

De Machiavel et Hobbes à Merleau-Ponty et Patočka. Mouvement et désir

“Life itself is but motion, and can never be without desire, no more than without sense”¹

En dépit du contraste qui caractérise leurs pensées, Machiavel et Hobbes ont 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, tout comme il ne peut pas vivre sans sensation, et la vie même n'est que mouvement.

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. [...] Ceux qui vont par la passion et le désir jusqu'à cet être savent tout ce qu'il y a à savoir. La philosophie ne les comprend pas mieux qu'ils ne sont compris, c'est dans leur expérience qu'elle apprend l'être².

Si privée du mouvement ou du désir, la vie s'éteint, elle n'est plus vie, mais morte. Et pourtant, la pensée de Thomas Hobbes est animée par l'envie d'endiguer le mouvement et le désir humain: la raison politique moderne n'est qu'une infinie tentative de limiter et de donner une direction à ce mouvement et à ce désir, 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.

L'origine du Prince réside, autant pour Machiavel que pour Merleau-Ponty, dans la nécessité d'opposer au cours insensé du monde l'action vertueuse et prudente d'un homme qui incarne le désir de la collectivité. L'homme est dans soi mais il est toujours projeté hors de soi. L'homme se projette hors de soi, dans l'objet du 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 un sujet et un objet dans ses mains. Le Prince désire la conquête de l'objet de son désir. Or, qu'est-ce que cet objet du désir? Et bien, c'est le peuple. Le sujet n'est qu'un mouvement dans l'espace intersubjectif, mouvement qui devient distance et proximité, qui devient conflit et rencontre. La politique doit être une occasion de rencontre. La relation entre moi et autrui, entre le pouvoir et ses sujets, est nécessaire. Comme le sujet sort hors de soi pour rencontrer l'autre, le Prince écoute l'écho de l'autre. 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.

¹ Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), First Part, Chapter VI.

² Maurice Merleau-Ponty, *Préface* (1960) de *Signes*, pp. 39-40.

Si la politique est *scène de l'apparaître*, si tout, dans l'espace politique, se joue à la surface, face à la simulation du pouvoir et à l'ignorance du peuple, la seule solution est, 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 doit 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.

En conclusion, chez Machiavel on a deux désirs, l'un reflet 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 des 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.

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. [...] 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 pouvoir³.

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'⁴.

Dans l'espace politique distance et désir révèlent leur lien intrinsèque. La distance entre le Prince et le peuple est l'espace de déploiement des désirs des deux: le Prince peut se connaître seulement en sortant de ce qu'il croit être son corps pour se voir réfléchi dans la conscience populaire, tout comme le peuple peut se réunir seulement dans l'écho de ce corps fait de gestes. 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.

³ Maurice Merleau-Ponty, *Note sur Machiavel* in *Signes*, pp. 352-353.

⁴ Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, cap. XVIII.

La pensée politique moderne, celle de Thomas Hobbes, fait le contraire: elle supprime le politique, elle supprime la passion. L'État est froid et efficace. 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, bref 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, c'est-à-dire qu'il possède la capacité de donner forme au réel, et donc de s'emparer du monde. Avec Hobbes, le sujet et l'objet entrent sur la scène politique. Si cette scène était, pour Machiavel, *scène de l'apparaître*, le *Leviathan*, l'artifice de l'État, peut encore être décrit comme scène, mais comme *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 explique. Avec Hobbes, ce qui change est la vision du monde, et une nouvelle image du monde ouvre une nouvelle époque, l'époque moderne, l'époque qu'Heidegger a nommé l'"époque des images du monde". Mais l'espace aussi est sujet à muter: dans l'époque moderne un espace euclidien, 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. En effet si, comme Machiavel, Hobbes écrit que l'homme est mouvement et désir, il dit aussi que jusqu'au moment où 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. Mais la lutte qui s'achève dans cet espace mobile et changeant, n'est 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 hauts de désir. Depuis le début, donc, l'homme est conscient 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"⁵, il accepte sa propre *finitude*, il accepte le danger de la mort violente. Il se rend au fait que le monde est régi par la contingence et que son mouvement est tendu vers la déchéance, tout comme sa propre vie. Dès qu'il dépasse la lutte initiale en la rationalisant sous la figure de l'État, nous dit Hobbes, il peut vivre dans la paix: c'est justement quand il 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. Donc 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. L'histoire – et donc la dimension politique – s'ouvre 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. Mais ce n'est pas la raison qui doit vaincre la

⁵ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, p. 37.

violence, tout simplement parce que la violence n'est pas à vaincre. Comme chez Machiavel et Merleau-Ponty, la violence peut subsister mais elle doit se transformer de privée en 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: la lutte contre la déchéance. Ce que Patočka trace dans les *Essais hérétiques* est 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. L'histoire est l'histoire de cette guerre contre la déchéance et, comme chez Machiavel, le but de toute lutte, la visée de l'agir politique est toujours la gloire. Le lien que connaît la communauté politique, et grâce auquel elle reste liée et unie, est la gloire. On a dit que l'homme est mouvement et désir. Or, qu'est-ce qu'il désire cet homme, l'homme politique? La gloire, répond Machiavel; l'existence dans la mémoire des peuples qui viendront dans les époques suivantes, écrit Patočka, à savoir la résistance dans la mémoire publique. L'homme politique est le héros, l'homme seul ou le seul homme qui, dans un monde qui est pure contingence, *polemos*, lutte pour tous. 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.

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 temps⁶.

La fortune – fleuve puissant et sauvage, sans sens ni fin – peut être vaincue par la liberté, essence de la nature humaine. Si le temps et le monde sont régis par la contingence, si la fortune gouverne la moitié du monde humain, écrit Machiavel, il est vrai aussi que l'autre moitié du même monde est le règne de la liberté. Autrement dit, l'autre moitié du monde est à l'homme. Grâce à sa liberté d'action, en levant des berges, l'homme, mélange d'audace et de prudence, gouverne la moitié du monde humain. Et s'il paraît que la fortune gagne c'est parce qu'on n'est pas capable de prévision, c'est parce qu'on ne comprend pas notre temps. L'homme est désir et compréhension. C'est seulement quand il renonce à comprendre (son temps) et à désirer (la gloire), qu'il est battu, et que la fortune triomphe. L'essence de l'existence réside dans la compréhension et non pas dans la connaissance. Mais la compréhension est toujours réalisation, achèvement, mouvement, action. Comprendre son temps n'est que le début: la compréhension n'est que le commencement de l'action, du désir, du mouvement. Et si le monde est contingence,

le contraire de la contingence n'est pas ici la nécessité [...]. Le contraire de la contingence est la compréhensibilité⁷.

⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Note sur Machiavel* in *Signes*, pp. 354-355.

Comme le monde décrit par Machiavel est régi par la contingence, ainsi l'homme, écrit Merleau-Ponty, est prisonnier des "contingences de son origine". C'est pourquoi le rapport entre l'homme et le monde se configure comme une lutte contre la contingence: c'est seulement à travers ce conflit avec les contingences de son corps et celle du monde que l'homme peut faire du monde sa demeure. Dans la *Phénoménologie de la perception* (1945), Merleau-Ponty peut donc écrire

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 reprise⁸.

Seulement à travers la métamorphose de la contingence en sens ou compréhensibilité peut-on aborder une stabilité – même s'il s'agit d'une stabilité mobile, comme celle de notre corps. Seulement à travers cet *acte de reprise*, 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. La corporéité est d'abord comprise comme motricité, mais la motricité se confond avec le désir de se mouvoir pour rejoindre l'autre.

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'esprit⁹.

Dans la *Phénoménologie de la Perception* Merleau-Ponty avait déjà défini le corps comme un "je peux": le sujet est mouvement dans le sens où il est constamment projeté vers des tâches, des visées, des intentions, des désirs. Autrement dit: nous sommes le mouvement toujours direct vers 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-mêmes¹⁰.

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 de perception et

⁷ Jan Patočka, *La surcivilisation et son conflit interne* in *Liberté et sacrifice. Ecrits Politiques*, p. 160.

⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 199. "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". Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, p. 42.

⁹ Maurice Merleau-Ponty, *L'homme et l'adversité* (1951) in *Signes*, p. 373.

¹⁰ Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 69.

mouvement, à la fois comme *corps phénoménal* et comme *sujet phénoménalisant*; bref, comme désir. L'homme, écrit Merleau-Ponty, est "sujet d'une *praxis*. [...] Il est un certain manque de..."¹¹. La vie est un *mouvement vivant*, mouvement visé 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. On appelle cette tension, ce changement du virtuel en actuel par l'acte de reprise, *désir*. Et si Hobbes écrivait que la vie n'est qu'un mouvement et qu'il n'y a pas de vie sans désir ni sans sensation, Merleau-Ponty peut ajouter:

le corps comme pouvoir d'*Einführung* 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 connaissance¹².

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. Le désir se fonde sur l'absence; en se déployant, il fait quelque chose, et précisément il fait apparaître le monde¹³. Mais pour que le monde paraisse, pour que le visible soit visible, il faut un corps qui se perçoit non seulement comme pouvoir, comme "je peux", mais aussi comme écart, comme "un certain manque de...". Bref, comme désir. Et en effet Merleau-Ponty écrit dans une des notes inédites de *Le visible et l'invisible*:

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»)¹⁴.

Seulement un sujet qui s'excède toujours lui-même peut rejoindre cela qui excède toute apparition, à savoir le monde. Le mode de cette rencontre est le désir. Le *sujet moteur* se révèle être en même temps un *sujet phénoménalisant*; autrement dit, motricité et perception, mouvement et phénoménalité, se trouvent finalement réunis dans le désir. Dans d'autres notes Merleau-Ponty ajoute que la *chair*, cet "être à 2 faces", doit être comprise comme *déhiscence*, c'est-à-dire comme ouverture spontanée et sortie de l'intérieur à l'extérieur. 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*.

¹¹ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 252.

¹² Maurice Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, p. 272.

¹³ «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". Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, pp. 262-263.

¹⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Notes de travail inédites, de 1958-1960*, [341] (10), pp. 586-587.

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 c'est seulement à travers le mouvement qu'il peut continuer à se répandre, à être désir. Ce que Merleau-Ponty appelle "manque" est une interrogation, une tension, une aspiration, un désir qui ne se distingue pas de sa propre réalisation. Mais la réalisation ne se réalise jamais, le désir est éternel, parce que "le propre du désir est qu'il se trouve intensifié dans la mesure même où il est satisfait"¹⁵. Le désir renaît de son propre mouvement de réalisation parce que son mouvement n'épuise jamais sa puissance, comme Machiavel l'écrivait déjà entre 1513 et 1519.

Sendo, oltre di questo, gli appetiti umani insaziabili, perché, avendo dalla natura di potere e volere desiderare ogni cosa, e dalla fortuna di potere conseguirla 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 futuri¹⁶.

Le désir s'affirme dans son propre mouvement, mais puis s'en détache pour exhiber un manque, afin de pouvoir recommencer de nouveau. Bref, 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*.

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 death¹⁷.

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. [...] 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 merci¹⁸.

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 (et rejoint); 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.

¹⁵ Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, p. 262.

¹⁶ Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Libro II, Proemio, p. 134.

¹⁷ Thomas Hobbes, *Leviathan*, First Part, Chapter XI.

¹⁸ Jan Patočka, *Les fondements spirituels de la vie contemporaine* (1969) in *Liberté et sacrifice. Ecrits politiques*, pp. 228-229.

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 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”¹⁹.

Le corps se lève vers le monde comme *infinitisation du désir*: si, 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. Le désir est *infinitisation*, la vie est “*l'ouverture – l'infinitisation à travers la finitude*”²⁰.

S'il est vrai que l'espace se constitue à partir de la proximité, il est vrai aussi qu'il n'y a pas d'espace sans distance. On parvient au rapprochement seulement à partir d'une absence, comme Patočka nous dit à propos du vol. 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. 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”²¹. Comme l'écrit Merleau-Ponty, l'homme est “un certain manque de...”, l'homme existe sur la frontière: tous ses actes, son existence même, ne sont qu'un mouvement visé à annuler la distance et à satisfaire le désir. Nous sommes l'étant qui habite la frontière, l'espace vide entre le désir et la distance. 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. Bref, la vie est le mouvement qui nous conduit vers le monde et qui coïncide avec notre désir de le faire paraître. 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*, ce désir demeure inépuisable. Ce désir est *longing*. Toutefois, Patočka peut écrire

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 désir²².

¹⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 90.

²⁰ Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 113.

²¹ Renaud Barbaras, *Le désir et la distance*, p. 160.

²² Jan Patočka, *Les fondements spirituels de la vie contemporaine* (1969) in *Liberté et sacrifice. Ecrits politiques*, p. 228.