

Article

« La question de l'événement dans la phénoménologie de Merleau-Ponty »

Raphaël Gély

Laval théologique et philosophique, vol. 56, n° 2, 2000, p. 353-365.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/401303ar>

DOI: 10.7202/401303ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

LA QUESTION DE L'ÉVÉNEMENT DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE MERLEAU-PONTY

Raphaël Gély

Faculté de philosophie
Université catholique de Louvain

RÉSUMÉ : Voulant décrire l'événement lui-même dans son surgissement, le phénoménologue peut-il se contenter de rester dans une position théorique ? Comment dire ce qui semble échapper à toute reprise réflexive ? On tente ici de montrer, à partir de l'œuvre de Merleau-Ponty, qu'il est possible de faire une phénoménologie de l'événement.

ABSTRACT : When trying to define events themselves in their occurrence, can the phenomenologist rest content with a theoretical position ? How to say what appears to escape any reflexive re-assessment ? Drawing inspiration from Merleau-Ponty, we try to show that a phenomenology of events is possible.

La question de l'événement est sans doute l'une des questions les plus difficiles que doit affronter le travail phénoménologique. Il importe de savoir si la phénoménologie peut se donner les moyens de faire de l'événement autre chose qu'une notion générale, vide de toute articulation spécifique. L'événement est-il l'autre de la réflexion et ne peut-il se donner qu'à l'état de trace ou d'absence ? Nous voudrions montrer à partir de l'œuvre de Merleau-Ponty qu'il est possible de faire une phénoménologie de l'événement qui n'oppose pas l'événement à la structure de son instauration. La phénoménologie risque, face à l'événement, de tomber dans une sorte de dérive esthétique et de faire ainsi de l'événement un indicible dont la trace ne serait accessible que dans un travail de type poétique. Voulant décrire l'événement lui-même dans son surgissement, le phénoménologue peut-il en effet se contenter de rester dans une position théorique ? Comment dire ce qui semble échapper à toute reprise réflexive ? Le phénoménologue peut faire de l'événement quelque chose de général au risque alors de perdre le sens chaque événementiel de l'événement. Ou inversement il confond le travail strictement poétique avec l'effort phénoménologique qui consiste à exprimer la structure de l'expérience de l'événement. La question de l'événement met en interrogation le travail du phénoménologue qui risque d'opposer à une lecture fonctionnelle de la vie de l'homme l'éclat d'une véritable subjectivité ouverte à l'événement.

On assiste aujourd'hui au développement d'éthiques centrées sur la notion d'un événement irrécupérable dans le cadre des structures qui précèdent son advenue. L'événement ouvre l'horizon d'une histoire. Le sujet est « quelqu'un » dans sa fidélité à la nouveauté de l'événement. Alain Badiou pense qu'une éthique qui voudrait se définir comme lutte contre le mal définit l'homme implicitement comme un animal supérieur se déployant selon des structures à préserver¹. Cette éthique suppose que « *la seule chose qui puisse vraiment arriver à l'homme est la mort*² ». Au contraire, selon Badiou, le sujet s'instaure et cette instauration exige que quelque chose d'irréductible outre passe les structures de fonctionnement du vivant humain. L'événement contraint à une nouvelle manière d'être³. La vérité du sujet se situe dès lors, non dans la possibilité qu'il aurait de réinscrire l'événement dans le cadre de sa vie antérieure, mais, au contraire, dans sa capacité à reprendre la situation à l'intérieur d'une nouvelle fidélité. Cette fidélité implique un remaniement de fond en comble de la manière dont le sujet habite sa situation. Badiou appelle « vérité » le processus de fidélité du sujet à un événement. Les événements sont ainsi des singularités irréductibles, des inductions incomparables, l'éclat d'une vérité à tenir⁴. L'événement est dévoilement du vrai sujet : « "Quelqu'un" est donc éventuellement *ce* spectateur dont la pensée est mise en branle, saisie et déroutée, par un éclat théâtral, et qui entre ainsi dans la complexe configuration d'un moment d'art. Ou cet assidu d'un problème de mathématiques, au moment précis où s'opère, après l'ingrat labeur où les savoirs obscurcis tournent sur eux-mêmes, l'éclaircie de la solution⁵. » Deux moments constitutifs de l'expérience de l'événement semblent ainsi se dégager. Il y aurait dans un premier temps un événement indicible et il y aurait ensuite le travail d'une fidélité qui permet de soutenir pleinement la nouveauté sans la réduire à ce qui a été vécu. La subjectivation du sujet réside tout entière dans ce travail où le sujet à partir de sa situation antérieure se rend fidèle à ce qui est survenu. L'événement n'est ni reproductible ni partageable. Il bouleverse une structure donnée mais n'a pas lui-même de structure d'instauration qui puisse être décrite comme spécifiant positivement sa réalité.

Cette façon de réfléchir l'expérience de l'événement risque d'annuler la question fondamentale de l'instauration de l'événement et le caractère événementiel du fait qu'il y a événement pour l'être humain. L'événement est donc en lui-même vide de toute articulation spécifique et ne peut se définir que négativement. Il est par ailleurs

-
1. « Il faut rejeter le dispositif idéologique de l'"éthique", ne rien concéder à la définition négative et victimaire de l'homme. Ce dispositif identifie l'homme à un simple animal mortel, il est symptôme d'un inquiétant conservatisme, et, par sa généralité abstraite et statistique, interdit de penser la singularité des situations » (Alain BADIOU, *L'Éthique. Essai sur la conscience du Mal*, Paris, Hatier, 1993, p. 17).
 2. *Ibid.*, p. 33.
 3. Cf. Alain BADIOU, *L'Être et l'Événement*, Paris, Seuil, 1988, p. 38.
 4. « On dira qu'un processus de vérité est hétérogène aux savoirs institués de la situation. Ou, pour utiliser une expression de Lacan, qu'il est une "trouée" dans les savoirs. On appelle "sujet" le support d'une fidélité, donc le support d'un processus de vérité. Le sujet ne pré-existe donc nullement au processus. Il est absolument inexistant dans la situation "avant" l'événement. On dira que le processus *induit* un sujet » (Alain BADIOU, *L'Éthique*, p. 39).
 5. *Ibid.*, p. 41.

considéré comme allant de soi, c'est-à-dire comme d'emblée accordé à une structure profonde de l'être humain capable de répondre à l'irruption de l'événement. Badiou montre que le sujet qui est en prise avec l'événement fait l'expérience d'une dépossession, l'événement ouvrant l'horizon de possibilités auxquelles le sujet ne pouvait pas s'attendre⁶. Ce niveau d'analyse de la question de l'événement ne peut s'empêcher de faire correspondre à l'événement la réalité d'une subjectivité qui serait toujours déjà accordée à l'expérience subjectivante de l'événement. L'événement fait être une autre histoire, induit un nouveau mode d'être du sujet, mais n'instaure pas en lui-même la subjectivité capable de s'y accorder. Celle-ci est déjà là, cachée, mais présente et capable de répondre à l'irruption de l'événement. C'est dans ce sens que l'on peut dire que l'événement ne fait événement dans la vie du sujet que par son contenu (tel événement) et non pas par le fait qu'il est événement, en instaurant, non pas seulement un nouveau comportement, mais une nouvelle structure comportementale. L'œuvre de Merleau-Ponty opère une véritable rupture par rapport à cette façon de faire appel à un sujet d'emblée accordé à l'irruption de l'événement. Ce qui intéresse Merleau-Ponty, c'est l'instauration de l'événement et non pas d'abord et fondamentalement l'instauration du sujet dans l'événement.

Merleau-Ponty développe ainsi une philosophie qui tente de faire voir la structure de l'événement. Merleau-Ponty cesse de présupposer que l'événement est quelque chose qui institue ou dévoile magiquement un sujet. Il importe pour mener cette recherche de se déprendre d'une forme de pensée qui n'étudie la genèse d'un processus qu'à partir de son résultat⁷. Si le résultat de l'événement est un effet de singularisation du sujet, la pensée réflexive en conclut presque inévitablement que l'événement est lui-même une singularité indicible, sans structure. Autrement dit, l'événement est son propre avènement. Une telle façon de procéder risque de céder à une illusion rétrospective qui rétrojette dans la genèse le résultat et conduit ainsi le sujet réfléchissant à l'idée qu'il y a toujours déjà au fond de l'homme un sujet ouvert à l'événement. Il s'agit pour Merleau-Ponty de dépasser ce tour de « passe-passe » de la réflexion qui finit par posséder ce qu'elle déclare pourtant être impossédable. Merleau-Ponty cherche une méthode de description phénoménologique qui puisse dépasser l'oscillation entre possession et impossession⁸. Il est caractéristique de cette ré-

6. « On pourrait dire plus simplement : de cette co-appartenance à une situation et au tracé hasardeux d'une vérité, de ce devenir-sujet, le "quelqu'un" est hors d'état de se savoir capable. Pour autant qu'il entre dans la composition d'un sujet, qu'il est *subjectivation* de soi, le "quelqu'un" existe à son propre *insu* » (*ibid.*, p. 42).

7. MERLEAU-PONTY montre dans *Le Visible et l'Invisible* que la pensée réflexive tente perpétuellement de faire une lecture du sens de l'événement à partir de ce qu'il inaugure sans tenter en même temps de lire sa propre possibilité de réflexion et de reprise à partir de l'événement même dont elle est la réflexion. Il y aurait en ce sens une façon de faire de la structure même de l'événement un indicible qui, loin de contredire la pensée réflexive, ne fait que confirmer sa prétention à être la seule méthode de réflexion : « Ce que nous proposons, ce n'est pas d'arrêter la philosophie réflexive après avoir pris le départ, — et c'est bien impossible, et, à tout prendre, une philosophie de la réflexion totale nous semble aller plus loin, ne serait-ce qu'en cernant ce qui, dans notre expérience lui résiste — ce que nous proposons c'est de prendre un autre départ » (*Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 67).

8. « À partir de là, élaborer une idée de la philosophie : elle ne peut être prise totale active, possession intellectuelle, puisque ce qu'il y a à saisir est une dépossession — Elle n'est pas *au-dessus* de la vie en surplomb. Elle est *au-dessous*. Elle est l'épreuve simultanée du prenant et du pris dans tous les ordres. Ce

flexion qui fait de l'événement un invisible et un indicible de défendre l'idée que l'événement s'accompagne nécessairement d'un sentiment d'existence plus fort. L'événement serait invisible et impossédable mais son effet aurait des aspects visibles et possédables. Le sujet ne peut être présent à l'événement puisqu'il advient de celui-ci, mais il trouve dans la productivité de sentiments intenses les traces du passage de l'événement. Badiou affirme que son éthique de l'événement ne relève pas de la pure saisie, mais montre néanmoins que cette non-saisie qui saisit le sujet en le transformant « *se manifeste par des intensités d'existence inégalables*⁹ ». Si l'événement relève d'un indicible, s'il n'est pas possible de décrire la structure de son instauration, on est en effet contraint de ne lui donner consistance qu'à partir de sentiments ou de comportements effectifs qui sont comme les re-présentants de ce qui vient d'avoir lieu. C'est pourquoi Badiou insiste sur le fait que l'événement recèle toujours une part d'a-socialité ou de rupture immédiate dans la façon dont le sujet jusqu'alors se comportait. Ainsi, la passion amoureuse isole les amants et le grand militant révolutionnaire est un incompris. Il est de la nature de l'événement ainsi compris de ne pas durer dans le temps et d'être incommunicable. Le sujet ne peut par ailleurs s'appuyer que sur ses propres forces pour être fidèle à ce qui lui est advenu.

Ce type d'éthique de l'événement est corrélé à l'éthique d'une liberté qui ne cède pas, qui ne tente pas de maîtriser l'événement à partir d'une situation antérieure, et qui, pour ce faire, ne peut compter que sur ses propres forces¹⁰. Néanmoins, c'est une chose de dire qu'un événement ouvre pour le sujet l'horizon d'une autre histoire et c'est une autre chose de dire que le sujet se définit par la structure de son ouverture à la possibilité fondamentale de l'événement. En faisant de l'ouverture du sujet à l'événement un fait inquestionnable, on annule la dimension improbable, non pas seulement de tel événement, mais du fait qu'il puisse y avoir événement. L'événement est quelque chose de vide, pouvant être rempli par tout et n'importe quoi. Autrement dit, l'événement détruit la cohérence des projets du moi pour réveiller un sujet plus fondamental qui reçoit l'événement. On présuppose donc qu'il y a au fond de la vie comportementale du vivant humain une subjectivité qui se définit comme pouvoir de vivre l'événement en tant que tel. Ce que vit ce sujet est chaque fois une nouveauté mais ce sujet lui-même est considéré comme allant de soi. Le seul critère de ce que signifie pour un fait « être un événement » se trouve alors dans le sujet vivant désormais une autre histoire à partir de l'événement ainsi advenu. Merleau-

qu'elle dit, ses *significations* ne sont pas de l'invisible absolu : elle fait voir par des mots. Comme toute la littérature. Elle ne s'installe pas dans l'envers du visible : elle est donc des deux côtés » (*ibid.*, p. 319).

9. Alain BADIOU, *L'Éthique*, p. 48 : « On peut leur donner des noms : dans l'amour, il y a bonheur ; dans la science, il y a joie (au sens de Spinoza : béatitude intellectuelle) ; dans la politique, il y a enthousiasme ; et dans l'art, il y a plaisir. Ces "affects de la vérité", en même temps qu'ils signalent l'entrée de quelqu'un dans une composition subjective, rendent vaines toutes les considérations de renoncement. »
10. De la même façon, Marc RICHIR a remarquablement montré que la résolution chez Heidegger par laquelle le *Dasein* se vit à partir de la solitude de son pouvoir-être le plus singulier conduit à faire du *Dasein* un soi secrètement divin : « Le "tour de passe-passe" est donc le fait qu'en réalité, si l'ipse se reprend, dans la solitude de l'être pour la mort, c'est qu'il y a, en réalité, deux ipse, ou l'ipse, pour ainsi dire, *en compagnie de lui-même*, et de lui-même *transfiguré subrepticement* comme possible le plus propre, comme soi secrètement divin, alors même que Heidegger fait entendre qu'il n'y a là ultimement qu'un seul ipse » (*Du sublime en politique*, Paris, Payot, 1991, p. 366).

Ponty met au contraire en évidence l'impersonnalité constitutive de l'événement qui doit être décrit avant même sa réception par un sujet. Il faut alors décrire ce qui différencie l'expérience d'une véritable subjectivation à partir de l'événement et l'expérience d'une crise de sens au sein d'un monde donné. Tout ce qui fait rupture ne fait pas événement. Il s'agit de comprendre de façon positive le processus d'instauration de ce travail de subjectivation sans immédiatement faire appel à la réalité d'un sujet qui serait déjà là, prêt à recevoir l'événement. Une telle façon de réfléchir n'entre pas en effet dans la structure de l'événement en train de s'instaurer.

Il importe ainsi dans le cadre de la phénoménologie merleau-pontienne de décrire l'événement comme instauration d'une structure de comportement où naissent simultanément l'une à l'autre ces deux réalités que sont l'événement et le sujet qui vit l'événement. Il est impossible dès lors de réfléchir de façon abstraite sur l'événement sans que cette réalité de l'événement soit vécue au cours du travail de sa description. La phénoménologie merleau-pontienne de l'événement demande au phénoménologue un travail d'incarnation de sa propre activité de pensée. Tant que le phénoménologue réfléchit à propos d'une expérience de l'événement qu'il n'est pas en train de vivre, il est nécessairement conduit à opposer événement et réflexion, à faire de l'événement quelque chose d'opaque, de descriptible seulement en termes négatifs. Il ne peut donc s'agir d'entrer dans une réflexion qui cherche à dire l'événement en général ou tel événement en particulier en croyant qu'il suffit d'avoir vécu un événement pour en parler. Cette façon de procéder a le double désavantage d'isoler l'événement par rapport à la réflexion et de rendre cette réflexion impartageable. On ne dit alors rien d'autre de l'événement que le fait qu'on ne peut rien dire, qu'il est indicible. Le travail de Merleau-Ponty peut être compris comme la recherche d'une méthode de description qui permette de simultaniser l'expérience de l'événement et le travail de sa description¹¹. Cela signifie que le phénoménologue ne peut plus se contenter de dire ce qu'il intuitionne au sein d'une méthode de réduction donnée, mais qu'il doit générer par son propre travail de description l'expérience qu'il est en train de décrire. C'est pourquoi Merleau-Ponty refuse de comprendre son travail interrogatif comme recherche de la solution¹². Il ne peut être question de vouloir dire ce qu'est le vivre même de l'événement sans que ce dire participe d'un événement dont il est l'instaurateur. C'est pourquoi une phénoménologie de l'événement requiert un nouveau rapport du phénoménologue au langage : « C'est à propos du langage qu'on verrait le mieux comment il ne faut pas et comment il faut revenir aux choses mêmes¹³. » On ne peut en effet se contenter d'opposer événement et réflexion sur l'événement à moins de perdre dans sa réflexion même la possibilité d'entrer dans la structure d'instauration de l'événement¹⁴. Claude Lefort compare pour cette raison le travail de

11. « Ce qui lui manque, comme aux philosophies réflexives, écrit Merleau-Ponty en pensant à Sartre, c'est la double référence, l'identité du rentrer en soi et du sortir de soi, du vécu et de la distance » (*Le Visible et l'Invisible*, p. 165).

12. *Ibid.*, p. 138.

13. *Ibid.*, p. 166.

14. Marcel GAUCHET a remarquablement montré cette circularité merleau-pontienne de la réflexion et de l'expérience : « Le propre de l'interrogation, ce qui fait son pouvoir philosophique, c'est d'être ouverture à

Blanchot et celui de Merleau-Ponty. Les deux auteurs conçoivent le travail de l'écriture comme devant accompagner son propre engendrement¹⁵. Il y a pour Merleau-Ponty une façon de décrire qui n'oppose pas la description à son objet mais qui unit description et expérience dans un même geste instaurateur¹⁶. Une genèse de l'événement devrait être présente dans la description phénoménologique de l'événement pour que la réflexion épouse dans son faire même la structure d'instauration de l'événement :

Si ce paradoxe n'est pas une impossibilité, et si la philosophie peut parler, écrit Merleau-Ponty, c'est parce que le langage n'est pas seulement le conservatoire des significations fixées et acquises, parce que son pouvoir cumulatif résulte lui-même d'un pouvoir d'anticipation ou de prépossession, parce qu'on ne parle pas seulement pour savoir ce que l'on sait, comme pour en faire étalage — mais aussi de ce que l'on ne sait pas, pour le savoir —, et que le langage se faisant exprime, au moins latéralement, une ontogenèse dont il fait partie¹⁷.

Merleau-Ponty réalise ce paradoxe essentiel dans sa fameuse expérience du touchant-touché.

Loin d'être le compte rendu d'une expérience qui a eu lieu, l'expérience du touchant-touché est le fait d'une description opérante, qui unit dans un même geste d'instauration la description de l'événement et l'événement lui-même. La description que fait le phénoménologue s'accompagne d'un véritable travail du corps. Nous allons montrer que cette expérience doit être comprise comme l'instauration d'un couplage entre un travail de description et une expérience décrite. Le travail phénoménologique renonce à une description directe d'une expérience déjà faite pour faire place à l'instauration de l'expérience dont il fait la description. Merleau-Ponty cherche de cette façon à faire une phénoménologie qui permette d'entrer dans l'instauration de l'événement lui-même : « C'est donc une question de savoir si la philosophie comme reconquête de l'être brut ou sauvage peut s'accomplir par les moyens du langage éloquent, ou s'il ne lui faudrait pas en faire un usage qui lui ôte sa puissance de signification immédiate pour l'égaliser à ce qu'elle veut tout de même dire¹⁸. » C'est pourquoi la description du touchant-touché fonctionne chez Merleau-Ponty comme une véritable expérience d'incarnation du sujet qui opère la description : « La vie devient idées et les idées retournent à la vie, chacun est pris dans le tourbillon où il n'engageait d'abord qu'une mise mesurée, mené par ce qu'il dit et ce qu'on lui a répondu, mené par sa pensée dont il n'est plus le seul penseur¹⁹. » Au moment en

l'inscription originaire du sens, l'unique accès à la logique de la donation du monde, comme être au monde, par l'intrication, dans le déploiement circulaire de celle-ci, de son propre double mouvement, qui la ramène indéfiniment dans la position de soi dans l'exclusion d'avec le lieu du dehors à la tentative de s'y installer » (« Le lieu de la pensée », dans *L'Arc. Merleau-Ponty*, 46 [1971], p. 29).

15. Claude LEFORT, *Sur une colonne absente*, Paris, Gallimard, 1978, p. xvii.

16. « Il faut donc croire que le langage n'est pas simplement le contraire de la vérité, de la coïncidence, qu'il y a ou qu'il pourrait y avoir, — et c'est ce qu'il cherche — un langage de la coïncidence, une manière de faire parler les choses elles-mêmes » (MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'Invisible*, p. 167).

17. *Ibid.*, p. 139.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*, p. 159.

effet où nous opérons la description du touchant-touché, nous ne faisons pas que décrire un état de chose qui vient d'être vécu ou qui est là en face de nous sans que nous nous y impliquions. Nous effectuons avec notre corps lui-même ce que nous disons. Ce qui se passe au niveau du corps s'accorde avec ce qui se passe au niveau de l'activité de description. Il ne s'agit donc pas de faire et puis de dire ni de dire et puis de faire. L'expérience ne prend toute sa portée phénoménologique que dans la mesure où le dire et le faire parviennent à se coupler dans l'instauration d'un véritable événement de pensée dont le résultat est celui d'une incarnation. En ce sens, la réflexion est prise par l'expérience corporelle qu'elle rend possible :

À partir de là, écrit Merleau-Ponty, élaborer une idée de la philosophie : elle ne peut être prise totale et active, possession intellectuelle. — Elle n'est pas *au-dessus* de la vie en surplomb. Elle est au-dessous. Elle est l'épreuve simultanée du prenant et du pris dans tous les ordres. *Ce qu'elle* dit, ses *significations* ne sont pas de l'invisible absolu : elle fait voir par des mots. Comme toute la littérature. Elle ne s'installe pas dans l'envers du visible : elle est donc des deux côtés²⁰.

Nous avons deux mains. Avec ces deux mains, nous allons faire une expérience qui ne prend sens que par la façon même dont on la décrit et l'effectue. Il ne s'agit pas dans cette expérience de décrire le processus d'incorporation d'un pur sentir en champ de localisation des sensations. Nous ne décrivons pas non plus une expérience que nous venons de faire en touchant notre jambe avec notre main et en nous apercevant de l'ambiguïté de la sensation vécue, ne pouvant dire seulement que cette sensation de toucher est le fait de la main ou de la jambe. Cette expérience du touchant-touché que l'on trouve dans l'œuvre de Husserl ne se situe pas dans le même cadre interrogatif que celui de Merleau-Ponty. Il s'agit chez Merleau-Ponty de décrire une expérience singulière que l'on fait en même temps et dans la mesure même où on la décrit. Le premier moment de cette expérience consiste à apprendre à percevoir nos deux mains comme le regard objectivant de la science pourrait le concevoir. Cette expérience faite véritablement et avec sérieux ne peut manquer de produire en nous un certain sentiment d'étrangeté. Il importe que le phénoménologue produise en lui cette expérience et ne se contente pas de la dire en croyant ainsi en avoir épuisé la signification. Je regarde ma main droite que j'ai déposée là, sur la table, au plus loin de moi. J'apprends à ne plus voir cette main que comme une masse inerte qui est là sur la table. Je suspends d'une certaine manière cette expérience que je fais d'être moi-même ma main en train de toucher telle chose, de l'effleurer ou de la manipuler. La réduction que nous faisons consiste à suspendre l'évidence phénoménologique que nous sommes un corps vécu ouvert à un monde de choses à toucher. Il suffit que je lève tout à coup ma main droite, gratuitement, pour que j'accentue encore ce sentiment d'étrangeté. Je vois ma main là-devant effectuer un comportement devant moi. À force de me percevoir et de me vivre comme je me conçois, j'en viens à suspendre l'évidence phénoménologique que ces mains sont animées d'une vie sensible et mienne.

20. *Ibid.*, p. 319.

Je ne perçois plus dans cette main droite qu'une masse inerte qui peut recevoir des stimuli. Où est donc la sensation vécue ? Dans la main ? Dans le système nerveux ? Je regarde ma main droite qui est là devant moi. Celle-ci m'apparaît inhumaine. Elle fait partie de la totalité comportementale de mon corps mais semble osciller d'un état de masse inerte à un pouvoir de se comporter. Quand je décide de bouger ma main droite, j'assiste à son mouvement en ne sachant plus trop bien si ce mouvement doit lui être attribué ou s'il doit être attribué à moi qui la regarde bouger. Cette expérience est une sorte de « fiction » mais que je joue réellement avec mon corps. Nous sommes en train de suspendre par une certaine façon de dire et de faire cette fameuse évidence phénoménologique du corps vécu, dans une expérience qui est à la fois intellectuelle et corporelle. Le second moment de l'expérience consiste à radicaliser ce sentiment d'étrangeté que nous sommes en train de vivre. Je regarde ma main droite et tout à coup je lui fais toucher ma main gauche. Il importe de faire cette expérience après que le premier moment se soit correctement effectué. Je ne peux plus dire en effet que je suis en train de toucher ma main gauche avec ma main droite. Je vois, là devant moi, ma main droite venir toucher ma main gauche. Une masse se met à toucher une autre masse. Devant moi et pourtant en moi et avec moi, j'assiste à une déhiscence, c'est-à-dire, selon les termes de Merleau-Ponty, à un retournement des parties du corps les unes sur les autres. Par ce travail de description qui est en train de se faire et de s'éprouver corporellement, les deux mains se retournent l'une contre l'autre et semblent se comporter comme si elles détenaient chacune toute seule tout le pouvoir gestuel du corps. La main droite n'est plus que geste au moment où la main gauche n'est plus que masse. Je m'éprouve comme un être déchiré et comme le spectateur tout à la fois désengagé et engagé d'un conflit entre les parties de mon corps. Mon corps est devenu la scène d'une tragédie dont je suis tout à la fois l'auteur, l'interprète et le spectateur.

Cette expérience peut se radicaliser. Je me sens pris dans une expérience que je fais et que je dis. Ma main droite tente de vérifier son unilatéralité de main seulement touchante sur l'unilatéralité de l'autre main seulement touchée et inversement, dans une sorte de basculement indéfini du passif vers l'actif et de l'actif vers le passif. Les deux mains sont devenues impossibles. Elles prétendent ainsi, en même temps, détenir le pouvoir entier du corps, reléguant l'autre main à la fonction d'une simple masse. L'unité du corps s'est dédoublée en autant de parties qui prétendent être le corps gestuel lui-même. Merleau-Ponty parle d'un « soi déchiré²¹ ». Notre expérience continue et nous nous sentons arriver à un point de non-retour, comme s'il nous fallait trouver un nouveau mode d'unité de notre corps. L'unité du corps ne peut plus être une unité de parties indifférentes les unes aux autres et articulées seulement en figure-fond, chacune étant alternativement passive et active et ne trouvant sa place qu'au sein d'une totalité fonctionnelle. Notre travail de description aboutit à une impossibilité, celle de concevoir comment deux mains pourraient être simultanément la seule main touchante. Cette réflexion produit ainsi une expérience intellectuelle-limite qui nous empêche de résoudre un problème de signification en faisant directe-

21. MERLEAU-PONTY, *La Nature. Notes des cours du Collège de France 1956-1957*, Paris, Seuil, 1995, p. 285.

ment appel à de la signification. Il est impossible en effet de dire de façon directe ce que pourrait signifier pour les deux mains le fait qu'elles soient chacune en même temps la seule main touchante. Mais approchons lentement nos deux mains l'une auprès de l'autre et stabilisons-les à courte distance. Ces deux mains deviennent alors simultanément touchantes et touchées²². Nous faisons l'expérience que l'espace entre nos deux mains n'est pas seulement un espace neutre, prêt à être traversé par la main droite vers la main gauche ou par la main gauche vers la main droite. Ce qui pour notre esprit est impossible se réalise dans l'espace d'entre-deux de ces deux mains justement couplées. Il ne s'agit pas seulement alors de s'apercevoir que les deux mains mises en situation de voisinage entrent dans une organisation ambiguë où on ne sait plus qui est en train de toucher qui. Par l'expérience que nous sommes en train de faire, percevant désormais le rapport entre les deux mains comme un rapport entre des impossibles, nous sentons et percevons l'instauration d'un nouveau rapport entre les mains. Une nouvelle dimension advient et instaure un espace de jonction entre les deux mains impossibles. L'espace d'entre-deux des deux mains devient un espace d'intégration. Le corps n'apparaît plus alors comme un assemblage de parties ni comme une totalité phénoménologique, comme un corps vécu dont l'unité irait de soi et serait inquestionnable. Par l'expérience que je suis en train de décrire et de faire, l'espace entre les deux mains n'est plus seulement vécu comme un espace vide pouvant être traversé alternativement par chacune d'entre elles. Il semble s'épaissir et devenir le lieu où se conjugue invisiblement le double mouvement unilatéral des deux mains l'une vers l'autre. L'espace entre les deux mains gonfle et réalise en son épaisseur instaurée la jonction des injoignables. Il simultanise deux mouvements qui, au regard de la réflexion, ne peuvent pourtant avoir lieu en même temps²³. Nous assistons à une jonction des impossibles dans le processus d'instauration d'un champ en charge : « Position, négation, négation de la négation : ce côté, l'autre, l'autre que l'autre. Qu'est-ce que j'apporte au problème de l'un et de l'autre ? Ceci : que le même soit l'autre que l'autre, et l'identité différence de différences — cela 1) ne réalise pas dépassement, dialectique dans le sens hégélien 2) se réalise sur place, par empiétement, épaisseur, *spatialité*²⁴. » Cette spatialité est celle qui se produit par la mise en charge de l'espace vide de l'entre-deux. Le travail du phénoménologue merleau-pontien consiste à décrire une expérience qu'il est en même temps en train de faire.

Ce qui est vécu par celui qui fait cette expérience se laisse comprendre comme un processus d'incarnation. En effet, l'articulation du dire et du faire dans le touchant-touché produit une expérience dont la structure est décrite au moment même où l'événement sensible qui s'instaure est éprouvé. Notre description nous amène à faire

22. « Si l'on veut des métaphores, il vaudrait mieux dire que le corps senti et le corps sentant sont comme l'envers et l'endroit l'un de l'autre, ou comme deux segments d'un seul parcours circulaire, qui par en haut, va de gauche à droite, et par en bas, de droite à gauche, mais qui n'est qu'un seul mouvement en ses deux phases » (MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'Invisible*, p. 181-182).

23. « La pulpe même du sensible, son indéfinissable, n'est pas autre chose que l'union en lui du "dedans" et du "dehors", le contact en épaisseur de soi avec soi » (*ibid.*, p. 321).

24. *Ibid.*, p. 318.

une expérience où se réalise quelque chose qui n'est pas directement concevable pour la réflexion. La description que nous faisons n'est pas la description d'un état de chose déjà établi que l'on tente de dire par ailleurs. Elle est la mise en place d'un véritable chemin d'expérience en lequel le phénoménologue s'incarne sans pour autant se taire et coïncider avec une expérience qui le submergerait²⁵. Ce qui est impossible pour la réflexion parvient à se réaliser dans une expérience corporelle qui se fait en même temps qu'elle se dit. Les deux mains sont perçues comme se déplaçant sur place. Immobilement tendues, elles sont ici et invisiblement là-bas. Merleau-Ponty nomme « chair » ce qui advient par intégration des deux dimensions devenues impossibles du passif et de l'actif : « La chair, c'est ce qui fait que mon corps est passif-actif (visible-voyant), masse en soi *et* geste²⁶. » Notre travail de description parvient à s'ajuster à la naissance d'un événement dont il est une partie constituante. L'expérience du touchant-touché permet à la fois de décrire et de vivre l'instauration d'un événement. C'est dans la mesure où nous opérons cette expérience tout en la décrivant que nous pouvons entrer par notre description même dans la structure interne de l'événement qui est en train de s'instaurer. Merleau-Ponty inaugure ainsi une conception performative de la description phénoménologique. La description effectuée dans l'interaction entre l'esprit du phénoménologue et son corps fait advenir un type de discours qui ne coïncide pas avec ce qu'il dit mais qui lui est néanmoins accordé. Nous parvenons à dire et faire voir la structuration d'un événement que nous vivons tout en le disant. Il ne s'agit donc pas de dire de façon frontale ce qu'est l'événement (à moins d'en donner une définition négative et générale : ce qui fait rupture) mais de tenir un travail de description qui en se faisant trouve son unité, son lieu d'intégration, dans l'instauration d'une expérience sensible et perceptive. Le sujet décrivant est pris par l'expérience que son dire réalisé rend possible. Le travail de description en étant effectué fait voir la chose même dont il est la description, non pas de façon frontale, mais de façon indirecte, dans un travail qui épouse en se faisant l'instauration d'un événement.

Il ne s'agit donc plus de dire l'événement en lui-même mais de produire des descriptions qui retentissent dans notre expérience corporelle et qui par ce travail d'incarnation font voir ce qu'elles disent. Nous dirons ici, mais cette thèse n'a de sens qu'à partir de l'expérience que nous venons de faire, que l'événement est un processus d'impossibilisation et d'intégration de dimensions, l'émergence d'une nouvelle structure de comportement. C'est à partir de cette expérience fondamentale que Merleau-Ponty tente alors d'amplifier cette expérience au niveau d'un véritable travail de perception du comportement. Le travail de description de l'expérience du touchant-touché fournit comme une base d'expérience où ce qui est dit et ce qui se dévoile s'entre-appartiennent en fonction de la nature performative et incarnante du

25. « Un premier fil conducteur peut être repéré avec des modes d'expression extérieurs à la philosophie, mais qui concernent au plus près son auto-réflexion. On a vu comment Merleau-Ponty reconnaissait chez des écrivains (Stendhal, Proust, Simon...) un travail de langage qui met au jour l'intelligibilité même du sensible et fait ainsi accéder la vie sensorielle à la parole et à l'écriture » (Yves THIERRY, *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty*, Bruxelles, Ousia, 1987, p. 154).

26. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'Invisible*, p. 324.

discours. Il ne s'agit plus alors de dire ce que l'on voit, mais de dire pour laisser l'espace d'une autre perception advenir²⁷. L'événement chez Merleau-Ponty est lié à un nouveau fonctionnement du comportement, non pas à l'irruption d'un fait qui fait crise, mais à l'instauration d'un nouveau type de rapport à un état de chose. Ainsi, l'événement dans l'expérience perceptive de Cézanne ne consiste pas à être surpris par l'apparition de la montagne Sainte-Victoire au détour d'un chemin. L'événement est lié à l'instauration d'un nouveau rapport perceptif qui peut être étudié et qui répond à une structure de fonctionnement. Cette structure est celle d'un contraste très fort entre des phénomènes perceptifs qui requièrent un autre traitement que celui d'une perception fonctionnelle (figure-fond). Or, cette nouvelle structure sollicite un rapport différent du sujet à son corps, comme si l'événement même de cette perception du peintre impliquait que le corps ne soit plus seulement un récepteur de stimuli ou un réalisateur d'intentions, mais un lieu d'intégration de dimensions impossibles.

Dans l'expérience merleau-pontienne du touchant-touché, le sujet ne résout l'impossibilité (il n'est pas possible que les deux mains soient en même temps la seule main touchante) que dans un processus d'incarnation. C'est dans la mise en charge du corps que se réalise l'intégration des dimensions impossibles. Le sujet cézannien, de la même façon, s'ajuste à un état de chose dans le monde qui recèle dans sa texture cette impossibilisation et cette possibilité d'intégration. Sainte-Victoire n'est pas pour Cézanne n'importe quelle montagne. Ainsi, l'événement qui a lieu quand Cézanne « germine » avec le paysage est contenu dans le paysage, mais il ne se produit que lorsque Cézanne laisse s'instaurer en lui, en ajustement avec la complexité de l'état de chose, un autre mode de rapport perceptif. Cet autre mode perceptif est celui d'une incarnation. C'est au sein de son attitude motrice que le peintre laisse les dimensions perceptives impossibles de Sainte-Victoire s'intégrer dans l'instauration d'un champ. Le peintre peint ainsi avec son corps dans la mesure où il n'est pas possible que le système mental de traitement des informations visuelles puisse résoudre le problème perceptif que pose Sainte-Victoire selon le seul principe de la figure et du fond. Sainte-Victoire se tient dans le monde comme un événement qui sollicite le sujet à un nouveau mode de fonctionnement. La structure de ce fonctionnement est une intégration. Il apparaît, au sein de notre expérience du touchant-touché, que l'intégration de dimensions impossibles ne peut se faire que dans l'instauration d'un nouveau rapport entre conscience et corps. Le corps est devenu le lieu d'intégration d'une impossibilité. L'effet de singularisation de l'événement par lequel le sujet se sent mis en présence de Sainte-Victoire implique un processus précis, tout aussi improbable que réglé, celui de pouvoir laisser des contrastes perceptifs s'ajuster dans l'émergence d'un champ perceptif. Il n'est dès lors plus question d'opposer l'ordre d'une causalité naturelle (où il n'y a que des faits) à l'ordre de l'événement. L'événement est un processus qui ne rompt en aucune manière le fonc-

27. « Comme le monde est derrière mon corps, l'essence opérante est derrière la parole opérante aussi, celle qui possède moins la signification qu'elle n'est possédée par elle, qui n'en parle pas, mais *la* parle ou parle *selon elle* ou la laisse parler et se parler en moi, perçoit mon présent » (*ibid.*, p. 158).

tionnement du vivant humain, mais qui pousse ce fonctionnement dans ses limites, jusqu'à l'impossibilité et l'intégration. L'émergence d'un autre principe de fonctionnement que celui de la figure et du fond est lié chez Merleau-Ponty à l'incarnation. Ainsi le corps du sujet se mettant en rapport de couplage avec une situation devient l'espace d'intégration de dimensions existentielles. Celles-ci ne s'articulent plus selon le principe de la figure et du fond. L'instauration de l'événement ne s'accompagne pas nécessairement d'une émotion ou d'une intensité d'existence inégale. La massivité et l'éclat de ces émotions peuvent traduire une tentative désespérée pour produire de l'événement là où il n'y en a pas.

Une situation ne fait événement que si ses différentes dimensions sont devenues impossibles et parviennent par un juste couplage à s'intégrer dans un champ. C'est donc en se vidant de sa seule cohérence fonctionnelle et en laissant les dimensions de son existence s'impossibiliser que le sujet s'ajuste à la situation qui fait tout à la fois objectivement et subjectivement événement. Le sujet trouve au sein d'une nouvelle articulation entre corps et esprit une attitude qui réalise dans la mise en charge du corps des mouvements impossibles. Cette intégration potentialise une existence qui en faisant ceci fait en même temps et invisiblement cela. Le sujet s'est vidé de lui-même en se démultipliant en un ensemble de parties et de dimensions devenues impossibles. De ce vide justement articulé advient la mise en charge d'une attitude du corps en rapport de couplage à la naissance d'un champ. À l'intégration dans la situation de dimensions devenues impossibles fait écho l'intégration du sujet qui s'incarne : « Ainsi le corps est dressé *debout* devant le monde et le monde debout devant lui, et il y a entre eux un rapport d'embrassement. Et entre ces deux êtres verticaux, il n'y a pas non plus une frontière, mais une surface de contact²⁸. » Tout se passe alors comme si le geste effectif du sujet n'était plus seulement la réalisation d'un mouvement décrété de l'intérieur de l'esprit. De la même façon que la main droite est, dans son rapport de juste couplage avec la main gauche, invisiblement en train de traverser l'espace, ainsi, le sujet laisse son existence intégrer les dimensions de son comportement et potentialise dans cette intégration du corps et de l'esprit un mouvement déjà en train de se réaliser :

Pour comprendre cette prégnance de l'invisible dans le visible, cette chair de l'imaginaire (visibilité imminente), écrit Merleau-Ponty, il faudrait élucider notre chair, c'est-à-dire comment notre vision émerge de notre corps. [...] Or, ce capitonnage d'un visible, ou ce dehors du dedans, s'étend, du coup, à toutes les choses extérieures que le corps voit, tout le spectacle lié à l'une de ses parties où il réside bizarrement. Rapport à distance entre les choses et ce qui les double secrètement dans mon corps²⁹.

La vision émerge en effet du corps dès lors que le corps n'est plus seulement vécu comme un moyen de l'esprit. C'est en effet dans l'instauration d'une attitude motrice de son corps que le sujet parvient à laisser s'intégrer les dimensions de son existence. Merleau-Ponty montre que certaines des œuvres les plus fondamentales de Rodin expriment la structure de cette intégration. L'événement perceptif que génèrent cer-

28. *Ibid.*, p. 324.

29. MERLEAU-PONTY, *Notes de cours. Collège de France, 1958-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 173-174.

taines œuvres de Rodin fonctionne en effet selon cette structure de l'intégration des impossibles. Cette intégration génère la perception d'un mouvement pourtant invisible :

Rodin : il faut [les] parties du corps chacune dans [des] phases différentes du mouvement. Donc position que le corps n'a jamais eue. Ce sont des moments impossibles qui sécrètent la transition. Pourquoi ? Parce que chacun d'eux selon [la] logique du corps me donnant [un] autre rapport à l'espace, justement parce qu'ils sont impossibles et pourtant du même corps, le corps éclate en temporalité : l'homme avec ses deux pieds au sol, les chevaux du *Derby d'Epsom* embrassant la piste de leurs pattes ont un pied dans chaque instant. *Ineinander* espace-temps — la photo maintient ouvert l'instant que le temps dépasse par empiètement et métamorphose, la peinture inclut dans le corps, le « quitter ici, aller là » — le mouvement n'est pas d'abord changement de lieu, mais formule interne d'un faire, éclatement du corps vers ce qu'il quitte et ce qu'il approche³⁰.

L'événement est l'instauration d'une cohésion des impossibles et c'est en ce sens qu'il potentialise un mouvement. L'événement n'est pas n'importe quelle crise ou rupture. Il est une rupture dont la structure interne est celle de la potentialisation d'une existence intégrée, ne fonctionnant plus de façon modulaire, selon la structure figure-fond. L'événement est singularisant mais la structure de son instauration a une objectivité. C'est pourquoi une véritable phénoménologie de l'événement est nécessairement une phénoménologie en laquelle le phénoménologue s'incarne en s'ajustant à la structure objective de l'événement même. Ce qui fait la rareté de l'événement est lié à l'improbabilité qu'une telle structure puisse être réalisée. Sa réalisation est celle d'une incarnation. C'est parce que nous avons un corps et que nous pouvons nous incarner que quelque chose comme un événement peut avoir lieu.

30. *Ibid.*, p. 172.