. — 2. otisk pod názvem **Krize racionální civilizace a úloha umění** in: Umění a výchova. Výtvarná výchova — výchova pro budoucnost, Zpráva z 18. světového kongresu INSEA, Praha 1966, Praha (Státní pedagogické nakladatelství) 1968, str. 49–56. — 3. otisk in: Umění a filosofie, sv. 1, ed. J. Němec a P. Rezek, Praha (Archivní soubor) 1977, str. 58–73 (v. 1977/12). — 4. otisk in: Umění a filosofie, sv. 1, Praha (samizdat) 1978–80, str. 175–209, Edice Expedice, sv. 45 (v. 1978/7). — 5. otisk in: O kráse, ed. J. Vladislav, Praha (samizdat) 1979, str. 61–83, Kvart, sv. 18 (v. 1979/17). — 6. otisk in: Umění a filosofie, sv. 1, ed. I. Chvatík, 2. vyd., Praha (Archivní soubor) 1986, str. 115–130 (v. 1986/2).

1968/13 **Reflexion sur la relation entre science et morale traditionelle.** In: Journées d'études 58 (1968), č. Novembre, str. 109–117. Předn. fr. [Diskuse str. 119 n. Předneseno na Coloque internationale de moral, Bredene 9.—11. 11. 1968.] — Srv. 1968/4, 1969/4, 1970/5, 1988/17, 1988/18.

À comparer au texte :

1970/5 **De la relation entre la science et la morale traditionelle.** In: Revue Universitaire de Science Morale 15 (Genève 1970), str. 141–150. Stať. fr. — 2. otisk in: Péče o duši, sv. 3, ed. I. Chvatík a P. Kouba, Praha (Archivní soubor) 1988, str. 59–68 (v. 1988/1). — Srv. 1968/4, 1968/13, 1969/4, 1988/17, 1988/18.

1972/1 **"La philosophie de la crise des sciences d'après E. Husserl et sa conception d'une phénoménologie du »monde de la vie«"**, in: *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej* 18 (Warszawa 1972), ed. A. Walicki, pp. 3–18. [Stať/předn.] — 2. repr. in: *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, sv. 2, ed. I. Chvatík, Praha (Archivní soubor) 1980, 1.7, 16 pp. (v. 1980/1). — 3. repr. rev. ed. E. Abrams, in: *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, ed. E. Abrams, Dordrecht (Kluwer Academic Publ.) 1988, pp. 227–242 (v. 1988/29).

• *English:* **Edmund Husserl's Philosophy of the Crisis of the Sciences and His Conception of a Phenomenology of the "Life World".** Přel. E. Kohák. In: Husserl Studies 2 (Boston 1985), č. 2, str. 129–155. — 2. otisk in: Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings, ed. E. Kohák, Chicago (University of Chicago Press) 1989, str. 223–238 (v. 1989/16).

• *Česky:* **Filosofie krize věd podle E. Husserla a jeho koncepce fenomenologie "světa našeho života".** Přel. I. Chvatík a I. Santar. In: Přirozený svět a pohyb lidské existence, sv. 3, ed. I. Chvatík, Praha (Archivní soubor) 1980, 3.3, 19 s. (v. 1980/1).

• *Italiano:* **"La filosofia della crisi delle scienze secondo Edmund Husserl e la sua concezione di una fenomenologia del »mondo della vita«"**, in: J. P., *Il mondo naturale e la fenomenologia*, ed. A. Pantano, Milano (Mimesis) 2003, pp. 127-148.

1976/4 **Postface [de l'auteur au "Monde naturel comme problème philosophique"].** Str. 168–181. Dosl. fr. — Srv. 1980/3 a 1980/17.

• *Česky:* Srv. překlad z původní rukopisné verse: **Autorův doslov k francouzskému vydání díla "Přirozený svět jako filosofický problém"**, v. 1980/3.

In

• *Français:* **Le monde naturel comme problème philosophique.** Přel. J. Daněk a H. Declève, Den Haag (M. Nijhoff) 1976, 184 s. Phaenomenologica, sv. 68 (v. 1976/3). [S novým doslovem **Postface de l'auteur au "Monde naturel comme problème philosophique"** (v. 1976/4).]

À comparer à :

1980/3 **Postface de l'auteur au "Monde naturel comme problème philosophique".** 1.9, 16 s. Dosl. fr. [Původní rukopisná verse; text uveřejněný ve francouzském vydání (v. 1976/4) je značně upraven.] — Srv. 1980/17.

• *Česky:* **Autorův doslov k francouzskému vydání díla "Přirozený svět jako filosofický problém".** Přel. I. Santar a I. Chvatík. In: Přirozený svět a pohyb lidské existence, sv. 3, ed. I. Chvatík, Praha (Archivní soubor) 1980, 3.4, str. 2–16. [Náčrty viz tamt., str. 3.4.17–31.] — 2. otisk in: Přirozený svět jako filosofický problém, ed. I. Chvatík a P. Kouba, Praha (Československý spisovatel) 1992, str. 253–268 (v. 1992/10).

In

1995/1 **Papiers phénoménologiques.** Ed., přel. a úvod napsala E. Abrams, Grenoble (J. Millon) 1995. 298 s. Náčrt/sb. fr. [Soubor českých a německých zlomků a poznámek z pozůstalosti.]

1989/3 **La contribution de la Bohême à l'idéal scientifique moderne.** Str. 167–269. Předn. cykl./náčrt. fr. [Předneseno v zimním semestru 1965 v Lovani. Na str. 255–269 jsou nepřednesené varianty a fragmenty.] — 2. otisk in: J. Patočka, Conférences de Louvain. Sur la contribution de la Bohême à l'idéal science moderne, ed. V. Löwit, F. Karfík a B. Bouckaert, Bruxelles (Ousia) 2001, 140 s. (Viz 2001/1.)

• *Česky:* **Část. překl. Úloha Čech při naplňování ideálu moderní vědy.** Přel. F. Karfík. In: Střední Evropa, ed. J. Vít a T. Vrba. [J. Ulrich] (Praha 1985), č. 1, str. 4–16.

In

2001/1 **Conférences de Louvain. Sur la contribution de la Bohême à l'idéal science moderne.** Ed. V. Löwit, F. Karfík a B. Bouckaert, 2. rev. vyd., Bruxelles (Ousia) 2001, 140 s. Mono fr. — 1. vyd. viz 1989/3.

Correspondances

1992/5 **Lettres à Robert Campbell (1946–1950).** In: Les Temps Modernes 48 (Paris 1992), č. 554, str. 2–77. Koresp. fr. — Přetisk dopisu z 30. 9. 1947 pod názvem **Lettre de Jan Patočka à Robert Campbell** in: Épokhè (Grenoble 1993), č. 3, str. 236–240.
• *Česky:* Část. překl.: **Z dopisů Jana Patočky Robertu Campbellovy do Paříže.** Přel. P. Horák. In: Filosofický časopis 42 (1994), č 6, str. 904–921.

1992/6 **Trois lettres de Jan Patočka à Henri Declève.** In: Profils de J. Patočka, ed. H. Declève, Bruxelles (Publications des Facultés universitaires Saint-Louis) 1992, Travaux et Recherches 23, str. 175–189. Koresp. fr. [Dopisy z ledna 1974, května 1974 a 10. října 1976.]

1997/3 **D'une lettre à J. Pignet de 25. 4. 1962.** In: Štěpánská 35. Nouvelle revue française de Prague (1997), č. 4–6, str. 30. Koresp. fr.
• *Česky:* **Z dopisu J. Pignetové z 25. 3. 1962.** Přel. P. Himmel. In: Štěpánská 35. Nouvelle revue française de Prague (1997), č. 4–6, str. 31.

Traductions françaises et italiennes des textes rares utilisés

1988/20 **Problém počátku a místa dějin.** Ed. I. Chvatík. Str. 127–143. [Přepis mgf. záznamu soukromé přednášky z 24. 10. 1974.] — 2. otisk in: Péče o duši III, Praha 2002, str. 283–300 (v. 2002/1). — Srv. 1988/22.

1978/3 **Křesťanská víra a myšlení.** Ed. I. Chvatík. In: Filosofický sborník, ed. R. Palouš, Praha (samizdat) 1978, 22 s. Předn./zázn. [Přepis mgf. záznamu přednášky a diskuse z 27. 1. 1975.] — 2. otisk pod názvem **Křesťanství a přirozený svět** in: Přirozený svět a pohyb lidské existence, sv. 3, ed. I. Chvatík, Praha (Archivní soubor) 1980, 2.7, 24 s. (v. 1980/1).

• *Français:* Část. překl.: **Le christianisme et le monde naturel.** Přel. E. Abrams. In: Istina 38 (Paris 1993), č. 1, str. 16–22. [Přeloženy jen str. str. 2.7.2–12.]

1968/6 **Die Kritik des psychologischen Objektivismus und das Problem der phänomenologischen Psychologie bei Sartre und Merleau-Ponty.** In: Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien 2.—9. September 1968, sv. II, Wien (Herder) 1968, str. 175–184. Předn. něm. [Do diskuse přispěli A. Gurwitsch a A. de Waelhens (str. 209–215 a 225 n.).] — 2. otisk in: Die Bewegung der menschlichen Existenz, ed. K. Nellen, J. Němec a I. Šrubař, Stuttgart (Klett-Cotta) 1991, str. 545–555 (v. 1991/2).

• *Français:* **La critique de l'objectivisme et le problème de la psychologie phénoménologique chez Sartre et Merleau-Ponty.** Z něm. orig. přel. G. a Y. Boisselet a P. Merlier. In: Les Temps Modernes 55 (2000), č. 608, str. 223–234.

1936/3 **Der Geist und die zwei Grundschichten der Intentionalität.** In: Philosophia 1 (Beograd 1936), sv. 1, str. 67–76. Stať. něm. — 2. otisk in: Die Bewegung der menschlichen Existenz, ed. K. Nellen, J. Němec a I. Šrubař, Stuttgart (Klett-Cotta) 1991, str. 33–42 (v. 1991/2).

• *Français:* **L'esprit et les deux couches fondamentales de l'intentionnalité.** Přeložila a poznámkami opatřila E. Abrams. In: Cahiers philosophiques (1992), č. 50, str. 27–36.

Abrams, Erika: "Bibliographie complète des oeuvres de Jan Patocka", in: *Les Cahiers de Philosophie* (Lille 1990/1991), n. 11/12, "Jan Patočka: le soin de l'âme", p. 250-266. Biblio. fr.

Annexe 2

Extraits de textes rares et inédits de Jan Patočka

« L'esprit et les deux couches fondamentales de l'intentionnalité », dans « Cahiers philosophiques »

Nous distinguons cependant deux grandes couches fondamentales de l'intentionnalité, inséparables l'une de l'autre et qui ne sont possibles que l'une par rapport à l'autre. La première, c'est l'intentionnalité d'acte […]. L'intentionnalité d'acte rend les objets présents à l'*ego* ; c'est là son accomplissement spécifique […]. Notre vécu n'englobe pas uniquement ce qui est donné dans les actes de conscience. Peut être expérimenté non seulement ce qui est présent à la conscience, mais encore l'inconscient, voire l'absent qui est simplement en quelque façon à notre disposition […]. Le cogito actuel vit toujours dans une aire, dans un horizon de possibilités d'être-tourné-vers, et nous appelons ce qui, dans son vécu, rend cela possible, l'intentionnalité d'horizon[931].

Elle ne se rapporte à aucune chose déterminée, à aucun moment spécifique de la situation, mais bien à la situation en totalité[932].

L'horizon quotidien, avec les objets de notre usage qui s'y présentent, renvoie ainsi au vaste horizon de la nature. En définitive, tous les horizons sont renfermés dans l'unité d'un seul, permanent et omni-englobant, qui n'a pas besoin d'être éveillé, car il est toujours là, à la différence de certains horizons partiels […]. Cet unique horizon total, corrélat de l'unité de l'expérience garantie par la conscience d'horizon, est ce qui constitue le phénomène originaire du monde. Le monde en tant que tout est présupposé par chaque attitude particulière, il est la présupposition fondamentale que l'homme, vivant en tant qu'homme, doit toujours déjà avoir faite[933].

« Existe-t-il un canon définitif de la vie philosophique ? »

Mais c'est un fait que la philosophie, qui n'est pas fondée dans une faculté spécifique de notre esprit, devient un but véritable ; c'est pourquoi elle implique une véritable *conversion*. C'est un mouvement spirituel consistant à prendre une position nouvelle par rapport aux choses, un mouvement à la fois de volonté et de pensée, dont l'essentiel consiste à se concentrer – mais jamais d'une manière abstraite – sur le secret des choses. […] La conversion implique pourtant un savoir, mais un savoir qui n'est jamais particulier, qui permet de s'élever au-dessus de la totalité du réel, de la transcender ; la conversion philosophique est toujours transcendante.

Mais il en résulte que le mouvement de la philosophie est inachevé ; et même, que ce manque d'achèvement atteint son objet, puisqu'elle ne le découvre qu'en cours de route. Si nous disons que c'est le monde comme un tout qui en est l'objet, nous omettons la manière de le comprendre qui est essentielle en philosophie : le monde comme un tout est aussi bien le thème de Kant et de Husserl que celui d'Aristote, – et pourtant, chez chacun d'eux, c'est un autre thème, c'est un autre objet[934].

---

[931] Jan Patočka, 1936/6 « L'esprit et les deux couches fondamentales de l'intentionnalité » in *Cahiers philosophiques*, n° 5, mars 1992, p. 28.

[932] *Id.*, p. 29.

[933] *Id.*, p. 33.

[934] Jan Patočka, 1937/5 « Existe-t-il un canon définitif de la vie philosophique ? » in *Travaux du IX Congrès international de philosophie (Congrès Descartes, Paris 1. –6. 8. 1937) sv.* 1*0, Actualités scientifiques et industrielles*, Paris, 1937, p. 150.

« Remarques sur le problème de Socrate »

A côté de ce qui est « naturel », réel, il y a dans notre vie des sentiments et des états faux, reposant sur de l'imaginaire. Cette vie irréelle, imaginaire, emplit les jours de la plupart des mortels d'une manière prépondérante. Elle nous emporte vers des buts lointains, exigeant de nous un effort pour dépasser ce qu'il y a, chez nous, d'uniquement réel : le plaisir et la douleur, l'espérance et la crainte. Nous voudrions être ce que sont les autres, par exemple les puissants de ce monde, et les dépasser, bien qu'au fond nous ne saurions indiquer pourquoi nous le voulons ; nous voudrions posséder autrui, dans l'amour, bien que cela soit impossible ; notre vie est dominée par une crainte permanente des puissances que nous voudrions nous rendre propices, croyant que c'est chez elles que se trouve la décision sur le bien et le mal, le sens de la vie et tout ce qu'il emporte le plus de savoir – mais c'est encore une voie détournée pour nous rapprocher furtivement de quelque but qui dépasse le présent et l'immédiat[935].

L'attitude socratique comporte l'ignorance du But, du sens de la vie, en même temps qu'une adhésion passionnée, inébranlable, à ce But et à ce sens. C'est ce qui fait l'acuité du paradoxe socratique. […] Mais cette réfutation présente, pour tous ceux qui envisagent la question d'un point de vue abstrait, deux aspects séparables ; d'une part, elle est la réfutation de la possession par nous d'un but en soi ; de l'autre, elle est le refus de l'immédiat[936].

Donc, même le « savoir » cosmique d'Euclide, ce savoir éléate de l'Un identique et sans mouvement, n'est qu'un prolongement, une projection sur l'ensemble des choses de l' ἔλεγχος socratique. Il consiste à prendre le contre-pied de l'immédiat, à le combattre jusqu'à la fin[937].

« La doctrine husserlienne de l'intuition eidétique et ses critiques récents »

L'intuition qui donne originairement, c'est ce qui offre la chose elle-même par contraste à une simple « représentation », que celle-ci soit actuelle ou inactuelle, pointant vers la chose présente ou absente[938].

« La critique de l'objectivisme et le problème de la psychologie phénoménologique chez Sartre et Merleau-Ponty »

Le caractère de sens de la *Gestalt* porte en soi le fait que le comportement imprégné par la *Gestalt* présente une relation de l'organisme à son environnement qui n'est pas mécanique mais, comme le dit Merleau-Ponty, dialectique. […] Nous voyons toujours seulement le fait que l'organisme entre dans chaque changement déjà comme une totalité […]. L'environnement et la possibilité, la capacité de saisir l'environnement et d'y réagir, sont indissolublement liés l'un à l'autre, comme parties d'une structure dans laquelle l'extérieur et l'intérieur sont indissociables et où ils échangent leur position de façon dialectique […]. Le « dialectique » ne signifie pas ici une formule philosophique préconçue, mais un instrument de la pensée servant à coller de manière descriptive à la chose, à l'« entre-deux », qui n'est ni purement objectif, ni purement subjectif. Il ne s'agit pas d'une synthèse de l'opposé, mais plutôt d'un originel qui laisse échapper de soi son contraire

[935] Jan Patočka, 1949/3 « Remarques sur le problème de Socrate » in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, n° 4-6, 1949, avril-juin, p. 207-208.

[936] *Id.*, p. 209.

[937] *Id.*, p. 211.

[938] Jan Patočka, 1965/5 « La doctrine husserlienne de l'intuition eidétique et ses critiques récents » *in Revue internationale de philosophie*, n° 71-72, 1965, p. 20.

[…]. Ici, dans cet « entre-deux » qui est l'accès à l'environnement et, chez les humains, au monde, il s'agit de poser plus profondément le fondement du transcendantal, de trouver les prémisses de base de chaque objectivité, de résoudre le problème de l'objet en même temps que le problème corps-âme[939].

Cet être tressé du corps personnel dans le monde perçu est la condition pour que nous, qui nous trouvons comme une part dans l'étant, nous saisissions cet étant comme se dirigeant vers nous. […] Le corps, dans cette relation, est un cas particulier du sensible (*Sinnlichen*) en général, de son union paradoxale du vu et du non-vu, des côtés réciproquement liés, montrant et étant vus dans des horizons toujours plus lointains, et s'y décalquant, dans leur simultanéité, de l'invisible totalité. Ainsi le corps n'est pas un étant objectif, mais un constituant et même une condition de chaque constitution. Comme constituant, il est source de sens. […] La seule façon dont on puisse penser l'influence sur le rationnel (*Sinnvolles*) est justement : d'offrir une occasion pour la construction de sens. C'est de cette manière qu'il faut comprendre la relation corps-âme. C'est pourquoi l'opposition corps-âme est une opposition relative : il y a ce corporel pour lequel le chimique et le mécanique sont présents comme étant formés de lui, il y a le corps biologique en conflit avec son environnement, il y a le corps invisible de nos habitudes et de nos savoir-faire, le corps dans le conflit social de l'individu et du groupe ; et partout c'est le degré inférieur qui joue le rôle d'un fondement pour une formation ultérieure : le fondement est le corps, le sens nouvellement fondé est l'âme[940].

« De la relation entre la science et la morale traditionnelle »

Chez vous comme chez nous, au cours des cinquante années qui sont révolues depuis la fin de la première guerre, la science a acquis une importance qu'elle n'avait jamais eue au cours de son passé. […] Le sentiment de responsabilité accrue s'accompagne donc souvent chez les problèmes communs qui s'imposent et où l'initiative paraît à première vue revenir à ses convictions et décisions personnelles ; le savant d'aujourd'hui affronte donc les problèmes moraux les plus poignants de notre temps ; il se trouve au centre des contradictions aigues qui définissent notre époque, celles des possibilités humaines inouïes qu'il a lui-même pour la plus grande part contribué à susciter et d'une impossibilité radicale de faire ce qu'il voit s'imposer comme salutaire et rationnel[941].

Le savant à l'heure actuelle connaît une angoisse extrême de tous les hommes spirituels, accentuée de la compréhension d'urgence de sa tâche sociale, incommensurable avec celles des autres activités de l'esprit. D'une part il ressent l'exigence absolue qui lui enjoint de ne pratiquer que l'essentiel, d'autre part il devrait réfléchir profondément, sur l'essence de ce qu'il a à faire ;il devrait donc être philosophe ; […] Mais si le savant, placé entre l'exigence morale absolue et la précarité et relativité de sa réalisation pour laquelle il manque souvent et de par la nature de sa tâche d'instruments spirituels, connaît à cause de sa responsabilité incomparablement plus aigue que celle de ses confrères spirituels, une angoisse extrême[942].

Mais même cette déviation évidente a été rendue possible par la même situation spirituelle, par le conflit inévitable entre la science d'hier et d'aujourd'hui, concourant pour la rationalisation totale des affaires humaines[943].

---

[939] Jan Patočka, 1968/6 « La critique de l'objectivisme et le problème de la psychologie phénoménologique chez Sartre et Merleau-Ponty » in *Les Temps Modernes 55* (2000). Extrait des Archives du XIVe Congrès international de philosophie, Vienne, 1968, vol. 2, chap. 9 (BMW 512), p. 229-230.

[940] *Id.*, p. 232.

[941] Jan Patočka, 1970/5 « De la relation entre la science et la morale traditionnelle » in *Revue Universitaire de Science Morale* (Genève 1970). In *Péče o Duši*, *Svazek 3*, Praha, 1988, p. 141-142.

[942] *Id.*, p. 144.

[943] *Id.*, p. 148.

Conférences de Louvain

[1989/3 *La contribution de la Bohême à l'idéal scientifique moderne*]

Annexes (*Příloha*)

-89-

PŘÍLOHA I

Škrtnutá verze předmluvy:

Préface

Le dessein de ce petit livre est tout simplement de montrer sur l'exemple d'un grand thème de la pensée moderne comment la vie spirituelle qui s'est développée dans notre pays a été dans le passé inextricablement reliée au devenir, malgré toutes les diversités uniques, de l'Occident européen. Cela implique que le développement spirituel d'une nation telle que les Tchèques s'est fait en dehors du cadre des conceptions modernes de la nationalité .

Le thème choisi pour notre démonstration est celui de l'idéal scientifique moderne d'une rationalisation totale du réel (par opposition à la rationalité partielle poursuivie et atteinte par les anciens).

Nous nous sommes inspirés, dans nos considérations, de cette distinction husserlienne pour montrer, dans la mesure du possible, que l'origine et deux phases importantes du développement de cet idéal passent par la Bohême. Elles y passent sans s'y développer complètement, montrant clairement que notre pays est, sur ce point comme sur d'autres, un carrefour, une rencontre à faces multiples de tendances qui l'intègrent à un ensemble plus vaste en le dépassant.

La situation actuelle du monde européen rend recommandable la réflexion sur des sources possibles d'une unification. La différenciation des nationalités qui se fait, depuis 150 ans, sur la base du principe linguistique et sous la poussée des motifs sociaux, laisse pourtant transparaître des structures plus anciennes qui, peut-être, pourraient servir de base et , dans certaines limites, de modèle aux essais nouveaux de synthèse. La synthèse ancienne a produit des fruits magnifiques dont certains nous occuperont dans la suite de ce travail. Puissent-ils promouvoir une réflexion approfondie sur les possibilités d'une synthèse nouvelle.

PŘÍLOHA II

Na tomto místě následuje v rukopisu delší škrtnutá pasáž :

Si nous voulons donc scruter davantage le rôle que notre pays a été appelé à jouer dans ce développement et montrer comment il est impliqué, d'une manière indissoluble, dans les destinées spirituelles de l'Europe moderne, plus spécialement : dans le devenir de son idéal scientifique et dans son dépassement, il faut nous tourner vers une vue générale de l'histoire spirituelle de ce pays. Je le ferai d'une manière aussisuccincte et aussi générale que possible ; je dois pourtant m'excuser d'une certaine largeur de mon exposé qui est pourtant essentielle pour entrer dans notre problème. A première vue, cela ne paraît pas indispensable pour notre dessein principal ; je pourrais me borner à deux ou trois thèses sèches ; je désirerais pourtant vous donner une certaine vision concrète des choses.

La Bohême et la Moravie, ces deux petits pays géographiquement opposés et complémentaires de l'Europe centrale qui ont deux fois failli être incorporés à l'Empire romain (sont habités par des Slaves à partir du 6ème siècle après J.C.) entrent dans l'orbite spirituelle du moyen âge débutant par l'acceptation du christianisme (cela se fit selon toute apparence par le haut, les chefs des communautés slaves recevant le baptême et entraînant avec eux leur entourage d'abord, le reste des sujets ensuite).

Déjà cette première étape de notre vie spirituelle fut marquée...

PŘÍLOHA III

Na tomto místě následuje v rukopisu delší škrtnutá pasáž bez začátku :

... S'il accomplit alors sa fonction de pont, de jointure, de synthèse, alors la chance se présente pour lui de jouir d'un moment créateur ; il se peut qu'alors des motifs inattendus, remarquablement nouveaux jaillissent précisément parce qu'il y a ici des rencontres qui font défaut ailleurs. Seulement cette fonction de pont s'accomplit le plus souvent entre éléments opposés, combattants ; ils tendent à anéantir l'adversaire, donc à s'isoler ; mais s'ils y réussissent, alors un provincialisme aride les guette. Des pays comme le nôtre sont nécessairement ou bien terrain exposé, en proie aux tensions presque intolérables, ou bien province éloignée du théâtre principal où se joue le destin historique.

PŘÍLOHA IV

Osnova k přednášce o Keplerovi na zvláštním papíře :

modèle husserlien du galiléisme	modèle keplerien
1° idées élémentaires	1° - 3° parallèles
2° réduction en doctrines déductives	
3° application de l'idéalisation	
4° formalisation et technisation des mathématiques	4° ne va pas au-delà de l'antiquité
5° modèle d'inductivité exacte de la nature	5° est réalisé depuis l'antiquité puisqu'il s'agit d'astronomie 5a l'inductivité exacte, la description mathématique des mouvements est directement conçue comme causalité exacte des forces qui la mettent en oeuvre Cela fait tomber une à une les conceptions de la dynamique céleste ancienne : 1° les sphères n'existent plus chez Tychon 2° elles ne peuvent changer de place par l'activité des esprits ou des âmes 3° la force qui siège dans le soleil est universelle, magnétique, etc... 4° les âmes reçoivent un rôle secondaire 5° l'inertie de la matière est la même pour les objets célestes et terrestres
6° mathématisation indirecte	6° la mathématisation indirecte n'atteint même pas le concept du mouvement, celui-ci n'étant pas conçu sur la base d'un temps spatialisé, mais à l'aristotélicienne, d'un temps arithmétisé

7° interprétation métaphysique	7° est là a priori du fait que l' exactitude mathématique des lois et des causes est conçue dans le cadre platonicien

PŘÍLOHA V

Škrtnuté pokračování :

Et encore : la physique mathématique est-elle uniquement née de l'application des méthodes modernes de calcul et par voie de mathématisation indirecte ? Le schéma husserlien saute un point essentiel : le passage d'une inductivité exacte à la détermination exacte des causes qui agissent suivant des lois mathématiques. Et ce passage a pu se faire même à une étape où les nouvelles méthodes de calcul et de mensuration n'étaient pas encore prêtes.*

La technisation et la formalisation caractérisent sans doute l'étape du développement de la physique mathématique que Husserl a en vue avant tout, celle du dix-neuvième siècle et de l'époque où il s'est développé lui-même comme savant et philosophe. Mais cette étape n'est-elle pas précédée par une autre,où d'autres motifs ont plus de force, où ce n'est pas uniquement la science naissante qui s'empêtre dans ses propres procédés, mais où les motifs proprement métaphysiques sont palpables ?

Certainement, Husserl a raison d'accuser la formalisation unilatérale non accompagnée d'un éclaircissement réflexif du sens des procédés méthodiques de la science. Mais il faut poser la question si celle-ci ne s'inscrit pas, dès le commencement, dans une tradition métaphysique sans laquelle elle n'aurait jamais eu la force de se constituer.

Il y a certains faits qui semblent pointer vers ce sens. Et premier de ces faits me semble...

*Jiná, škrnutá formulace: n'y a-t-il pas des faits qui montrent qu'elle (tj. la physique mathématique - pozn. vyd.) est sortie tout aussi essentiellement des progrès d'une mathématisation directe ?

PŘÍLOHA VI

Těžko zařaditelná pasáž :

... et s'oppose résolument à leur interprétation purement phénoméniste. Impossible de déduire du vrai à partir du faux, proclame-t-il. Et ensuite il annonce sa grande innovation : les hypothèses coperniciennes sont à prouver à partir des "sources de la nature". Il s'agit, bien entendu, des sources théologico-métaphysiques, mais les sources physiques sont inséparables de celles-ci. Le système ne doit pas rester confiné dans les considérations mathématiques, comme il en est encore chez Copernic. Si le système est vrai, il doit être possible en même temps de rendre compte de son fonctionnement physique ; cela ne doit pas être seulement une mathématique, mais une physique céleste, précisément une physique mathématique.

Nous voyons donc tout de suite : la conception d'une physique céleste mathématique naît ici sans techniques mathématiques nouvelles, sans considérations sur la nature du réel physique, sans mathématisation indirecte. Elle naît tout simplement en poussant à ses conséquences radicales la thèse copernicienne que l'héliocentrisme n'est pas un simple artifice mathématique ; on se dirige vers une physique céleste quand on se rend compte que les hypothèses dont dépend un système mathématique sont celles qui saisissent le réel objectif, absolu, et que ce caractère de vérité absolue a trait précisément à la nature mathématique de la réalité.

Il faut donc ancrer les hypothèses mathématiques dans un mathématisme métaphysique. Ce mathématisme, Kepler en parle en théologien. Avant la création du monde, il n'y a pas d'autre nombre que la triade qui est Dieu lui-même. Ce n'est donc pas le nombre qui est la réalité mathématique primaire des créatures, c'est la grandeur, et le nombre uniquement comme déterminant cette grandeur. La ligne et la surface sont indéterminées ; ce ne sont que des corps qui comportent une détermination numérique, et parmi ceux-ci, uniquement les corps réguliers.]

PŘÍLOHA VII

Těžko zařaditelná pasáž bez začátku :

... on peut déduire du vrai à partir du faux. Or, Copernic a montré qu'il est possible de faire davantage : montrer l'interconnexion des positions de toutes les planètes et d'en connaître les distances relatives. L'idéal, c'est d'avoir un point de départ tel qu'on en puisse déduire tous les faits dans toute leur ampleur, de façon à saisir toutes leurs interconnexions. Un tel idéal, c'est le mathématicien seul qui puisse le réaliser. Mais alors il doit se trouver en possession des principes vrais, rendant possible une telle déduction. Et bien entendu, nous ne connaissons ni tous les faits ni ces principes. Mais nous autres hommes, nous nous trouvons ici dans une situation précaire, peut-être y a-t-il la possibilité de recourir à une pensée qui est bien supérieure à la nôtre. Kepler a essayé plusieurs voies d'éclaircir le mystère, et la voie sur laquelle il s'arrête est bien connue. Copernic n'a t-il pas montré qu'avec son système si fortement lié, on parvient à réduire le nombre des planètes de 7 à 6 ? Ce fait n'est-il pas une sorte d'invitation à aller plus loin que lui ? En effet, cette invitation mène l'esprit à envisager le monde au point de vue des grandeurs, parce qu'il n'y a que cinq corps réguliers, et avec cinq corps, on peut, en leur circonscrivant et inscrivant des sphères, parvenir au nombre de six orbes - ne s'agit-il pas là d'un point de vue qui est à même de nous mener sur la trace de cette pensée supérieure qui a présidé à la création du monde ? N'est-ce pas là le principe des orbes planétaires eux-mêmes ? Mais il faut alors considérer ces grandeurs comme l'image de la divinité qui s'est exprimée dans l'univers ; car la divinité, c'est l'éternel géomètre. La divinité confirme la vérité du platonisme, c'est-à-dire d'un géométrisme. Avant le monde, il n'y a que la Triade qui est la divinité elle-même ; c'est la grandeur [qui convient aux créatures, et le nombre, pour nous, n'est qu'une détermination de la grandeur. La ligne et la surface sont indéterminées ; ce ne sont que des corps qui comportent une véritable détermination, une possibilité de construction exacte et complète, et parmi ceux-ci, des corps réguliers].

PŘÍLOHA VIII

Těžko zařaditelná pasáž :

Nous voyons donc que le pythagoréisme de Kepler fond ensemble des principes platoniciens, l'indéterminé de l'extension spatiale et le nombre déterminant cette extension, avec des considérations proprement théologiques.

Parmi les corps réguliers, la sphère a une préférence : c'est la forme sphérique, la courbure parfaite, qui convient à l'être immobile. L'être immobile, c'est le ciel extrême, la sphère des fixes, l'image de l'être divin, inconnaissable en soi, mais visible dans sa manifestation, comme le centre de la sphère l'est dans sa périphérie. Les cinq corps platoniciens, basés sur la droite, sont les seuls êtres réguliers qui restent pour déterminer l'être mobile, image de l'être divin créateur, sortant de lui-même. Si nous les considérons en tant que clôtures enfermant des espaces séparés les uns des autres, il ne sont capables de déterminer que 6 objets. C'est pourquoi il n'y a que 6 planètes. Copernic a réduit le nombre des planètes précisément à 6, la Lune formant avec la Terre un seul système ; c'est pourquoi il faut préférer la doctrine de Copernic aux autres.

Le soleil immobile au milieu des planètes qui est en même temps la source de leur mouvement, voilà l'image du Père Créateur. <Car ce que la création est par rapport à la divinité, le mouvement l'est par rapport à la créature. Or, le mouvement a besoin d'un immobile, comme point de repère : le Père dont l'image est le Soleil et le Fils dont l'image est la sphère des fixes sont ensemble dans le mouvement des planètes qui est l'image du Saint-Esprit.>

La sphère des fixes,cette autre image de l'être divin immobile, est absolument nécessaire comme condition de possibilité de l'être mobile. De toute sa vie, Kepler n'envisagera jamais la possibilité d'un univers infini < qui serait en contradiction avec l'idée qu'il se fait de la beauté, de l'harmonie, de l'intelligibilité de l'univers qui est sa préoccupation majeure : car en bon platonicien, il croit qu'il n'a jamais été convenable que celui qui est le meilleur fasse quoi que ce soit si ce n'est ce qui est le plus beau.>

Pour la partie mobile de la sphère : les corps réguliers forment deux classes, dont l'une comprend le cube, la pyramide et l'octaèdre, la deuxième le dodécaèdre et l'icosaèdre. Ces corps encastrés les uns dans les autres de façon telle , que la sphère ins-

crite dans l'un circonscrit en même temps un corps auquel l'orbite de la planète suivante est inscrite, et arrangés convenablement : de sorte que les membres de la seconde classe se trouvent à l'intérieur, ceux de la première classe à l'extérieur, représentent approximativement les rapports de distance qui existent entre les orbites planétaires. (C'est l'orbe de la Terre qui sépare les deux classes, comme il se doit ; à l'intérieur de celui-ci se trouvent l'icosaèdre de Vénus et l'octaèdre de Mercure.)

Ainsi on rend compte des rapports de distance entre les planètes qui paraissent si irréguliers à première vue. Mais ce qu'il y a d'encore plus important : ce ne sont pas seulement les distances des planètes qui sont interconnectées, comme le montre Copernic. Ce sont encore les temps de révolution et cela suit tout simplement du fait que la force motrice localisée dans le Soleil est en rapport inverse de la distance, d'abord puisqu'elle doit mettre en mouvement un cercle plus grand, ensuite, parce qu'elle se dilue avec la distance comme la lumière faiblit avec l'intervalle qui la sépare de sa source.

Il y a des choses remarquables dans cette fureur spéculative. C'est d'abord l'effort de rattacher les données d'observation astronomique à quelque chose de plus fondamental et de plus assuré qu'une simple supposition, une hypothèse de secours. Ce qu'il faut pour point de départ, ce ne sont nullement des énoncés commodes d'où l'on puisse partir pour calculer les lieux planétaires pour les prévoir. Avec une telle conception de l'hypothèse, on peut déduire du vrai à partir du faux. Or il faut que dès le commencement, on soit dans le vrai. Ce n'est que la considération des rapports entre grandeurs qui peut fournir un tel point de départ. Il faut trouver, parmi les rapports géométriques, ceux dont on puisse déduire les faits de la façon à leur donner le maximum absolu d'interconnexion dans toute leur ampleur ; alors on se trouve certainement dans le vrai, on déduit du vrai à partir du vrai, les faits et les lois se prouvent réciproquement. La raison en est bien simple : les faits ne sont . . .*
autre chose que des rapports mathématiques réalisés. Et c'est la pensée divine qui a réalisé ces rapports, qui les a transposés en choses. En prenant les rapports géométriques qui sont réalisés dans le monde, on entre en contact avec la pensée divine. Platon avait donc raison de

* Rukopis porušen .

croire que la pensée nous élève par-delà du relatif, de la situation mouvante et changeante ; seulement il en ignorait la raison. La vraie raison, c'est que les grandeurs sont l'expression du divin, et l'objectivité qui nous échoit en partage si nous nous plaçons dans le domaine idéal, vient du fait que le Créateur leur confère la réalité.]

L'autre point sur lequel nous voulons insister : dès le commencement le jeune Kepler voit que la vérité du copernicanisme implique une physique. Il est impossible de rester dans la compartimentation des sciences d'abord établie par Aristote, ensuite perpétuée par l'embarras où l'on se trouvait d'accorder physique et astronomie, si l'on considère celle-ci comme une doctrine purement mathématique. Ainsi les aristotéliciens ont pu critiquer les ptoléméens pour manque d'explications physiques, les ptoléméens ont pu voir clairement l'incompétence des aristotéliciens pour "sauver les phénomènes" ; la division des sciences mettait les uns à l'abri des autres, surtout si l'on considérait, avec l'aristotélisme, les mathématiques comme une abstraction en elle-même dépourvue de réalité. Si au contraire l'on prétendait avec Copernic, établir une théorie vraie des mouvements célestes, alors il était impossible de se confiner dans le mathématisme. Il était absurde de considérer l'univers avec ses mouvements comme quelque chose de réel tout en continuant à le voir sous l'espèce d'un jeu de positions changeant avec régularité, mais sans qu'aucune considération de force et de matière s'y mêle. C'est ce que Copernic fait en distinguant entre le Soleil vrai et le centre autour duquel les planètes courent sur leurs excentriques. Le manque d'une physique est la grande omission, la grande contradiction du système de Copernic. Bien entendu, il ne pouvait faire autrement, parce que la physique qu'il fallait était à créer de toutes pièces. Même à Kepler sa revendication d'une physique et les emprunts qu'il a faits à celle d'Aristote ont joué plus d'un vilain tour. Mais pour le fond, Kepler avait raison. Et il savait aussi, dès le commencement, que cette physique doit être mathématique, en grand contraste avec la physique céleste reçue ; car il essaie aussitôt de mettre en équation les distances, les durées de parcours et leurs vitesses, et il spécule sur la loi d'expansion de la force motrice.

La spéculation effrénée que nous avons suivie avait donc des points de contact avec l'expérience. Elle n'était pas une pure spéculation en l'air, mais spéculation dont il faut absolument déduire la réalité constatée. Il fallait la vérifier par l'observation, la mesure, le calcul. L'idée que Kepler a conçue ne cadrait qu'appro-

ximativement avec les données astronomiques. Il soupçonnait ces données ; elles sont peut-être inexactes, alors il en faut d'autres. Or il y avait à l'époque quelqu'un qui, par un travail immense de détail a ramassé un trésor d'observations : Tycho Brahé. Mais Tycho se trouvait à l'autre bout de l'Europe et ne donnait pas volontiers accès à ses observations ; impossible pour un jeune homme qui ne jouissait pas de moyens considérables d'aller le chercher. Et le jeune enthousiaste s'est rendu suspect en faisant éclater un peu trop haut son adhésion au copernicanisme interprété d'une manière réaliste, ce qui le rendit impossible à Tubingue, tandis que les mesures de recatholisation...

PŘÍLOHA IX

Škrtnutá pasáž bez začátku :

... de main pour résoudre toute sorte de problèmes, mais encore établir l'unité du savoir, fondre les sciences en un seul tout cohérent ; en somme, faire revivre pratiquement l'idée platonicienne d'une explication unique dont toutes les sciences constituent des échelons. L'idée d'un grand art fondamental se relie ainsi à l'héritage d'une métaphysique exemplariste, à un platonisme théologique pour lequel l'être, à tous les niveaux de sa hiérarchie, constitue un ensemble de vestiges du Créateur ; d'où vient aussi un symbolisme universel, concevant le monde comme un vaste ensemble de correspondances liant ensemble même les régions les plus différentes empiriquement.

PŘÍLOHA X

Škrtnutá formulace :

L'idéal scientifique moderne, chez Descartes, c'est encore celui d'une nature indéfiniment mathématisable, et son subjectivisme, il en fait usage avant tout pour essayer de transformer l'hypothèse de cette nature indéfiniment mathématisable en une certitude ; essai condamné à un échec éclatant. La conséquence n'a été rien d'autre que l'empirisme qui, acceptant les résultats scientifiques dans l'esprit d'un technicisme pragmatique, se rendait compte en même temps qu'ils reposaient sur un changement subjectif nullement inébranlable, philosophiquement, métaphysiquement assuré, comme l'avait voulu Descartes.

PŘÍLOHA XI

Škrtnutá formulace :

L'origine bolzanienne de l'idée d'une unité objective qui est donnée à travers les multiplicités subjectives, en tant qu'interprétation animante d'un donné qui n'est pas contenu visé, ne pèse-t-elle pas trop sur beaucoup de façons d'interpréter la phénoménologie ? La phénoménologie n'est-elle pas destinée à montrer : la subjectivité est bien le fonds sur lequel nous nous tenons ferme, et les idées de ses contenus et structures sont toujours capables d'être réalisées intuitivement. Mais elles ne sont pas toujours de telle nature qu'elles présentent des corrélatifs objectifs à réaliser dans une intuition soit adéquate, soit non. Les horizons, l'horizon des horizons, le monde, n'est capable d'aucune "réalisation". Le monde "vrai" ne serait-il alors qu'une pseudo-idée ? Et cette pseudo-idée...

Annexe 3

Schémas, illustrations et ressources iconographiques

Table des illustrations :

1. Schéma Aristote.

2. Schéma Léviathan.

3. René Descartes, *Dioptrique* (1637) : illustration [Weston Library, Bodleian Libraies, University of Oxford].

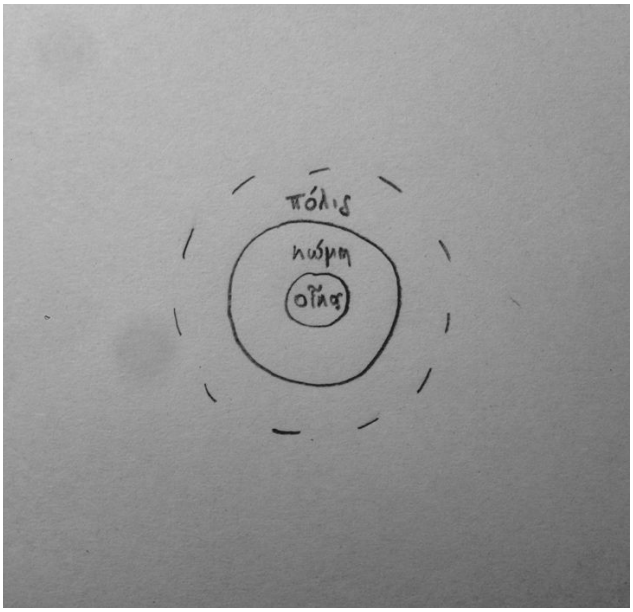
4. Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651) : frontispice [Weston Library, Bodleian Libraies, University of Oxford].

5. Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651) : frontispice, illustration [Weston Library, Bodleian Libraies, University of Oxford].

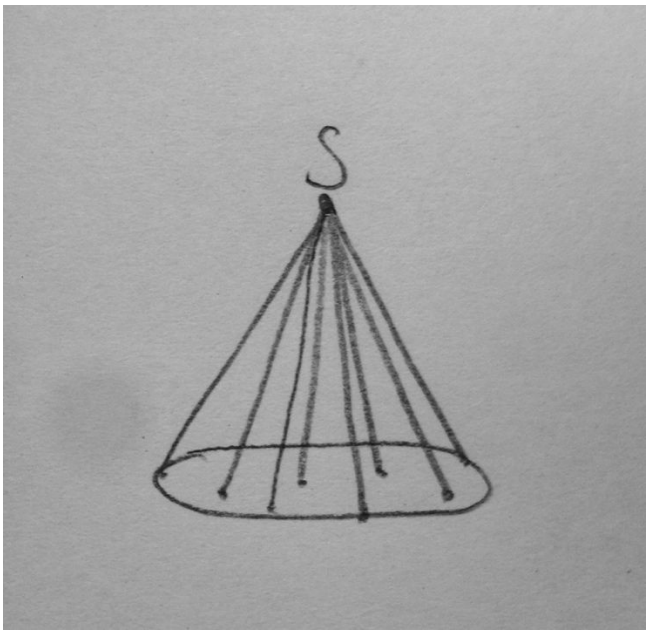
6. Thomas Hobbes, *Le corps politique ou les éléments de la loy morale et civile* (traduction française de 1652) : frontispice [Weston Library, Bodleian Libraies, University of Oxford].

7. Thomas Hobbes, *Le corps politique ou les éléments de la loy morale et civile* (traduction française de 1652) : frontispice, illustration [Weston Library, Bodleian Libraies, University of Oxford].

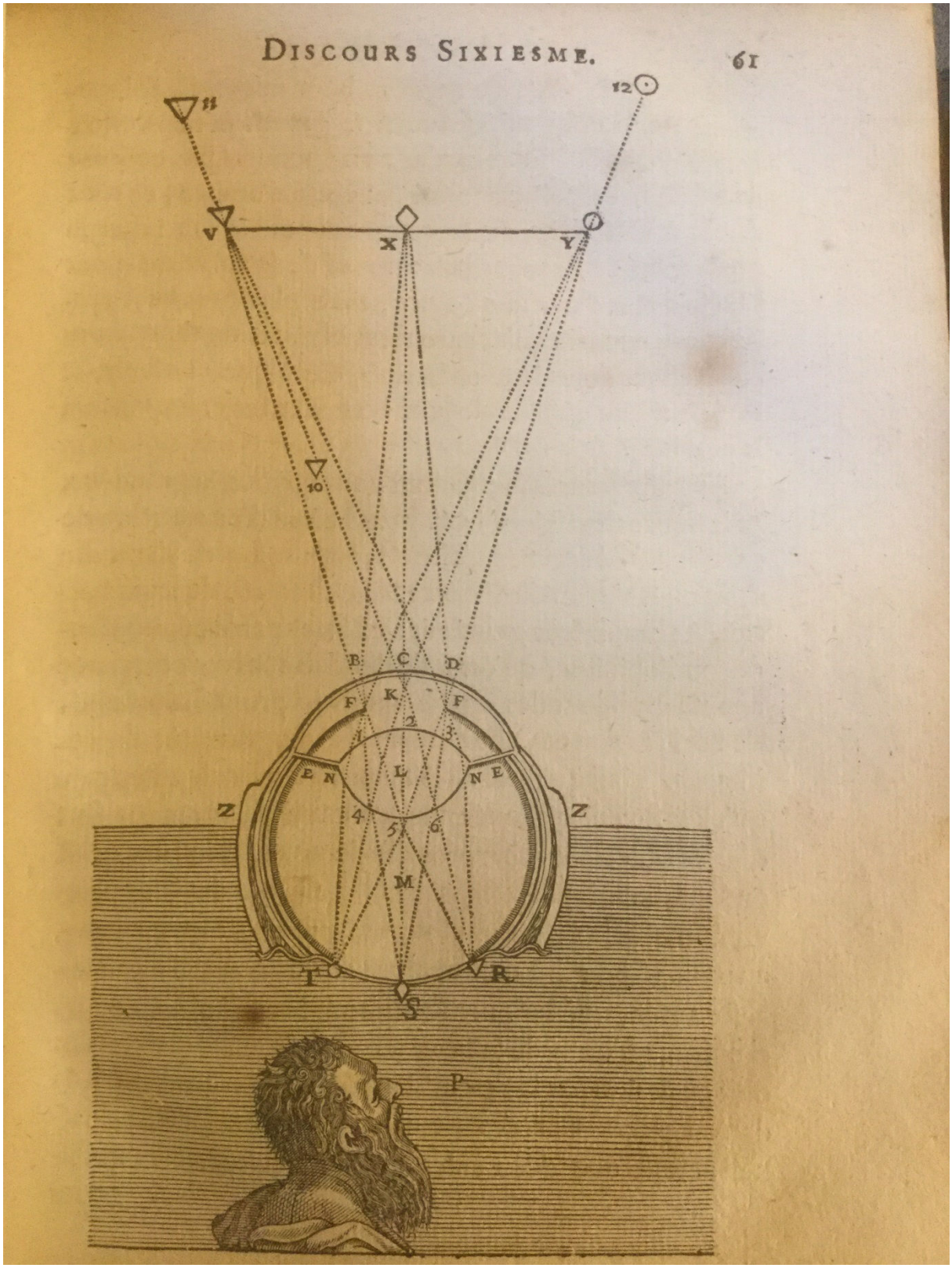
8. Carl Schmitt, « le Crystal de Hobbes » in *La notion de politique* (1927).



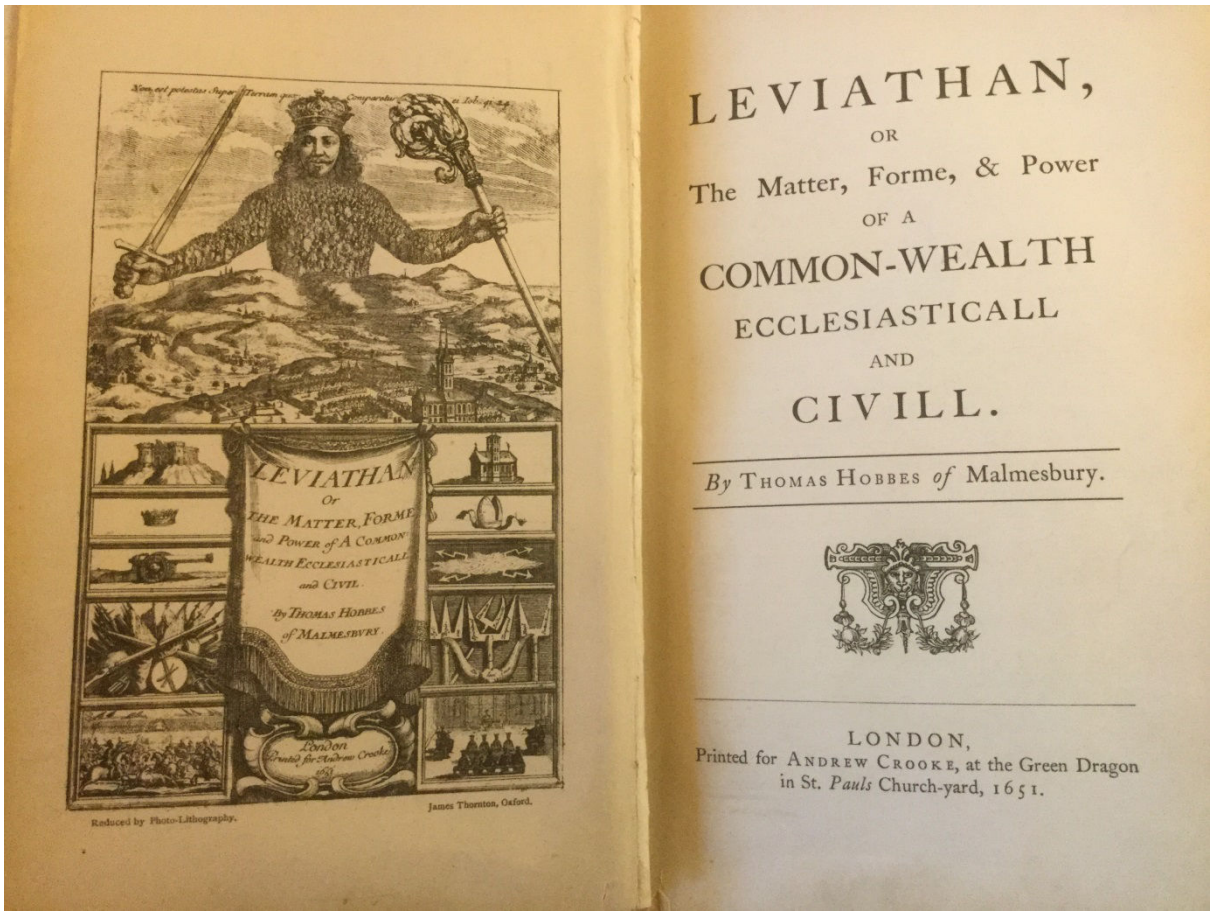
1.



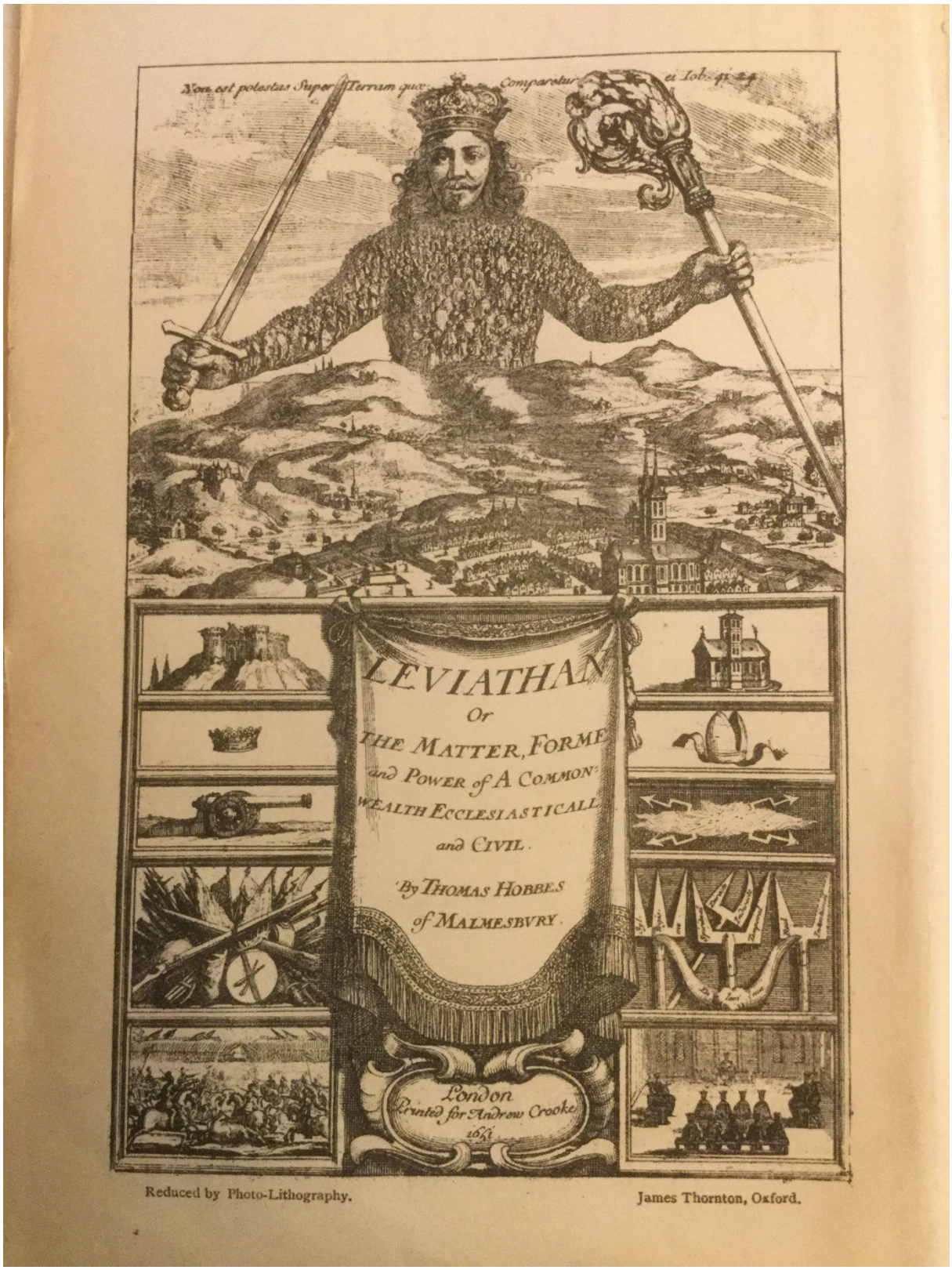
2.


DISCOURS SIXIESME.
61
11
12
V
X
Y
10
B
C
D
F
K
F
2
1
3
E
N
L
N
E
Z
Z
4
5
6
M
T
R
S
P

3.


LEVIATHAN
Or
THE MATTER, FORME
and POWER of A COMMON-
WEALTH ECCLESIASTICALL
and CIVIL.
By THOMAS HOBBES
of MALMESBURY.
London
Printed for Andrew Crooke
1651
Reduced by Photo-Lithography.
James Thornton, Oxford.
LEVIATHAN,
OR
The Matter, Forme, & Power
OF A
COMMON-WEALTH
ECCLESIASTICALL
AND
CIVILL.
By THOMAS HOBBES of Malmesbury.
LONDON,
Printed for ANDREW CROOKE, at the Green Dragon
in St. Pauls Church-yard, 1651.

4.



Reduced by Photo-Lithography. James Thornton, Oxford.

5.

LE CORPS POLITIQVE OV LES ELEMENTS DE LA LOY MORALE ET CIVILE.

AVEC DES REFLEXIONS sur la Loy de Nature, sur les Serments, les Pacts, & les diuerses sortes de Gouuernemens; leurs changemens, & leurs reuolutions.

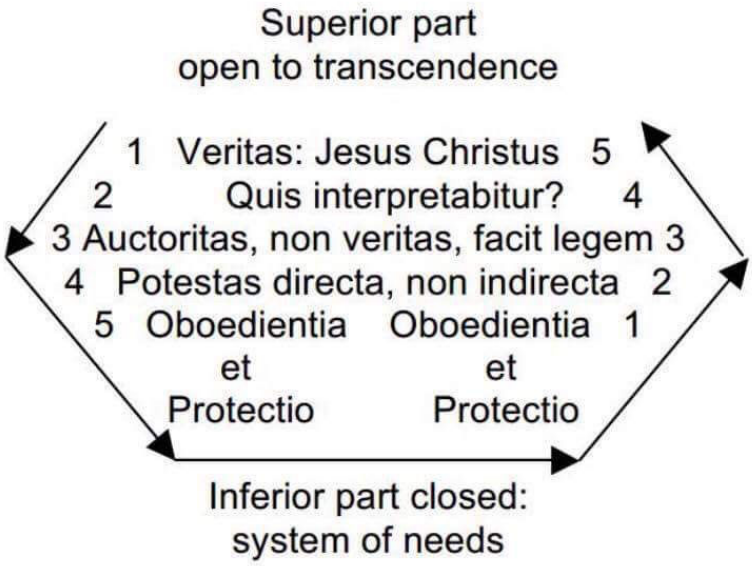
Par THOMAS HOBBES, *Anglois.*

Traduit d'Anglois en François par vn de ses amis.

M. DC. LII.

6.

7.


Superior part
open to transcendence
1 Veritas: Jesus Christus 5
2 Quis interpretabitur? 4
3 Auctoritas, non veritas, facit legem 3
4 Potestas directa, non indirecta 2
5 Oboedientia et Protectio
Oboedientia et Protectio 1
Inferior part closed:
system of needs

8.

Annexe 4

Synopsis

Une généalogie et phénoménologie de l'espace comporte la définition de *2 types d'espace* :

1) *Espace* (ou monde naturel) ;

versus

2) *Espace géométrique* (ou réduction du monde à sa représentation).

Une généalogie de l'espace politique entraîne la définition de *2 systèmes de visibilité* fondés sur :

1) Une logique de l'*apparition,* ici attribuée à Machiavel

(XXe siècle : Maurice Merleau-Ponty, Hannah Arendt, Jan Patočka) ;

versus

1) Une logique de la *représentation,* ici attribuée à Hobbes

(XXe siècle : Carl Schmitt, Martin Heidegger).

Bien entendu, cette dichotomie pourrait être attribuée à des auteurs différents – par exemple Rousseau *versus* Hegel. Toutefois, le fait est non seulement que Machiavel et Hobbes ont été les premiers à définir les deux logiques opposées d'apparence et de représentation, mais aussi qu'ils ont été les seuls à développer ces deux systèmes en tant que systèmes de visibilité. Il en va de même pour leurs lecteurs, c'est-à-dire pour les auteurs du vingtième siècle qu'on a choisis afin d'étendre l'analyse jusqu'au présent.

De même, le choix des termes « apparence » et « représentation » repose sur leur directe connexion avec la visibilité ; mais ils pourraient tout autant être pensés comme synonymes de :

1) *Immédiateté* ou présence

Niveau 1) conception de l'espace politique en tant qu'espace d'apparition ;

versus

2) *Médiation* ou absence

Niveau 2) conception de l'espace politique en tant qu'espace de représentation.

Au-dessous de ceux deux niveaux, une analyse phénoménologique devrai donc retrouver les deux types de mouvement correspondants et qui caractérisent les deux modèles d'espace politique.

D'où : une phénoménologie de l'espace politique comporte la définition de deux *types de mouvement* :

1) *Mouvement (ou mouvement conflictuel)*

dans le premier modèle d'espace politique se déploie en tant que *liberté de mouvement intersubjective* ;

versus

2) *Mouvement mécanique*

dans le deuxième modèle d'espace politique se déploie en tant que *liberté de mouvement négative.*

Index Nominum

A

Abrams, 273

Althusser, 16, 302, 310, 311, 312, 313, 314, 318, 341, 352

Arendt, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 16, 18, 40, 42, 189, 212, 215, 297, 299, 310, 323, 324, 326, 340, 345, 347, 351, 352, 353, 362, 367, 368, 375, 376, 381, 382, 383, 405, 409, 416, 421, 472

Aristote, 8, 14, 19, 21, 22, 23, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 40, 41, 43, 111, 112, 113, 118, 119, 123, 125, 129, 145, 148, 150, 172, 215, 238, 275, 318, 341, 375, 383, 394, 396, 412, 417, 418, 441, 446, 464

Augustin, 255

B

Balibar, 10, 16, 242, 275, 308, 312, 318, 398, 400, 477

Barbaras, 1, 12, 22, 25, 37, 53, 66, 75, 78, 79, 82, 84, 85, 86, 95, 98, 99, 100, 105, 106, 108, 110, 294, 298, 325, 329, 364, 374, 423, 477

Barnouw, 153, 154, 155, 156, 160, 183, 216

Bazin, 93, 95, 96, 97

Bergson, 336, 346, 423

Bernard, 12, 387, 411

Bernhardt, 122, 150, 151, 152, 161, 164, 172, 179, 202, 216, 230, 236, 386

Bodin, 171, 226, 236, 405

Bolzano, 133

Borkenau, 111, 127, 138, 142, 143, 144, 479

Bouckaert, 133, 443

Bramhall, 184, 387

Brandt, 122, 123, 124, 159, 160

Bredekamp, 226

Brito Vieira, 243

Burch, 96

C

Čapek, 477

Carman, 478

Cézanne, 22

Chvatík, 111, 394, 396, 397, 441, 442, 443, 445, 477

Comenius, 133, 233, 442

D

D'Anna, 478

Dalí, 55

De Warren, 478

Démocrite, 167, 172

Descartes, 5, 6, 9, 13, 15, 23, 112, 119, 123, 124, 126, 127, 129, 130, 135, 136, 142, 143, 145, 148, 149, 151, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 177, 201, 211, 227, 232, 234, 244, 271, 313, 339, 340, 346, 386, 390, 393, 396, 403, 407, 431, 438, 439, 440, 441, 442, 446, 464

Diagne, 268, 404, 478

Dufourcq, 404

Duicu, 405

E

Esposito, 263

Euclide, 145, 149, 150, 447

F

Fanon, 10, 16, 266, 267, 268

Fellini, 93

Foisneau, 156, 157, 216, 217, 218, 219, 230, 232, 233, 234, 239, 477

Fontana, 95, 478

Forti, 405

Frei, 279, 477

Freud, 406

Fulka, 477

G

Galilée, 133, 171, 172, 316, 401, 413

Gallese, 56, 59, 60, 61, 62, 63

Galli, 199, 213, 222, 225, 235, 244, 247, 257, 259, 260, 265, 300, 301, 302, 331, 338, 387, 398, 478

Ginzburg, 235, 236

Goldstein, 48, 52, 435

Gooding-Williams, 342, 478

Gramsci, 11, 16, 219, 223, 308, 309, 310, 311, 312, 314, 318, 319, 320, 420

Guenancia, 407

Guenther, 266, 267

H

Hardy, 10, 266

Havel, 407, 408, 412

Hegel, 182, 192, 211, 240, 242, 247, 257, 261, 312, 410, 411, 412, 423, 439, 472

Heidegger, 6, 8, 9, 15, 25, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 135, 138, 142, 241, 325, 326, 330, 421, 438, 439, 472

Held, 274

Héraclite, 190, 291, 300, 343, 347, 349, 358, 360

Hobbes, 2, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 23, 35, 41, 42, 43, 85, 112, 113, 117, 118, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 142, 143, 144, 145, 146, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170,171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 207, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 221, 222, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 254, 255, 257, 259, 261, 263, 264, 265, 269, 271, 275, 304, 306, 307, 310, 339, 345, 348, 350, 353, 354, 357, 363, 369, 373, 375, 377, 378, 379, 380, 381, 383, 386, 387, 388, 389, 398, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 409, 410, 411, 413, 415, 416, 417, 418, 419, 421, 464, 472, 479, 480

Hoekstra, 161, 478

Hölderlin, 127

Holmes, 407, 408, 478

Honneth, 182

Hubeny, 195, 327, 334

Husserl, 9, 25, 33, 46, 59, 79, 86, 87, 102, 133, 135, 136, 138, 140, 180, 394, 423, 438, 442, 446

J

Jaume, 243

Johnston, 143, 144, 150, 167, 168, 170, 199, 201, 221, 234, 252, 269, 478

Jünger, 408, 409

K

Kahn, 245, 250, 255, 260, 261, 478

Kalyvas, 198, 223, 260, 261, 398, 478

Kantorowicz, 242

Karfík, 32, 132, 133, 348, 394, 441, 443

Kelly, 409, 420

Kelsen, 410

Kepler, 133, 136, 162, 171

Kervégan, 211, 240, 242, 247, 248, 256, 257, 260, 261, 399, 477

Kierkegaard, 343

Klee, 166, 438

Köhler, 50, 51, 52

Kojève, 242, 399

Koyré, 410

Kristensen, 94, 423

L

Larison, 321

Lefort, 11, 16, 25, 280, 299, 302, 310, 311, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 340, 341, 346, 352, 420, 423, 432, 433

Leibniz, 111, 112, 113, 118, 119, 133, 136, 396, 415, 441

Leonardo, 59, 128, 404, 410

Leopardi, 356

Levine, 477

Lynch, 55

M

Machiavel, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 21, 23, 27, 29, 41, 42, 56, 64, 90, 110, 122, 172, 174, 177, 178, 179, 187, 188, 189, 192, 195, 200, 205, 206, 207, 211, 212, 214, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 234, 235, 237, 238, 239, 241, 242, 245, 255, 256, 259, 263, 264, 265, 271, 272, 281, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 335, 337, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 357, 358, 359, 362, 363, 364, 367, 372, 375, 377, 379, 381, 383, 398, 400, 401, 410, 414, 415, 418, 421, 423, 472, 480

Martinet, 126, 183

Marx, 23, 195, 300, 310, 401, 407, 411, 439

Meacham, 477

Merleau-Ponty, 1, 2, 4, 5, 7, 8, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 35, 37, 39, 41, 42, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 106, 116, 120, 122, 145, 172, 177, 178, 181, 186, 188, 189, 195, 196, 201, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 219, 268, 271, 272, 283, 289, 290, 292, 294, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 305,306, 307, 308, 309, 311, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 340, 345, 346, 347, 348, 350, 351, 352, 354, 355, 357, 358, 360, 362, 364, 366, 367, 376, 382, 383, 391, 392, 393, 397, 400, 401, 402, 403, 404, 410, 411, 412, 414, 420, 421, 423, 431, 445, 447, 448, 472

Mersenne, 144, 159, 386

Monod, 412, 477

Moreau, 31, 32, 33

N

Neuhouser, 412, 478

Nietzsche, 241, 242, 310, 342, 343, 344, 345, 403, 410, 416, 420, 439

Novotný, 477

P

Panofsky, 93, 114, 241

Paparusso, 98, 110, 274, 282, 296, 395, 478

Pascal, 343

Patočka, 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 42, 43, 47, 58, 69, 72, 73, 84, 85, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114,115, 116, 117, 118, 119, 120, 123, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 151, 165, 166, 167, 171, 172, 173, 177, 181, 182, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 233, 234, 238, 240, 241, 243, 244, 249, 250, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 292, 294, 295, 296, 297, 298, 303, 304, 320, 324, 325, 330, 334, 336, 337, 343, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363,

364, 365, 366, 367, 369, 370, 374, 375, 376, 381, 382, 383, 394, 395, 396, 397, 400, 401, 402, 403, 405, 407, 409, 412, 413, 414, 416, 417, 418, 421, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 472, 480

Pitkin, 243, 244

Platon, 24, 30, 97, 100, 101, 103, 118, 119, 129, 136, 151, 170, 172, 173, 205, 273, 276, 277, 283, 284, 286, 325, 344, 364, 394

R

Rancière, 310, 316, 317, 352

Regnault, 301, 339, 340

Renoir, 55, 96

Revault D'Allonnes, 11, 242, 323, 367

Revel, 477

Ricciardi, 356

Rizzolatti, 59, 62

Rousseau, 182, 410, 412, 472

Rovane, 198, 478

Runciman, 243

S

Şan, 414, 478

Sartre, 56, 334, 335, 336, 397, 423, 427, 436, 445, 447, 448

Schmitt, 2, 4, 6, 7, 10, 12, 15, 16, 23, 170, 171, 176, 211, 213, 214, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 231, 233, 236, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 269, 270, 275, 317, 320, 330, 348, 354, 373, 378, 383, 398, 399, 402, 405, 406, 409, 410, 411, 412, 413, 416, 417, 420, 421, 422, 464, 472, 480

Schuhmann, 124, 142

Shacknove, 199, 378, 379, 477

Shapiro, 243

Simon, 143, 415, 423

Skinner, 218, 243

Smith, 226

Socrate, 276, 343, 395, 396, 441, 447

Spinoza, 415

Spragens, 174, 183, 201

Straus, 115, 121, 122, 144, 146, 147, 148, 149

Strauss, 144, 161, 405, 411, 415, 421, 423

Švec, 477

T

Tassin, 3, 10, 11, 12, 14, 374, 380, 381, 382, 400, 478

Taubes, 242

Tava, 417

Terrel, 122, 123, 124, 144, 149, 150, 152, 153, 155, 157, 158, 161, 168, 175, 176, 178, 183, 184, 186, 214, 215, 229, 230, 232, 236, 237

Tuck, 386, 417

U

Urbinati, 377, 478

V

Varzi, 478

Vatter, 218, 219, 223, 244, 257, 418, 421, 422, 477

von Uexküll, 48, 49

von Weizsäcker, 48, 115, 120, 144, 145, 146

W

Weber, 195, 206, 409, 420, 436

Welles, 96

Z

Zarka, 124, 126, 153, 158, 161, 167, 389, 405

Remerciements

Je tiens à remercier tout d'abord le professeur Renaud Barbaras sans qui ce travail n'aurait jamais été possible. Les questions qu'il a soulevées, ses conseils et ses critiques, fondent la structure même de cette étude. Je l'assure de mon entière gratitude pour m'avoir guidée tout au long de mes recherches, depuis mon mémoire de maîtrise, et pour le temps qu'il m'a consacré. Je tiens également à exprimer au professeur Étienne Balibar toute ma reconnaissance pour ses encouragements et pour les nombreuses et riches conversations dont il m'a fait cadeau. Mes remerciements vont aussi au professeur Jean-François Kervégan pour ses commentaires et suggestions. Ils m'ont permis d'améliorer ce travail et de l'inscrire dans la rigueur de la pensée politique. Je souhaite également exprimer au professeur Karel Novotný ma reconnaissance pour son soutien tout au long de ces années. Je remercie enfin le professeur Josef Fulka pour avoir accepté de m'accompagner dans l'achèvement de cette thèse.

Je tiens aussi à exprimer ma gratitude aux professeurs et aux chercheurs dont les réflexions ont nourri ce travail et dont l'amitié est une incitation constante à la pensée. Qu'ils soient également tous remerciés pour leur lecture attentive des chapitres et des notes préparés pendant les différents stades de la rédaction de cette thèse, pour nos conversations, nos correspondances et leurs critiques.

À Paris
Luc Foisneau, Jean-Claude Monod, Judith Revel.

Á Prague
Jakub Čapek, Ivan Chvatík, Jan Frei, Filip Karfík, Ondřej Švec.

À Oxford et à Londres
Elizabeth Frazer, Angus Gowland, Duncan Kelly, Darian Meacham, Andrew Shacknove.

En Australie
Michael Levine, Ľubica Učník, Miguel Vatter.

À New York et aux Etats-Unis

Taylor Carman, Nicolas de Warren, Souleymane Bachir Diagne, Bendetto Fontana, Simona Forti, Giovanni Giorgini, Robert Gooding-Williams, Kinch Hoekstra, Stephen Holmes, David Chambliss Johnston, Paul Kahn, Andreas Kalyvas, Fred Neuhouser, Carol Rovane, Nadia Urbinati, Achille Varzi.

À Bologne

Carlo Galli, qui m'a initiée à la philosophie politique, et Vittorio d'Anna, qui m'a initiée à la phénoménologie.

Je suis infiniment reconnaissante à toutes les personnes qui ont consacré du temps à la relecture et la correction de mes travaux, et plus particulièrement à Robin Renaud, Mathieu Cochereau et Pierre-Yves Anglès – les trois anges gardiens de cette thèse. Merci aussi à Ovidiu Stanciu, Emre Şan et Thomas Maurice pour leurs précieux conseils.

Ma gratitude va avant tout à ma famille, et surtout à ma mère et à ma sœur pour leurs encouragements, leur soutien et leur amour, qui n'ont jamais manqués.

Merci aussi, en ordre épars, à tous les amis qui m'ont accompagné dans ce parcours, les anciens et les nouveaux : Irene Campagna, Valentina Sardella, Alessia Lusardi, Guido Romano, Naveen Kanalu, Charlotte Manhes, Matěj Barták, Conor Cullen, Manuel Käppler, César Cabesaz, Francesco Tava, Chiara Pesaresi, Giovanni Briganti, Massimiliano Picciani, Simone Oggionni, Francesco Samuele, Eskil Elling, Nicholas Engel, Ciaran Summerton, Riccardo Paparusso, Marion Julien.

Merci, enfin, à Andrea Pisauro, évidemment.

Cette dernière année de rédaction a malheureusement vu la disparition tragique de deux hommes exceptionnels, Étienne Tassin et Umberto Fabi, sans qui aucune de ces lignes n'aurait jamais vu le jour. Ce travail leur est dédié.

New York, 22 décembre 2017 – Paris, 28 Mars 2018

Table des matières

Introduction **4**
1. *Sujet et problématiques* 6
2. *Contenu des chapitres* 14
3. *Note sur les textes* 16

PREMIÈRE PARTIE

I. Phénoménologie de l'espace **18**
1. *En quoi l'espace politique est-il un espace* 22

II. Phénoménologie du mouvement **45**
1. *Le corps libre. Notes sur la phénoménologie du mouvement chez Maurice Merleau-Ponty* 45
1.1 La Structure du comportement *(1942) et* Psychologie et pédagogie de l'enfant *(1949-1952)* 48
1.2 Phénoménologie de la perception *(1945)* 65
1.3 Le Monde sensible et le monde de l'expression *(1953) et les cours au Collège de France* 71
1.4 Les notes de travail (1958-1961) 77
1.5 Esquisse d'une phénoménologie du désir 82
2. *Dynamique de la chair* 85
3. *La vision et son double* 93
4. *Le mouvement de l'apparaître* 97
5. *Le mouvement de l'existence* 106

III. Généalogie de l'espace **111**
1. *« L'Espace et sa problématique » (1960)* 111
2. *Espace imaginaire et espace réel : Thomas Hobbes* 122
3. *L'époque des images du monde : Borkenau et Heidegger* 127
4. *Les* Conférences de Louvain *(1965)* 132
4.1 L'espace et le monde naturel 134
4.2 L'idéal de la science moderne : conquête spatiale et déracinement 137

DEUXIÈME PARTIE

IV. Généalogie du mouvement **142**
1. *Le mouvement en tant que désir* 145
2. *Primauté du mouvement par rapport à la matière* 149
3. *Les dioptriques de Hobbes et Descartes* 159
4. *De la dioptrique à la politique* 166

V. Politique du mouvement **174**
1. *Du 'Body Naturall' au 'Body Politique'* 175
2. *L'infinitisation du désir* 177
3. *Le commencement de l'histoire : peur et droit de 'self-preservation'* 188
4. *Le mouvement de l'histoire ou la lutte contre la déchéance* 191
5. *Généalogie hobbesienne du réfugié et des frontières* 197
6. *Le passage du mouvement à la politique* 200
6.1 Hobbes 201
6.2 Patočka 203
6.3 Merleau-Ponty 204

TROISIÈME PARTIE

VI. Généalogie de l'espace politique **211**
1. *Immédiateté vs. médiation* 211
2. *L'institution de l'espace politique chez Machiavel et Hobbes* 214
3. *Le modèle machiavélien de l'apparition* 219
   3.1 Le Machiavel de Schmitt 222
4. *Le modèle hobbesien de la représentation* 225
   4.1 La théorie hobbesienne de la représentation politique 229
5. *Hobbes ou le bannissement de l'espace politique* 237

VII. Théorie de la représentation **240**
1. *Schmitt et Patočka : une approche généalogique* 243
2. *Machiavel, Hobbes, Schmitt : le cas d'exception* 245
   2.1 Le Hobbes de Schmitt 246
3. *Représentation et forme politique* 249
   3.1 Une généalogie du politique : l'idée de représentation 250
   3.2 Une généalogie du politique : forme politique dans l'état d'exception 256
   3.3 Une généalogie du politique : la décision pour la représentation 259
4. *La présentation absolue de la représentation* 266

VIII. Phénoménologie de l'espace politique **271**
1. *L'ouverture originaire de l'espace politique* 273
   1.1 La polis 274
   1.2 L'Europe en tant qu'héritage de la polis 276
2. *Du concept de représentation au concept d'apparition* 280
   2.1 Mythe et sens 283
   2.2 L'entrée dans l'histoire 285
   2.3 Πόλεμος, πόλις, πολιτική 291
   2.4 L'institution de l'espace politique chez Patočka 294
3. *Le concept d'apparition* 298
   3.1 La « Note sur Machiavel » (1949) 299
      3.1.1 Conflit et contingence 302
      3.1.2 Le prince : le pouvoir et la simulation 304
      3.1.3 Machiavel : lectures croisées 308
      3.1.4 Le peuple : le cercle des consciences 321
      3.1.5 Politique et apparaître 323
   3.2 L'institution de l'espace politique chez Merleau-Ponty 326
      3.2.1 « L'Homme et l'adversité » (1951) 327
      3.2.2 Psychologie et pédagogie de l'enfant *(1949-1952) et* Le Monde sensible et le monde de l'expression *(1953)* 334
      3.2.3 La Préface à Signes *et les notes de travail inédites (1958-1960)* 335
4. *'Larvatus Prodeo'* 339
5. *L'espace politique en tant que scène de l'apparaître* 347

Conclusion **375**
1. *La post-Europe ou le déchirement de l'espace politique* 375
2. *Liberté de mouvement* 380

Bibliographie **385**

Annexes **423**

1. *Bibliographie détaillée des manuscrits et des textes inédits* 423
2. *Extraits de textes rares et inédits de Jan Patočka* 446
3. *Schémas, illustrations et ressources iconographiques* 464
4. *Synopsis* 472

Index Nominum **474**

Remerciements **478**