

De la philosophie comme figurologie

Michel Guérin

Comment le philosophe éprouve-t-il la situation qui lui est faite aujourd'hui? Cette question, trop générale, enveloppe une multitude d'interrogations. Les unes touchent le regard que les autres, les non-philosophes, c'est-à-dire la société, portent sur celui dont la profession ou la vocation est de philosopher; les autres, intérieures à cette pratique même, concernent les inflexions, plus ou moins irrépessibles, que connaissent nos philosophèmes dès lors qu'on considère, comme c'est mon cas, qu'il n'existe pas de *philosophia perennis*, mais une histoire de la philosophie solidaire de l'histoire tout court; en d'autres termes, le philosophe contemporain réinvestit moins *les problèmes de* la philosophie (sous-entendu: éternels) qu'il ne s'efforce d'élever à *la* dignité philosophique *des* questions qui germent dans le terreau de l'époque. Mais *comment* les formuler, ces questions? Par quel effort de langage les rendre pertinentes? Si la voie directe s'avère impraticable, celle de l'analogie — de la métaphore — est-elle en mesure de prendre le relais? Ou faut-il aller encore *au-delà*, au risque, en perdant totalement de vue toute référence objectivable, de prêter le flanc au reproche de faire passer pour philosophie une sorte de «littérature» aussi vague qu'indigeste?

1. — Un geste de penser en rupture avec la représentation objectivante

Je m'empresse d'apporter à mon propos la précision suivante, tant je suis soucieux, tout en récusant une définition «une fois pour toutes», anhistorique, de la philosophie, de préserver, sinon un fonds de problèmes permanents, du moins *un geste de penser* pour ainsi dire généalogique: c'est que ce geste, *ce tour*, ne s'improvise pas, il suppose au contraire une formation, une fréquentation assidue des textes, le sens et le respect des difficultés de pensée.

Sous ce rapport, la philosophie vivante se nourrit indéfiniment de sa tradition, qu'elle traite tout autrement que des reliques; elle y puise, non les assurances d'un discours de science, mais ce qui la maintient comme une *discipline*. Et je rassemble sous ce mot trois degrés d'une instance qui se soutient du désir: logique, générique, «religieuse».

La philosophie est d'abord un langage, c'est ensuite une sphère d'intelligibilité (au sens pascalien de l'*ordre*) dont les «grandeurs» — pour continuer d'utiliser le vocabulaire de Pascal — sont invisibles à qui se trouve en-dehors, c'est enfin une dilection et un choix d'existence. Pour condenser: la philosophie est un genre de dire qui lie fortement (*ligare, religio, obligatio*) l'existant à soi, aux autres et au monde. Or, ce sont sans doute ces traits spécifiques d'un *philo-sophein* dont la rigueur et l'exigence dédaignent les résultats, qui lui attirent, selon Nietzsche (*Par-delà Bien et Mal*), la haine du spécialiste et du goujat (der Spezialist und Eckensteher), du travailleur laborieux (der fleissige Arbeiter) et de l'utilitariste (der Nützlichkeits-Mensch)¹. Dans un monde de plus en plus entêté d'efficacité pragmatico-technique, la discipline philosophique n'est-elle pas menacée d'apparaître comme une vieillerie inutile et le philosophe comme un personnage aussi arrogant que déphasé?

Or, l'hypothèse d'une *diminutio capitis* de la discipline (qui, c'est vrai, ne peut plus se présenter comme reine des sciences ou science éminente, ni prétendre, comme voulait encore Husserl, fonder un savoir désormais disséminé, «anarchique» et se moquant bien des soi-disant «théories de la connaissance» à prétention englobante) rencontre deux faits qu'on qualifierait de sociétaux: d'une part un engouement, qu'encouragent les médias, pour les débats philosophiques dans l'espace public²; d'autre part, semble t-il, un accroissement du nombre de ceux qui, légitimement ou non, se vêtent du manteau du philosophe. Le regain d'intérêt savant pour la sophistique, réévaluée, n'est-il pas, en son lieu, indice du retour des sophistes, d'une fonction socio-intellectuelle dont nos sociétés, plutôt tourneboulées, auraient besoin pour mettre en discours et articuler le juste et l'injuste? Pratique de l'*argumentation* et obligation de *légitimation* ne paraissent-elles pas plus indispensables que jamais?

La question, complexe, ne peut être élaborée dans les limites du présent propos. Gardons-là cependant en tête et contentons-nous de suggérer un paradoxe. D'un côté, existe, diffuse, une demande de sens dans la population; d'un autre côté — celui des «professionnels», on assiste,

¹ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, sechstes Hauptstück, Wir Gelehrten, S.W. in zwölf Bänden, Band VII, A. Kröner Verlag Stuttgart 1964, p. 119.

² L'Europe savante, aussi bien au Moyen Âge qu'au siècle des Lumières notamment, s'est caractérisée bien sûr par un espace de discussion relativement ouvert et l'usage d'une ou deux langues, le latin avant qu'il cède la place au français et celui-ci à l'anglais; mais cela concernait les clercs ou plus tard l'honnête homme qui, ne se piquant de rien, entendait se faire un jugement sur les principales matières en débat. À l'image des médias d'aujourd'hui (télévision et surtout internet), le champ des questions disputées s'est considérablement ouvert, même si les spécialistes regrettent que cette extension n'ait pu se réaliser qu'au détriment de la compréhension. C'est la question, surgie à nouveau, de la possibilité et de la légitimité d'une *philosophie populaire*: question difficile et pleine d'embûches qui mériterait plus de développement qu'il n'est ici possible.

au nom d'une supposée rigueur cognitive, à une restriction volontaire et drastique d'un champ philosophique censément débarrassé des illusions métaphysiques ou transcendantales. Il y a aujourd'hui, dans les départements de philosophie en France, une hégémonie des courants issus de Wittgenstein et de la philosophie analytique anglo-américaine. Comme le marxisme et le structuralisme en leur temps, cette vague a des effets d'intimidation et d'exclusion. De surcroît, son parti pris, plutôt que de se risquer au questionnement *in re*, de traiter des manières, plus ou moins valides dont on parle des choses, induit un manque (de sens) rapidement comblé par des «philosophes» dits «médiatiques» que n'étouffent ni le scrupule ni la probité intellectuels et qui, aux yeux du public, hypothèquent et confisquent la position du philosophe.

Autant avouer tout de suite, pour ce qui me concerne, que je situe ma modeste entreprise dans le sillage du mot d'ordre heideggerien: ce dont on ne peut parler, il faut *pour cela même* le dire. L'énigme n'est pas «en dehors du monde» (*Tractatus*, 6, 41), mais dans le fait même du monde, dans son «il y a». On doit pouvoir dire (*sagen*) ce qu'on ne sait pas décrire (*beschreiben*) et représenter avec mandat légitime (*vertreten*) ce qu'on ne parvient pas à représenter de manière directe (*vorstellen*). Le déclic qui *tourne* à mes yeux la philosophie en figurologie, l'éloignant de l'objectivation représentationnelle, c'est l'écart qui se creuse entre ces deux modes de «lieu-tenance», autrement dit entre deux significations du mot français «représentation».

Curieusement, je me sens assez proche sur le principe (sinon dans le style) des positions défendues par le philosophe américain Richard Rorty dans *Philosophy and the mirror of nature* (Princeton Univ. Press, 1979), traduit en français sous le titre *L'Homme spéculaire*³. L'auteur y analyse ce qu'il appelle le «complexe du miroir» dans la philosophie moderne depuis Descartes et Locke, auquel il impute l'hypothèque qui n'a cessé de peser sur celle-ci à travers trois figures imposées, d'ailleurs étroitement corrélées: celle de l'esprit (*mind*) comme constituant une substance distincte de l'extériorité naturelle (cf. la démarcation cartésienne entre la *res cogitans* et la *res extensa*), celle de la vérité comme correspondance-reflet, enfin le primat du mode gnoséologique, la soi-disant «théorie de la connaissance» devant former le cœur d'une philosophie systématique. Cette configuration, apparue au commencement des Temps modernes, hérite elle-même de l'excellence du *bios theorêtikos* grec et, selon l'expression de Rorty, du présupposé de l'homme considéré comme «découvreur d'essence»⁴.

Je vais dire maintenant, par ordre de proximité décroissante, comment je me situe par rapport aux thèses de Rorty, étant entendu que cette référence est ici de simple commodité, en raison du double fait, qu'il s'agit d'un philosophe dont le style et le rapport à la langue (ou le non-rapport?) sont on ne peut plus étrangers à ma propre formation philosophique (gréco-franco-allemande), et de propositions, larges et descriptives, modifiables à volonté tant elles sont peu dépendantes d'un idiome philosophique fortement singularisé (type Heidegger ou Lacan).

³ Richard Rorty, *L'Homme spéculaire*, Seuil, Paris, 1990.

⁴ *Ibid.*, p. 393.

J'acquiesce d'abord pleinement à l'idée de résister à la tentation de «rendre commensurables toutes nos connaissances», autrement dit d'offrir aux sciences les services de la philosophie pour, censément, les «fonder» ou les rassembler à l'intérieur d'une finalité commune. D'abord, rien ne prescrit que connaître soit le fin du fin de l'humanité de l'homme; ensuite, aucun philosophe aujourd'hui ne peut occuper ce lieu improbable qui lui permettrait de se trouver sur les deux bords (intérieur et extérieur) d'une science, a fortiori de toutes, maîtrisant leurs algorithmes et leurs pratiques tout en dominant les enjeux ultimes; enfin, comme écrivait déjà Kant, «les sciences n'avancent qu'en se séparant» et n'ont nul besoin d'une autorisation extérieure à leur pragmatique même. Je serais donc, à l'instar de Rorty, volontiers behavioriste en matière de sciences.

J'assentis de façon déjà plus mitigée à la thèse, que la philosophie n'est pas une réserve ou un vivier de problèmes éternels qui seraient indéfiniment remis sur le métier pour bénéficier d'un outillage dialectique plus performant⁵. De nouveaux philosophèmes surgissent, tels des événements de pensée, soit pour répondre à des changements intervenus ailleurs (comme exemples, Rorty cite la «science nouvelle», la Révolution française, le roman moderne), soit du fait d'individus de génie ayant pensé du neuf (Hegel, Marx, Freud, Heidegger...), soit, plus probablement, de la corrélation entre les deux phénomènes. Ma réserve partielle là-dessus touche deux points, dont le premier a déjà été évoqué. Si, en effet, les contenus de problèmes passent et changent, les types permanent en se modifiant (autrement dit la philosophie reste elle-même en différant sans cesse), raison pourquoi un questionnement *élaboré* philosophiquement n'est pas en continuité avec une discussion de café, même intelligente et pleine d'esprit. Le temps nous manque pour développer, mais je dirais que fait défaut à l'analyse de Rorty le contrefort dialogique d'un *Schritt zurück*⁶; or,

⁵ Bien plus convaincante est la thèse défendue par Hans Blumenberg, selon laquelle (je simplifie un peu) aucune époque ne solde son propre appareil de questions, laissant aux suivantes de les reprendre *volens volens* et de les «tordre» — l'auteur parle de «réinvestissement». Par exemple, le christianisme a bien dû «faire avec» l'héritage et le langage hellénistiques et gnostiques et, jusque dans les combats des Pères contre Marcion et autres «hérétiques» (cf. Irénée), tourner contre ces adversaires redoutables leurs propres arguments. La «sécularisation» des Temps modernes ne signifie donc pas qu'une même substance transhistorique, d'abord à la garde de la pensée religieuse, ait ensuite subi une transformation afin qu'elle acquière un visage profane et des traits laïcs; si c'était là la vérité des Temps modernes, ils seraient comme tels dépourvus de légitimité et ne seraient que caricature et adultération d'un modèle ancien qu'il faudrait alors s'efforcer de restituer. Le «réinvestissement» est une transformation fructueuse et laborieuse, en ce sens qu'elle dialectise le fardeau épistémique et linguistique (logique) reçu avec l'obligation de sortir de l'impasse et de trouver de nouvelles articulations de sens et des pratiques inédites. Voir Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt-am-Main, 1966/1988, *La Légitimité des Temps modernes*, Gallimard, Paris, 1999.

⁶ Au minimum, ce «pas en arrière» est celui de la réflexion: prise de recul pour permettre à la conscience de mesurer ce dont elle est en train de s'emparer. C'est, plus profondément, la dimension d'anamnèse ou de *memoria* (chez Augustin), qui signe le dire philosophique. J'emprunte l'expression au texte de Heidegger intitulé *Identité et différence*, qui oppose cette «reprise» méditante à la récapitulation historiciste de l'*Aufhebung* hégélienne.

c'est peut-être bien l'originalité de la philosophie, que de s'inventer un avenir en décidant d'habiter sélectivement son passé, proposition qu'il faut se garder de rabattre sur le truisme: c'est avec du vieux qu'on fait du neuf... Deuxièmement, la définition de la philosophie par Rorty comme «genre culturel» (ou celle, qu'il cite, de Michael Oakeshott, comme «voix dans la conversation humaine») me paraît relever d'un culturalisme relativiste qui entraîne une notion plate de la discipline. Se recommandant, à mon sens superficiellement, de Hans-Georg Gadamer, Rorty propose d'installer le discours philosophique à demeure, non plus dans le mode gnoséologique, mais dans une *Bildung* au sein de laquelle l'activité scientifique n'est plus discriminante. L'herméneutique se substitue dès lors à la compulsion fondatrice propre au «complexe du miroir» et la pensée s'affranchit du dogme véridatif de la correspondance, de l'*adaequatio rei et intellectus*. Je rappelle, au passage, le texte de jeunesse de Walter Benjamin, *Lehre vom Ähnlichen* (G.S. II, 1, p. 204-213), dans lequel la similitude se voit dérivée de «correspondances magiques». La philosophie non-spéculaire dont Rorty dresse brièvement le programme à la fin de son livre fait donc rupture avec la théorie de la connaissance, le dualisme esprit-nature, la pulsion fondatrice, l'idée de la vérité comme correspondance du reflet-dans-le-miroir à ce qu'il reflète. A cela rien à redire.

Tout le débat avec le philosophe américain commencerait sans doute là où son livre s'achève, c'est-à-dire sur ce qu'il faut entendre par «philosophie édifiante». Trois indications sont données. Premièrement, la «philosophie édifiante» s'oppose à la «philosophie systématique», dans la mesure où elle «vise non pas à découvrir la vérité, mais à relancer une conversation» (p. 409); deuxièmement, elle a pour assiette la *Bildung* et pour mode d'exercice l'interprétation; troisièmement, elle s'exemplifie soi-disant à travers des pensées comme celles de Kierkegaard, de Nietzsche ou de Heidegger.

Encore une fois, la simplicité même de cette topique est pratique; elle permet de débayer. Mais le problème reste entier sur le fond. D'abord, je doute qu'on puisse dénier à la «philosophie édifiante» toute systématisme, sauf à entendre strictement par «système» l'achèvement de la commensurabilité de toutes nos connaissances (et donc rester prisonnier du paradigme gnoséologique). Ensuite, l'abandon du modèle spéculaire de la vérité fondée en raison n'implique pas *eo ipso* la renonciation à toute forme de vérité en tant qu'elle tranche ou décide, porte l'ambition d'être, d'une manière ou d'une autre, *index sui*; enfin et corollairement, si la «philosophie édifiante» (autrement dit tenant son rôle dans la *Bildung* en tant que «genre culturel» parmi les autres) n'a vocation qu'à «relancer la conversation», on voit mal ce qui distingue le discours philosophique de l'idéologie libérale basique comme choix général (je veux dire en toutes choses), du dialogue, du débat, de la pluralité, du mieux-disant à un moment donné. En d'autres termes, la philosophie est «politiquement correcte», mais il ne lui reste plus grand-chose de singulier. Elle est plate et bien-pensante, elle ne prend pas le risque d'une invention de langage — précisément pour dire cela qui, essentiel, échappe par nature aux systèmes représentatifs: lesquels, à très juste titre, peineraient à y reconnaître un «objet».

2. — Fictions philosophiques et Figures de l'art («analogie de la vérité et de la fiction»)

Or, mérite, à mon sens, le nom de philosophe, celui qui, non seulement, apporte de l'intelligence, de la clarté, de la distance dans un débat ouvert *dans la culture*, mais qui, surtout, rebaptise les choses et les dit comme on ne les avait encore jamais dites. Sous un certain rapport, tout discours philosophique s'efforce de prendre la culture *à revers*, de contester le corps de preuves qu'elle a vocation à fournir d'avance en tant que terreau des représentations et de leurs croisements. Il n'y a qu'un genre de discours à même d'instiller le dissensus (dialectique) dans le consensus (culturel), d'éclairer le *donné* depuis la *construction d'un possible*. Le dialogique seul, avec les règles qui l'organisent, ne constitue pas l'ordre philosophique; il faut un rapport originaire à l'énonciation qui relève d'une *poïesis*, c'est-à-dire qui traite le langage, ainsi que voulait Humboldt, comme *Erzeugung* et non pas comme un simple instrument (*totes Erzeugte*) pour traduire une «réalité» qui existerait déjà par soi. Rappelons-nous Diderot: «Se rappeler une suite nécessaire d'images, telles qu'elles se succèdent dans la nature, c'est raisonner d'après les faits. Se rappeler une suite d'images comme elles se succéderaient nécessairement dans la nature, tel ou tel phénomène étant donné, c'est raisonner d'après une hypothèse ou feindre; c'est être philosophe ou poète, selon le but qu'on se propose⁷». Et Diderot de souligner «l'analogie de la vérité et de la fiction». De là à dire que c'est par la voie de la fiction que la vérité est, non pas atteinte mais *produite*, c'est tout l'enjeu d'une figurologie qui tire pleinement la leçon de la philosophie transcendante et du schématisme.

Même un Bergson, pourtant si méfiant à l'endroit de l'*homo loquax*, enveloppe cette puissance figurante lorsque, dans un texte célèbre sur l'«intuition philosophique» (la conférence de Bologne, du 10 avril 1911), il cherche la source de la pensée philosophique dans «ce qu'il y a [en elle] d'essentiellement spontané», dans un «point unique» qu'elle ne fera que développer, expliquer, exploiter. Bergson écrit: «En ce point est quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple que le philosophe n'a jamais réussi à le dire. Et c'est pourquoi il a parlé toute sa vie⁸. On retrouve ici la schize parler-dire, évoquée tout à l'heure. Si la philosophie ne *parle* que du «parlable», ce qu'elle a à *dire* n'est guère intéressant, dans la mesure où on trouvera forcément dans la culture un discours qui sera mieux fait pour détailler tel domaine du «parlable». Le parler philosophique, au contraire, s'indexe sur un dire qui se révèle comme indicible. Il n'y a rien à dire que l'indicible et c'est pourquoi le philosophe, comme dit Bergson, a parlé toute sa vie. En d'autres mots, la puissance figurante (ce que je thématise, encore une fois, en tant que *figurologie*) propre à une pensée philosophique est excitée, stimulée par son inhibition même, ou, si l'on

⁷ Denis Diderot, *Discours sur la poésie dramatique*, Œuvres Complètes en 15 volumes, Club Français du Livre, Paris, 1970, t. 3, p. 441.

⁸ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, édition du Centenaire, Paris, P.U.F., p. 1347.

veut, par son infirmité représentationnelle, sa faillite initiale et finale par rapport à toute performance objectivante.

L'objection qu'on ne manque pas alors de soulever est la suivante; on dit: «En renonçant à l'objectivité, vous abandonnez tout souci de vérité, vous êtes dans la poésie, voire dans la littérature. Au mieux, vous remettez au goût du jour cette bonne vieille lune du «comme si» (*als ob*) érigée en d'autres temps (1921) par Hans Vaihinger en philosophie à part entière; au pire, vous tombez dans le subjectivisme et l'arbitraire, puisque personne ne peut vérifier la teneur en réalité de ce que vous énoncez. A quoi s'ajoute que vous dérobez votre discours à toute discussion, vous en faites un monologue». Cet argument semble sérieux et mérite qu'on le considère. Tenter d'y répondre, c'est, je pense, s'attacher à mieux cerner la singularité agonale d'une philosophie.

Je commence par la fin, par la thèse où je voudrais venir: la philosophie est agonale (ou agonistique), et non pas polémique (alors que Rorty, *expressis verbis*, tire l'herméneutique vers le polémique); c'est parce que (pensons encore à Bergson ou à Heidegger) le philosophe se bat *contre et pour* le dire, parce que sa pensée exprimée témoigne d'un *agôn* et répercute une extrême tension que, contre toute apparence, elle échappe au subjectivisme et comporte, dans son articulation intime, un appel au jugement de l'autre, qui qu'il soit. La pensée ne demande pas un juge pour vérifier sa soi-disant conformité, elle réclame un arbitrage, qui ne saurait être que pluriel et temporel parce que, comme je l'ai montré ailleurs, la logique de l'appel ou de l'instance, qui constitue l'essence de l'arbitrage, suppose, de la part du témoin (*testis* pour *terstis*: celui qui se tient en tiers) qu'il s'en remette lui-même à d'autres témoignages, condition pour que le sien soit valide. Cette structure n'a rien à voir avec le fait majoritaire, ni avec ce qu'on appelle un consensus. Celui-ci, en général, est fait pour apaiser une querelle, la régler par un compromis; alors que la logique agonale (et, selon moi, indivisiblement testimoniale) relance au contraire la question, pique au vif. L'œuvre ne demande pas un partage des *pour* et des *contre*, elle existe par le prolongement de l'*agôn* dont elle est elle-même le premier témoignage. C'est en quoi le reproche de subjectivisme ne tient pas; il est détourné *ab ovo* par la texture agonale de l'œuvre de pensée — en somme: par son exigence.

Soit, dira t-on. Mais cela ne répond pas à la question: *de quoi* l'œuvre témoigne t-elle, s'il est vrai d'ailleurs que le jeu des témoignages se corroborant réciproquement n'a lui-même d'intérêt que si un enjeu inscrit ceux-ci dans une certaine réalité qui les motive en les dépassant. Je vais, pour essayer d'avancer, recourir à un auteur dont l'invocation ici surprendra peut-être: je veux parler de l'historien hollandais Johan Huizinga, plus particulièrement de son livre *Homo ludens*.

Il ne s'agit, dans cet ouvrage, ni d'étudier empiriquement le rôle des jeux dans la culture, ni de ramener celle-ci à un jeu. La thèse s'exprime: «La culture ne naît pas *en tant que* jeu, ni du jeu, mais *dans* le jeu»⁹. Du coup, l'idée de jeu se charge d'un sens inédit et, transcendant

⁹ Johan Huizinga, *Homo ludens*, Paris, Gallimard, 1951, rééd. Tel/Gallimard, p. 129.

les polarités trop rapidement admises (jeu/sérieux, réalité/apparence, intérêt/gratuité etc.), intègre trois dimensions essentielles: agonale, culturelle, «stupéfiante» (ou saisissante). Pour envisager ce dernier aspect, l'*Ergriffenheit* (le saisissement) nomme aussi bien un moment du jeu enfantin que le comportement des premiers poètes et philosophes face à l'énigme du cosmos et de la vie. A l'étonnement philosophique (*taumatein*) thématiqué par Platon dans le *Théétète*, fait écho, nonobstant le discrédit bien connu qui frappe les poètes, l'identification, dans la poésie, d'un «élément stupéfiant». Ainsi, la *figuration* (ou la «mise en figures») philosophique, proche à l'origine de la vaticination (propre au *vates*, «maître de vérité¹⁰» inspiré, saisi par la question en forme d'énigme), bien loin d'emprunter le mode représentatif, cherche plutôt à traduire, à transposer en un «dire» le saisissement. On dira qu'une semblable expérience de la pensée renvoie à la période archaïque et que la philosophie justement, avec Platon et Aristote s'est efforcée de faire prévaloir, contre une vérité magistrale poétisée, inventée, le mode rationnel-épistémique de la découverte méthodique. Pourtant, c'est sans doute cette inspiration originaire qui survit le mieux à travers toutes les époques et continue d'être la marque singulière du dire¹¹ philosophique. En termes simples, ce n'est pas d'abord le *problème* qui fait le philosophique (même si, bien sûr, il ne s'en exclut pas), c'est la *question*, en tant qu'elle transmute le «taumatein» en langage. Pour le dire de façon un peu provocatrice, la vérité philosophique n'est pas de celles qu'on découvre, elle est celle qui s'invente. Il y a des fictions philosophiques (je les appelle des «Figures», en intégrant largement le sens que Rilke donne à ce mot) comme il y a des modèles scientifiques. Ce sont des régimes de discours fort différents.

En assumant cette position, j'entends prendre mes distances par rapport à un relativisme culturaliste (type Rorty), tout en affrontant une objection récurrente. Elle se formulerait ainsi: «Comment, en abandonnant d'avance toute prétention épistémique, peut-on néanmoins maintenir l'ambition vériditive? Si la figurologie est invérifiable — non-falsifiable, dirait Popper —, qu'est-ce qui la distingue de l'art, du roman, de la littérature?» Je réponds franchement: pas grand-chose; mais cette différence «infra-mince» (comme dirait Marcel Duchamp) est décisive.

D'abord, je ne pense pas que la philosophie, qui, certes, appartient à la culture, habite celle-ci de la même façon que ses autres composantes, bref, qu'elle soit simplement une voix parmi d'autres dans le concert supposé¹². Demander en quoi le philosophique entretient une

¹⁰ Marcel Détienné, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967.

¹¹ Je sais la limite de la valeur probatoire de l'étymologie; par surcroît de désinvolture, je me plais à rapprocher *effarement de fari*, parler: un parler qui serait, en quelque sorte, mis hors de lui! (L'effarement renvoie vraisemblablement à *ferus*, fier, indompté). Il n'y a pas de rapport, mais il me paraît que ce voisinage d'occasion donne à penser.

¹² Je n'entends pas ici restaurer un geste hégélien, consistant à hiérarchiser les manifestations de l'esprit en les subordonnant au Concept. Je vais plus loin: je défends ce que j'appellerais, faute de mieux, un «être-à-part», moins de la philosophie comme genre que *du philosophique*, en tant qu'il est susceptible, éventuellement, d'imposer son ordre dans un autre champ que la philosophie. Tout le philosophique n'est pas dans la philosophie et il y a des philosophies avouées dont la teneur (en) philosophique est faible. Il y a l'écorce, il n'y a pas le noyau. Je dis cela

relation singulière avec la culture recouvre entièrement la question: qu'est-ce qui distingue l'œuvre philosophique de l'œuvre littéraire ou artistique? Dans les limites de cet exposé, je ne peux qu'indiquer la piste.

Il y va de deux modes d'imagination figurante, même si, comme je le suggérais plus haut, une œuvre littéraire est capable d'héberger du philosophique. L'œuvre littéraire ou artistique renvoie, selon la terminologie de Nelson Goodman, à une manière parmi d'autres de «faire des mondes». La figuration est également trans-figurante, mais le «trans» n'a pas la même signification selon qu'on est dans l'art ou dans la pensée. Je dirais que la figuration philosophique s'interrompt; elle ne va pas à une proposition de monde; elle reste *en deçà*, parce que ce qui l'appelle est *au-delà*. Cela ne veut évidemment pas dire que, jusqu'à un certain moment, les deux voies seraient confondues, puis que l'artiste (ou l'écrivain) continuerait sa route, tandis que le philosophe, lui, marquerait le pas. La rupture *par rapport à tout monde*, dans le philosophique, est constitutive, alors que la création littéraire ou artistique, même marquée au coin, éventuellement, de l'ironie ou d'une réflexivité critique, annonce une *réalité de rechange*, ce qu'on a appelé, avec plus ou moins de bonheur, la «fonction de l'irréel». Il s'agit, si l'on veut, d'une réalité imaginaire rivale de la première. Le philosophique, de son côté, n'a jamais affaire à la réalité (quel qu'en soit le niveau), mais toujours au réel. Il désigne l'indésignable, ce qui naufrage d'avance toute présentification phénoménologique¹³, *tout en exigeant qu'un dire ait lieu dans cet espace empêché*. Comme je suis soucieux d'échapper à la notion de «transcendance» (ce qui, convenons-en, n'est pas facile et peut-être impossible), je préfère parler de *transparence figurologique*. Dans une grande œuvre (artistique ou littéraire) du philosophique transparait, *transit* la présentation de l'œuvre, la bouleverse et l'inquiète suffisamment pour empêcher sa clôture esthétique (ou plutôt esthétisante) Dans sa proposition même (sa présentation), l'œuvre fait valoir le principe d'une sorte de désistement, une réticence à faire monde, une réserve en somme...

Je ne vois pas que la philosophie puisse renoncer à ce j'appellerais plutôt la *véracité*, puisque c'est de s'y soumettre absolument qui la fait ce qu'elle est¹⁴. Toutes les critiques possibles et imaginables des conceptions de la vérité, non seulement n'y changent rien, mais n'ont elles-mêmes de sens que dans et par une ambition véritative, d'une *vis veri*, d'une force du vrai¹⁵. La démolition de la vérité-correspondance ou de la vérité-référence

pour m'éviter le reproche, que je penserais injuste, de promouvoir de manière aveugle une rhétorique de chapelle.

¹³ J'appelle *réalité* ce qui convoque et rassemble des pratiques et des discours vérifiant un consensus sur au moins un trait de celle-ci: son extériorité; *réel* ce qui, à l'inverse, déboute le discours, le rend à son en-fance, pure aptitude empêchée. La réalité attire le discours (jusqu'au bavardage), le réel le naufrage, lui impose silence, voire lui intime une sorte de stupeur. En un sens, on peut dire que la plupart du temps la réalité bouche le réel.

¹⁴ Guy Lardreau, *La Véracité*, Paris, Verdier, 1993.

¹⁵ Hans Blumenberg, dans ses *Paradigmes pour une métaphorologie* (Paradigmen zu einer Metaphorologie, Suhrkamp, Frankfurt-am-Main, 1998), consacre justement un premier chapitre à «La métaphorique de la vérité 2puissante²». Traduction française, Vrin, Paris, 2006.

a déblayé opportunément le terrain. Le discours philosophique est «vrai», non parce qu'il serait conforme à la réalité, mais de ce qu'il est conforme à soi, à *l'exigence arbitrale* du dire. Sa fidélité, si l'on veut conserver ce mot, ne relève ni du mimétisme ni de l'exactitude, qui n'auront jamais été, l'un qu'une doctrine datée du faire-œuvre, l'autre qu'un idéal obsolète de scientificité; ni même d'une transposition surveillée, d'une traduction soignée. Elle procède d'une complète retranscription.

3. — La Figure

Telle est la Figure: non une comparaison hardie, mais une refonte. En elle la dimension iconique (le faire-image) est entièrement subvertie (à la différence de la métaphore simple, qui reste longitudinale et «mondifiante») par ce que Rilke lui-même appelle le *tour* (*die Wendung*) et qui nomme, non une manière de dire ponctuelle, mais *la courbure qui infléchit le tout du dire*, affecte son unité. La Figure ne fait pas monde, elle le traverse ou plutôt le transit. La vérité, du coup, n'est pas ce qui apparaît, c'est ce qui *transparaît*. Lorsque Rilke, à propos de la Figure, parle de son élan ou, dirait-on, de son allant (*Schwung*), lui-même coextensif à la métamorphose (*Verwandlung*), il pointe précisément ce qui protège son iconicité singulière de toute attache référentielle fixe. Dans figuro-logie, il y a *figura* et *logos*: or, la dimension figurative (celle de *l'eikon*) n'a pas le temps de s'affirmer telle, elle est immédiatement emportée dans la flexion, la courbure ou le tour du langage¹⁶. En d'autres termes, la «logie» (pour ne pas dire: le logique, qui renverrait à d'autres connotations) n'actualise de l'image que pour relancer le dire. Dans la figuration philosophique, le moment iconique (qui correspond au parler en tant que parler-de-quelque-chose-du-monde) passe dans le mouvement, ou, comme je préfère dire, la flexion (*die Wendung*) du dire. De là que le philosophique, à la différence de l'art, qui s'installe de façon plus ou moins confortable¹⁷ dans le régime image, et des discours de science, qui privilégient le concept, se distingue par l'usage mixte, chiasmatisé, qu'il fait des deux éléments: l'iconicité et la dicibilité se suppléent réciproquement. C'est dire que, dans la Figure, l'être-image est non-mimétique et le concept, pour employer des termes kantien, est régulateur et problématique, et non pas déterminant. Il ne s'agit plus, en effet, d'appeler et d'épeler des images qui correspondent aux étants, exis-

¹⁶ La différence entre le tour rhétorique (le trope) et la courbure ou l'inflexion propre à la *Wendung* rilkéenne, c'est que le trope est local alors que le tour figurologique est global. Il modifie, non pas un segment particulier de l'énoncé, mais l'esprit général de l'énonciation.

¹⁷ On l'a déjà entrevu, c'est peut-être le fait de la grande œuvre que de se dérober partiellement à son accomplissement esthétique. Walter Benjamin, avec sa théorie du «noyau prosaïque» survivant à la «belle apparence» (*schöner Schein*) datée, en proie à l'hystérie, avait sans doute perçu ce malaise foncier de l'esthétique et le caractère éthiquement souhaitable de son incomplétude fragmentaire. Il ne faut pas laisser le beau en proie à lui-même: la sape de l'ironie ou du fragment ne peut que lui rendre service contre l'apparence.

tants ou imaginaires, ni de ramener ceux-ci à des dispositifs relationnels maîtrisables (à une proportionnalité), mais d'amener au dire le fait d'être comme tel, la brutalité stupéfiante, le prodige du «il y a»¹⁸.

Comme il est impossible de dire sans parler, la Figure conserve la phase iconique: comme *Vertretung*, non comme *Vorstellung*. Il y va, essentiellement, des choses, qui pourtant ne sont pas exactement désignées. Bref, dans le registre du philosophique, le monde est radicalement *impliqué*; il n'est ni représenté ni dénoté. Les choses s'enveloppent dans le dire à partir du moment où leur vertu d'incitation (à dire) n'a plus à voir avec la référentialité, c'est-à-dire avec l'extériorité. J'ai appelé cette implication l' «affectivité de la pensée», j'y reviendrai tout à l'heure.

C'est en quoi et pourquoi la philosophie reste et doit rester au sein de la culture en position de porte-à-faux, en situation critique. La positivité lui est interdite. Et lorsqu'un regard extérieur, étranger, la considère comme entièrement immanente à la culture, la rabat sur cette appartenance culturelle, c'est d'abord qu'il a commencé par déniveler son histoire en «histoire des idées». Ce qui serait étonnant, pour finir, c'est que la philosophie, née de l'étonnement, perde ce fil d'Ariane de son histoire vivante.

Reprenons le questionnement: renonçant au discours direct — dont, au passage, il est loin d'être acquis qu'il convienne plus aux sciences dans l'acception moderne du mot — la philosophie se replie-t-elle sur la métaphore et, faute d'une ontologie «frontale», pour ainsi parler, choisit-elle par défaut l'obliquité d'une ontologie analogique?

En dépit des efforts d'un Paul Ricoeur pour rendre la métaphore à sa vivacité¹⁹, de ceux d'un Hans Blumenberg en faveur d'une «métaphorologie²⁰», la gageure reste bien, en dernière analyse, d'arracher la métaphore à la tropologie. L'idée de «métaphore absolue», chez Blumenberg, marque nettement en ce sens la limite pragmatique (sic) de celle-ci: elle bouche un trou et permet d'avancer, elle colmate une place vide que le concept ne sait pas (encore?) remplir de ses déterminations. Elle permet une approche totalisatrice de questions, qui seraient autrement hors de portée, mais elle signale par cette demie réussite sa fonction de sentinelle audacieuse attendant d'être relayée par des ressources intellectuelles plus solides²¹. Bouillon (de culture) et brouillon (de pensée),

¹⁸ C'est le motif et l'enjeu de la neuvième des *Élégies de Duino*, de Rainer Maria Rilke.

¹⁹ Paul Ricoeur, *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

²⁰ Hans Blumenberg, *Paradigmes pour une métaphorologie*, op. cit.

²¹ «La métaphorologie cherche à atteindre le soubassement de la pensée, le bouillon de culture des cristallisations systématiques, mais elle entend également faire prendre conscience avec quelle «audace» l'esprit s'anticipe lui-même dans ses images et comment dans l'audace de la conjecture s'ébauche son histoire», *ibid.*, p. 12. Blumenberg, à mon sens, situe son entreprise dans le sillage de Kant et de ce que j'ai pu analyser en plusieurs occasions comme l'*ontologie analogique* de l'auteur de la *Critique de la faculté de juger* et de la *Réponse à Eberhard*. Tout en étant impressionné par le symbole et le schème de l'imagination, il concèdera toujours, en strict kantien, que l'entendement, pouvoir (déterminant) des concepts est et reste le maître d'œuvre des opérations de la pensée,

elle est un *contournement provisoire*, prix à payer à l'historicité de la pensée et de la *praxis*.

Même si l'on admet que le tour figuré (le trope) est guidé par l'idéal de l'éloignement maximal par rapport à la référence, il demeure indirectement ou obliquement sous contrôle: sa liberté est surveillée. Il ne coupe jamais le lien qui le relie au souci de représenter, fût-ce de manière surprenante, un certain aspect identifiable de la réalité. À cet égard, l'analogie, qui est un rapport puissance deux ou encore *écranique* (autrement dit une référence filtrée, filigranée), est figurative, au sens où on le dit de la peinture dont nous reconnaissons les objets et les formes jusque dans les déformations que l'art leur fait subir. La condition (et la limite) de l'analogie est la recognition. La surprise a pour corollaire la familiarité principielle et ultime qui la déjoue. Pour toute une tradition, le plaisir que nous prenons aux spectacles consiste dans cette prudente oscillation de l'un et du multiple²².

Tout à l'heure, j'opposerai la *recordatio(n)* — l'allemand *Erinnerung* — qui est propre à la Figure à la recognition analogique. Or, nous franchirons déjà un seuil décisif vers la Figure²³, dans notre souci de l'émanciper de la métaphore, en rendant sensible au lecteur cette différence cruciale d'orientation: la recognition est une reconnaissance dans l'espace, une remise en places dans un cadre (elle est extravertie), la recordation est une remémoration, une intériorisation (*Er-innerung*) coïncidant avec une temporalisation pure (elle est introvertie). La métaphore prolonge et exacerbe la logique du *partes extra partes*, alors même que sa veine est paradigmatique; elle flatte la curiosité, le goût de la variété, voire des masques. Le *conatus* de la Figure, au contraire, s'efforce de résorber la spatialité des phénomènes, de changer leur objectalité distendue en la tension d'un dire qui épouse ce qui, du temps, est point d'origine — soit que les choses (*die Dinge*, c'est bien le mot de Rilke) y poignent, soient qu'elles se disposent toujours à y faire retour²⁴. C'est pourquoi, si l'élan (ou l'allant, le bond, comme on voudra traduire *Schwung*) est une (des) Figure(s) de la poétique des *Sonnets à Orphée*, symétriquement chaque Figure doit son allure singulière à un certain génie de l'amorce. Or, le commencement n'est pas un début *dans* le temps (ce qui ramènerait l'extériorité), il est l'origine *comme* temps. Ce n'est pas le phénomène comme apparence (illusoire ou objective, *Schein* ou *Erscheinung*), mais comme apparition — ou plutôt comme «transparution». À l'évidence cartésienne (dont

auxquelles toutefois d'autres pouvoirs (*Vermögen*) collaborent activement, au premier rang desquels l'imagination.

²² Exemple parmi beaucoup, les équilibres d'âme que, dans l'*Essai sur le goût*, Montesquieu prend pour thème. «Il faut, écrit-il, qu'une chose soit assez simple pour être aperçue, et assez variée pour être aperçue avec plaisir», Rivages poche, Paris, 1993, p. 21. L'idée est reprise à travers des considérations sur la surprise, les contrastes, la symétrie, l'ordre etc.

²³ J'écris Figure avec une majuscule initiale d'une part pour souligner ma dette vis-à-vis de la *Figur* chez Rilke, d'autre part comme marqueur de la différence entre l'usage tropologique et le sens figurologique (philosophique).

²⁴ La grande Figure nietzschéenne de l'Éternel retour (cette pensée capitale, *Hauptgedanke*) est non seulement l'instrument de pensée nécessaire au philosophe, mais aussi dans le même temps un discriminant unique: entre une pensée basse et une qui prend de la hauteur, entre le nihilisme et l'affirmation de la vie (*die Bejahung des Lebens*). Chez Nietzsche, qui justement «intériorise» l'Éternel retour, celui-ci ne relève plus du *cosmos* mais de l'*éthos*.

l'idée claire et distincte fixe le format d'exigence) et à la déterminabilité (*Bestimmung*) d'un entendement kantien, nous sommes amenés à substituer un autre paradigme, plus adapté aux «choses» qu'il incombe à notre temps de penser: celui d'une transparence²⁵ non plus soumise à la logique, d'obédience spatiale, des parties et du tout (*ex-videre* = voir de part en part; *de-terminare* = marquer des limites; *se-parare* = mettre à part) mais s'obligeant de sa propre initiative à refaire en toute occasion le chemin ténébreux d'Orphée. J'ai nommé cette transparence (dont j'ai à peine besoin de dire combien la protestation idéologique des politiciens, dont c'est devenu comme le serment, lui est étrangère, voire ennemie) *transparence ombreuse* parce que la lumière n'y a pas de lieu propre: elle fait plus que voisiner avec l'ombre, elle en est mélangée. Le tri ne peut se faire une fois pour toutes et sur des critères indubitables entre le vrai et le faux, l'authenticité et l'imposture, le fiable et l'illusoire, le gain et la perte, le progrès et le déclin. Images nous-mêmes parmi les images, nous ne sommes plus le sujet certain rassemblant ses objets dans la lumière protectrice et distante de l'intellect. C'est pour chaque chose et totalement que nous accomplissant le geste d'Orphée, de mourir en Eurydice²⁶. Or ce geste de déclin et de consentement infernal est l'orée de la remémoration, de la *transformation* — *Verwandlung*, maître mot du poète — de l'espace en temps et des choses orphelines en Dire²⁷. En termes augustinien: conversion de la *curiositas* en *memoria*.

4. — Idée d'une Figueroologie²⁸

Je suis venu à cette Idée à la fin des années soixante-dix et je me suis efforcé, sinon de la déterminer, ce que son statut d'Idée rend impossible, du moins de la mesurer à travers les influences qui ont permis qu'elle cristallise. Deux sont essentielles et anciennes: d'une part les doctrines kantienne du schématisme et de la finalité, d'autre part une incessante méditation de Rilke, *Denkdichter*²⁹ par excellence de la Figure. Beaucoup plus tard, je me suis familiarisé — depuis Pascal et grâce à Erich Auerbach³⁰ — avec la *figura* de la patristique

²⁵ Michel Guérin (sld), *La Transparence comme paradigme*, Presses Universitaires de Provence (PUP), Aix-en-Provence, 2008.

²⁶ R.M.Rilke, *Les Élégies de Duino/Les Sonnets à Orphée*, Aubier, collection bilingue, Paris, 1943. Je cite ci-après le deuxième quatrain du Sonnet à Orphée II, XIII: «Sois toujours mort en Eurydice -, monte en chantant plus fort, en célébrant plus haut remonte dans le pur rapport. Ici, parmi ceux qui passent, sois, au royaume du déclin, sois un verre qui tinte et dans le tintement déjà se brise» (traduction de J.F. Angelloz, p. 219)

²⁷ Voir Beda Alemann, *Zeit und Figur beim späten Rilke* (Temps et Figure chez le Rilke tardif), Neske, Pfullingen, 1969 et «La vérité parle en Figures», dans Michel Guérin, *Pour saluer Rilke*, Circé, Belval, 2008.

²⁸ Je reprends le titre de l'Avant-Propos de mon livre, *La Terre et la Pitié*, t. 1, *La Terre*, Actes-Sud, Arles, 1990.

²⁹ Penseur poète.

³⁰ Erich Auerbach, *Figura* (1^{ère} édition Florence 1939, 2^e édition Istanbul, *Neue Dantestudien* 1944). Une traduction française a paru chez Belin, Paris, 1993.

latine, en particulier chez Tertullien. Lorsque, obligé de recourir à des images, je disais la Figure stigmatisée³¹ (on dirait «impactée» dans le langage d'aujourd'hui) par un «objet» qui, au lieu de se montrer devant (Ob-jet/*Gegen-stand*), en face, retentit par derrière, agit de l'intérieur, j'étais bien loin de me douter alors que ces formulations étaient sans le savoir très proches des traits par lesquels Auerbach s'efforçait de distinguer nettement la *figura* du symbole et surtout de l'allégorie en la caractérisant comme «prophétie réelle» (*Realprophetie*), quelque chose d'effectif et d'historique (*etwas Wirkliches Geschichtliches*). Certes, c'est le mystère de l'Incarnation et la récapitulation événementielle dans une *histoire sainte* providentielle qui commande cette «logique» figurale³² (et non représentationnelle), dans laquelle chaque événement *réel* est *figure* (annonce) d'un autre et est lui-même la confirmation effective d'une prophétie (*figuram implere* ou *confirmare*, dit Tertullien). C'est ainsi qu'Adam et Moïse, sous des aspects différents, sont présentés comme *figurae Christi*, Ève comme *figura ecclesiae*, tandis que le sacerdoce d'Aaron est, pour Augustin, *umbra et figura aeterni sacerdotii*. Toutes les *figurae* s'indexent à la Réalité pleine qu'elles contribuent à voiler. C'est en quoi *figura* est synonyme d'*umbra*: de temps, d'histoire, d'atermoiement et de réveil, d'une condition humaine partagée dans sa chair entre la cupidité aveugle, fruit du péché originel et la charité, seule porte permettant d'entrer dans la vérité; entre la chute et la promesse de la résurrection.

La Figure, telle que l'interprète Rilke en faisant à l'Ange des *Élégies de Duino* la place qui lui revient — centrale, presque définitoire de l'aspect *annonciateur* de la *Figure* — se trouve complètement dissociée de cette doctrine chrétienne de l'interprétation figurale (et Rilke n'a cessé, à ses correspondants, de redire que l'Ange des *Élégies* n'est en aucune façon de teneur ni d'obédience chrétiennes); cependant ce qui est pensé à travers l'histoire sainte par un Père latin à la charnière des second et troisième siècles, par Pascal (dans la liasse «Figures» des *Pensées* dans le classement Lafuma), et par le poète autrichien ne laisse pas de présenter

³¹ Michel Guérin, «Idée d'une Figuologie», *La Terreur*, t. 1, *op.cit.*, p. 26 et p. 31.

³² Pour employer des catégories impropres et plus tardives (modernes), on pourrait dire que la paire réalité-vérité fonctionne de façon toute autre que dans la logique représentationnelle caractérisée par la *secondarité* du plan de vérité. L'idée de conformité de l'esprit (du jugement) à la chose (la res) est étrangère à l'interprétation figurale, la *Figuraldeutung*, laquelle au contraire croise l'antérieur et l'ultérieur, ce qui est devant et ce qui est derrière et mêle dans une superposition en quinconce l'événement réel et sa vérité (son interprétation), le fait historique et son sens messianique. Sans compter, justement, ces deux corollaires très importants: la teneur «charnelle» de la réalité-vérité et sa dimension événementielle (les événements étant eux-mêmes sous la coupe, si je puis dire, de cet Avènement qu'est l'Incarnation). La Figure est rémanence d'un Réel toujours promis, dans lequel nous sommes «compris», mais que nous ne saurions représenter en le coupant de son arrière et de son avant. C'est en ce sens aussi que «nous sommes embarqués» et que la Figure «porte absence et présence» et, chez Pascal, balance indéfiniment dans ses deux sens, dont l'un, clair, «pour dire que l'autre est caché». Il n'y a pas d'évidence, mais des passages de vrai pour ainsi parler «à dos de réel», une transparence ombreuse, comme une promesse que, dans les faits, nous sommes toujours au moment d'oublier.

des traits commun et même un certain air de famille, en deçà ou au-delà de toute doctrine constituée — comme si se donnait là à pressentir une semblable *expérience de la pensée* dans son effort pour échapper d'un même mouvement aux limitations de l'extériorité et aux pièges du subjectivisme. Ce rapprochement extrême, toutefois sans la confusion du psychologisme, entre l'*exister* et le *penser*, qu'un Husserl, dans la *Krisis*, recherche à son mode et de façon si fondamentalement émouvante, Rilke l'exprime dans un vers des *Sonnets* (I, XII):

«*Denn wir leben wahrhaft in Figuren*» (Car nous vivons vrai en Figures)

À quoi tient donc cette véracité de la Figure, si ce n'est d'abord, comme le suggère le premier vers du poème, «à l'Esprit, qui peut nous unir»? Nous unir (*verbinden*) à qui ou à quoi? Aux autres sans doute, au monde, à la langue — mais d'abord à nous-mêmes! C'est en quoi l'intuition poétique de la *Figur* — «pur rapport», *reiner Bezug* — fait à mes yeux écho, en dépit de tout ce qui paraît les éloigner, au schème kantien, «détermination transcendante de temps». Le schème est intermédiaire, comme la Figure est «angélique» (angelos, le messager, l'«annoncier» dirait Claudel). À travers sa vertu ontologique de *médiation originnaire* (il faut bien ici recourir à l'oxymore), le schème est en nous le messager du monde; il est son *tout* premier et indispensable interprète, son «instituteur».

La Figure et le schème puisent à la même source: le temps, qui unit immédiatement dans un cogito non cartésien (qu'un commentateur a pu formuler: *cogito, tempus est*) la capacité de la sensibilité (comme *réceptivité*) d'être *affectée* par des objets extérieurs avec l'émergence concomitante d'une pétition de sens à partir de mon propre sens interne en tant qu'il s'affecte lui-même (*sich selbst affiziert wird*) de sa propre *activité*³³. Le schème constitué (dont la fonction gnoséologique est de relier le concept à une intuition, donc de déterminer) est, en quelque sorte, précédé par une *constitution de schème* première qui est tout simplement coextensive à la structure essentielle du *Gemüth*, de l'esprit, de l'âme ou de «notre sens» selon les traductions et le contexte. Si on extrapolait à partir de ce texte singulier, on ne manquerait pas de motifs pour risquer l'hypothèse que, dans cette constitution première de schème en tant que *Gemüth*, réceptivité et spontanéité se renversent l'une dans l'autre, se nouent de façon radicale. Avant³⁴ que des objets nous soient donnés et avant qu'ils soient «logiquement» pensés, ils font sens pour moi dans le temps même où le moi se réfléchit en tant que «je pense»

³³ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Critique de la raison pure), Tr. Ästhetik, II Abschnitt, Von der Zeit, F. Meiner, Hamburg, 1956, p. 89.

³⁴ Ai-je besoin de préciser que la signification de cet «avant» est transcendante et non pas empirique? Kant marque l'éminente conditionnalité du temps en écrivant qu'en admettant même que tous les phénomènes qu'elle rend possibles tombent à rien (*insgesamt wegfallen*), elle ne saurait, elle, être pour autant supprimée (*kann nicht aufgehoben werden*), *K.r.V.*, *op. cit.*, p. 74.

devant pouvoir accompagner toutes mes représentations. Pour la «raison sensible», l'intérêt au monde et l'intérêt à soi sont rigoureusement solidaires. La réalité du temps, c'est-à-dire la «forme réelle de l'intuition interne» (*nämlich die wirkliche Form der inneren Anschauung*) conditionne la réalité du moi, celle de la réalité hors de moi et enfin celle de leur lien.

Je reviendrai tout à l'heure et pour finir sur le thème de l'*affectivité de la pensée*, mais je voudrais d'abord tenter de rassembler en quelques propositions ce que m'ont enseigné, au sujet de la Figure, des maîtres aussi différents que ceux auxquels je viens de rendre hommage.

L'essentiel, je crois, tient à une autre relation entre réalité et vérité que celle qui se coule dans le modèle de l'adéquation ou de la conformité (avec pour corollaires extériorité, distance objective et secondarité de la re-présentation). Non seulement, ce peut être la différence³⁵ qui figure la chose (la *res*), mais elle tire argument de cette *dissemblance*³⁶ contre l'analogie qui ne parvient pas à secouer le joug de la similitude. Allons jusqu'au bout de l'idée: la Figure prend le parti de la *simulation* contre la similitude. J'allais dire qu'elle *symbolise l'indice*. Elle dramatise la production de la vérité parce que celle-ci est aussi une réalité. La métaphore se gère non pas comme (menace de) perte, mais comme éloignement calculé de la référence; tandis que la Figure, elle, cherche la référence, pour ne pas dire qu'elle s'efforce de la produire comme si elle avait à conjurer sa perte ou son absence. Pour reprendre une formule pascalienne célèbre: elle porte absence et présence. Dans le rigoureux climat du *deus absconditus*, qui effondre tout simplement la possibilité même d'un fondement dans la nature des choses³⁷, il faut se hasarder en gardant présent à l'esprit que «tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être» (Lafuma, 230).

Nous ne manquons pas aujourd'hui de motifs, alors que Dieu «reste mort» (*bleibt tot*³⁸) comme clame l'insensé du *Gai savoir* et que vient vers nous la nuit, toujours plus de nuit (*immerfort die Nacht und mehr Nacht*), pour alléguer nous aussi, assombrissant nos

³⁵ Dans *Positions et propositions*, II, Paul Claudel écrit: «Il y a deux voies pour aller du signe à la chose signifiée, l'une qui est la voie de la similitude et l'autre celle de la différence», Paris, Gallimard, 1934, p. 196.

³⁶ Pascal: «Figuratif. Rien n'est si semblable à la charité que la cupidité et rien n'est si contraire» (Lafuma, 615). C'est exactement ce que j'appelle la *transparence ombreuse*. La Figure ne représente jamais de façon évidente; elle ne donne pas à voir, mais permet d'*entrevoir*, la voie du dissemblable fournissant, dans sa contrariété même et son obscurité énigmatique, le biais à tout prendre le plus approprié ou plutôt le moins inadéquat pour apercevoir la réalité-vérité en tant qu'elle disqualifie l'image après avoir dû l'instrumentaliser. C'est le sens de cette autre pensée de Pascal: «Tout ce qui ne va point à la charité est figure. L'unique objet de l'Écriture est la charité. Tout ce qui ne va pas à l'unique bien en est la figure etc.» (Lafuma, 270). C'est en raison du péché et de la chair (à la fois habitacle de la chute et réceptacle du Verbe) que l'homme ne comprend qu'à demi en tentant de s'ouvrir à l'interprétation spirituelle (*spiritaliter interpretari*) en déjouant — mais aussi en l'utilisant jusqu'à un certain point comme un écran réfractant son *tout-autre*, son dissemblable — l'interprétation charnelle (*carналiter interpretari*).

³⁷ L'âge moderne n'a pas commencé, note Hans Blumenberg, «comme une époque du Dieu mort mais comme une époque du Dieu caché, du *deus absconditus* — et d'un point de vue pragmatique un Dieu caché vaut un Dieu mort», *La légitimité des Temps modernes*, op. cit., p. 399.

³⁸ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, III, § 125, S.W., loc. cit., Band V, p. 141.

certitudes locales et nos prouesses innombrables, l'éclipse de cette *analogia entis* qui, sous mille formes de Platon (et Aristote) à Kant en passant par la scolastique, a garanti la commensurabilité de l'être à lui-même à travers et en dépit de sa différenciation sans fin³⁹. C'est assez dire que, *nolens volens*, la pensée qui *reste* (après que lui ont été ôtées, moins par le fait des sciences que des technologies, tant d'anciennes prérogatives et responsabilités) n'a d'autre choix que de se risquer hors des *cadres* connus et reconnus. Elle ne peut se contenter d'induire les termes manquants à partir des termes existants et de leurs rapports, il lui faut *produire* les termes et les rapports *ensemble*. Cet *acte* risqué, qu'on dirait «poétique» à la fois au sens de Rimbaud et de Valéry⁴⁰, est inhérent à la production de Figures et plus encore au pari de leur extension dans une «figurologie». Mais évidemment, il est en butte à la défiance, puisqu'il paraît abandonner tout souci de confrontation contradictoire, voire toute préoccupation de communication. Pourtant, penser en Figures n'implique pas, il s'en faut bien, congé donné au concept! Ni la Figure n'a vocation à remplacer le concept (les termes ne sont ni rivaux ni donc substituables), ni elle ne se borne à jouer un rôle de pionnière en défrichant à toutes fins utiles un terrain que, le moment venu, le concept viendra travailler correctement. Il ne s'agit donc pas de s'en remettre à l'intuition pour pallier les défauts de la discursivité ni à l'anticipation (*pronoïa*) en attendant que vienne à terme le mûrissement (l'élaboration) d'un problème. Dans le fait, la tournure figurologique (ou encore l'inflexion figurale) de l'écriture n'exclut pas la création et l'explicitation de concepts, dans l'acception la plus rigoureuse de ce terme. Le concept est un outil indispensable, un opérateur précis sans lequel la pensée est infirme et balbutiante; il n'est pas là pour racheter un autre aspect de celle-ci, son iconicité, la résurgence permanente de la source imageante; ou plutôt: il n'y remédie pas, il l'équilibre analytiquement, la dote d'une pondération discursive, si bien que l'écriture, ni concrète (grevée d'images empiriques) ni abstraite (la «mauvaise» abstraction, la ratiocination verbeuse), peut s'affermir dans son *agir* (son «drame ⁴¹»)

³⁹ Excédant notre propos, remonte ici l'opposition séculière du réalisme et du nominalisme. Il est vrai, sous un rapport, que la numérisation et la discrétisation généralisée comme truchement incoercible de la rationalité garantit *comme écriture* (ou transcription) une homogénéisation des régions de l'être; mais un nominaliste y verrait l'argument qui consacre l'abandon forcé de l'ontologie, le renoncement à toute appréhension *in re*. Encore y aurait-il à dire sur une telle écriture, dont la puissance à la fois unificatrice et dispersive, constitue un événement inouï et sans précédent dans ce qu'on pourrait appeler grossièrement une histoire croisée de la rationalité et de l'écriture. En vérité, il apparaîtrait qu'il n'y a plus de «choses», mais des fonctions; qu'il n'y a plus de «noms», mais des algorithmes.

⁴⁰ J'ai en vue, bien sûr, la Poïétique (recherches sur la création, le *faire*, la fabrique), mais aussi ce leitmotiv du *Léonard*, l'aptitude de l'esprit à assimiler le hasard pour le tourner en nécessité dans un processus intentionnel en cours. Et puis encore cet aveu de Faust (*Mon Faust*), qu'il n'est intéressant à dire que l'indicible.

⁴¹ Dans *La Terreur*, j'ai parlé de «logodrame». *La Terreur* (1990) et *La Pitié* (2000) tentent de construire figurologiquement une théorie des relations entre l'émotion et l'ordre symbolique à partir de cette figure «axiomatique» qu'est le logodrame. Les Figures les plus importantes qui ponctuent ce travail sont l'École, le Théâtre, le Moi, l'Histoire, le Troisième Homme, le Sans-Peur; certaines œuvres y tiennent aussi la fonction d'une Figure, tel le *Discours sur la servitude volontaire* d'Étienne de la Boétie ou la nouvelle de Jean Giono, «Solitude de la pitié».

en raison de ce double ancrage de la Figure dans le Réel⁴² et dans la véracité d'un Dire⁴³.

5. — L'affectivité de la pensée

Si la Figure est un tour (la *Wendung* rilkéenne), ce n'est pas, on l'a dit, dans l'acception tropologique. Elle ne se contente pas en effet de changer localement un mot ou un groupe de mots «propres» pour leur substituer des manières de dire «figurées». L'interpolation d'un trope dans une phrase ou un texte en change la physionomie particulière et la répétition d'un tel procédé est de nature à produire soit des effets rhétoriques ou poétiques maîtrisés, soit un galimatias ridicule. Le texte littérairement réussi est celui qui sait faire oublier que ce sont là des procédés; c'est pourtant bien le cas. Ce sont, dit-on, des «effets de style» qui, chez l'écrivain, deviennent comme une seconde nature. Dans l'entreprise philosophique que j'appelle *figurologie*, les Figures ne sont pas des «figures de style», mais le principe général d'une écriture⁴⁴. Cela signifie entre autres choses que la Figure change tout le langage et est intégralement traversée par lui. La tropologie est une topique, la figurologie est une topologie.

Elle noue en une spirale indéfiniment retournée le réel et le vrai. Pareil lien ne peut être déterminé (localisé), puisqu'il a lieu justement en tout lieu, qu'il est, comme écriture, l'entre-lieux: c'est cette *présence irreprésentée de l'Idée indéterminée* que je nomme l'*affectivité de la pensée* ou encore *le geste de penser*.

Écartons d'emblée les interprétations ou bien outrancièrément naïves ou alors nettement malintentionnées. L'«affectivité de la pensée» n'est pas une vignette romantique ni la marque d'on ne sait quel enthousiasme plus ou moins mystique! Il ne s'agit pas du tout d'attendre du sentiment comme tel l'ultime révélation, non plus que de marier à la hâte le

⁴² Au sens de l'allemand *real*, préféré à *wirklich*. La *Wirklichkeit*, c'est la réalité au sens de l'*effectivité*. Lorsqu'Auerbach parle de «prophétie réelle» (*Realprophetie*), il a bien en vue la chose qui existe (la *res*), au sens où Maître Eckhart parle de Dieu comme la «grande chose».

⁴³ Le livre de Jean-François Lyotard *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, aborde la question du rapport de la figure et du discours dans un autre esprit et un autre cadre aussi. En tant qu'élément de «disruption», dit l'auteur, la figure interrompt violemment l'ordre du discours; elle est l'instance tribunicienne de la pulsion qui se rappelle de façon sauvage, inopinée à l'intérieur de l'enceinte du langage, lequel d'ordinaire s'efforce de la contenir. L'affectivité n'est pas élevée au rang de problème parce que le motif du désir et de la pulsion (avec l'appareil théorique de la psychanalyse freudienne) l'obnubilent et répondent d'avance à la question. Selon moi, la Figure ne peut pas être seulement ni d'abord le négatif, l'autre du discours. Ce n'est pas un facteur erratique qui le subvertit et le parasite, mais bel et bien une sorte de «logique» à part entière.

⁴⁴ Le style découpe, l'écriture implique ou enveloppe. Il y a comme un géométrisme du style qui à la fois témoigne de sa déférence à l'espace représentatif et d'un effort d'arrangement des éléments à l'intérieur de coordonnées acceptées. Le style est toujours classique: il innove dans la règle. C'est une révolte d'institution, une colère en voie d'apaisement. La figurologie ne peut être qu'une écriture plastique, que travaille et modifie sans cesse le (re)tour du réel dans le «fictuel» (comme j'ai proposé de dire pour éviter «fictif»).

cœur et la raison. Comme il est toujours utile de sortir de sa propre persuasion, j'emprunterai à Gilles Deleuze et à Félix Guattari (dont je me sens, à travers l'estime admirative que je leur porte, plutôt globalement éloigné), la caractérisation condensée de ma tentative philosophique: «Dans la pensée contemporaine, écrivent-ils, Michel Guérin est de ceux qui découvrent le plus profondément l'existence de personnages conceptuels au cœur de la philosophie; mais il les définit dans un «logodrame» ou une «figurologie» qui met l'affectivité dans la pensée. C'est que le concept comme tel peut être concept d'affect, autant que l'affect, affect de concept⁴⁵». J'avoue ne pas bien comprendre le sens de cette dernière phrase, même si j'entends bien que, si la première partie du texte cité vaut approbation, en revanche la seconde marque la limite de celle-ci. Les auteurs reconnaîtraient volontiers dans la Figure une cousine de leur «personnage conceptuel», tandis qu'ils me reprochent de «mettre l'affectivité dans la pensée».

Mais il n'y a pas à l'y mettre, puisqu'elle y est! À condition, naturellement, de dissiper l'équivocité: par *affectivité*, il faut comprendre ou bien l'émotion pure comme conséquence immédiate de la Rencontre⁴⁶, ou bien l'auto-affection, le retournement de la réceptivité en spontanéité (la manière, rappelons-nous Kant, dont l'esprit — *das Gemüth* — est «affecté par sa propre activité, c'est-à-dire par lui-même»). Il n'est donc surtout pas question d'introduire des sentiments dans la pensée ni de lui imposer les stigmates d'un caractère ou d'un tempérament; bref, de la mélanger avec une psychologie empirique.

Dans le fait, c'est encore une fois de Kant que je me recommande, dans son effort pour penser un lien entre la nature et la liberté après les avoir écartées: comment jeter un pont entre la légalité de l'entendement par concepts (la *Gesetzmässigkeit*) et la législation de la raison (*Gesetzgebung*), en tant que la première se représente des objets qui lui sont donnés, tandis que la seconde les *produit*, cause qu'elle est, dit Kant, de la réalité des objets de ses représentations? Comment rapporter les uns aux autres deux sortes d'«objets», les uns se donnant à déterminer dans une représentation, les autres se servant du truchement de la représentation pour se produire dans le cadre d'une nature non plus phénoménale mais supra-sensible? Entre l'empire de l'entendement (*der Verstand*) et la souveraineté de la raison (*die Vernunft*), donc entre le connaître et l'agir dont les législations ne se ressemblent que par *la forme de la loi*, quel point de jonction la *réflexion* est-elle susceptible d'imaginer et sous quel principe? On connaît la réponse de Kant dans la *Critique de la faculté de juger*: il s'agit du concept transcendantal d'une *finalité de la nature* en tant qu'il n'est, précise-t-il, ni un

⁴⁵ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991, p. 65.

⁴⁶ La Figure de la Rencontre dans *La Terreur* s'applique à penser le «réalisme de l'émotion», c'est-à-dire littéralement la réfraction du réel dans la brutalité contingente de l'être-là. Cette affection originellement scindée (peur/amour) constitue la «base phobérotique» antérieure à tout sentiment constitué, c'est-à-dire formulé. En exergue de ce livre est placée la phrase de Theodor Adorno, tirée des *Minima moralia*: «Une fois supprimée la dernière trace d'émotion, il ne restera de la pensée que la tautologie absolue».

concept de la nature ni un concept de la liberté. Penser, au sens de réfléchir, n'est ni connaître des objets de l'expérience (*Erfahrung*), ni exalter dans et par l'agir rationnel la liberté en tant que «causalité par analogie». Le domaine intermédiaire de la réflexion permettrait ainsi de promouvoir une unité systématique de la nature sous le principe d'une finalité qui, quoiqu'indexée sur la nature (concept *transcendental* d'une «finalité de la nature») étendrait également sa sphère d'influence à la place, au rôle et à la destination de l'homme dans cette nature... et au-delà d'elle.

Or, là se trouve bien, dans l'architectonique kantienne, la difficulté. Comment emboîter des fins gigognes, alors que le dualisme métaphysique auquel Kant *en dépit de ses efforts* ne saurait renoncer, entraîne une hétérogénéité, voire un conflit entre ces fins, en particulier sous le rapport suivant: l'homme est-il voué à s'accomplir *dans ce monde* ou bien sa *destination supra-sensible* lui impose-t-elle dans certains cas de *rompre* avec la «logique» relative et immanente de la nature et de l'histoire dont les fins et les buts, en somme, conspirent selon les cas à une harmonie ou à une amélioration technique et morale (au sens du latin *mores*, de l'allemand *sittlich*) dans l'espace et dans le temps? Cette perfectibilité historico-mondaine ne finit-elle pas par militer plus en faveur d'un bornage anthropologique (comme progrès indéfini) que pour l'absolu du «régne des fins»? Les différentes notions du but (*Ziel*) ou de la fin (*Zweck*), dans leurs significations pragmatique, esthétique, téléologique, systématique, sont-elles compatibles avec *le* tranchant métaphysique du concept de *fin dernière* (*Endzweck*)? Le hiatus entre la nature et la liberté ne rend-il pas improbable, pour ne pas dire impossible, la réunion sous un même concept transcendantal d'une finalité de la nature d'«objets» de pensée faisant appel à la réflexion?

Il ne m'est pas possible de développer⁴⁷ ici ces questions très complexes autant qu'il le faudrait. Je voudrais seulement tenter de faire comprendre combien, dans les limitations mêmes qu'il s'inflige, le concept kantien de la réflexion — c'est-à-dire au fond de la *pensée*, du *Denken* par opposition à l'*Erkennen* (le connaître) — nous montre le chemin et, à son corps défendant, peut nous inciter à franchir les obstacles qui, sans doute, à la fois le brident et expliquent la tension vive qu'on y sent comme s'il s'agissait là d'un de ces problèmes clefs de la pensée philosophique moderne toujours en cours d'élaboration. La question, actualisée, revêt plusieurs formulations parallèles et équivalentes: a) peut-on maintenir un concept du transcendantal en le découplant de la transcendance métaphysique (du dualisme hérité du *chôrismos* platonicien revigoré par la doctrine chrétienne), ce qui permettrait à la téléologie, déclassée en dépit de la mission de médiatrice que Kant lui confie *expressis verbis*, de (re)venir vraiment au centre du jeu? b) quelles conséquences suivent d'une raison pratique délestée

⁴⁷ Comme je l'ai fait ailleurs, en particulier dans un article intitulé «L'âme de la raison pure», paru dans la revue canadienne *Carrefour*, Revue de la Société de philosophie de l'Outaouais, 2001, volume XXIII, n° 1, p. 83-95 et dans mon livre, *Le fardeau du monde*, Les Belles Lettres, Collection «encre marine», Paris, 2011, Deuxième partie, chap. 9, «La faculté de désirer», p. 193-215.

de deux de ses postulats (Dieu et l'immortalité de l'âme), celui de la liberté étant *absolument suffisant*? c) Alors que, comme on sait, Kant n'a reconnu comme légitimes que *deux* «intérêts de la raison», tandis qu'il recense *trois* questions⁴⁸ dont elle a la charge (*die Last*), est-il possible de sortir des limbes un *troisième intérêt* de la raison?

Je n'ai pas besoin de dire que mon intention n'est pas et n'a jamais été d'imputer à Kant des (hypo)thèses qu'il refuse ou qu'il écarte de façon plus ou moins délibérée, mais bien de profiter de la force de cette pensée pour tâcher de voir quel tour pourrait prendre la réflexion *avec* les inflexions suggérées plus haut. Il y a dans les textes kantien des propositions qui témoignent de ce que j'ai appelé une *facticité du transcendantal*, dont le principe, s'il critique sciemment et avec raison un usage *transcendant* des concepts (vides d'intuitions), fait ménage aussi avec un appel — en d'autres lieux (ce qui est bien la preuve que le cercle empirico-transcendantal marche tout seul et est le schème même de la pensée dans son invention⁴⁹) — à la transcendance, je veux dire au dualisme métaphysique dans sa forme la plus traditionnelle. Notre hypothèse est que Kant, prisonnier du cadre métaphysique dualiste (sensible/intelligible), résiste à tirer de la veine transcendantale-téléologique qui traverse et anime son entreprise de pensée, toutes les conséquences: son freinage, pour ne pas dire son auto-apostasie (à grossir quelque peu la lecture heideggerienne⁵⁰) sur l'imagination et le schématisme — sagement ramenés sous l'autorité de l'entendement — l'attesterait entre autres signes, dont, surtout selon moi, une définition de l'*intérêt de la raison* doublement limitative (mais à l'inverse amplifiante si on se place du côté de la raison pratique où se concentre *le* métaphysique, refoulé du terrain de la théorie): d'une part, il ne peut y avoir d'intérêt que là où la raison légifère sur des objets (or, il n'y a que deux sortes d'objets, ceux qu'elle connaît et ceux qu'elle «réalise»); d'autre part, l'intérêt spéculatif (théorique) lui-même finit par tomber sous la juridiction et le climat du seul intérêt pratique.

Pourtant, si Kant a ainsi tenu en lisière le *sens de la finalité* au point de l'exclure d'une éligibilité à l'intérêt de la raison — ce qui, de sa part et dans le système, n'est pas imputable

⁴⁸ Que puis-je connaître? que dois-je faire? que m'est-il permis d'espérer?

⁴⁹ Ce que Gilbert Simondon écrit de l'«inventeur en matière d'art» convient tout à fait au schème de la pensée, particulièrement de la réflexion au sens kantien: «le créateur est sensible au virtuel, à ce qui demande, du fond des temps et dans l'humilité étroitement située d'un lieu, la carrière de l'avenir et l'ampleur du monde comme lieu de manifestation; le créateur sauve les phénomènes parce qu'il est sensible à ce qui, en chaque phénomène, est *une demande de manifestation amplifiante, le signe d'un enjambement postulé vers l'avenir*. Il est celui en qui la genèse des images révèle le désir d'exister des êtres; - d'exister, *ou plutôt d'exister une seconde fois en renaissant dans un univers significatif* où chaque réalité locale communique avec l'universel et où chaque instant, au lieu d'être enseveli dans le passé, est l'origine d'un écho qui se multiplie et se nuance en se diversifiant», in *Imagination et invention* (1965-1966), Paris, La Transparence, 2008, p. 182. C'est moi qui souligne. Ai-je besoin d'appeler l'attention du lecteur sur des traits qui rappellent notre tentative d'appréhension de la Figure?

⁵⁰ Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), traduction française, Paris, Gallimard, 1953 (*Kant et le problème de la métaphysique*).

à on ne sait quelle faute de pensée, mais à l'historicité de celle-ci, autrement dit à son inscription dans son époque — , il nous incombe, à nous qui nous réclamons de son geste de penser, d'explorer une possibilité dont il a reconnu l'emplacement à défaut de la développer. Encore une fois, l'eût-il fait qu'il aurait sans doute désarticulé la construction d'ensemble de son architecture philosophique: après avoir refoulé la pulsion métaphysique dans le domaine spéculatif, il n'avait d'autre choix pour sauver la métaphysique que de suivre Rousseau, ce «Newton du monde moral», en considérant que la qualité d'«agent libre» seulement réalise *absolument* — comme spiritualité — l'humanité de l'homme⁵¹. Il n'en demeure pas moins qu'aucun penseur de ce temps n'est allé aussi loin dans la méditation sur les fins, sur «le droit du besoin de la raison⁵²» et sur l'éclaircissement du concept de réflexion.

Pour parler le vocabulaire de Kant, je dirais que tout se passe avec la figurologie comme si elle était fille de ce troisième intérêt de la raison qui, de fantôme, serait devenu principe directeur de la pensée. Comment caractériser cet intérêt, dans le sens fort, stratégique, que Kant donne à cette notion? Il ne s'agit pas, bien entendu, d'un intérêt particulier, relevant du besoin ou du désir de tel ou tel individu: l'intérêt *de la raison* désigne une façon universelle de considérer celle-ci à l'aune de l'interrogation «de quoi y va-t-il?» ou encore «qu'est-ce qui est en cause ou en question?» (*inter-esse*) en tant que cette mise ou cet enjeu légitime et oriente radicalement la pensée. Dans l'intérêt que je propose d'appeler *final*, aucun type d'objet, on l'a vu, ne correspond et c'est parce que la juridiction de la raison n'a pas de prise que l'intérêt (présomptif) en quelque sorte se dérobe. Il faut donc choisir: ou l'intérêt ou l'objet. L'intérêt final est un intérêt auquel aucun objet (et donc, au-delà, aucun monde, ni de la nature ni de la liberté, en tant qu'unité de tous les objets) ne répond présent.

Qu'est-ce donc qu'un intérêt que *rien* ne justifie? Quelle cause pourrait le motiver (quelle *chose*, puisqu'il est *stricto sensu* sans objet)? Cette chose, c'est le nœud final lui-même (le *nexus finalis*) en tant qu'il scelle, par différentes opérations de réflexion, le *rappport des rapports*: entre mes facultés dans le jugement esthétique, entre les hommes au moyen de la présupposition d'un *sensus communis*, entre la raison et la nature quand elles semblent, par le biais spéculaire d'accords internes présentés et dans l'une et dans l'autre⁵³, converger l'une vers l'autre alors même qu'aucune connaissance n'en résulte (mais seulement une méditation heureuse). Cet intérêt d'une espèce particulière, qui intéresse la raison à elle-même, qui s'encourage — comme si quelque «principe espérance» soulevait la pensée — de l'idée que

⁵¹ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Première partie. «Ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre». Et l'auteur ajoute que c'est «dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme», Bibliothèque de la Pléiade, *Œuvres complètes*, t. III, Paris, 1964, p. 141.

⁵² I. Kant, *Was heisst sich im Denken orientieren?* (1786), traduction française *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* Paris, Vrin, 1967.

⁵³ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (*Critique de la faculté de juger*), § 42.

la poursuite du travail réflexif n'éloigne pas l'esprit du réel, mais au contraire l'en rapproche toujours plus, cet intérêt qui corrobore de manière indéfiniment oblique la *croissance* que le souci propre de l'esprit est intégralement attesté par une préoccupation des choses, par une sensibilité éminente au monde — telle est, on l'aura compris, cette affectivité de la pensée coextensive à la figurologie comme écriture philosophique.