

Revista de Comunicação e Linguagens

Vol. (2022)

ISSN 2183-7198 (electrónico/online)

Homepage: <https://revistas.fcsh.unl.pt/index.php/rci>

De la phénoménologie à la figurologie

Michel Guérin

Como Citar | How to cite:

Guérin, M. (2022). *Da fenomenologia à figurologia*. Revista De Comunicação E Linguagens, (56), 23-43.
<https://doi.org/10.34619/1lj0-l0or>

DOI: <https://doi.org/10.34619/1lj0-l0or>

Editor | Publisher:

ICNOVA - Instituto de Comunicação da NOVA

Direitos de Autor | Copyright:

Cette revue fournit l'accès libre immédiat à son contenu se basant sur le principe que rendre la recherche disponible au public gratuitement facilite un plus grand échange du savoir, à l'échelle de la planète.

Revista de Comunicação e Linguagens

Vol. (2022)

ISSN 2183-7198 (electrónico/online)

Homepage: <https://revistas.fcsh.unl.pt/index.php/rcl>

De la phénoménologie à la figurologie

Michel Guérin

Como Citar | How to cite:

Guérin, M. (2022). *Da fenomenologia à figurologia*. Revista De Comunicação E Linguagens, (56), 23-43. Obtido de <https://revistas.fcsh.unl.pt/rcl/article/view/1315>

Editor | Publisher:

ICNOVA - Instituto de Comunicação da NOVA

Direitos de Autor | Copyright:

Cette revue fournit l'accès libre immédiat à son contenu se basant sur le principe que rendre la recherche disponible au public gratuitement facilite un plus grand échange du savoir, à l'échelle de la planète.

De la phénoménologie à la figurologie

From phenomenology to figurology

Da fenomenologia à figurologia

MICHEL GUÉRIN

Aix-Marseille Université (AMU). Centre d'Aix
Faculté des arts, lettres, langues et sciences humaines
LESA (Laboratoire d'Études en Sciences des Arts)
michelguerin.philosophe@gmail.com

Résumé

L'*idea* platonicienne amorce, selon Heidegger, le tournant représentationnel de la vérité : celle-ci, pour apparaître, a besoin d'un milieu transparent dans et par lequel, tout en s'assurant contre l'illusion, elle se montre adéquate à l'essence. Ce mi-lieu, qui instaure une di-stance permettant le regard, est à la fois un médiateur et un intercesseur. Aristote thématise pareil *metaxu* (*tertium quid*) à travers la catégorie énigmatique du *diaphane*.

À partir de Kant et de sa distinction entre les phénomènes et les noumènes, le milieu esthétique-symbolique instaurateur d'une évidence sensible étayée par les catégories découvre dans le temps l'agent qui remplira désormais la fonction du diaphane. L'évidence phénoménologique est ainsi tributaire de la transparence sous les auspices du temps.

Or, ce cadre de pensée séculaire s'est brisé dans la seconde moitié du XX^e siècle. Les piliers sur lesquels reposait l'édifice se sont effondrés : la déconstruction du sujet, la mise en question radicale de l'objectivité (qu'est-ce qu'un « objet » à l'ère numérique ?), l'irruption du « temps réel » (électronique) — voilà quelques aspects corollaires des

tendances, aussi puissantes qu'anonymes, qui ont contribué à ruiner le mode de pensée phénoménologique, fondé sur un sujet constituant (tramé de temps) et l'idéal de l'évidence garantie elle-même par une stabilité objective, soit l'assurance d'une similitude entre le phénomène et l'être. La fin des phénomènes marque le terme d'un mode de pensée analogique.

L'idée de figurologie promeut une autre notion du paraître. La transparence n'est plus le milieu propice à l'émergence de vérités bien découplées. Alors que l'apparaître du phénoménologue se modèle sur des réalités aux contours nets (des « entiers » esthético-noétiques), la Figure silhouette une transparence ombreuse indexée sur le réel comme ce qui esquive la représentation. C'est une fiction qui rompt avec la ressemblance.

évidence (phénoménologique) | transparence (figurologique) | temps | milieu | diaphane

Mots clés

Abstract

If we follow Heidegger, the Platonic *idea* initiates the representational turn of truth: truth, in order to appear, needs a transparent medium in and through which, while insuring itself against illusory appearance, it shows itself adequate to essence. This mid-place, which establishes a di-stance allowing the gaze, is both a mediator and an intercessor. Aristotle thematizes such *tertium quid* through the enigmatic category of the *diaphanous*.

From Kant and his distinction between phenomena and noumena, the aesthetic-symbolic milieu, which establishes a sensible evidence supported by a categorical logic, discovers in time the agent that will henceforth fulfil the function of the diaphanous, orienting modern philosophy in the guise of a phenomenology.

But this age-old framework of thought broke down in the second half of the 20th century. The pillars on which the edifice rested collapsed: the deconstruction of the subject, the radical questioning of objectivity (what is an object in the digital age?), the irruption of “real time” (electronic), these are some of the corollary aspects of the tendencies, as powerful as they are anonymous, that have contributed to ruining the phenomenological mode of thought, based on a constituent subject (woven of time), the possibility

of evidence guaranteed by an objective stability (the assurance of a similarity between the phenomenon and the being). The end of phenomena marks the end of a mode of thought based on analogy.

The Idea of figurology intends to promote another notion of appearance. For the Figure, transparency is no longer the medium (dia-phane) conducive to the emergence of truths separated from illusion or error. Whereas the phenomenologist's appearing is modelled on realities with clear contours (aesthetic-noetic "wholes"), the figurological turn places a shadowy transparency at the centre of the Figure. It is a fiction without similarity.

evidence (phenomenological) | transparency (figurological) | time | medium | diaphanous

Keywords

Resumo

Segundo Heidegger, a *ideia* Platónica inicia a viragem representacional da verdade: de modo a aparecer, a verdade necessita de um *medium* transparente no e através do qual, enquanto se assegura contra a aparência ilusória, ela se mostra adequada à essência. Este lugar-médio, que instaura uma di-stância permitindo o olhar, é simultaneamente um mediador e um intercessor. Aristóteles tematiza tal *tertium quid* através da categoria enigmática do *diáfano*.

A partir de Kant e da sua distinção entre os fenómenos e os númenos, o meio estético-simbólico, instaurador de uma evidência sensível sustentada pelas categorias, descobre no tempo o agente que irá doravante desempenhar a função do diáfano, orientando a filosofia moderna sob a forma de uma fenomenologia.

Mas este secular quadro de pensamento é destruído na segunda metade do século XX. Os pilares sobre os quais o edifício assentava colapsaram: a desconstrução do sujeito, o radical questionamento da objectividade (o que é um objecto na era digital?), a irrupção do "tempo real" (electrónico) — eis alguns dos aspectos corolários das tendências, tão poderosas quanto anónimas, que contribuíram para a ruína do modo fenomenológico do pensamento, baseado no sujeito constituinte (tecido de tempo), e no ideal da evidência assegurada por uma estabilidade objectiva (a garantia de uma semelhança entre o fenómeno

e o ser). O fim dos fenómenos marca o fim de um modo de pensamento analógico.

A ideia de figurologia promove uma outra noção do parecer. Para a Figura, a transparência já não é o *medium* propício à emergência das verdades distintas da ilusão ou do erro. Se o aparecer do fenomenólogo se modela sobre as realidades com contornos distintos (“todos” estético-noéticos), a viragem figurológica põe uma sombria transparência no centro da figura. É uma ficção que rompe com a semelhança.

evidência (fenomenológica) | transparência (figurológica) | tempo | *medium* | diáfano

— Palavras-chave

La lumière de l'Être

Faire toute la lumière — ce stéréotype verbal est utilisé couramment en matière judiciaire pour signifier que l'élucidation d'une affaire s'emploiera à réduire les moindres poches d'obscurité. Cette volonté de transparence totale, les dirigeants politiques la revendiquent comme le gage de leurs convictions démocratiques.

Le vœu de transparence ne s'alimente-t-il pas à une tendance très ancienne dictée par l'idiosyncrasie qui voit dans la recherche de la lumière à la fois le moyen et la fin pour l'homme d'une bonne vie, d'une existence qu'oriente le Bien ? Au livre VI de la *République* (507-511), Platon fait du soleil l'image du Bien, car « savoir et réalité sont analogues à...lumière et vue ». De même que le Bien, Idée des Idées, est le principe unique (anhypothétique) causant à la fois la réalité et la connaissance, de façon similaire la lumière du soleil donne existence aux choses du monde d'ici-bas tout en nous les rendant visibles. Analogon du Bien, le soleil est ainsi un principe double, car il réunit puissance d'être et pouvoir de connaître : ontologie et gnose.

Le néoplatonisme et la gnose poussent à l'extrême l'identification de l'Être et de la Lumière, l'Un plotinien étant toute lumière. Sous sa forme ultime — hénologique — l'ontologie a pour conséquence, indexant les degrés d'être (et de connaissance) sur les intensités de brillance, de penser la matière comme un relâchement, un alourdissement et un obscurcissement. De là une dramatisation de la relation entre âme et corps, présentée comme le combat que la lumière livre à l'opacité. Une variante de cette opposition est particulièrement intéressante, puisqu'elle suggère une passerelle entre deux états métastables : l'oubli où ne s'enfoncent pas tout à fait les corps, et la mémoire dont

aucun esprit n'explore complètement la prouesse spirituelle. Cette voie est celle qui mène de Leibniz (« *omne enim corpus est mens momentanea, sive carens recordatione* ») au Bergson de *Matière et mémoire*. Si chaque pôle est à la fois l'opposé et le composé, le contraire au sein du même, c'est tout de même l'esprit qui s'alentit et non la matière qui précipite esprit. Celui-ci est capable du moindre puisqu'il est aptitude au meilleur; il peut donc s'engourdir, de façon plus ou moins temporaire, alors que si l'on imaginait une matière-principe (position matérialiste), on ne la verrait pas gravir les échelons vers la lumière, mais seulement changer ses habits d'ombre.

C'est donc, pour la métaphysique d'obédience spiritualiste, l'esprit qui descend (au) corps et non le corps qui monte (à) l'esprit. Les « petites perceptions » ou perceptions sans aperception — sorte de *cogitata* dont s'est absenté le *cogito*, ce qu'on nommera plus tard *inconscient* — dénotent un esprit qui manque du tonus qui lui permettrait d'expulser de son œil les écrans et membranes qui piègent la plus grande part de sa lumière et introduisent de l'extériorité au cœur de l'immanence. Le christianisme (et la peinture qui s'en réclame) paraît d'abord réhabiliter l'ombre par le récit fabuleux d'une chair tombée que visite le Verbe, alors que le corps païen, anatomique, livré aux rayons lumineux, trouve son destin esthétique dans la sculpture.

Il n'en reste pas moins que l'évolution historique, quitte à estomper le réalisme *car-naliter* d'un Tertullien et l'âpre lutte contre la gnose hellénisante, aura privilégié un *spiritualiter interpretari* imprégnant le message évangélique d'un fort parfum de platonisme. Si bien que, pour restituer la prononciation première du mystère (le *verbum caro factum*), il faudra aux auteurs les plus audacieux (tel Pascal, Péguy ou Bernanos) reprendre le chemin de la chair et du désir, de l'angoisse et de la mort : d'une résurrection qui, réplique de l'incarnation, touche non pas l'âme seule mais le corps aussi et d'abord. Le sens du mystère compose désormais avec la soif de lumière (on le voit chez Rembrandt) et le visible, désormais, n'est plus le contraire de l'invisible, mais son vestibule. Autant dire que la lumière dernière est cachée et qu'elle nous est annoncée par-delà le tombeau.

Si j'ai tenu à retracer sommairement ce fonds d'idées et d'images qui constitue l'horizon le plus large d'une pensée occidentale où se mêlent héritages hellénique, ju-daique et chrétien pour l'essentiel, c'est pour y faire ressortir le primat du paraître et de l'*apparence*, y compris à travers l'équivocité de ce terme, selon qu'il renvoie à une illusion (le *Schein* allemand, simple reflet trompeur) ou, à l'inverse, désigne une manifestation accessible à nos sens et renseignant sur une réalité, bref un phénomène (l'alle-mand *Erscheinung*). Sans vouloir forcer la dérivation, il semble que la transmission, par les médiévaux, de la théorie aristotélicienne du *diaphane* est un jalon essentiel dans la tentative d'explication des phénomènes de la vision.

Le diaphane comme milieu (Aristote)

Outre que le diaphane est un *tertium quid* entre l'œil et la chose vue, permettant la distance d'un regard, il s'entend comme le milieu (aérien, aquatique ou cristallin)

permettant l'acte de voir. Au-delà, il montre, au moins potentiellement, le chemin d'une métamorphose du physique au métaphysique. Dans chaque ordre de réalités, les choses ne paraissent à nos sens comme à notre esprit que si un environnement porteur catalyse la relation. Aussi énigmatique sans doute que la théorie aristotélicienne du lieu (ou encore la *khôra* du *Timée*), la réflexion sur le diaphane s'efforce de dégager le moment dynamique du paraître comme tel (en termes aristotéliens, passage de la puissance à l'acte), précisément celui d'un *transparaître* où advient un événement : la relation fructueuse entre le vu et le voyant ; en termes modernes : entre l'objet et le sujet. L'œil ne voit pas la lumière elle-même qui, entière et exclusive, l'aveugle ; symétriquement, les objets privés de lumière sont comme inexistantes pour moi, plongés qu'ils sont dans l'obscurité totale. La médiation du diaphane résout ce dilemme et induit de la relation sous la forme d'un échange vif : si en effet la luminosité du milieu diaphane éclaire les objets en sorte qu'on en puisse distinguer les formes, c'est, dans l'autre sens, leur couleur qui détermine le diaphane, comme si, entre autres commutations, le clair et l'obscur s'épaulaient de leurs vertus réciproques. Étant à la fois support et transition, l'intermédiaire n'est ni un corps ni un élément, il est lumineux s'il est activé sans être la lumière ; il multiplie les propriétés (fonctionnelles) à proportion de son insubstantialité ou plutôt de son étrange corporéité incorporelle. Il n'est pas saisi dans son être propre, mais par la manifestation à travers lui d'une altérité déterminée, comme telle déterminante : telle chose, tel objet dont la couleur et le contour sont concomitants d'une « lumière oblique », semi-ombreuse — non saturée, donc différente d'une verticalité aveuglante¹ — permettant que cet objet ou cette chose soit visible, perçu(e) par nous. Il faut en somme une plage ou un milieu de transparence préalable pour que les choses elles-mêmes viennent au paraître, à proprement parler ap-paraissent. Se marque dans le préfixe *ap-* précisément le trajet, le « mouvement vers » par quoi les choses semblent venir à la rencontre du regard qui les interpelle. C'est pourquoi le *metaxu* (intermédiaire) qu'est le diaphane, exprime à la fois « le lieu et l'acte d'un phénomène, d'une manifestation liée proprement à la parution² ».

Le diaphane est ainsi pour Aristote l'unique solution au problème de la vision, après qu'ont été contestées tant la théorie d'une paradoxale contiguïté physique par le vide que celle d'une similitude sémiotique. Comment comprendre la relation entre nos sens et notre esprit d'un côté et les choses du monde extérieur de l'autre, sachant que les deux, n'étant pas de même nature, ne sauraient rentrer en contact directement ? De là la nécessité d'un *tertium quid* qui n'est pas seulement un intermédiaire, mais aussi un révélateur, chaque agent-patient de la liaison y versant qui sa part d'ombre, qui sa lumière emmagasinée. Les visibles font le diaphane qui, à son tour rend possible la visibilité. Ce tourniquet est une des façons d'exprimer ce qu'on pourrait caractériser, par analogie

¹ Voir Anca Vasiliu, *Du diaphane*, Librairie philosophique Vrin, Paris, 1997.

² *Ibid.*, p. 47.

avec le « troisième genre » du *Timée* — « fournissant un siège à tout ce qui a devenir » (littéralement : faisant *place*, ménageant infatigablement de l'*entre*) — comme le résultat d'un « raisonnement bâtard ³ ». À l'instar de la *khôra*, l'essence du diaphane est de n'en avoir pas, ce qui rend la nécessité de son recours on ne peut plus énigmatique. En même temps que notre regard trouve sa destination en se « tournant vers » les choses et en sortant de son immanence, les choses vues entrent dans la carrière de l'image (ou de la représentation), puisque ce ne sont pas elles, en chair et en os, que le diaphane révèle, mais leur être-perçu. Celui-ci accompagne cette façon de se livrer en se dématérialisant (en image) d'un retrait sans mesure de l'être « en soi ». L'objet visible me cache l'invisible de son être en me laissant me repaître de sa représentation : de son phénomène. Le diaphane désigne ce milieu dans et par lequel les objets, dépouillant leur corporéité, se réduisent à des formes vouées à l'appréhension par le regard. La « lumière oblique » du diaphane est certes révélatrice, mais elle m'interdit aussi l'accès et à la lumière elle-même et aux choses en soi. Le lieu transitionnel élargi du diaphane constitue l'horizon esthétique-noétique de notre connaissance du monde et, comme il en va de tout horizon, il bouche une autre « vue » possible dont le phénomène comme tel fait *eo ipso* lever l'hypothèse, par nature invérifiable. Le paraître, en se dévoilant, s'interpose pour obombrer l'être.

Le schématisme ou le primat du temps (Kant)

Aucun texte, là-dessus, plus net que celui où Kant traite, dans la *Critique de la raison pure*, de la « distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes ⁴ ». Le problème auquel il s'affronte et qu'il résout par la théorie du schématisme (dans son lien étroit avec l'aperception originaire dans le « je pense » et avec les trois synthèses⁵, à commencer par la synthèse de l'appréhension dans l'intuition) rappelle si bien celui qu'élabore Aristote avec le diaphane, que le philosophe allemand présente lui aussi le schématisme comme un intermédiaire, indispensable et toutefois « caché » (*verborgen*), entre l'intuition (lieu de la donne originelle des choses) et l'entendement (instrument logique de l'esprit pour les connaître). Que le schématisme soit un *metaxu*, c'est ce que Kant formule *expressis verbis* en le qualifiant de *tertium quid* : *ein Drittes*, dit-il.

Mais alors qu'Aristote privilégie une scénographie de l'espace et de la lumière (de l'intervalle et de la distance), Kant fonde sa phénoménologie sur le primat du temps. Le schème est défini comme « détermination transcendantale de temps ». Sans vouloir à tout prix placer le schématisme et l'esthétique transcendantale dans le sillage de la doctrine aristotélicienne d'un milieu diaphane permettant la conversion des choses

³ Platon, *Timée*, 52 b, traduction de Léon Robin, in Œuvres complètes II, Bibliothèque de la Pléiade, p. 472.

⁴ Kant, *Critique de la raison pure*, Livre II, chapitre III. Trad. Tremesaygues et Pacaud, Presses universitaires de France, 1963.

⁵ Synthèses de l'appréhension dans l'intuition (sensibilité), de la reproduction dans l'imagination, de la recognition dans le concept.

en images, on pourrait suggérer qu'Aristote a soupçonné une espèce de transcendantal. Il a bien vu que le diaphane, lui-même en déficit de quiddité, était l'indispensable catalyseur de toute phénoménalité, achoppant toutefois à expliquer ce pouvoir proprement *producteur*. Le diaphane ressemblerait ainsi à un transcendantal dont la source (la transcendance) resterait hors d'accès dans la mesure où elle ne peut être imputée à une faculté. De là l'obscurité paradoxale d'une théorie qui, pourtant, a pour objet ultime la lumière. Aristote pense en termes d'action et de passion, mais, à défaut du concept de faculté, il dresse le profil (contradictoire) d'une sorte de transcendantal en soi, arbitrant depuis on ne sait quel site, la relation entre l'esprit et les choses.

On dirait non sans de bonnes raisons que le schématisme, dont l'« art caché » est d'entregent, produit cette relation, s'il n'était lui-même comme préfiguré par une invention kantienne à deux visages : d'une part l'*intuition pure*, d'autre part le « je pense » enfermant *uno tenore* l'ipséité tramée de temps *et* l'expérience d'un monde dans lequel des objets demeurent, changent, se succèdent ou se livrent ensemble à ma représentation. L'agent qui œuvre dans les trois dimensions (l'intuition pure, le « je pense » et le schème) est donc le temps : soit que, affirmant son primat sur l'espace que toutefois il appelle comme son appendice naturel, il conditionne *a priori* l'usage de la sensibilité en tant que faculté réceptive ; soit qu'il se manifeste comme la structure conséquente d'un *cogito* inséparable de ses *cogitata*, c'est-à-dire d'un défilement articulant la permanence du Soi (ipséité, réflexivité) avec la variabilité de ses représentations ; soit enfin, achevant une configuration où le Soi et le monde paraissent partenaires, qu'il fonde l'objectivité en permettant aux catégories de s'appliquer (à des intuitions), faute de quoi notre entendement, menacé d'un comportement autiste ignorant la réalité du temps et du monde, serait voué à l'illusion. Pour condenser : à la différence du *cogito* cartésien, où la pensée s'atteint dans sa pureté de *res cogitans*, le *cogito* tel que Kant l'amende à des fins « phénoménologiques » — exposant sa puissance instauratrice sous la triple lumière d'un paraître irrécusable — se formulerait ainsi : *cogito, sum ego, cogito res est (in mundo), cogito, tempus est*. En même temps qu'il s'apparaît à lui-même, l'*ego* découvre de façon non accidentelle que son ipséité implique immédiatement mondanité et temporalité. Globalement, c'est par le temps que la philosophie revêt la forme de la « connaissance

transcendantale » et que, quittant, pour ainsi parler, le ciel (sublimation de tout espace⁶) pour la terre, elle se coule dans la forme phénoménologique qui sera celle désormais de la philosophie moderne, nonobstant de multiples déclinaisons.

Phénomènes et noumènes : le statut du paraître

« La théorie de la sensibilité, écrit Kant, est donc en même temps la théorie des noumènes dans le sens négatif ». Par ce raccourci un peu insolite⁷, Kant veut dire que ce sont les phénomènes, tels que nous en faisons effectivement l'*expérience* à titre d'« images sensibles » (*Erscheinungen, phaenomena*) suivant l'unité des catégories, qui conduisent à poser l'hypothèse des noumènes (*noumena*) en tant qu'objets d'une intuition non sensible. Or, l'intuition sensible — Kant le répète à l'envi dans ce passage — étant la seule que nous connaissions, nous sommes réduits à dresser le profil d'un inconnu (l'objet d'une intuition intellectuelle) en le cernant (sans le déterminer et pour cause) par rapport aux limites interne et externe de la phénoménalité : le noumène a un sens négatif, il est ce dont notre genre d'intuition est privé par constitution ; et il a un sens positif, il est relatif aux choses telles qu'elles *sont* (dans leur essence).

On touche ici de près le tour ou la flexion de la pensée kantienne, s'efforçant, par la construction d'une « topique transcendantale » qui détermine le pouvoir des facultés (*Vermögen*) ainsi que leur collaboration afin de produire une connaissance, de donner valeur et dignité au paraître, quitte à renoncer à l'être-essentiel sans d'ailleurs en dénier, non seulement la possibilité, mais encore la nécessité. Celle-ci est de la forme : s'il y a quelque chose qui *apparaît* à mon sens (ici dans l'acception la plus large de *Gemüt*), il faut bien que ce quelque chose ait une réalité *en elle-même*, faute de quoi je n'aurais affaire qu'à des apparences et non à des phénomènes. Toute la difficulté d'une phénoménologie se condense dans cet équilibre (du négatif et du positif, pour reprendre les mots mêmes de Kant), toujours en danger de verser dans un relativisme phénoméniste. Au passage, le « monde comme représentation », tel que le présente Schopenhauer, non seulement n'évite pas cette équivocité, mais, d'une certaine manière, l'exploite,

⁶ Le diaphane étant le mi-lieu dans lequel la lumière, agissant obliquement, active une luminescence existant dans les corps colorés, tout en restant elle-même séparée, est une notion qui se prête à plusieurs niveaux d'interprétation : optique, « esthétique », noétique, cosmologique et même théologique. Les auteurs médiévaux, dès le milieu du XII^e siècle, traduisent le grec *diaphanès* par un « néologisme » en latin : *trans-parens*. Le statut des images se trouve dans la dépendance de cette transparence de fond de la création, qui est source du visible. Qui est « derrière » cette lumière prêtée, sinon Dieu lui-même ? Dieu est la lumière qui dispense au monde la diaphanéité à travers laquelle nous voyons des formes dématérialisées. Mais l'image paraît hésiter entre une ressemblance plate, vaine et littérale et une ressemblance d'esprit pourvu qu'au-delà d'elle, et par elle cependant, nous soupçonnions la présence divine. Les doctrines, dans le fait, se partagent, quant à la valeur de l'image, entre *mimèsis* et *parousie*, selon qu'elle copie les choses créées ou, au contraire, laisse deviner, invisible, le créateur. Plus la démarche se rapproche de la mystique et plus l'emporte une interprétation qui voit dans la transparence la voie d'une dématérialisation conduisant à faire de Dieu l'unique objet de la contemplation. L'enjeu du débat est en somme de trancher entre une image erratique, instrument de leurre, et une image foncièrement épiphanique, habitée par ce qui la dépasse. Voir Olivier Boulnois, *Au-delà de l'image (Une archéologie du visuel au Moyen Âge — Ve — XVI^e siècle)*, Éditions du Seuil, Paris, 2008).

⁷ Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 226.

puisque la représentation, à peine plus qu'un rêve lié, a sa raison (d'être) non dans le moi qui s'en figure l'auteur, mais dans la volonté, dans laquelle Schopenhauer croit pouvoir reconnaître la chose en soi de son maître, Kant. La mise en scène directe du nouménal comme volonté a pour contrepartie la déflation ontologique du phénomène.

Tout se passe comme si le tournant « phénoménologique » (nommé par Kant « révolution copernicienne » et présenté généralement dans l'histoire de la philosophie comme la fin de la métaphysique spéculative) laissait sur le bord du chemin un *reste* résultant de cette opération de substitution, à un absolu hors de portée de notre esprit, de l'expérience d'un monde donné dans l'espace-temps et gagé sur l'application des catégories aux intuitions sensibles. Ce reste, c'est le noumène, que Kant qualifie de concept *problématique*. Le tour phénoménologique de la pensée implique de composer avec une *limite*. Une de ses expressions kantienne réside dans la distinction du *transcendental* et du *transcendant*. Alors que le premier désigne proprement la condition *constituante* de toute expérience, le second renvoie au possible débordement dans le vide, menaçant l'entendement dès qu'il aventure ses concepts hors du monde sensible.

La pensée se modèle ainsi, quant à nos « facultés de connaissance », sous le double aspect d'une phénoménologie et d'une philosophie transcendantale. Celle-ci évacue tout espace aspirant vers l'absolu et scelle l'alliance performatrice (instauratrice de monde, préfigurant le *Weltentwurf* heideggerien), de la temporalité et de la subjectivité humaine en tant qu'elle recèle le pouvoir de « schématiser », autrement dit de bâtir l'intervalle médiateur où viennent au-devant les unes des autres les formes *a priori*, tant intuitives (l'espace et le temps) que conceptuelles (le quadriparti des catégories), de l'esprit humain (*das Gemüt*), et la matière des objets qui peuplent le monde extérieur. Les lumières de l'esprit n'éclairent rien sans eux et ceux-ci resteraient comme un ramas chaotique sans les cadres apportés par l'esprit. Ce sont nos facultés de connaître (sensibilité, entendement, imagination), toutes estampillées au sceau de la temporalité⁸ qui intronisent la transparence des objets à l'esprit : établissent la légitimité d'un « pour nous » dans un ordre d'apparition révélant une *affinité* entre le monde et le moi. Kant semble prolonger cette diaphanéité par des considérations plus globales, sans revenir d'ailleurs sur la frugalité métaphysique qui assure sa rigueur théorique. Ces réflexions, relevant de la raison pure, tournent autour d'une possible harmonie (post-établie?) entre la nature et l'esprit⁹. Soumis à la condition temporelle que nous sommes, nous ne pouvons rien inférer d'assertorique sur cette « harmonie » pressentie de finalités convergentes ; toutefois, ce même temps qui nous prive de certitude est aussi l'intercesseur, le médiateur qui ouvre la conscience (comme dira Husserl) à son règne et dispose

⁸ Le temps comme intuition pure ou forme *a priori* de la sensibilité, le « je pense » et l'applicabilité (*Andwendbarkeit*) des catégories, et bien sûr le schématisme qui réalise l'intercession entre le sensible et le logique.

⁹ En particulier dans la *Critique de la faculté de juger* et dans la *Réponse à Eberhard*, où Kant observe que tout a lieu « comme si la nature avait été organisée en vue de répondre à notre pouvoir de compréhension », trad. R. Kempf, Vrin, Paris, 1959, p. 107.

les choses selon la règle d'un *ap-paraître* où se marque tout aussi clairement son ouvrage.

Temporalité et subjectivité (Husserl)

Ce n'est pas ici le lieu de retracer l'histoire de cette longue habilitation du paraître à travers sa modalité, foncièrement temporelle, de *trans*-parence. De Kant à Heidegger (avant que l'essoufflement épigonal ne convertisse le phénoménologue en théologien ou en mystique), le phénomène est indexé sur l'être. Cela signifie, on vient de le voir, assurance autant que consentement à une limitation. La fonction de révélation (d'aménagement d'une parution authentique) est dévolue à la temporalité, dans la mesure où celle-ci est reconnue comme *la* dimension que partagent originairement¹⁰ le moi et le monde. Le temps, signe de notre condition finie de mortels, est frappé d'une ambiguïté insurmontable, puisqu'il est le support dynamique et l'opérateur de toute parution, mais également la manifestation et comme l'« incarnation » de toute limite. En lieu et place de l'espace, le temps est le diaphane de la phénoménologie moderne.

Révéléateur originairement offusqué, le temps relie la conscience au monde et n'est rien d'autre que cette liaison. Certes, le temps intime de la conscience est d'un autre mode que celui qui, dans l'extériorité dont il prend le parti, organise pour l'histoire la répartition de ce qui demeure et de ce qui change. Ainsi, soit que le temps ne fasse qu'un avec la vie égoïque, soit qu'il scande les états successifs du monde à l'aide de repères d'allure spatiale, il ne saurait mettre fin à cette oscillation qui tantôt lui fait épouser la cause de l'immanence et de la mémoire, tantôt celle du transcendant, de l'extériorité où élisent domicile la science et l'histoire. À travers pareille contrariété, le temps semble partagé, voire écartelé entre deux ordres, chacun des deux pouvant revendiquer légitimement sa vérité. Ce conflit des vérités a pris chez les Modernes, de façon plus ou moins accentuée selon les auteurs, la forme du duel entre la mémoire et l'histoire (par exemple chez Péguy). Si le temps est maître de vérité, sous quel aspect livre-t-il son ultime secret ? La sphère de l'immanence et celle de la transcendance communiquent-elles ou bien sont-elles exclusives ?

En réalité, les penseurs s'achoppent et se distinguent dans l'interprétation de ces termes et de leur relation. Si, en effet, l'immanence signifie l'intériorité, celle-ci ne peut pas se fermer au monde puisque toute conscience est *conscience de quelque chose* ; la seule véritable immanence se trouve dans la vocation de l'ego de *(re)constituer* dans son

¹⁰ On notera que Kant, dès la *Dissertation de 1770*, prend à bras le corps ce double aspect de la synthèse (totalité exhaustive, unité au-delà du multiple) à travers la gageure que la pensée se lance à elle-même, soit comment « convertir un *tout* de représentations dans la représentation d'un tout ». L'élaboration approfondie de cette question est l'enjeu, non seulement de la *Critique de la raison pure* (1781), mais aussi des *Prolégomènes à toute métaphysique future...* (1783), où Kant distingue notamment *natura materialiter* et *natura formaliter spectata*.

propre régime de véracité le tissu des phénomènes « donnés au vrai sens ¹¹ » ; mais alors, ce n'est plus en termes d'immanence qu'il faut parler mais bien de transcendance (plus précisément de transcendantal). Or, Sartre, au nom de la transcendance elle-même, refuse à Husserl cette instance transcendantale, puisque « finalement, écrit-il, tout est dehors, tout, jusqu'à nous-mêmes : dehors, dans le monde, parmi les autres ¹² ».

Nous n'avons pas ici à choisir notre parti, entre la transcendance husserlienne dont l'origine et la fin est l'immanence¹³ et la transcendance sartrienne, peu soucieuse de « connaissance » et qui, par l'acte de « s'écarter vers... », qualifié de néantisation, s'infléchit d'abord en une philosophie de l'existence (authentiquement appréhendée comme *liberté*), ensuite (sous l'influence seconde du marxisme) en une théorie de la *praxis*, laquelle, pour l'auteur, est le véritable révélateur de l'être. La transparence sartrienne est celle de l'action vive, qu'éclaire la liberté mais qu'obnubile et obère l'inertie du « pratico-inerte ¹⁴ », soit la résistance passive ou offensive du *réel*.

Aussi bien, c'est chez Husserl et Heidegger, qu'il faut chercher principalement l'élaboration de la transparence formant l'assise d'une ontologie phénoménologique. La phénoménalité, pour condenser à l'extrême, est tout autre chose qu'un phénoménisme parce qu'elle se donne immédiatement comme élucidation de la temporalité. Si mon analyse est juste, on y suivra, en dépit des variantes si importantes soient-elles, la trace du sillage premièrement ouvert par Kant. Il n'est pas indifférent que l'auteur d'Être et temps — dont le titre seul est révélateur — ait consacré un ouvrage essentiel à Kant, précisément sous le rapport du schématisme de l'imagination en tant qu'origine de la question ontologique. Le principe, c'est que la vérité de l'être ne s'offre pas au hasard, mais seulement dans un espace, un mi-lieu, une di-stance dans et par lesquels elle se décèle, se décide en se dé-scillant (où l'on reconnaît les termes, propres à l'ontologie heideggerienne, d'*Erschlossenheit* et d'*Entschlossenheit*, interprétant l'*alêtheia* grecque). Est-il besoin de rappeler que, si le *spatium* signifie d'abord *ouverture* (*patere*, être ouvert), cette patence se donnant au regard en tant qu'évidence, l'ouverture s'élargit considérablement lorsque le temps la hausse du phénomène à l'être ? On se souvient que Kant caractérise le primat ontologique du temps à l'aide de l'argument selon lequel

¹¹ Husserl, *L'Idée de la phénoménologie*, trad. française par A. Lowit, Deuxième Leçon, Presses Universitaires de France, Paris, 1970, p. 59. Dans ce texte, Husserl mentionne et détaille les équivocités qui s'attachent à la transcendance comme à l'immanence. Il ajoute : « Au premier abord, avant que la réflexion de la critique de la connaissance n'ait pénétré plus profondément, ces deux immanences et transcendants se trouvent mêlées l'une dans l'autre », p. 60.

¹² Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de Husserl » dans *Situations I*, 1947, p. 34. Ce court texte daté de 1939, où l'auteur loue l'idée d'*intentionnalité* en trahissant allègrement son « inventeur », suit de quelques années l'*Essai sur la transcendance de l'ego* (1934). Dans *L'Être et le néant (Essai d'ontologie phénoménologique)*, Gallimard, Paris, 1943, Sartre accusera Husserl d'avoir été « totalement infidèle à son principe » (p. 28), sous prétexte qu'« il fait du *noème* un irréel, corrélatif de la *noèse* », donc, si l'on suit Sartre, dissout la transcendance du monde dans l'immanence pure.

¹³ Husserl, *L'Idée de la phénoménologie*, op. cit., p. 57. « D'une façon générale, l'immanence est le caractère nécessaire de toute connaissance gnoséologique... » (en italiques dans le texte).

¹⁴ Terme-clef de la *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960.

l'intuition pure de l'espace est condition des phénomènes externes quand le temps est, lui, condition formelle *a priori* de tous les phénomènes. Et d'ajouter : « Le temps n'est autre chose que la forme du sens interne, c'est-à-dire de l'intuition de nous-mêmes et de notre état intérieur ¹⁵ ». Considéré sous cet angle, c'est le temps qui évite aussi à l'espace la contamination de l'extériorité en le subordonnant dans la tâche de fonder la base transcendantale (formelle ou *a priori*) de l'expérience à travers la *latitude* extrême de celle-ci. Le temps, parangon de la distance véritable, dispense, associé à l'espace, une *largeur de vue* — associée à une profondeur métaphysique absolument singulière — qui transcende l'expérience empirique.

Chez Husserl, il est d'abord le moment renouvelé de l'épèkhè, le garant de la réduction éidétique : il s'agit de l'acte, « critique » au sens ultime selon l'auteur, de séparation (de libération) de l'essence par rapport à la gangue d'existence qui la déroberait, si on en restait là, au regard pur (au *rein schauen*). On reconnaît dans la formule moderne de ce mouvement critique la « déréification » qui est l'œuvre du diaphane aristotélien, soit la métamorphose de la chose en idée ou, plus exactement, en icône idéale. Si la perception est source de tout connaître, elle compte sur le diaphane pour la transformation, sur le principe de la similitude, d'une réalité en (sa) vérité. Cette liaison très étroite de la présence et de l'analogie est le chiffre même de l'évidence, j'y reviendrai.

C'est pourquoi le temps se manifeste (si l'on excepte le temps objectivé) sur deux plans, dont l'un est fondement dernier. Il s'atteste dans la description phénoménologique qui fait apparaître un *continuum* du flux perceptif, que le philosophe thématise en termes de rétention et de protention ; je ne change pas de perception à tout bout de champ : la rétention n'est pas un souvenir, ou alors c'est un « souvenir primaire », si primaire qu'il est « une queue de comète qui s'accroche à la perception du moment ¹⁶ ». Pour dire vite, la conscience n'a jamais vraiment affaire qu'à des « objets temporels », autrement dit des objets qui ne sont appréhendés comme perceptions, souvenirs ou images fictives que sur l'horizon d'un flux.

C'est ce flux qui *fait apparaître*, étant entendu que cette propriété « actante » appartient radicalement, non pas au continuum temporel comme tel (au premier plan), qui est constitué, mais au plan — constituant, lui — de la subjectivité absolue¹⁷.

L'être et le temps (Heidegger)

Husserl affirme que « le temps subjectif se constitue dans la conscience absolue intemporelle, qui n'est pas objet ¹⁸ ». Il ajoute que « dans le flux originaire, il n'y a pas

¹⁵ Kant, *Critique de la raison pure*, Esthétique transcendantale, *op. cit.*, p. 63.

¹⁶ Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. française par H. Dussort, Presses Universitaires de France, Paris, 1964, p. 50.

¹⁷ Husserl fait reproche au « je pense » kantien d'ignorer « cette conscience absolue, sous-jacente à toute constitution », *ibid.*, p. 97.

¹⁸ *Ibid.*, p. 149.

de durée ». Comment peut-on ne pas se demander : qu'est-ce donc qu'un flux sans durée ? La réponse de Husserl est que ce qui demeure, c'est « la forme permanente et sans cesse remplie à neuf¹⁹ » du flux. La fluence elle-même comme forme structurale de la subjectivité absolue. Aussi importe-t-il de ne pas rabattre le constituant sur le constitué jusqu'à effacer entre eux la *di-stance* (le *dia-phane*) à la faveur de laquelle quelque chose peut, selon les termes français qui traduisent la *Selbstgegebenheit* du phénoménologue, « être-donné-en-personne » ou apparaître en tant que « présence-en-personne ». La conscience du temps s'origine dans le temps « intemporel » de la conscience, comme l'empirique (objectif) confesse sa dépendance au transcendantal (subjectif), voire la relativité à l'absolu.

Dans sa folle ambition de rapprocher à l'extrême la sphère du vivre (de l'éprouver), de celle du connaître par intuition, la phénoménologie est en quête d'un paraître véracé révélé dans la subjectivité absolue, un paraître essentiel hors du temps et cependant pétri de temporalité constituante : celui-ci ne fait qu'un avec la présence de la chose-même donnée au sein de la « fluence » subjective, parangon de toute présence. En d'autres termes, épiphanie et parousie s'appellent réciproquement pour fonder ensemble un milieu transparent accueillant à la vérité la plus authentique, celle qui, en dernière analyse, marie être et paraître sans cesser de les distinguer.

On voit bien que la phénoménologie husserlienne récapitule, dans sa technicité complexe, les problèmes les plus tenaces de la philosophie occidentale depuis les Grecs, dont les deux suivants, exprimés simplement : quelle relation entre la pensée et le monde extérieur ? quel rapport de ce qui apparaît à ce qui est ? En cela, la phénoménologie, comme doctrine du paraître parvenue à son point culminant d'élaboration, conforte l'idée que nos représentations doivent s'*indexer* sur les choses et que le bien-fondé de cette affinité ou similitude est prouvé lorsque la chose se donne « en personne » et que, de son côté, la subjectivité puise en son tréfonds la ressource de rendre justice à tout ce qui vient à se présenter en tant que candidat à l'essentialité.

La place me manque pour suivre chez Heidegger le déplacement crucial de ces configurations. Je me contenterai de quelques repères rapides. Si l'on accepte, au moins au titre d'une métaphore, de nommer diaphane le milieu sans lequel les choses *apparaissent* pour faire *sens* (non sans exciper de l'*intérêt* qui s'y attache forcément pour nous), il me semble que la pensée moderne — nettement depuis Kant — a opté pour le temps subjectif afin de libérer le questionnement d'une possible préemption par la métaphysique théologique, prompte à voir dans l'espace (infini) le symbole de l'omniprésence divine. S'il existe quelque chose comme une diaphanéité rompant avec toute dérivation théologique, c'est celle qui, depuis Kant, s'organise selon le temps.

¹⁹ *Ibid.*, p. 152.

Après Husserl, Heidegger en poursuit le thème, substituant, notamment, à la différence constituant/constitué la différence ontico-ontologique. Ce changement signifie également un refus de persévérer dans la voie d'une doctrine de la subjectivité au profit de l'analyse existentielle du *Dasein*. La solidarité étroitement dynamique qui lie existence et être constitue le leitmotiv de *Sein und Zeit*. « L'étant dénommé être-là (*das Seiende vom Charakter des Daseins*) a lui-même une relation — sans doute originale (*ausgezeichnet*) à la question de l'être ²⁰ ». Sans qu'un concept défini de l'être soit requis, le *Dasein* est l'existant dans et pour lequel il y va de son être ; en d'autres termes, il est cet étant tout à fait à part qui se distingue par le sens de l'être sur le mode de la compréhension (*Verstehen*). Le *Dasein* se trouve déjà enveloppé dans le geste de comprendre, celui-ci se calant toujours sur un comprendre antérieur, un pré-comprendre. Le comprendre, en tant qu'il se présuppose, est le caractère de la finitude : du cercle, indéfiniment retracé, que forme le souci et le temps où le sens de l'être vient à déployer son horizon. L'être-là (*Dasein*) est l'être-question qui met l'être en question (le « il y a », *es gibt*) dans le temps qu'il mobilise la question qu'il est pour soi. L'ontologie heideggerienne est une ontologie oblique du *sens de l'être*, que le temps à la fois diffère et sauvegarde.

J'y vois la dernière tentative de grande envergure de préserver une structure phénoménologique constituée d'un milieu « diaphane » (écran transparent réceptacle et intercesseur du paraître), d'une subjectivité constituante (fût-ce en la guise dissidente d'un *Dasein* irréductible au sujet, trop entaché de « théorie de la connaissance ») et, peut-être surtout, d'une relation analogique présumée entre les objets tels qu'ils nous apparaissent et tels qu'ils sont par essence.

La fin des phénomènes

Or, chacun sait ou pressent que des mutations d'une ampleur inouïe ont bouleversé la pensée ces cinquante dernières années, mettant en péril tant le pôle de la subjectivité que celui des objets, détruisant par voie de conséquence la passerelle écranique qui s'était construite entre les deux à partir de deux convictions fortes : l'authenticité de la présence et la fonction, opérant jusqu'ici sans obstacle, de la concordance et de la similitude (adéquation de la chose et de l'esprit ou phénomène gagé sur l'être). Or la déconstruction, tournant en discréditation, dans la seconde moitié du XXe siècle, de la notion de sujet a sonné la première alarme ; elle fut sonore, mais en restait aux idées, voire à l'idéologie. Le structuralisme fut un temps maître de la place.

Ce qui se produisait au même moment, et d'abord à bas bruit, touchait le réel et signifiait bientôt une cessation de validité pour tous les contrats passés entre le moi et le monde en termes d'analogie, avatar moderne de la *mimèsis* et de la *methexis*. Le profil objectif des choses (*ta pragmata*) cessait de prendre la tournure d'un objet, correspondant

²⁰ Martin Heidegger, *L'être et le temps*, trad. française par R. Boehm et A. de Waelhens, Gallimard, Paris, 1964, p. 24.

plus ou moins à une idée. Le sens, concentré dans une intuition holiste en prise sur l'existence, s'émiettait pour aussitôt s'éventer en signes, chiffres, codes puis algorithmes. Le fond d'iconicité, qui paraissait irréductible jusque dans nos représentations les plus abstraites, se dissipait pour faire place nette à une démarche de type cognitiviste, à une pensée calculante. D'un plan à l'autre, impossible de *reconnaître* le trajet d'une même « chose », parce que dans l'intervalle une sémantique d'identification n'a pas résisté à la prolifération sémiotique. La numérisation en tant que discrétisation généralisée aboutit à ce que Paul Virilio a justement appelé une « crise de l'entier ». Qu'est-ce qui, aujourd'hui, peut être nommé une chose ? Qu'est-ce qu'un objet ? Qu'est-ce qu'être ? Cette dissolution des « entiers », de l'*unum per se*, implique immédiatement la déstabilisation du paraître. Si, en effet, on se risque à dire que quelque chose apparaît, il faut être capable de se prononcer sur l'identité et la validité du phénomène en question : de *quoi* s'agit-il au juste ? La subversion « numérique » de l'objectivité et de la choséité entraîne de façon implacable une possible régression du phénomène (ce qui apparaît, *Erscheinung*) à un fêtu d'apparences. Entre la sphère, fermée au large public, du calcul et de la simulation (le virtuel) et la bulle vague gonflée d'illusion, y-a-t-il encore un lieu où les hommes puissent percevoir du (vrai)semblable et s'entendre sur un *commun* un peu consistant ?

Nous vivons ce que j'ai proposé d'appeler la *fin des phénomènes*. Non pas la fin du monde, mais celle d'un monde d'expérience pluriséculaire. Nous recherchons en vain²¹ le havre de l'évidence. De Descartes à Husserl (pour ne rien dire de l'*idea* platonicienne) celle-ci est à la fois la présence et le signe (*index sui*) d'une vérité inébranlable, que le fort contraste avec le faux ou l'approximatif rehausse. Une idée est évidente²² lorsqu'elle est baignée d'une lumière si « aveuglante » (« cela crève les yeux », dit-on) qu'aucune opacité résiduelle ne la trouble ; la lumière de l'esprit l'éclaire intégralement : *ex-videre, aussehen*. Le diaphane, sous quelque avatar qu'il se présente, désigne, à chaque étape, le milieu transparent dont l'intercession produit cette réduction extrême — à la lettre : *ex-haustive* — de l'opacité, concomitante à l'émergence d'une forme de pensée vérace : illumination par la grâce divine, *lumen naturale*, espace-temps, ego transcendantal, *Dasein*. En ce sens la transparence (comme milieu) soutient et active l'évidence (comme événement). Le tour phénoménologique de la philosophie administre le paraître en gérant la relation entre l'« individu » esthético-noétique qui ap-paraît (en tant qu'« entier ») et la diaphanéité écosystémique conditionnant cette épiphanie. La présence vaut rassemblement : elle a immédiatement une valeur ajoutée symbolique.

²¹ Naguère, des opinions extravagantes ignoraient tranquillement la science, sans songer à la défier. La période que nous traversons sur fond de pandémie, faite de *fake news* et d'opposition violente (quoique minoritaire) aux obligations de santé publique au nom de la liberté, montre que pour beaucoup de gens la science et l'opinion sont sur le même niveau et que chacun est à même de croire ce que bon lui semble, quitte à contester la science, en avançant d'ailleurs l'argument fallacieux selon lequel les supposés savants « sont eux-mêmes incapables de se mettre d'accord ».

²² Pour Descartes une idée est évidente, qui est *claire* (dans son contour) et *distincte* (dans ses parties).

Vers la figurologie

Or, l'ère qui a commencé il y a quelques décennies ne signifie pas seulement que l'*interprétant* (Peirce) du monde a changé, mais que cette « interprétation » non sémantique — chose inouïe, parfaitement inédite — a modifié de fond en comble le réel lui-même, au point de se fondre en lui. Comme je l'ai montré ailleurs, la fin des phénomènes et le sac automatique (non délibéré quoique systématique) des « organisations » symboliques (art, religion, littérature, sans oublier la philosophie et la culture comprise en tant que *Bildung*) sur lesquelles s'appuyait le règne de l'analogie, ont eu pour conséquence d'inhiber le geste de surplomber, de prendre du recul — de regarder à distance pour mieux com-prendre —, condition de la synthèse de la représentation (*Vorstellung*).

À peine Heidegger prenait-il conscience de l'impossibilité de parachever la « logique » de *Sein und Zeit* (dont témoigne un avorton, *Temps et être*), que venait de l'antipode la réponse à la question qu'il n'avait pas posée : le temps avait été désactivé. Il était devenu « temps réel », instantanéité sans instance, passe sans flux : présent amnésique et non proleptique écrasant toute respiration de présence. Prendre la mesure d'un pareil saccage — de bien plus grande conséquence que ladite « mort de Dieu », qu'il accomplit au-delà de ce qu'elle anticipait — ne conduit pas à se sentir orphelin et à prendre le deuil, mais à explorer une voie qui revisite sur une base entièrement neuve le thème de la transparence. En substituant la Figure à la représentation (laquelle succède en droit fil à l'idée), on cherchera, rompant délibérément avec la logique de l'évidence phénoménologique, à bâtir un instrument de pensée qui épouse pleinement la loi du transparaître.

Si le phénomène est ce qui *ap*-paraît, la Figure est ce qui *trans*-paraît. La re-présentation (ou *Vor-stellung*) est tributaire du report, d'une longueur de temps nécessaire à l'ajustement sur le modèle ; le tableau emblématise cette distance ou cette tardiveté constitutionnelle²³. Dans l'univers de la diaphanéité traditionnelle, le temps, non seulement n'est pas compté, mais il fonctionne comme révélateur : *patence* égale *patience*, égale *pertinence*.

C'est ce qu'interdit *le réel* (*das Reale*) de l'ère digitale. Mêlant l'être et l'image, il n'a plus rien de commun avec *la réalité* (*die Wirklichkeit*), telle que nous avons appris de date immémoriale à nous la représenter (et la symboliser) en nous mettant en position d'arbitrage ou de surplomb. Si l'on convient d'appeler *Figure* une fiction ou une création non mimétique s'efforçant de capter, non l'image descriptive mais le rythme et le tour de ce qui, d'un réel toujours échappant, néanmoins *transparaît*, nous en arrivons à penser non plus un diaphane servant de support et d'activateur à l'éclosion de la phénoménalité, mais entrant, pour ainsi dire, à l'intérieur de chaque Figure. La transparence a cessé d'être un fond universel, c'est le schème instituant la Figure. Cette

²³ Faut-il rappeler que Marcel Duchamp, fine mouche, appelait le tableau « un retard » ?

relocalisation modifie également la relation à la lumière : en pénétrant dans le bâti de la Figure, la lumière, cessant de faire signe vers la source d’approvisionnement (où censément elle est toute), vient du frottement même des ombres ; elle vient d’en bas, non d’en haut ; du réel, non de l’Idée. J’ai parlé de *transparence ombreuse*, l’oxymore rendant, me semble-il, tant la valeur d’indice que l’énergie rythmologique d’une Figure qui, à la différence du symbole ou de la métaphore (cette *mimèsis* à la puissance), porte en elle une part du réel qu’elle figure.

Pareil tour de pensée, auquel nous force avec brutalité une époque qui semble ne vouloir plus connaître que du calcul, s’il veut se chercher des précédents (à défauts de parents avérés) doit retourner vers l’amont lointain des Présocratiques et, plus encore peut-être, vers la *figura* latine, avant son « adaptation » platonisante à partir de saint Augustin. Le « réalisme » de Tertullien (avec lequel un Pascal, voire un Bossuet renouent parfois), en effet, refuse comme leurre la trop rassurante synthèse du symbole ; l’auteur du *Contre Marcion* professe que « la vérité de la croix manque où manque la vérité de la chair ²⁴ ». Pour l’auteur, qui suit les prophètes de l’Ancien Testament (à commencer par Isaïe), tout événement réel est figure et, simultanément — en un seul corps figural, dirait-on — accomplissement d’une prophétie (*figuram implere* ou *confirmare*) dans l’annonce d’un événement réel à venir. La longue cohorte des *figurae* constitue l’histoire sainte (c’est-à-dire du salut, *Heilsgeschichte*), chacune d’elle — comme *praefiguratio* — étant dite *umbra* d’un Réel (an)historique qui les étend sur le monde : la *caritas* ou l’Incarnation. « Tout ce qui ne va point à la charité est figure », dit Pascal (*Pensées*, Lafuma 270). L’ombre n’est pas l’illusion. Et, comme la vérité n’est pas ce qui est « conforme à la réalité » comme voudra une longue tradition intellectualiste (*adaequatio rei et intellectus*) de la philosophie occidentale ; comme, au rebours, *réalité et vérité sont « corporellement » réunies*, l’illusion, dans l’acception platonicienne, est paradoxalement empêchée. Au lieu du duel apparence/phénomène fondé — que l’évidence, on s’en souvient, est habilitée à trancher —, nous enveloppent des ombres porteuses des lueurs du réel. Il ne s’agit aucunement du trop fameux caché/montré, ce strip-tease transcendantal de la métaphysique. La véracité de la Figure ne résulte pas de son affranchissement des fauteurs de trouble que sont nos sens. Comme elle touche au réel (en étant touchée par lui), qu’elle en est partie prenante, elle dénote au contraire ce que j’ai appelé, d’un titre un peu provocateur, *l’affectivité de la pensée*²⁵.

Cela signifie, à tout le moins, que la pensée, qui transforme l’impact du réel (irréductible à toute symbolisation) en Figures qui en portent aussi les stigmates, procède

²⁴ Tertullien, *Contre Marcion*, dans Œuvres complètes, Les Belles Lettres, Paris, 2017, XXI, p. 178. Résurrection et incarnation sont le nœud de l’*evangelion* dans son opposition radicale à la gnose, qui ne voit le salut que dans la délivrance du corps. « Autant ce qui est corporel est capable de souffrir, autant ce qui est capable de souffrir est corporel », écrit Tertullien, *De l’âme*, loc. cit., p. 403. Sur l’interprétation figurale (*Figuraldeutung*), je renvoie au livre indispensable d’Eric Auerbach, *Figura* [Florence, 1939/Istanbul, 1944], trad. française chez Belin Paris, 1993.

²⁵ Michel Guérin, *L’affectivité de la pensée*, Actes Sud, Arles/Paris, 1993.

d'un *intérêt* autre que spéculatif ou gratuitement théorique : il y va, dans sa motivation et sa fabrique, de l'effort pour *dire*²⁶ au plus près (au plus juste), sans recourir au refroidissement représentatif, le réel en tant qu'il *importe*. Pour Tertullien, il est cousu dans le mystère à deux entrées de la *caritas*. Pour le figurologue, mécréant, il est énigme, précisément de ceci : qu'il importe, à la vie à la mort.

²⁶ Le *sagen* de la *Neuvième Élégie de Duino*. J'ai souligné bien des fois ma dette à Rainer Maria Rilke, quant à la compréhension de la Figure, au cœur de sa dernière lyrique.

Bibliographie

- Aristote. 1992. *De l'âme*, trad. et notes par J. Tricot. Paris: Éd. Vrin.
- Auerbach, Erich. 1993. *Figura* [Florence, 1939/Istanbul, 1944], trad. Française. Paris: Éd. Belin.
- Boulnois, Olivier. 2008. *Au-delà de l'image (une archéologie du visuel au Moyen Âge: Ve — XVIe siècle)*. Paris: Éd. du Seuil.
- Guérin, Michel. 1993. *L'affectivité de la pensée*. Arles/Paris: Actes Sud, Arles/Paris.
- Guérin, Michel. 2008. *La transparence comme paradigme* (sld). Aix-en-Provence: Presses universitaires de Provence.
- Guérin, Michel. 2008. *Pour saluer Rilke*. Belval: Circé.
- Heidegger, Martin. 1964. *L'être et le temps* (trad. R. Boehm et A. de Waelhens). Paris: Éd. Gallimard.
- Husserl, Edmund. 1970. *L'Idée de la phénoménologie* (trad. A. Lowit). Paris: Presses universitaires de France.
- Husserl, Edmund. 1964. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (trad. H. Dussort). Paris: Presses universitaires de France.
- Kant Emmanuel. 1963. *Critique de la raison pure*. (trad. Tremesaygues et Pacaud). Paris: Presses universitaires de France.
- Kant Emmanuel. 1965. *Critique de la faculté de juger*. (trad. A. Philonenko). Paris: Éd. Vrin.
- Kant Emmanuel. 1959. *Réponse à Eberhard* (trad. R. Kempf). Paris: Éd. Vrin.
- Kant Emmanuel. 1964. *Dissertation de 1770*, trad. P. Mouy. Paris: Éd. Vrin.
- Kant Emmanuel. 1967. *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. L. Guillermit. Paris: Éd. Vrin.
- Platon. 1950. *République, Timée*, in Œuvres complètes en 2 vol., trad. et notes L. Robin. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- Rilke, Rainer Maria. 1943. *Les Élégies de Duino/Sonnets à Orphée*, trad. J.-F. Angelloz. Paris: Éd. Aubier.
- Sartre, Jean-Paul. 1936. *Essai sur la transcendance de l'ego*. Paris: Éd. Vrin.
- Sartre, Jean-Paul. 1943. *L'Être et le néant (Essai d'ontologie phénoménologique)*. Paris: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul. 1947. Une idée fondamentale de Husserl » dans *Situations I*. Paris: Éd. Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul. 1960. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard.
- Tertullien, Contre Marcion. 2017. *Œuvres complètes*. (trad. abbé A. de Genoude [1852]). Paris: Éd. Les Belles Lettres.
- Vasiliu, Anca. 1997. *Du diaphane*. Paris: Éd. Vrin.
- Virilio, Paul, 1984. *L'espace critique*. Paris: Bourgois.

Note biographique

Michel Guérin est un écrivain et philosophe français né en 1946. Il est professeur émérite de l'Université d'Aix-Marseille (AMU) et membre de l'Institut universitaire de France (chaire Théorie de l'art et de la culture). Il a co-fondé et dirigé (2002-2009) le LESA (Laboratoire d'Études en Sciences des Arts). Michel Guérin a exercé des fonctions diplomatiques en Europe (1982-1993), auprès de l'ambassade de France en Allemagne, en Autriche puis en Grèce ; il a dirigé parallèlement les Instituts culturels de Vienne, puis d'Athènes. Il est l'auteur d'une quarantaine d'ouvrages, répartis entre « les figurologiques » (essais critiques relevant de la littérature et de l'art) et « la figurologie » (théorie philosophique). Son plus récent livre, *La Troisième main — des techniques matérielles aux technologies intellectuelles*, a paru aux éditions Actes Sud en 2021. Plus d'informations sur Wikipédia, Who's Who ou le site <http://www.guerin-figurologie.fr>

Adresse institutionnelle

Université et du Laboratoire de rattachement:
Aix-Marseille Université (AMU)
Centre d'Aix
Faculté des arts, lettres, langues
et sciences humaines
29, avenue Robert Schuman
F — 13 100 Aix-en-Provence
Laboratoire : LESA (Laboratoire d'Études en
Sciences des Arts)
Maison de la Recherche
Université d'Aix-Marseille — Centre d'Aix.

Reçu Received Recebido: 2021-12-08

J'accepte Accepted Aceite: 2022-01-10

DOI <https://doi.org/10.34619/1lj0-l0or>