

## MERLEAU-PONTY ENTRE MACHIAVEL ET MARX: VERS UNE NOUVELLE ANALOGIE DU CORPS POLITIQUE

ANNE GLÉONEC

PhD, post-doc at Academy of Sciences of the Czech Republic, Institute of Philosophy, 11000 Prague, Czech Republic.

E-mail: gleonecanne@yahoo.fr

### MERLEAU-PONTY BETWEEN MACHIAVELLI AND MARX: NEW ANALOGY OF POLITICAL BODY

This article is the second part of our phenomenological study on the analogy between the body and the political body. Its aim is to confront the previous analysis of Claude Lefort's critique of the ontologies of the Political Body with the Merleau-Pontian thought of history, institution, and corporeality. Indeed, this Merleau-Pontian thought, specifically developed in the courses of the 1950's, allows for a renewal of the analogy itself, via another reading of the Lefortian major inheritance: Machiavelli and Marx. By parallelly following Merleau-Ponty's evolutive reading of these two authors, and the essential changes in his phenomenology of perception, this article thus proposes to disclose the main entry points into a Merleau-Pontian reform of the analogy; an analogy that has to be thought against the ambiguity of the flesh that Claude Lefort inherits precisely from Merleau-Ponty. By discussing this ambiguity that «The Visible and the Invisible» is often charged with via a reading of Merleau-Ponty's courses at the Collège de France — specifically *Institution, Passivity, and Nature* — this article intends to disclose the political meaning of the concept of intercorporeity, with which the human body will no longer be understood as «one's own body», but rather interpreted in a radically a-subjective way. Moreover, this very concept of intercorporeity specifically opens a novel way to understand the meaning of the central concept of the analogy of the political body itself, namely the concept of incorporation. Indeed, by following Merleau-Ponty's lesser known thought of the 1950's, one can think incorporation against the classical schema of fusion, that is to say, on the opposite, as an encounter of dispossessions, and thus as a path into a new analogy.

*Key words:* body, flesh, Gestalt, history, institution, Machiavelli, Marx, Merleau-Ponty.

### МЕРЛО-ПОНТИ МЕЖДУ МАКИАВЕЛЛИ И МАРКСОМ: К НОВОЙ АНАЛОГИИ ПОЛИТИЧЕСКОГО ТЕЛА

АНН ГЛЕОНЕК

Доктор философии, пост-докторант Института философии Академии наук Чешской республики, 11000 Прага, Чехия.

E-mail: gleonecanne@yahoo.fr

© Anne Gléonec

Эта статья представляет собой вторую часть феноменологического исследования аналогии, проводимой между живым телом и политическим телом. Наша цель — сопоставить предшествующий анализ критики Клодом Лёфором онтологии политического тела и мерло-понтианскую концепцию истории, учреждения и телесности. Безусловно, концепция Мерло-Понти, в особенности разрабатывавшаяся в лекционных курсах 1950-х годов, позволяет обновить саму эту аналогию путем нового прочтения наиболее повлиявших на Лёфора авторов: Макиавелли и Маркса. Параллельно следя за тем, как, с одной стороны, развивалось прочтение эти двух авторов со стороны Мерло-Понти и, с другой стороны, за существенными изменениями его феноменологии восприятия, эта статья предлагает раскрыть ключевые моменты мерло-понтианской реформы данной аналогии; аналогии, которую нужно мыслить с учетом двусмысленности понятия тела/плоти, которую Лёфор как раз унаследовал от Мерло-Понти, и даже в противовес этой двусмысленности. Обсуждая эту двусмысленность, которой часто наделяют «Видимое и невидимое», подключая параллельный разбор лекционных курсов, которые Мерло-Понти читал в Коллеж де Франс — в особенности Учреждение, Пассивность и Природа — мы в этой статье стремимся раскрыть политическое значение понятия интер-телесности, благодаря которому человеческое тело больше не понимается как «чье-то собственное тело», а скорее интерпретируется радикально а-субъективным образом. Более того, именно эта тема интер-телесности позволяет по-новому осмыслить саму аналогию политического тела посредством понятия воплощения. Несомненно, следуя менее известным широкой публике идеям Мерло-Понти 1950-х годов, у нас есть основания понимать воплощение вразрез с классической схемой слияния, мы можем как раз наоборот понимать его как обнаружение собственности, правами на которую мы не обладаем, что приводит нас к новой аналогии.

*Ключевые слова:* тело, плоть, гештальт, история, учреждение, Макиавелли, Маркс, Мерло-Понти.

### *Introduction*

Nous devons à Claude Lefort d'avoir rendu possible un nouveau questionnement de la notion si ancienne de corps politique, grâce à une saisie elle-même neuve du registre symbolique en politique. Mieux, et c'est cela que nous avons désigné comme sa révolution de la phénoménologie politique, une saisie du symbolique comme politique. Pour emprunter les mots de l'hommage que lui rendait Marc Richir, et qui servait d'aiguillon au premier volet de cette étude (Gléonec, 2014, 35–54), justement consacré au renouveau de la phénoménologie politique par C. Lefort: «l'on sait, notamment, en notre temps, depuis Claude Lefort, que dans le champ social, le symbolique est ipso facto *politique*» (Richir, 1998, 21). C'est à ce niveau du symbolique, et de son possible devenir imaginaire, que le pouvoir immense de l'analogie dans l'histoire pouvait apparaître, comme ce pouvoir de l'imagination, qui n'a pas survolé — en fantôme — les communautés politiques, mais en a au contraire longtemps fait la réalité même, l'efficace. Jusqu'à ce que, bien sûr, et ce fut là le cœur de notre premier chemin avec Lefort, jusqu'à ce que la démocratie lui oppose une *désincorporation* des individus et du social, ayant fait tomber la tête de ce *grand corps* qu'était la société d'Ancien Régime. Désincorporation qui correspondrait pour le commun à l'indétermination des repères, lorsqu'avec la Révolution, les pôles du pouvoir, du savoir, et du droit, en viennent à se distendre. Mais l'indétermination

elle-même, telle est aussi le danger de la démocratie, car Lefort l'a montré comme nul autre, elle laisse le commun dans la difficulté jamais surmontée de ne pouvoir être un, et de pourtant ne pouvoir être sans unité aucune. Ici, dans cet autre, se logea le pouvoir fantasmatique du totalitarisme, qui sous ses deux formes a bien eu une même vocation, et *via* elle un même pouvoir: *refaire* du corps.

Or, c'est ici même, dans ce *nexus* qui permettait à Lefort de magistralement dévoiler le totalitarisme comme ce qui inverse la démocratie, comme ce qui n'était donc possible que depuis elle, nous intimant de penser de manière tout à fait neuve le dilemme laboétien de la servitude volontaire, c'est ici que s'est à nos yeux d'abord révélée ce qu'il nous a fallu — à défaut d'autres mots — nommé une *insuffisance* eu égard à la compréhension de l'analogie. Dans les termes les plus synthétiques: pour une pensée de la *désincorporation*, l'*incorporation* signifie toujours un certain principe d'énrèglement, de clôture du lien social, et l'analogie, qu'elle soit celle des deux corps du roi, celle de l'organisme, ou celle de la machine, en est toujours le vecteur symbolique. Non que Lefort ne reconnaisse pas alors l'abîme entre la forme classique médiévale et pré-moderniste de l'analogie, et ses formes plus modernes, organicistes et mécanistes, mais ayant tendance à les ramener toutes à un même schème — figure-repoussoir pour la démocratie —, celui de l'incorporation au sens susdit (même si elle peut être reconnue fixiste ou dynamique), il continue selon nous de ramener la pensée du commun au dilemme de l'Un et du multiple, lui-même adossé à ce sens unitaire de l'analogie. Une analogie, toute tendue vers l'image du corps, à laquelle il tentera d'opposer — comme beaucoup après lui — l'idée irréprésentable et indéterminable, sauvage, d'une «chair du social». Une chair, bien sûr reprise à Merleau-Ponty, et à cette œuvre qui, en chemin vers *Le visible et l'invisible*, aurait été signée par une «défaite de l'image du corps».

Or, nous en avons donné les raisons dans notre précédente étude, c'est ainsi peut-être non seulement une projection *politique* sur l'œuvre de Merleau-Ponty qui s'opère, mais aussi et plus encore, un masque qui se pose sur un lexique de la corporéité qui continue bien de parler sous le nom si complexe de la chair. Cette chair, qui, s'il elle peut *de facto* être la défaite de l'*image* du corps, dans le sens fixiste et fantasmatique de ce terme d'image, ne l'est pas de la corporéité elle-même. Et en ce lieu même de la plus grande difficulté sans doute de l'œuvre merleau-pontienne, c'est sans hasard la différence entre métaphore et analogie qui revient sur le devant de la scène, et qui questionnée comme telle peut permettre une refonte en héritage merleau-pontien de l'analogie du corps politique. Mais pour esquisser les grands axes de cette refonte, c'est au cœur de l'œuvre lefortienne elle-même, et au lieu de son parallèle peut-être le plus délicat avec celle de Merleau-Ponty, qu'il nous faut revenir: à la pensée, bien sûr, de Machiavel, dont au fond tant Lefort que Merleau-Ponty héritent une certaine conception de la «sauagerie» de l'histoire, mais dont le premier hérite aussi une problématique téléologie.

## 1. Perception et imagination de l'histoire. Merleau-Ponty lecteur de Machiavel

C'est avec la *Note sur Machiavel*, datée de 1949, que nous rentrons de plein pied dans la particularité insigne de l'interprétation merleau-pontienne de Machiavel, à mettre en regard, donc, de celle de Lefort: la saisie de cette «condition fondamentale de la politique (qui est) de se dérouler dans l'apparence» (Merleau-Ponty, 1960, 352). Et avec elle, il va s'agir de comprendre ce que sous-tendait déjà une analogie disons non éclairée dans *Humanisme et Terreur*, entre perception sensible et perception de l'histoire, cette même analogie qui sera encore au cœur des fameux mots de *La prose du monde*, selon lesquels l'histoire existe «à la façon du corps», est «du côté du corps» (Merleau-Ponty, 1969, 115). Car c'est bien *selon* cette analogie que l'ouvrage de 1947, revenant sur la résistance et Vichy, nous disait que les résistants *furent* ce que l'on a *honoré* en eux, et que le spectacle, s'il connaît — d'être perçu — des *points de vue*, est bien *le même* pour tous (Merleau-Ponty, 2003, 182). Plus encore, que c'est même depuis cette différence des perspectives, qu'il est le même, en tant qu'un spectacle est un monde, *un monde commun*, à l'image du monde perceptif, « non géométral, mais ce dont relèvent toutes les *Abschattungen*, et non seulement les miennes, mais celles des autres corps percevant dont je sais qu'ils perçoivent parce qu'ils ont un comportement à l'intérieur de mon sensible » (Merleau-Ponty, 2003, 182). Il y a, dira cette fois le cours de 1954–1955 sur *La Passivité*, dont ces lignes sont extraites et vers lequel nous cheminerons, *comportement* dans l'histoire comme dans le monde sensible, perception d'un entourage, et cet entourage, ici aussi, est d'emblée le même, d'être « intervalle entre... ». Et certes, quand nous passons du monde dit naturel au monde dit culturel, quand nous passons du champ perceptif au sens strict au champ idéologique (au sens large ici), il y prépondérance de l'actif, au lieu du passif, il y a cet acteur qui *se regarde*, prend en vue lui-même son acte, mais que rien, dira Merleau-Ponty, ne fait pour autant meilleur juge ou meilleur spectateur que les autres, que ces autres que Diderot voulait croire «pleureurs», ou «fous».

C'est cela qu'il s'agira entendre, derrière ces lignes si denses et importantes du cours sur *La Passivité*, creusant encore le parallèle entre inter-corporité et inter-historicité:

Le sens est comme négation déterminée, un certain écart, il est en moi inachevé, il se détermine en autrui: la chose, le monde sensible déjà ne s'achèvent que dans la perception des autres, à plus forte raison le monde social et historique (Merleau-Ponty, 2003, 182).

Or dans le monde social et historique, qui est celui de la politique pour Merleau-Ponty comme pour Lefort, nous ne dévoilerons pleinement ce sens, qu'en comprenant *entre* le champ perceptif et le champ idéologique — champ de pensée depuis lequel l'acteur se mire et se juge, dans la froide clairvoyance — le champ imaginaire. Champ que les termes d'halo, de fantôme, et de phantasmes, désignent et dessinent, au cœur

de la lecture que Merleau-Ponty fera justement de Machiavel. Le «halo», nous le rencontrons de fait dès le début de la *Note sur Machiavel*, qui explicite sans doute le mieux sa signification *praxique*, en usant du lexique et des exemples du *Prince*, à commencer par celui de César Borgia. Que nous dévoilent selon Merleau-Ponty ces figures qui parcourent *Le Prince*, une fois suspendue la fameuse mais aveugle notion de «machiavélisme» qui les entache? Que ce n'est pas d'une suspension radicale du bien et du mal en politique qu'il s'agit, mais de la si difficile pensée *du fait* que dans l'ordre maléfique de la vie à plusieurs les valeurs se transforment aisément en leur contraire, que «dans l'action historique, la bonté est quelquefois catastrophique et la cruauté moins cruelle que l'humeur débonnaire» (Merleau-Ponty, 1960, 350). Or ce n'est pas *folie* que cette transformation de la cruauté en douceur, exemplifiée par César Borgia, ce n'est pas folie que ce bouleversement des «préceptes de la vie privée».

Pourtant, le cours sur *L'Institution* de l'année 1954–1955 le développera assez à son tour, ce n'est pas non plus que dans l'institution publique nous quitterions l'institution privée et son sens. Qu'est-ce alors? Plutôt que celle-ci se voit reprise dans un espace que Merleau-Ponty dit de « grande communication », et que c'est cette grandeur même qui transforme le sens de ses préceptes, d'en transformer la réception et les reprises possibles. En ce sens, nous retrouvons ici déjà quelque chose de la *démésure* qu'Arendt a si bien décrite au cœur de l'agir politique (Arendt, 1968), sans néanmoins retomber dans la conception souvent séparatiste de la *vita activa* qu'elle impliquait, et nous allons le voir, de sa téléologie. La *démésure* est plutôt ici à penser comme celle d'un «écho», nous dit Merleau-Ponty, terme qu'il faudrait entendre dans le double sens de choses ou êtres qui se font écho, et de ce son même, si particulier, qu'est l'écho, transformant la voix, ouvrant à la *démésure* la communication. Les actes du pouvoir interviennent en effet «dans un certain état de l'opinion», qui ne fait pas que le recevoir tel quel, mais lui fait bien écho, c'est-à-dire les fait siens, en «altère le sens»,<sup>1</sup> au point que ces actes «ouvrent ou ferment des fissures secrètes dans le bloc du consentement général et amorcent un processus moléculaire qui peut modifier le cours entier des choses», comme la nymphe — *Ekho* —, dans la mythologie, qui fille de l'air fut changée en rocher. Or, pour nous faire entendre cela, Merleau-Ponty va opérer un retour capital au monde perçu, et non à n'importe quelle perception d'une chose sensible, mais bien à la perception de l'*image* qu'est le reflet de jeux de miroirs, à ce rapport spéculaire qui déjà dans le monde animal l'amènera à parler de *mimétisme* — dans les cours sur *La Nature* de la fin des années 1950 —, et au fondement de celui-ci, à la faculté onirique et symbolique. En somme: au champ imaginaire. C'est bien exactement dans ce champ que nous situent ces si belles lignes de *Signes*, nous ramenant pour comprendre le lien même entre les acteurs du pouvoir et ses multiples spectateurs, à l'analogie avec la perception:

<sup>1</sup> Voir (Merleau-Ponty, 1960, 351): «Ce qui transforme quelquefois la douceur en cruauté, la dureté en valeur, et bouleverse les préceptes de la vie privée, c'est que les actes du pouvoir interviennent dans un certain état de l'opinion, qui en altère le sens; ils éveillent un écho quelquefois *démésuré*».

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* (Merleau-Ponty, 1960, 351).

Le pouvoir de réflexion propre à l'imagination, au cœur des jugements réfléchissants qui opèrent sur le spectacle du monde et des actions, est bien présent ici, mais ce que cette première analogie merleau-pontienne y ajoute de capital, c'est le pouvoir aussi fantasmatique de l'imagination, nous faisant passer — et non sauter, le point est central — de la perception de l'histoire, qui est imagination dans le premier sens, à un véritable imaginaire de l'histoire, où celle-ci frôle toujours le mythe et la légende, comme le voudra aussi un sens lefortien de l'imaginaire, conjoignant vérité et rêve, qui s'entre-appartiennent, et font justement que l'action historique est pleinement passion. Les actes du pouvoir, mais il faudrait ici l'entendre — en pensée de la définition arendtienne du pouvoir — au double sens du génitif, les actes du pouvoir qui se reflètent dans les consciences, font que le pouvoir porte toujours autour de lui ce que Merleau-Ponty appelle donc après Machiavel un «halo», et que c'est de ce halo que viennent le maléfice de l'histoire et de la vie à plusieurs.<sup>2</sup> Car, que ce soit le pouvoir *stricto sensu* ou le peuple qui le mire, ni l'un ni l'autre ne connaît son propre reflet, ne voit «l'image de lui-même qu'il offre aux autres». Dans l'ordre de l'histoire, diront encore les cours de 1954–1955, nous ne touchons pas plus que nous ne touchons les autres, ce pourquoi justement l'acteur merleau-pontien est en fait bien loin du paradoxal acteur diderotien.

Nous ne nous *touchons* pas, nous nous *voyons*: c'est là peut-être la plus grande leçon que Merleau-Ponty retient de Machiavel.<sup>3</sup> Mais, l'*apparence* dont il est donc question en politique, cet ordre tout voué au visible, et partant à comprendre d'abord par analogie avec l'ordre perceptif et le corps phénoménal qui en est l'acteur et le spectateur, inextricablement, cette apparence ne signifie pas «qu'il soit nécessaire ou même préférable de tromper», écrit Merleau-Ponty, «mais que, 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 ou détestent aveuglément» (Merleau-Ponty, 1960, 351).

---

<sup>2</sup> Voir (Merleau-Ponty, 1960, 351): «Le pouvoir porte autour de lui un halo, et sa malédiction, — comme d'ailleurs celle du peuple qui ne se connaît pas davantage —, est de ne pas voir l'image de lui-même qu'il offre aux autres».

<sup>3</sup> Machiavel, *Le Prince*, chap. XVIII, cité par (Merleau-Ponty, 1960, 352): «Les hommes en général jugent plus par leurs yeux que par leurs mains. Tout homme peut voir; mais très peu d'hommes savent toucher. Chacun voit aisément ce qu'on paraît être, mais presque personne n'identifie ce qu'on est; et ce petit nombre d'esprits pénétrants n'ose pas contredire la multitude, qui a pour bouclier la majesté de l'État. Or, quand il s'agit de juger l'intérieur des hommes, et surtout celui des princes, comme on ne peut avoir recours aux tribunaux, il ne faut s'attacher qu'aux résultats; le point est de se maintenir dans son autorité; les moyens, quels qu'ils soient, paraîtront toujours honorables, et seront loués de chacun».

«Aveuglement» ? Ne sortirons-nous donc pas de l'hôpital de fous que voyait Diderot dans le théâtre du monde public? N'est-ce pas à lui que nous ramène en effet encore Merleau-Ponty avec ces «spectateurs muets» qui honorent ou détestent ainsi ? Si Machiavel, nous allons le voir, reste lui-même peut-être en proie à cette dichotomie, de croire malgré tout que certains, esprits éclairés, peuvent «toucher» l'intérieur des hommes, nul doute qu'ici Merleau-Ponty la quitte, dès lors que le propre à ses yeux, ce qui singularise l'ordre politique dans l'ensemble du champ de culture, c'est d'être un ordre de «distance et degré de généralité» tels qu'il implique, non par accident, ou par cécité de la multitude, une légende, c'est-à-dire aussi toujours une forme d'*aveuglement*. Non dans le sens où l'on ne verrait pas ce qu'il faudrait voir, mais bien plutôt dans le sens où l'écho est démesuré, comme tout légendaire, mais n'est écho *que* de l'être. C'est cela le fameux «vertige de la vie à plusieurs», le fait que les qualités en lui ne sont jamais *touchées*, mais n'ont pas à l'être, car si elles n'étaient pas seulement vues — et ici la fameuse «folie de la vision» du *Visible et l'invisible* trouve peut-être sa vérité profonde —, elles ne se feraient pas *attitudes historiques*,<sup>4</sup> ce qui signifie qu'elles ne permettraient ni *perception* de l'histoire, ni possibilité de *répétition* d'un *ethos*, c'est-à-dire *in fine*, l'agir lui-même.

Mais que devient alors la vérité de l'histoire, cette vérité faisant que parmi ces attitudes, qui comportent toutes une part de légende, nous pouvons non seulement choisir, mais bien choisir à raison, à même le vertige, comme le voulait *Humanisme et Terreur*? Le vertige que Merleau-Ponty tente de penser avec Machiavel nous apprend d'abord que jamais le pouvoir ne voit l'image qu'il reflète, pas plus que le peuple ne se connaît lui-même, et que c'est donc ailleurs qu'il faut chercher le rapport *vrai* à la jonction de l'acte et du spectacle, faisant qu'un *ethos* sera plus vrai — ou mieux moins faux — qu'un autre — dans la vérité maximum du moment — et s'ouvrira donc à reprise, sera exemplaire, comme le voulait Arendt. Cette *attitude historique*, qui, figée comme toutes les autres dans une image, ne s'en révélera pas moins comme ayant été à la hauteur de son temps, comme l'ayant compris, ayant donc poussé l'histoire *dans son sens*, ayant rencontré ces raisons qui ne viendront pourtant qu'après, cet *ethos*, n'est pas celui du spectateur impartial de lui-même, le plus froid des juges, mais est *au contraire* celui qui sait d'un non-savoir, celui qui sait qu'il ne se voit pas, mais que *les autres* seuls le voient. Celui qui, en somme, faudrait-il dire, assume derrière la passion une passivité pleine dont son rapport à l'histoire sourd et auquel sans cesse il le renvoie. Il nous semble que c'est là la grande originalité de la lecture merleau-pontienne de Machiavel, et du rapport onirique mais non moins vrai qu'elle permet de penser entre l'acte et le spectacle qu'il offre.

<sup>4</sup> Voir (Merleau-Ponty, 1960, 352–353): «Machiavel écrit expressément: “Un prince doit s'efforcer de se faire une réputation de bonté, de clémence, de piété, de loyauté et de justice; *il doit d'ailleurs avoir toutes ces bonnes qualités...*” Ce qu'il veut dire, c'est que, 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».

Dans ce sens, il faut donc comprendre ce qui aux yeux de Merleau-Ponty est non seulement précepte de politique, mais bien précepte de morale,<sup>5</sup> d'une morale toute négative mais non moins riche, au sens non des valeurs, ni de l'éthique sartrienne — il n'y a pas, au sens classique du terme, d'éthique merleau-pontienne<sup>6</sup> —, mais au sens où il faut réentendre ces autres mots de *Signes*, qui nous écrasent dans les actes, dans leur boue et dans leur féerie:

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, il ne faut pas qu'il gouverne en visionnaire, il faut qu'il demeure libre à l'égard même de ses vertus (Merleau-Ponty, 1960, 353).

Bien plus humble, et sans doute bien plus réaliste, que l'acteur à son propre spectacle, l'acteur merleau-pontien, en qui raison et passion sont identiques, ne comprend pas mieux son temps d'être le meilleur et premier juge de lui-même, mais bien de garder le sentiment en lui de ce qui y *enracine* son action: le *sentiment* de cet halo, et non une impossible connaissance, de cet halo, qui fait que, selon les mots précédemment cités du cours de 1954–1955, le sens est en moi inachevé et se détermine en autrui. Pour le dire brutalement, avec la force de nouveauté que contient toujours cette analyse merleau-pontienne: ce qui fait de l'acteur un acteur historique, qui a compris l'histoire et lui a emboîté le pas, c'est comme une passion à l'égard de sa propre *passivité*, une passion à l'égard de son enracinement dans les autres, qui seuls seront ses témoins, qui seuls verront ses actes, mais qui font avec lui une seule et même histoire. Il n'y a pas de scène, il n'y a pas de parterre, comme le voulait Diderot, parce qu'il y a passion de voir et d'être vu, non par vanité, mais puisque tout acte, s'il est vraiment historique, c'est-à-dire s'il est perception de l'entourage qu'est l'histoire, et non négation ou mépris des témoins, tend

---

<sup>5</sup> Voir (Merleau-Ponty, 1960, 353): «Le prince doit avoir les qualités qu'il paraît avoir, dit Machiavel, mais, achève-t-il, “rester assez maître de soi pour en déployer de contraires, lorsque cela est expédient”. Précepte de politique, mais qui pourrait être aussi la règle d'une vraie morale. Car le jugement public selon l'apparence, qui convertit la bonté du prince en faiblesse n'est peut-être pas si faux. Qu'est-ce qu'une bonté qui serait incapable de dureté? Qu'est-ce qu'une bonté qui se veut bonté? Une manière douce d'ignorer autrui et finalement de le mépriser. 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».

<sup>6</sup> Merleau-Ponty marque encore la distance avec ce sens classique de l'éthique, dans la note tardive de mars 1961 (Merleau-Ponty, 1964, 322): «De sorte que la conception de l'histoire à laquelle on arrivera ne sera nullement éthique comme celle de Sartre. Elle sera beaucoup plus près de celle de Marx: le Capital comme *chose* (non comme objet partiel d'une enquête empirique partielle comme Sartre le présente), comme “*mystère*” de l'histoire, exprimant les “mystères spéculatifs” de la logique hégélienne. (Le “*Geheimnis*” de la marchandise comme “fétiche” (tout objet historique est fétiche))».



avec lui à l'unité, *via* sa propre visibilité, à l'image, qu'il va nous falloir comprendre en creusant l'analogie en chemin avec Merleau-Ponty, de cet organisme animal, qui comme notre propre corps, tend à être vu, non par instinct ou pulsion mécanique, mais bien par instinct onirique. Instinct qui pour le corps humain vivant va prendre le nom de désir, d'un désir dont l'obscurité même était déjà pour *Humanisme et Terreur* ouverture à l'histoire et à ses raisons.

Ce que Machiavel invite donc à penser, c'est une véritable «force d'âme», là où nous n'avons longtemps vu que mépris et fausseté, «puisque'il s'agit, écrit Merleau-Ponty, entre la volonté de plaire et le défi, entre la bonté complaisante à elle-même et la cruauté, de concevoir une entreprise historique à laquelle tous puissent se joindre» (Merleau-Ponty, 1960, 353). *L'entre*, deux fois répété, nous redit enfin que le sens, dans l'histoire, est toujours écart, qu'en moi les significations sont «non-fausse plutôt que vraies, reliefs sur un certain fond, dira le cours sur *La Passivité*, écart par rapport à une certaine fausseté, et non adéquation interne: *nous savons ce que nous voulons à travers ce que nous ne voulons pas*» (Merleau-Ponty, 2003, 182).

Est-ce dire autre chose, que de dire avec Machiavel, dans le chapitre XXV du *Prince*, que la fortune est favorable quand nous comprenons notre temps, et ne l'est plus quand nous y devenons sourds, et que les mêmes qualités feront selon le cas notre succès ou notre échec, et que cependant il y a une barrière à opposer à cet apparent hasard, un recours, qui est cette présence même à autrui «qui nous fait trouver autrui, commente Merleau-Ponty, au moment où nous renonçons à l'opprimer — trouver le succès au moment où nous renonçons à l'aventure, échapper au destin au moment où nous comprenons notre temps» (Merleau-Ponty, 1960, 355)? C'est bien là ce que Merleau-Ponty retiendra du «machiavélisme»: une pensée qui met certes le conflit à l'origine du social, mais pour déployer sur son sol la pensée d'une vertu aussi éloignée de la solitude que de la docilité.

Or c'est bien Machiavel qui nous fait ainsi retrouver ce que Merleau-Ponty en 1954 opposera encore et toujours à Sartre, au cœur de la querelle sur le communisme: il n'y va pas, en politique, de concessions globales, justement parce qu'il n'y a jamais transparence des acteurs à eux-mêmes et aux autres, mais un halo, un champ imaginaire, au sein duquel je ne peux jamais me *mettre à la place* d'autrui, même le plus défavorisé, je ne peux que *l'accompagner* (Merleau-Ponty, 2003, 161), sans savoir là non plus vraiment où, puisque ce lieu je ne l'apprendrais que plus tard, avec les raisons de l'histoire. Et si la querelle sur le communisme garde ici toute sa pertinence, c'est que la seule figure que Merleau-Ponty oppose *in fine* à un Machiavel dont nous venons de synthétiser l'héritage, est la figure de Marx, du moins un des visages de Marx, le premier, et que dans cette opposition vient au jour un champ que Machiavel pour sa part n'aurait pas pensé pour lui-même dans l'histoire: le champ idéologique. Cela nous rappelle aussi, et encore, que la lecture de Machiavel par Merleau-Ponty n'est pas, comme on l'a parfois dit, secondaire, et ponctuelle, car nul doute que, justement lecteur profond de Marx, et lecteur plus tard — comme l'attestent les notes de travail de *Le visible et l'invisible* —, du *Machiavel* de Lefort, la rencontre de Merleau-Ponty avec Machiavel, ne fut ni de hasard, ni de

circonstance. Pour qui connaît la situation de Machiavel dans la pensée politique, ce dialogue était même peut-être presque obligé, et c'est par cette situation même qu'il nous faut le relancer, et l'aiguiser, afin de comprendre où se distancient les pensées merleau-pontienne et lefortienne du politique, et en quoi la première, *versus* la seconde, permet une refonte de l'analogie du corps politique.

## 2. Des «prophètes armés»: La critique merleau-pontienne de Machiavel

Si le dialogue avec Machiavel est donc une des clés, si ce n'est la clé, du renouveau que constitue la pensée politique de Merleau-Ponty, comme celle de son héritier, Claude Lefort, c'est qu'avec elle se renouvelle, si ce n'est se réinvente, le rapport de l'imagination à la perception et à l'institution de l'histoire — *nexus* pensé depuis le «halo» qui entoure les actes —, mais aussi le lien de l'agir à la tradition. Et c'est depuis ce double rapport que nous relancerons le questionnement conflictuel, dans la pensée même de Merleau-Ponty, du voisinage des figures de Machiavel et de Marx. Ce rapport, c'est en aval, si l'on tient le fil de la lecture de Machiavel, le questionnement de la «révolution» machiavélienne elle-même à l'aune de son lien à la tradition et à l'exemplarité romaine, qui devrait nous permettre de le reproblématiser, en questionnant — c'est Merleau-Ponty lui-même qui nous y invite — le problème si délicat des figures historiques que Machiavel s'est choisi.

Cela, non pour marcher à rebours d'une saisie de l'innovation radicale dont Machiavel fut porteur, sur les traces des premiers siècles de son interprétation, ou mieux *mésinterprétation*, non pour revenir donc à l'idée d'une pensée vouée à l'autonomie de la politique et à l'obsession du pouvoir, dont elle aurait livré les arcanes, mais pour bien plutôt questionner cette notion même de «révolution» en regard de la conception machiavélienne de l'histoire et du rapport à la tradition qu'elle implique. Certes, ce rapport, Machiavel le bouscule du tout au tout, comme il déconstruit la classique vision humaniste de la Rome «bonne société», et avec elle la soumission à l'*auctoritas*. Cela, au point que l'auteur de *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Claude Lefort, verra dans sa pensée l'invention même du *réalisme politique*, et, plus capital encore sans doute, un complet retournement de l'ontologie ancienne qui sous-tendait les pensées politiques pré-modernes. Révélateur et penseur de la modernité même du politique, et en aval créateur de la science politique, Machiavel serait ce penseur ayant laissé derrière lui, après Dieu, la morale, et la «politique des anges» — selon le mot de Quinet —, la finalité de la pensée politique de tous ses prédécesseurs, Cicéron le dernier : la volonté de penser la société, si ce n'est selon le «juste milieu», du moins dans l'horizon de l'équilibre et du repos.

Ce faisant, la «révolution» machiavélienne serait, en amont — quoiqu'en stricte dépendance — de la saisie du conflit comme inhérent et nécessaire à tout le social, en amont encore de la dualité du désir au fondement des passions, des relations humaines, et du pouvoir lui-même, l'invention de la première pensée saisissant l'essence du politique

dans le «*mouvement pur*» — selon les mots de Lefort. Et il est indéniable en effet que l'œuvre de Machiavel ne donne pas dans une quelconque dialectique, dont le conflit serait soit l'origine à dépasser du social, soit ce moment du négatif qu'il lui faudrait traverser pour advenir à lui-même. Et pourtant, aussi grand soit le bouleversement, voire le tremblement, qui touche ainsi les anciens schèmes du politique, brise la chaîne si ténue de la pensée antique à la pensée chrétienne, nous indiquions déjà à la fin de notre première étude que cette «révolution» n'est pas aussi univoque qu'il y paraît. Il y a, autrement dit, un doute, en fait un double doute, à adresser à ces lectures contemporaines de Machiavel comme auteur d'une véritable «pensée sauvage» du politique — selon le mot cette fois de Miguel Abensour (Abensour, 2009). Car si le pas gagné, essentiellement par Lefort, d'une redéfinition de l'effort machiavélien depuis le parallèle avec Marx et l'idée de réalisme politique, est immense, il n'en reste pas moins que le parallèle lui-même risque de masquer deux réelles difficultés de l'œuvre machiavélienne.

La première, déjà par nous indiquée, c'est que la rupture de Machiavel avec les ontologies politiques du repos, qui seraient toutes des ontologies du corps politique, perd de son évidence dès lors que l'on scrute les pensées antiques et médiévales du politique en prenant justement pour objet l'analogie dont elles usent entre le corps et le corps politique ; analogie dont Machiavel marquerait la fin. Retour fait sur la *multiplicité des sens du corps* qui à chaque fois en elles se rejoue, il appert en effet déjà que le *mouvement* concentre d'autres pensées du politique — au premier chef celle d'Aristote —, non par accident ou momentanément, mais au point que cette opposition entre ontologies du repos et ontologies du mouvement vacille, et que le prétendu «mouvement pur» pensé par Machiavel retrouve toute sa force d'énigme. La question première devenant alors celle de savoir si derrière ce «pur» ne se cacheraient pas peut-être à la fois un excès et un défaut, depuis lesquels il nous faudrait reprendre Machiavel. Un «excès» qui retrouverait quelque chose de l'aporie que Merleau-Ponty lira justement en son œuvre, l'aporie d'un réalisme politique qui laisserait étrangement son auteur même «agir sans cesse à l'aventure». Un excès qu'une phénoménologie du mouvement — en héritage merleau-pontien — nous semble la mieux à même d'éclairer, relançant, à l'écoute des sciences physiques contemporaines, la question même de la pertinence de l'opposition entre repos et mouvement, comme de celle du finalisme et de ses multiples contraires. Et un «défaut», sans nul doute plus complexe, et dont l'analyse demandera l'appui minutieux de l'interprétation qu'en donne Pierre Manent dans *Les métamorphoses de la Cité*, qui serait la trace, lisible dans l'ambiguë exemplarité de Rome que Machiavel se choisit — en laquelle cristallise la seconde difficulté —, d'un reste de fixité puisé à l'ontologie la plus ancienne, et réapparaissant non dans l'omniprésence du *possible romain* comme tel, mais dans une certaine conception cyclique de l'histoire qui le traverse.

Pour jouer la double confrontation Marx/Machiavel, et Lefort/Merleau-Ponty, les uns lecteurs des autres, il faut ici faire se rejoindre la fin de la *Note sur Machiavel* et le passage d'*Humanisme et Terreur* sur le machiavélisme. Dans la première, Merleau-Ponty affirme qu'une critique de Machiavel est possible, et même nécessaire, sur

un terrain qu'il a ignoré, et qui n'est pourtant pas des moindres, car il porte sur la possibilité non du pouvoir comme tel, dont il a dévoilé comme nul autre les ressorts, mais d'un pouvoir qui ne serait pas injuste:

Ce n'est pas seulement dans le passé qu'on voit des républiques refuser la citoyenneté à leurs colonies, tuer au nom de la Liberté et prendre l'offensive au nom de la loi. Bien entendu, la dure sagesse de Machiavel ne le leur reprochera pas. L'histoire est une lutte, et si les républiques ne luttait pas elles disparaîtraient. Du moins devons-nous voir que les moyens restent sanguinaires, impitoyables, sordides. C'est la suprême ruse des Croisades de ne pas l'avouer. Il faudrait briser le cercle. C'est évidemment sur ce terrain qu'une critique de Machiavel est possible et nécessaire. Il n'a pas eu tort d'insister sur le problème du pouvoir. Mais il s'est contenté d'évoquer en quelques mots un pouvoir qui ne serait pas injuste, il n'en a pas cherché très énergiquement la définition (Merleau-Ponty, 1960, 359–360).

Pourquoi Machiavel ne s'est-il pas mis en quête d'un tel pouvoir? «Ce qui le décourage, répond Merleau-Ponty, c'est qu'il croit que les hommes sont immuables, et que les régimes se succèdent en cycle» (Merleau-Ponty, 1960, 360). Etrangement, l'acuité de l'auteur de *Signes* nous invite à penser que, si Machiavel fut bien, comme le dit Pierre Manent en discussion avec Lefort, non sans doute le seul à avoir pensé le corps politique sous l'égide du mouvement, mais bien le seul à avoir placé «au centre de l'attention un mouvement qui ne va vers aucun repos, un mouvement pur» (Manent, 2010, 265), en somme un pur déséquilibre, c'est pourtant sur le sol d'une anthropologie elle-même fixiste. Or la chose cesse peut-être d'être si énigmatique si nous l'éclairons justement par l'analogie avec le corps naturel, ou plus précisément avec l'ontologie secrétée par la science qui tente de découvrir les lois de son mouvement, comme Merleau-Ponty nous apprend à le faire dans les cours sur *La Nature*,<sup>7</sup> reliant les sciences physiques, biologiques, et politiques, à leur source commune: à l'univers de la perception. Invite à laquelle souscrit aussi, quoiqu'indirectement, l'analyse de Pierre Manent dans *Les métamorphoses de la cité*, ce dernier disant bien de Machiavel, qu'«on ne peut s'empêcher de rapprocher cette transformation de celle qui se produira un siècle plus tard dans la physique qui, abandonnant les notions de cause finale et de lieu propre, se donnera pour tâche de découvrir les lois du mouvement» (Manent, 2010, 255), sans pour autant présupposer — la chronologie interdit pour Machiavel ce qu'elle permet pour Hobbes — une «influence de la nouvelle physique sur sa politique».<sup>8</sup> Ne pouvons-nous pas relancer,

<sup>7</sup> Voir sur ce point notre article: (Gléonec, 2012, 109–132).

<sup>8</sup> Pierre Manent ajoute ces mots importants, et tout à fait en consonance avec les termes merleau-pontiens (Manent, 2010, 265): «Cela ne signifie pas que la révolution scientifique moderne découle de la réforme politique et morale introduite par Machiavel, mais cela nous aide à mesurer la radicalité de cette dernière. Sa radicalité, mais aussi son caractère énigmatique».

ici même, quelque chose de ce que Merleau-Ponty disait du rapport ontologique entre les savoirs, qui est un rapport non d'influence, mais «d'histoire intentionnelle»<sup>9</sup> Si tel est le cas, c'est alors peut-être la différence, occupant la trame du premier cours sur *La Nature*, entre cette science dite moderne, mais devenue classique, et la science contemporaine, qui peut elle-même dévoiler la critique nécessaire de Machiavel, et du reste de fixité entachant paradoxalement son anthropologie, là où sa politique la tait.

Et ici, un point de l'analyse de Manent est des plus éclairants, mis en regard de la lecture merleau-pontienne, car il confronte directement, et relie là où généralement l'on sépare, Machiavel à l'ontologie traditionnelle: s'il y a bouleversement radical, néanmoins quelque chose de cette dernière subsiste, quoique réduite à son plus strict minimum. Machiavel, écrit en effet Manent:

Machiavel ne rompt pas avec l'ontologie traditionnelle qui pose la convertibilité de l'être et du bien, mais il en donne l'interprétation la plus restrictive: si une chose commence à être, connaît un *primo augmento*, il faut bien qu'elle ait en elle quelque bonté, à laquelle correspond, pour les sectes et les républiques, une «première réputation». Machiavel, avance une ontologie réduite au minimum, pour ainsi dire une «ontologie pauvre» (Manent, 2010, 196).

Ne disions-nous pas que ces lignes éclairaient encore davantage d'être mises en regard de la critique merleau-pontienne, alors que ses termes semblent plutôt s'y opposer, puisque ce qui serait gardé de l'ontologie traditionnelle serait non la *fixité*, mais bien un minimum de *convertibilité* de l'être et bien? Oui, et il faut réaffirmer cette mise en regard, car la distance, voire l'apparente opposition des termes repose en fait sur une même conception. Si tout ce qui a commencé a en effet quelque bonté et quelque sens, a en somme *droit* à l'existence, si la convertibilité du bien et de l'être est ainsi réduite à son strict minimum, c'est *justement* parce que cet être et ce bien ont quelque chose pour Machiavel d'immuable, de cyclique. Si tel n'était pas le cas, si tel n'était pas l'homme, tout n'aurait pas ce même droit à l'existence, ou ne l'aurait que d'être inscrit dans une certaine dialectique, d'être le moment — négatif, ou de crise — d'une téléologie. Or, c'est exactement en ce lieu, en ce lieu de non-dialectique, que la figure de Marx opposée

---

<sup>9</sup> (Merleau-Ponty, 2000, 53): «En réalité, notre question est bien, si l'on veut une question d'histoire, mais à condition qu'on entende par histoire de la philosophie, une histoire dialectique. C'est-à-dire que nous n'exposerons pas les idées des phénoménologues selon les textes seulement mais selon l'*intention*. Il s'agira ici non pas de l'histoire empirique qui se borne à ramasser des faits, ici les textes, et à les rassembler les uns à côté des autres, mais de cette "histoire intentionnelle" (comme Husserl dit lui-même), qui, étant donné un ensemble de textes et de travaux, essaie de discerner le sens et le sens légitime de ces travaux <...> nous chercherons à voir ce qui, dans le développement spontané de la psychologie, est en réalité, à notre sens, en convergence avec les exigences de la phénoménologie elle-même bien comprise».

par Merleau-Ponty à Machiavel, et l'analogie reconduite par Manent entre le savoir du mouvement des corps physiques et le savoir du mouvement du corps politique, prennent tout leur sens. Car, n'est-ce pas en différenciant la science moderne de la science contemporaine du mouvement, que nous comprenons ce que Merleau-Ponty retrouve d'un certain Marx contre Machiavel, comme si Marx lui-même s'était retrouvé dans une position similaire à celle que Manent offrait à Machiavel, dans une position telle qu'il fut le premier — au-delà des influences et datations, ne l'oublions pas — à penser dans l'ordre de la politique et de l'histoire, quelque chose qui ne viendra au jour que bien plus tard dans la science nouvelle du mouvement?

Oui sans doute, si l'on accepte de suivre Merleau-Ponty sur une des lignes de force du marxisme, en nous rappelant que, comme l'a montré Lefort dans *Les formes de l'histoire* (Lefort, 1978, 333–401), il y a chez Marx deux philosophies de l'histoire — l'une évolutive, l'autre répétitive —, et que si lui-même encouragea sans cesse le dialogue entre Machiavel et Marx, habités selon ses mots par une même passion réaliste, c'est pour *une* des figures du marxisme, seulement, que ce dialogue prend sens. Quant à l'analogie avec le corps du mouvement et le savoir qui le prend comme «objet», la chose tient au problème de ce «mouvement pur» que Machiavel le premier pensa, de ce mouvement qui ne connaît plus aucune finalité, et qui est donc au fond, et malgré les apparences, bien plus l'envers de l'anthropologie «fixiste» de Machiavel — d'un Machiavel pour qui il y aura toujours deux sortes d'hommes, «ceux qui vivent et ceux qui font l'histoire»<sup>10</sup> — que son contraire, même s'il faut redire avec Manent et Lefort que le lien machiavélien de l'une à l'autre est si neuf et si complexe, qu'il doit garder force d'énigme. Tout l'effort de Merleau-Ponty, condensé dans les cours sur *La Nature* et sur *L'Institution* et *La Passivité*, lisant les découvertes négatives des sciences contemporaines comme sortie du dilemme strict et sans vainqueur du mécanisme et du finalisme, compris comme l'envers l'un de l'autre, tout l'effort d'un «autre retour au perçu» où la «téléologie» existe à titre de phénomène, plus tard décrit comme cette «sorte de téléologie naturelle» du sentir — téléologie de l'incorporation spatiale et temporelle<sup>11</sup> —, pourrait ainsi se lire comme dépassement de l'aporie machiavélienne. Aporie d'une révolution

---

<sup>10</sup> (Merleau-Ponty, 1960, 360): «Il y aura toujours deux sortes d'hommes, ceux qui vivent et ceux qui font l'histoire: le meunier, le Boulanger, l'hôtelier avec lesquels Machiavel en exil passe sa journée, bavarde et joue au tric-trac <...>; et les grands hommes dont, le soir, revêtu de l'habit de cour, il lit l'histoire, qu'il interroge, qui toujours *lui répondent*».

<sup>11</sup> (Merleau-Ponty, 2003, 218): «<...> relèvent de l'ordre de la perception, non seulement les choses sensibles, mais aussi 1) mon rapport avec les autres en tant que perçus, présentés à travers le sensible, car la promiscuité des choses dans le monde sensible va se prolonger en une promiscuité des autres entre eux et avec moi cette fois comme sujet d'une *praxis* et non pas seulement sujet de la perception; 2) mon rapport avec mon propre passé car en tant qu'il a été perçu, il ne saurait, dans le souvenir, devenir autre chose que ce qu'il était au présent. Et la promiscuité spatiale va être une promiscuité temporelle, c'est-à-dire, familiarité et ignorance. La théorie de l'inconscient doit être renouvelée par cette référence à l'ordre perceptif, *i. e.* à l'ordre de la coexistence au monde et aux autres».

qui pense un mouvement pur *au point de* dénier toute finalité, mais implique par la-même une anthropologie dont la fixité — l’immuabilité même des hommes — contrebalance cette pureté du déséquilibre, sans quoi, même la velléité de *penser* le politique, sans encore parler d’y agir, n’aurait tout simplement aucun sens. Or cette immuabilité, c’est peut-être bien ce que Lefort retrouvait dans une conception quasi-cyclique de l’histoire, dans cet étrange transhistorique de la peur de la contingence et de l’attrait pour l’Un qui lui répond, par l’analogie soutenu.

En tout cas, c’est seulement, pour Merleau-Ponty, depuis le regard jeté sur la pensée aporétique de Machiavel, au lieu de son anthropologie, que nous comprenons sa problématique conduite, qui «accuse, écrit-il, ce qui manquait à sa politique: un fil conducteur qui lui permit de reconnaître, entre les pouvoirs, celui dont il y avait quelque chose de valable à espérer, et d’élever décidément la vertu au-dessus de l’opportunisme» (Merleau-Ponty, 1960, 361). C’est parce que, pour l’anthropologue qu’il est, il continue d’y avoir *malgré tout* non pas «une humanité», dit Merleau-Ponty, mais «des hommes historiques et des patients», et qu’il fit le choix de «se ranger du côté des premiers», qu’en somme Machiavel lui-même ne suffit pas encore à faire taire Diderot... «C’est alors, écrit Merleau-Ponty, que, n’ayant plus aucune raison de préférer un “prophète armé” à un autre, il n’agit plus qu’à l’aventure: il fonde sur le fils de Laurent de Médicis des espoirs téméraires, et les Médicis, suivant ses propres règles, le compromettent sans l’employer» (Merleau-Ponty, 1960, 361).

Agir à l’aventure: voilà bien ce qui dans l’ordre de la conduite, confirme en effet — d’en dériver —, la thèse d’un égal droit à l’être de tout ce qui a commencé, et d’une immuabilité des hommes, ou mieux de deux sortes d’hommes, puisque — et nous retrouvons ainsi, comme par effet de «boomerang», la convertibilité réduite à son plus strict minimum — d’un patient nous ne ferons jamais un acteur. Si la question du meilleur pouvoir ne fait donc qu’effleurer Machiavel, c’est que la question du *qui* des acteurs ne pouvait pour lui se poser: tout prophète armé en vaut un autre, et quant *aux autres*, s’il faut bien, pour entrer dans l’histoire, accompagner le regard qu’ils portent sur lui, c’est un regard voué à rester «muet», à ne jamais lui-même prendre la parole, c’est-à-dire entrer sur la scène de l’action. Contre cette dure sagesse, qui finalement n’est pas si sage, de partir ainsi à l’aventure, Merleau-Ponty écrit ce qui d’un trait nous situe dans le voisinage problématique de Marx:

Machiavel avait raison: il faut avoir des valeurs, mais cela ne suffit pas, et il est même dangereux de s’en tenir là; tant qu’on n’a pas choisi ceux qui ont mission de les porter dans la lutte historique, on n’a rien fait (Merleau-Ponty, 1960, 359).

C’est bien sûr par ce «choix» que commence Marx. Il faut néanmoins rendre justice à Machiavel, au moment même où s’abat la critique peut-être la plus dure: le non-humanisme ici visé sourd et même se légitime, d’un contexte historique dans lequel c’est

le vœu de répéter — Arendt l'avait très bien vu — la fondation romaine afin d'unifier l'Italie en nation libre qui prévaut. Non du fait des œillères de l'époque, mais bien parce qu'il n'y a pas d'humanité *en soi*, et que l'humanisme que Merleau-Ponty oppose à Machiavel est de part en part historique, se fait de proche en proche. Le sens du vœu le plus cher à l'auteur des *Discorsi*, ce vœu d'une nation italienne qui le mènera vers tant de prophètes armés, est donc comme la reconnaissance tacite que «pour faire l'humanité, il fallait commencer par faire ce morceau de vie humaine», qu'il n'y a d'humanisme sérieux que celui qui attend, à travers le monde, la reconnaissance de l'homme par l'homme; il ne saurait donc précéder ses moyens de communication et de communion» (Merleau-Ponty, 1960, 360). Or, ces moyens de communication et de communion, ne sont-ils pas ce qui s'offrait au regard de Marx, quand, il y a cent cinquante ans, il reprit le problème, ouvert par Machiavel, d'un «humanisme réel»? N'est-ce pas cela même qui lui permit d'entrevoir l'universalité couvée par le prolétariat, qu'il put choisir comme porteur de la lutte historique ?

Avec Machiavel, et contre Kant — du moins contre le commun moralisme vu chez Kant —, le *réalisme* du marxisme réaffirmait bien que la «vraie moralité ne s'occupe pas de ce que nous pensons ou voulons, mais de ce que nous faisons, elle nous oblige à prendre de nous-mêmes une vue historique», elle nous oblige à retrouver le regard du *Prince*, qui sait que les autres sont comme lui-même «exposés à la mystification»,<sup>12</sup> de jouer un rôle. Mais ce que le marxisme ajoute, selon Merleau-Ponty, à ce regard, à la conscience du champ imaginaire qui habite le politique, c'est l'idée que cette ironie de l'histoire, il faut jouer avec elle, dans le but d'en finir, ce qui ne veut pas dire que ce but lui-même soit posé d'avance comme une possibilité, voire un destin de l'histoire, tel que l'entendait Hegel, ce pourquoi la lutte doit justement se trouver des porteurs. En ce sens, Merleau-Ponty conclut de la comparaison, déjà en 1947, que:

Le machiavélisme marxiste se distingue du machiavélisme en ceci qu'il transforme le compromis en conscience du compromis, l'ambiguïté de l'histoire en conscience de l'ambiguïté, qu'il exécute les détours en sachant et en disant que ce sont des détours, qu'il appelle retraites les retraites, qu'il replace les particularités de la politique locale et les paradoxes de la tactique dans une perspective d'ensemble (Merleau-Ponty, 1947, 129).

Autrement dit, et en pensée de la critique du rapport machiavélien à l'ontologie traditionnelle, ce qui différencie le marxisme du machiavélisme, c'est bien la saisie d'une

---

<sup>12</sup> (Merleau-Ponty, 1947, 112): «Il doit apprendre à connaître les forces antagonistes, et les écrivains, même réactionnaires, qui l'ont décrit, sont pour le communisme plus sérieux que ceux, mêmes progressistes, qui l'ont masqué sous des illusions libérales. Machiavel compte plus que Kant. Engels disait de Machiavel qu'il était le premier écrivain des temps modernes digne d'être nommé. Marx disait de l'*Histoire de Florence* que c'était une œuvre de maître. Il comptait Machiavel, avec Spinoza, Rousseau et Hegel, au nombre de ceux qui ont découvert les lois de fonctionnement de l'Etat».



certaine — ou mieux d'une *autre* — téléologie, que le premier Marx au moins parviendra à penser «sans fin», sans synthèse. Politique du mouvement, de la lutte, du conflit, qu'après Machiavel, Marx situe à l'origine même du social, le marxisme aurait donc aux yeux de Merleau-Ponty quelque chose de ce qui distingue — par sa force — la pensée contemporaine du mouvement et de la vie, de la pensée moderne, qui n'a su penser le mouvement qu'en niant radicalement tout rapport à la finalité, mais d'avoir maintenu sur l'autre bord une pensée substantialiste et fixiste.

En ce sens, nous pourrions dire que ce qui pour Arendt fait se rejoindre — négativement — les grands noms de la modernité (Kierkegaard, Nietzsche, Hegel, et Marx) est au contraire ce que Merleau-Ponty veut retenir du marxisme: la négation de «la hiérarchie traditionnelle des facultés humaines». Autrement dit: une certaine *indivisibilité* de la vie humaine, que dénie le mouvement pur. Et c'est ici que prend de fait tout son sens cette autre analogie que nous proposons entre la pensée marxiste et la nouvelle science du mouvement. Analogie à laquelle Merleau-Ponty va maintenant lui-même nous inviter on ne peut plus clairement et explicitement, et dont le dernier temps de notre propos va discuter les significations afin d'esquisser les axes d'une nouvelle analogie du corps politique.

### 3. *Phénoménologie du mouvement et phénoménologie politique: Les possibles merleau-pontiens de l'analogie du corps politique*

L'analogie explicite entre mouvement et politique, Merleau-Ponty la met de fait en branle, écrivant dans *Humanisme et Terreur*, qu'être marxiste, c'est «penser que les questions économiques et les questions culturelles ou humaines sont une seule question», c'est:

Pour parler un langage moderne, (c'est) penser que l'histoire est une *Gestalt*, au sens que les auteurs allemands donnent à ce mot, un processus total en mouvement vers un état d'équilibre, la société sans classes, qui ne peut être atteint sans l'effort et sans l'action des hommes, mais qui s'indique dans les crises présentes comme résolution de ces crises, comme pouvoir de l'homme sur la nature, et réconciliation de l'homme avec l'homme. De même que l'idée musicale exige pour telle note donnée aux cordes telle note et de telle durée donnée aux cuivres et aux bois, *de même que dans un organisme tel état du système respiratoire exige tel état du système cardio-vasculaire ou du système sympathique si l'ensemble doit être à sa plus grande efficacité* <...> de même dans une politique marxiste l'histoire est un système qui va, par bonds et crises, vers le pouvoir du prolétariat et la croissance du prolétariat mondial, *norme de l'histoire*, appelle dans chaque domaine des solutions déterminées, tout changement partiel devant retentir sur l'ensemble (Merleau-Ponty, 1947, 140).

Pourtant, à lire ces lignes, et l’analogie qu’elles déploient, ne trouvons-nous pas en fait le contraire de ce que nous cherchions, et la confirmation sans reste d’un nécessaire dépassement d’*Humanisme et Terreur*? Ce que l’analogie met ici en avant, n’est-ce pas en effet une pensée en somme régressive eu égard à la révolution machiavélienne, de retrouver non seulement l’idée classique d’une téléologie, mais d’en assurer aussi la fin et la norme: la victoire du prolétariat mondial ? L’analogie de la *Gestalt* serait bien plutôt en ce sens ce qui nous mène au second Marx, et nous écarte de la téléologie sans fin qu’a tenté de penser le premier. Pourtant, si l’on prête attention aux lignes qui directement les suivent, la chose apparaît bien plus complexe, et nous sommes conviés cette fois à regarder le texte politique qu’est *Humanisme et Terreur* à la lumière du chemin critique opéré par Merleau-Ponty, de *La structure du comportement* aux cours sur *La Nature*. Comme l’indiquait le titre même du premier ouvrage de Merleau-Ponty, les théories de la *Gestalt* ont d’abord été reprises dans une pensée d’obédience structuraliste, systématique, et c’est bien cette prépondérance de la structure, et du mécanisme qui lui est encore attaché dans les premiers écrits merleau-pontiens, qui se dévoile dans les précédentes lignes d’*Humanisme et Terreur*, évoquant l’équilibre du système, et la norme de l’histoire, *analogon* des états convergents de l’organisme dans le jeu respiratoire. L’ouvrage de 1947, qui est sans conteste le texte politique de Merleau-Ponty — un texte que, comme le rappelait Lefort contre ce qu’il est de bon ton de nier, Merleau-Ponty lui-même n’a jamais renié<sup>13</sup> — serait-il ainsi resté aux prises d’une pensée du vivant que Merleau-Ponty aurait quitté par la suite, quoique semble-t-il sans opérer en retour une déconstruction de ses implications politiques *via* l’analogie?

Car nous lisons bien, arrivés en 1954, dans le lit du cours sur *L’Institution*, que la respiration n’est pas cet équilibre d’états du système, pas plus que la mélodie n’est cette habile mécanique, que la respiration vit au contraire de «thèmes respiratoires» (Merleau-Ponty, 2003, 52). Néanmoins, le texte d’*Humanisme et Terreur* dont les analogies susdites sont extraites, se terminant sur l’échec réel de la révolution prolétarienne, nous impose de saisir l’ironie interne et le jeu de Merleau-Ponty avec sa propre pensée. Ce qu’il reste à penser de cet échec, aux yeux de Merleau-Ponty, c’est en effet *soit* un «mobilisme» extrême, qui part à l’aventure — et auquel il rattache ici significativement le nom de Bergson —, mais qui dans l’absence totale de finalité ressemble davantage peut-être au machiavélisme classique, *soit* qu’il y a du marxisme quelque chose à garder, et qui est cette finalité qu’il avait un temps su penser sans fin, c’est-à-dire un *style d’action*. A un P. Hervé répondant à la comparaison entre le communisme de fait de l’époque et sa figure marxiste, qu’il n’y a d’ancien communisme que pour les historiens, et que le présent n’en est en rien une dérivation, Merleau-Ponty oppose en ce sens, «qu’à

<sup>13</sup> (Lefort, 2003, 13): «Signalant qu’il a déjà posé quelques jalons dans différents essais (“Le Doute de Cézanne”, “Le Roman de la métaphysique” et *Humanisme et terreur* — un livre qu’il ne désavoue donc pas) — il précise qu’avant d’entreprendre l’analyse de la pensée formelle et du langage, il a déjà rédigé la moitié du second ouvrage et se propose d’avancer une idée neuve de l’expression».

moins de se rallier à un mobilisme tout bergsonien», il faut pourtant bien définir une *notion* et un *style d'action* communistes, parce qu'il faut bien savoir où l'on va et pourquoi l'on y va, et pourquoi le communisme s'appelle lui-même «communisme». Parce qu'il va, bien sûr, ce pourquoi J-L. Nancy et tant d'autres en gardent le nom, vers une communauté et une communication, mais depuis un humanisme réaliste.

Mais la réponse de Merleau-Ponty ne s'arrête pas là, et c'est justement au-delà qu'elle devient intéressante, si ce n'est tout bonnement pertinente. Car, ce qui reste à ses yeux vrai du communisme, ce n'est pas tant son humanisme seul, qui restera vrai ne serait-ce que comme critique des autres humanismes, mais le fait que l'énoncé en lui «des conditions sans lesquelles il n'y aura pas d'humanité au sens d'une relation réciproque entre les hommes», se confond avec la rationalité dans l'histoire qu'il permet de penser, non dans sa veine positiviste, où la rationalité est elle-même fin de l'histoire, mais dans sa guise pleinement dialectique, celle qui sait qu'il n'y a de véritable action, de rencontre des raisons de l'histoire, que par passion. C'est exactement en ce sens que Merleau-Ponty écrit sans doute que le marxisme n'est pas une philosophie de l'histoire, que nous pourrions remplacer, mais qu'il est *la* philosophie de l'histoire.

Il faut donc ici non seulement penser à ce qu'est devenue la *Gestalt* dans la suite de l'œuvre merleau-pontienne, et cela contre la version disons structuraliste, qui habite elle-même le mirage communiste, d'un sens, d'une fin *donnée* de l'histoire. Le sens véritable de la *Gestalt*, à la lumière des nouvelles physique et biologie, qu'est-ce d'autre en effet que cette unité par connaissance dynamique des parties, qui sans cesse se rejoue d'être en creux, manque et appel sans fin, passage d'une unité à une autre, et non repos de l'équilibre du système? Une philosophie de l'histoire, c'est alors exactement une pensée qui retrouve cette vérité conjointe et première — la seule sans doute — du machiavélisme et du marxisme, qui est de voir la société comme une telle *Gestalt*, qui sait que «l'histoire humaine n'est pas une simple somme de faits juxtaposés — décisions et aventures individuelles, idées, intérêts, institutions, — mais qu'elle est dans l'instant et dans la succession une totalité, en mouvement <...>», que « toutes les activités humaines forment un système tel qu'à chaque moment il n'y ait pas de problème absolument séparable, que les problèmes économiques et les autres forment un seul grand problème, et qu'enfin les forces productrices de l'économie aient une signification culturelle, comme inversement les idéologies ont une incidence économique» (Merleau-Ponty, 1947, 166).

Malgré l'ambiguïté indéniable de certains passages, ce n'est au fond que cette indivisibilité, qui est le point d'ancrage de toute philosophie de l'histoire, que Merleau-Ponty hérite du marxisme. Héritage dont, quand le nom même de Marx, sous sa plume se sera un temps tu, il ne se départira jamais, car le cours sur *L'Institution* n'est peut-être rien d'autre que la tentative phénoménologique d'explicitation de cette vérité commune au *Prince* et au *Manuscrits de 1844*, aussi résumée au plus juste par Lefort dans *Les formes de l'histoire*, quant à son sens même pour une pensée politique: «dans sa forme achevée, *la réalité est la politique*». Que signifie ce renversement de l'entente classique du matérialisme historique, où Lefort et Merleau-Ponty se rejoignent? Il signifie que:

Considérée comme une énigme, quand on y voit l'agencement de moyens destinés à la conquête du pouvoir, dans une indifférence plus ou moins avouée aux fins de la moralité, la politique retrouve sa dignité, quand on y reconnaît le lieu où s'inscrivent les significations élaborées dans tous les ordres d'activité, sous la forme d'une série d'indices mesurant à la connaissance, à la prévision et à la décision le champ du possible (Lefort, 1978, 307).

C'est donc bien plus la saisie de la forme indivisible de la société, et du centre de gravité, et de vérité, mais aussi d'imaginaire — lieu de son illusion transcendante, comme le dira Marc Richir — qu'est en elle le pouvoir, qui s'affirmant pour la première fois pleinement dans le marxisme machiavélien, fait de lui *la* philosophie de l'histoire, si l'on sait entendre qu'ici «philosophie» veut dire critique. Ce pourquoi, Merleau-Ponty peut dire qu'à ce titre, de criticisme historique, le marxisme «ne saurait être dépassé». S'il n'est pas sûr qu'il faille aller si loin, et affirmer cet indépassable, c'est pourtant bien depuis lui que Merleau-Ponty parvient à révéler à même cette philosophie de l'histoire, une événementialité de l'idée que récusait trop vite Arendt<sup>14</sup>, d'avoir fait de la politique un bord seulement du commun, même si c'est son bord véritable. Réduction à laquelle il faut donc opposer la perspective des cours sur *L'Institution* et *La Passivité*, qui préfigure en plus d'un sens le renouveau de la phénoménologie politique que développera Lefort, mais sans donc croyons-nous retomber dans l'idée classique de téléologie et de vérité de l'institution. Une perspective qui se voit ici élargie au point d'inclure dans la discussion sur le communisme, l'idée même de communisme, c'est-à-dire dans les termes d'*Humanisme et Terreux*, la réflexion de l'idéologie sur elle-même, à laquelle la pensée marxiste nous enjoignait. Plus encore, cette perspective des cours de 1954–1955 va nous faire passer du criticisme à un post-criticisme, que nous dirons donc merleau-pontien, où là encore phénoménologie de la vie, phénoménologie du savoir, et phénoménologie politique, vont ne faire qu'un, alors même qu'elle relance, dans ce *nexus* même, la possibilité d'une nouvelle analogie du corps politique. Cette fois, *versus* Lefort donc. Une analogie dont il nous faut enfin maintenant esquisser comme les points d'ancre merleau-pontiens, à défaut de pouvoir développer ici chaque axe.

La méthode analogique en question, dont la politique comme la science ne cessent pourtant d'user, à profusion parce qu'elle est bien profusion du sens, voilà ce qui de fait reste l'impensé, jusque dans la pensée de Lefort qui en a si bien défait les fils politiques. Et c'est cet impensé même qui renvoie son œuvre à une téléologie somme toute classique, et aux schèmes tout aussi classiques de la philosophie politique, ceux de l'Un et du Multiple. Une philosophie pour laquelle l'*incorporation* qui porterait le sens unitaire de l'analogie du corps politique signifie donc toujours une pensée de la clôture si ce n'est de la fusion communautaire. Or, c'est d'abord et justement cette idée précise

---

<sup>14</sup> (Arendt, 1983, 328): «Ni les spéculations des philosophes ni l'imagination des astronomes n'ont jamais constitué des événements».

d'incorporation que la pensée merleau-pontienne permet de radicalement bouleverser, au-delà du dilemme de l'Un et du Multiple, alors même qu'elle se tient à distance d'une métaphoricité de la chair qui fera sans conteste la limite de *Le visible et l'invisible*. Alors même, et autrement dit, que la métaphore et l'analogie se disputent, en sa pensée, comme deux horizons ontologiques. De la différence entre analogie et métaphore qui continue ainsi de s'oublier, contre laquelle l'effort sans cesse butte, même paradoxalement celui du dernier Merleau-Ponty, nous ne rappellerons ici que la manière dont Paul Ricœur l'a peut-être le mieux décrite, dans *La métaphore vivre*. Cette différence tient dans le fait que nous conte toute l'histoire de l'analogie, dans ce fait qu'elle est un *au-delà* de la métaphore, parce qu'elle ne vise ni l'équivocité pleine dont la langue poétique est heureusement gardienne, ni l'univocité dont la métaphore dite «métaphysique» — métaphore de réalisation, c'est-à-dire négation interne de la métaphoricité — fait son lit et son *telos* et contre laquelle s'élèvera *Le principe de raison* de Heidegger, puis la *Mythologie blanche* de Derrida. La non-univocité du concept d'analogie, communément ignorée par les critiques florissantes des ontologies du corps politique, n'a en effet d'égal que la non-univocité du corps qui par elle se trouve chaque fois un dire. Rappelons ce que cela implique : il y a en somme sans doute autant de corps politiques qu'il y eut de manières de *penser* ou de *ne pas penser* le lieu même de l'analogie. Or, cette foncière historicité de l'analogie appelle donc un trajet qui ne prenne pas la philosophie ou phénoménologie du corps à un quelconque et prétendu point d'arrivée, mais la rencontre dans un questionnement bien plus vaste qui reprend toujours quelque chose de l'entreprise critique kantienne qui a le mieux dévoilé le pouvoir qu'est l'analogie elle-même, et les raisons du *passage* du corps vivant au corps politique, impliquant de repenser dans ce passage même le *bios* et le *politikos*.

En ce sens, c'est non seulement l'héritage marxiste qui est criticiste, mais bien aussi la philosophie de la vie qui peut aller à son encontre, et la rejoindre dans une phénoménologie du corps politique, qui prendrait acte de la critique lefortienne des ontologies du corps politique, mais pour justement en penser un tout nouveau type. Pourtant, de la discussion, elle-même critique, de la phénoménologie avec Kant, c'est non seulement le lieu de l'analogie mais aussi la charte que ce dernier avait légué à la biologie future qui s'est rediscutée, reprise, non depuis les hauteurs de la métaphysique, mais depuis une pensée, qui consciente — dès Husserl — que toute science secrète une ontologie, a déployé vers elle un nouveau chemin. Et bien sûr ici l'effort, après Husserl et avec Ruyer, de Merleau-Ponty, est insigne, en ce sens qui a cherché à lire dans «les découvertes philosophiques négatives» (Merleau-Ponty, 1968, 117) des sciences contemporaines, une nouvelle ontologie de la nature et de la vie, à même de redéployer un *moment* de l'analogie qu'il n'a pourtant pas nommé, et avec elle un autre *analogon*, celui du *corps vivant humain*, non en négation mais bien en approfondissement du corps percevant dont les ouvrages des années 1940 faisaient le support de l'analogie. «Négatives», les découvertes des sciences physiques et biologiques du XIX<sup>ème</sup> et du début du XX<sup>ème</sup> siècles, le sont d'abord en tant qu'elles n'offrent pas «toutes faites» une philosophie mais

appelle celle-ci au dialogue sur leur propre terrain, mais elles le sont ensuite et surtout en tant que leur révolution est la découverte d'un être de la nature et d'un être de la vie radicalement non-objectif, «être-champ» qui nous inclut maintenant dans le spectacle, au point que la crise est de méthode et d'objet. Faisant retour à la facticité de la nature et du vivant perçus, la science appelle ainsi la philosophie à sa suite sur la voie d'une pensée *post-critique* parce qu'*objektlos*. Une pensée justement capable de renouveler le sens de la téléologie elle-même, dans la discussion serrée avec le finalisme sans fin kantien.

Or l'ontologie dite «indirecte» de la nature et de la vie que Merleau-Ponty déploiera d'elles en patiente lecture, ressaisissant le corps en deçà de sa propriété, c'est de s'être elle-même comprise comme proche de la «théologie négative» de Maître Eckart — comme l'atteste une note de travail de février 1959 —, mot de l'analogie en lutte avec sa compréhension scolastique, qu'elle nous invite encore à lui emboîter le pas. Le pas d'une redéfinition de la vie elle-même non comme être positif — rappelons-nous les apories, au lieu de l'histoire, des *Lebensphilosophies*, que Merleau-Ponty a d'ailleurs rejeté on ne peut plus clairement —, mais interrogatif, qui a appelé à penser l'institution humaine, celle personnelle et publique de l'histoire d'une vie, mais aussi du politique, depuis le modèle de la *naissance*, saisie «dans le même genre de l'Être» (Merleau-Ponty, 2003, 38) qu'elle, parce que pas plus qu'elle l'institution n'est un acte. Le même genre: ni négation de la différence, ni identité stricte, mais extension du vivant qui tient «l'un seul corps» que nous formons au sein des différences, et par elles.

En ce sens, il faudrait dire que Merleau-Ponty fait exception au jugement porté par Ricoeur sur la phénoménologie, alors même que tout son problème était aussi de penser le lien entre histoire et vie. Dans les mots de Ricoeur et de *Soi-même comme un autre*, la phénoménologie ne serait en effet jamais parvenue à penser pleinement que «ma chair soit aussi un corps» (Ricoeur, 1990, 376), un corps parmi les corps, de telle sorte que l'altérité y précède même la propriété. Et si Ricoeur, malgré son premier héritage merleau-pontien, a méconnu son statut d'exception, au cœur même de la phénoménologie, c'est sans doute d'avoir rabattue cette pensée de l'histoire sauvage sur le fameux «jargon de l'authenticité», qui, il est vrai, a rendu nombre de phénoménologies incapables de penser la vie, mais aussi, et il faudrait donc dire partant, le politique. Cette double limite, Merleau-Ponty l'a donc franchie au cœur de textes encore trop peu commentés, ceux des cours de 1954–1955, *L'Institution-La Passivité*, des cours où corps vivant et histoire vont se rejoindre, et où apparaîtra le texte proustien exemplaire pour Ricoeur de l'identité narrative, et où plus que nulle part ailleurs, Merleau-Ponty tient le va-et-vient constant, pour penser cet «un seul corps» que nous faisons, entre le corps vivant, l'histoire, et la politique qui en est la théâtre.

Dévoilant un chemin au-delà de l'anthropologie classique et fixiste, nous intimant de penser l'humain comme autre manière d'être corps, depuis son émergence à même la vie, celle que présupposent dans le moment même où elles la dénie toutes les philosophies de l'histoire, Merleau-Ponty nous apprend ainsi à penser ontologiquement ce qu'Arendt avait si bien nommé *la seconde naissance que sont les actes*. Il nous a appris, en un mot,

à penser autrement l'*institution*, c'est-à-dire cette genèse du sens, de l'histoire, et partant du commun, qui n'est jamais ni vérité ni *création* pure, parce que notre existence n'est pas divisée entre plusieurs êtres, un être de la vie nue, un être de la pensée, un être de l'agir etc. Si le «Je est une foule», c'est en un autre sens, car l'être de la vie elle-même est déjà un non-être productif, un être interrogatif, et que nous ne comprendrons jamais le *logos humain* et la *praxis* qui s'y attache sans garder le regard tendu sur le *logos* pré-humain, à moins de retomber dans une quelconque «religion de l'homme».

La description merleau-pontienne du corps vivant comme *Gestalt*, ni agrégat, ni totalité, mais *totalisation* selon un style et les hasards qui en font la mélodie mais aussi la suspendent, dans le jeu d'une connaissance dynamique de ses parties où comportement et organisme ne font qu'un, dévoile en ce sens la vacuité des théories fixistes de l'*instinct*, dont s'inspirait peut-être encore le Bergson des *Deux sources de la morale et de la religion* — posant justement lui aussi une vérité de l'*institution* via l'opposition des sociétés closes et ouvertes —, comme elle dévoile l'onirisme qui déjà l'habite, au point que la vie ne semble plus pouvoir dans cette langue se définir autrement que comme *puissance de visibilité*, que tout corps, en tant qu'il est en *vie* semble ne chercher qu'à être vu, sans que l'on sache par qui ni pourquoi. Le *corps vivant humain*, lui, dans la spécificité de la réflexivité qui habite l'expérience de son corps touchant-touché, qui n'est plus seulement specularité offerte, mais contact à soi *imminent*, mais seulement imminent, parce que voué à se déchirer dans le moment même où la coïncidence semble si proche, ce corps vivant humain, Merleau-Ponty l'a quant à lui décrit selon une dialectique du désir, qui elle, dit déjà, a toujours déjà dit, le qui et le pourquoi de *notre* expression, de notre *tendance au visible* : la pluralité de ces autres publics, que nous désirons et voulons rejoindre dans leur publicité mêmes, et que partant nous ne posséderons jamais, et c'est là la force mais aussi la fragilité que dessine le désir. Corps désirant, c'est-à-dire originairement ek-statique, le corps vivant humain est donc ce pouvoir d'*incorporation* qui est le contraire d'une fusion réussie, parce que son principe même est l'*absence* de celle-ci, la fêlure dans son imminence. Mon pouvoir d'aller *vers et dans* les autres, de comprendre leur vie, de savoir leur présence, celle-là même qui me hante, sans avoir besoin pour cela de les penser ou de les réfléchir, d'être dans une situation de face-à-face — le face-à-face diderotien — dans laquelle je n'en aurais justement jamais l'expérience, est ce pouvoir qui me rend moi-même visible, dans ma finitude, et dans mon appartenance aux autres, et à travers eux à l'épaisseur des relations qui font une *institution socio-historique*.

Or la pluralité, la publicité, la fragilité, qui viennent ainsi au jour, n'étaient-ce pas là les conditions de l'action politique et de son espace, ainsi que son trait principal, telles qu'Arendt les a dévoilées, à rebours des conceptions fixistes et souverainistes, non-libres, de la politique ? Si sans doute, ce pourquoi l'analogie du corps vivant humain, selon la phénoménologie qu'en a donné un certain Merleau-Ponty, nous semble être la chance d'une pensée politique qui assumerait le corps, comme lieu par excellence des affaires humaines, parce que lieu de notre *apparition publique* et de notre premier *je-peux*, puissance de phénoménalisation, et de manifestation. L'hyperdialectique

de la pluralité que dévoilent les cours du milieu des années 1950 — *La Nature et L'Institution-La Passivité* — a ainsi commencé de renverser, sur le sol de cette nouvelle entente du corps, l'intersubjectivité en intercorporéité, et nous permet bien de tenter une redéfinition radicale de l'*incorporation*, tant en regard de l'interprétation merleau-pontienne de Machiavel, qu'en regard de la pensée politique lefortienne — et du statut problématique en elle de la téléologie —, que du décisionisme sartrien. Pour déconstruire le décisionnisme, et avec lui les pensées de la *praxis* comme double vérité, alternance de ma vérité, et de celle d'autrui, voire substitution de l'une à l'autre, mais jamais rencontre, l'intercorporéité nous aide en effet à penser, au contraire, et en rappel donc du plus fort de Machiavel, une «vérité du double» : que je sois aussi autrui, et qu'il soit aussi moi. Cela, au point que c'est donc et enfin explicitement dans les termes d'une *analogie* avec l'accouplement et la gestation que Merleau-Ponty osera décrire d'abord le rapport à autrui à même l'agir. Car comme dans le rapport d'accouplement, de gestation, mais aussi de langage et d'expression, il y va dira-t-il dans l'intercorporéité praxique, d'un rapport de «dépassement dans mon sens ou de dépassement dans son sens de moi par autrui ou d'autrui par moi».

Et ce dépassement de moi par autrui et d'autrui par moi, ce dépassement qui est *passivité*, selon lequel mon pouvoir *de prise* est à l'exacte mesure de mon pouvoir à être pris, Merleau-Ponty, à la lecture de Machiavel et de Marx, va aussi et précisément le dévoiler comme au cœur de l'agir historico-politique *stricto sensu*. L'histoire elle-même, ce n'est en effet jamais encore que *dans son sens* que je la dépasse, et il y a donc passivité à l'égard de l'histoire, comme il y a passivité à l'égard de mon propre corps. Il y a un «corps de l'histoire», l'histoire existe «à la façon du corps», est «du côté du corps», disait *La Prose du monde*, et il faut bien en ce sens ramener l'agir au sens fort à ce que disait Merleau-Ponty de ma vie corporelle et du *nexus* en elle de ma perception et de ma mémoire sociale: la perception d'un événement est une posture de mon corps social — «mon être pour autrui» (Merleau-Ponty, 2003, 252) — comme l'espace est pour moi une polarisation de mon schéma corporel.

Il n'y a donc pas de vérité de l'institution, pas de pur spectacle, ni de dichotomie acteur-spectateur comme le croyait encore Machiavel, mais ce qu'*Humanisme et Terreur*, et justement la *Note sur Machiavel* nous faisaient déjà entendre, évoquant la résistance sous Vichy, et les figures historiques parcourant le *Principe*: un champ imaginaire. Un champ imaginaire qui nous ramène bien à Marx, mais depuis cette fois une analogie réformée par l'autre «retour au perçu» des cours des années 1950, retour où la *Gestalt* elle-même prend un tout autre sens<sup>15</sup>, un champ imaginaire qui est non mythe ou irrationalisme comme le croyait Sartre, mais «passivité des hommes» et «activité des choses», vérité des matrices symboliques, enregistrement à leur niveau de tout ce qui advient. Vérité d'émergence, possédée par personne, sédimentation, qui fait que tous les actes

---

<sup>15</sup> Voir sur ce point que l'économie de notre propos ne nous permet pas de développer ici, notre article: (Gléonec, 2014, 77-96).



en histoire seront donc entourés du *halo* découvert par Machiavel. Halo qui est certes le maléfice de la vie à plusieurs mais aussi son vertige, la féérie, dira Merleau-Ponty, de cette «voie de plus grande communication» qu'est l'institution socio-politique.

### Conclusion

Revenus au halo, au maléfice et à la féérie de la vie à plusieurs découverts avec Machiavel, que conclure du devenir de l'analogie elle-même, en héritage merleau-pontien<sup>16</sup>? Puisqu'il y va d'une *analogie*, il faut ici tenir la reconnaissance d'un *rapport ambigu de participation*, de «sublimation» dira encore Merleau-Ponty, entre le corps et le corps politique, et non d'un rapport d'univocité. L'analogie regagnée sur le sol du *corps humain vivant*, et non plus sur celui du corps propre ou de l'organisme, permet d'abord de penser la communauté comme variation sur un thème, style, c'est-à-dire ni fixité identitaire — parce que le propre du thème, notion empruntée par Merleau-Ponty à la lecture ruyerienne des nouvelles conceptions de l'instinct, est justement le jeu qu'il ouvre et demande, inscrivant en elle un manque qui est appel à rencontres —, ni unique et transparent choix, c'est-à-dire aussi au fond superficialité, *création ex nihilo*. Si la communauté est à penser comme corps, *versus* ces deux positions classiques, c'est que la *totalisation* qu'elle est, si vraiment du moins elle est communauté et non simple somme hasardeuse des multiples, sa totalisation est incessant passage d'un type d'unité à un autre, passage qui est sa *vie* même, son être-dynamique, mais que cette vie, comme toute vie, a de l'épaisseur du corps ce rapport *en bloc* à son passé, et en premier lieu à son passé immémorial — au sens où il est le plus perdu de tous ses temps —, celui de sa naissance. Si ainsi sans cesse elle *renaît*, comme le voulait Arendt, c'est depuis une *praxis*, qui est non pas détachée de tous ses ancrages — absolu commencement —, mais bien plutôt les retrouve, comme chaque désir, et chaque amour, disait Merleau-Ponty, s'il est vrai — au sens de: s'il ré-institue —, retrouve en un instant tous les précédents. Néanmoins ces retrouvailles jamais ne sont dans l'ordre du voulu, du décisoire: ce n'est pas de *viser* comme tel le passé, ou son archi-naissance, que la communauté y revient, mais c'est par effet de *latence* — comme dans notre toute première institution, en lecture cette fois merleau-pontienne de Freud — c'est-à-dire par détour, que son passé remonte, ce pour quoi toute tentative de recentrer explicitement le commun sur les discours de «l'identité nationale», se voue elle-même à la ruine, fiction projective, rêve d'une possession du temps ou de l'origine, et n'appert d'ailleurs que quand le rapport au passé n'est plus lui-même dynamique.

---

<sup>16</sup> Nous n'avons bien sûr esquissé ici que les thèmes et termes clés de la nouvelle analogie en question, dont la mise en branle effective, à défaut bien sûr d'être complète, fut opérée dans mes précédents travaux, dont ma thèse de doctorat dévolue à l'analogie, et dans un ouvrage récemment terminé sur Merleau-Ponty, auquel elle puise le plus: (Merleau-Ponty, 2003).

Et ici l'analogie rencontre donc bien, prolonge et non renverse, le pourquoi prétendu de son commun refus. Le passé — comme le temps — *retrouvé*, de la communauté, l'est comme l'ensemble des possibilités factives qui sont les siennes, dont elle hérite, mais que cependant elle choisie, non malgré elle, mais non pour autant intentionnellement, d'un «choix non décisoire» dira Merleau-Ponty. L'«un seul corps» que Merleau-Ponty nous permet de penser comme corps politique, c'est au fond et ainsi un corps capable de mémoire, de rêve, mais tout autant de sommeil et de délire, quand enceinte, corps ne se réfléchissant plus — en visibilité comme en pensée, selon le *nexus* premier de l'analogie —, il oublie que l'étranger n'est pas que son dehors, mais le traverse de part en part. Car ce corps ne tient son style, ne se redessine, qu'à la faveur d'une dynamique désirante qui répond à la *pluralité* première des êtres, d'une incorporation véritablement dialectique, selon laquelle être les uns *dans* les autres, former communauté, c'est non réduire l'autre à soi, mais tout au contraire *se déposséder assez* pour qu'il y ait présence de l'autre. Mais présence-absence, ainsi à l'opposé de toute clôture, cette dialectique du désir nous permet bien de penser le commun comme un *entre*, dans l'ordre même d'une incorporation enfin ramenée à son fondement, au corps dont elle parle, à l'opposé donc, tant des pensées politiques qui pensaient pouvoir en déconstruire l'idée même sans questionner le possible « corps » de l'*inter-*, que de celles qui tendaient à faire de cet *entre* un ordre si singulier des rapports humains qu'elles en venaient à nous interdire de comprendre comment il est possible que le *bios* et le *politikos* en soient venu à s'identifier, comme l'a dévoilé l'analogie implicite de R. Esposito, explicitée dans notre première étude.

De l'*incorporation* ainsi redéfinie, *versus* son refus massif et *versus* le repoussoir qui en fait le masque, le langage de la «chair du social», ce qu'il faut retenir c'est donc un mouvement de venue à soi qui est dépossession. En tenant cette découverte de l'intercorporéité en deçà de ce qui fera sans conteste l'ambiguïté de la chair, ne décrochant jamais de la manière d'être corps qui caractérise l'homme — cette «autre corporéité» elle-même toujours comprise depuis l'*Ineinander* avec l'animalité —, cela — et c'est là l'essentiel — sans jamais tomber non plus dans l'hypostase de la Vie elle-même, Merleau-Ponty nous invite au fond à dire pour finir « que ma chair soit aussi un corps, un corps parmi les corps », que donc l'altérité précède la propriété, ouvrant par là-même une toute autre compréhension de la vie et de l'institution, ou mieux des institutions, cela implique au fond peut-être que ma chair ne soit plus chair, et que la phénoménologie du corps elle-même, en se faisant phénoménologie politique, renouvelle son langage.

#### REFERENCES

Abensour, M. (2009). *Pour une philosophie politique critique*. Paris: Sens & Tonka.

Arendt, H. (1968). *Between Past and Future: Eight Exercises of Political Thought*. New York: Viking Press.

- Arendt, H. (1983). *Condition de l'homme modern*. Paris: Calmann-Lévy.
- Gleonec, A. (2012). Corps animal et corps humain: l'«effacement» de la propriété. À la naissance de l'institution chez Merleau-Ponty. *Studia Phaenomenologica — Possibilities of Embodiment* (XII), 109–132.
- Gléonec, A. (2014). Gestalt et incorporation: un chemin dans l'esthétique merleau-pontienne. *Chiasmi International*, 16, 77–96.
- Gléonec, A. (2014) Ontologies et phenomenologies du corps politique: les voies de l'analogie. En chemin avec Claude Lefort. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 3 (2), 35–54.
- Lefort, C. (1978). *Les formes de l'Histoire*. Paris: Gallimard.
- Lefort, C. (1986). *Essais sur le politique*. Paris: Seuil.
- Lefort, C. (2007). *Le Temps présent*. Paris: Belin.
- Machiavel. (1978). *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard.
- Manent, P. (2010). *Les métamorphoses de la cité*. Paris: Flammarion.
- Marx, K. (1994). *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1947). *Humanisme et Terreur*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *Résumés de cours*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1979). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *L'Institution-La Passivité*. Paris: Belin.
- Patočka, J. (1999). *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Lagrasse: Editions Verdier.
- Richir, M. (1987). Quelques réflexions épistémologiques préliminaires sur le concept de sociétés contre l'Etat. In M. Abensour (Ed.), *L'esprit des lois sauvages — Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique* (61–71). Paris: Seuil.
- Richir, M. (1991). *Du sublime en politique*. Paris: Editions Payot.
- Richir, M. (1992). Communauté, société et Histoire chez le dernier Merleau-Ponty. In M. Richir, E. Tassin (Eds.), *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expériences* (7–26). Grenoble: Millon.
- Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Ricœur, P. (1997). *La métaphore vive*. Paris: Points Seuil.