

DE TRANS- À THEORIA : RÉSISTANCE ET CÉCITÉ DU SAVOIR LITTÉRAIRE

Laurence Sylvain

Université de Montréal

160 Il est impossible de faire concevoir à un homme naturellement aveugle qu'il ne voit pas.
(Montaigne)

La rhétorique du déclin, voire de la crise, qu'il s'agisse du déclin de la théorie, du déclin de la littérature, du déclin de la culture, est un trope présent au sein des disciplines des Humanités depuis plusieurs siècles. Pensons simplement à l'entrée « Littérature » dans *L'Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, datant de 1765, qui débute par cette rhétorique du déclin :

LITTÉRATURE, s.f. (*Sciences, Belles-Lettres, Antiq.*) terme général, qui désigne l'érudition, la connoissance des Belles-Lettres & des matieres qui y ont rapport. *Voyez le mot* Lettres, où en faisant leur éloge on a démontré leur intime union avec les Sciences proprement dites.

Il s'agit ici d'indiquer les causes de la décadence de la *Littérature*, dont le goût tombe tous les jours davantage, du moins dans notre nation, & assurément nous ne nous flattons pas d'y apporter aucun remede. (594)

Cette rhétorique du déclin, conçue déjà dans *L'Encyclopédie* comme le statut de la littérature, ou du savoir en général, n'a pas cessé de se présenter depuis, que l'on pense par exemple à *Le malaise dans la culture* (*Das Unbehagen in der Kultur*) de Sigmund Freud en 1930, ou à *After Theory* de Terry Eagleton en 2003, souvent conçu, dans le cas des discours sur le déclin spécifique de la théorie, comme un ouvrage qui en est le point culminant. Or il semble qu'il y ait toujours une crise en cours au sein des Humanités, une crise du savoir ou un déclin de l'un de ses aspects, ce par quoi débute explicitement le livre susmentionné d'Eagleton : « The golden age of cultural theory is long past » (1).

Cet article vise à repenser les liens qui unissent la théorie et la pratique à l'envers de la rhétorique de non-contradiction qu'est celle de la supposée crise, ou du supposé

déclin, dans ce cas précis de la théorie. Il s'agit de proposer une réflexion qui refuse de s'arrimer selon une logique duale entre théorie et pratique, en prenant au sérieux la définition donnée par Diderot et d'Alembert de la littérature, soit la connaissance ou le savoir en général, sans rester engoncé dans l'idée de déclin, c'est-à-dire en considérant le déclin dans ses aspects matériels et historiques mais en ne lui supposant pas d'essence qui le rendrait inévitable, pour plutôt reconnaître son caractère aléatoire. En considérant la littérature en tant que terme chapeau pour le savoir, soit la littérature en tant que ce qui *transcende* les disciplines, l'article réfléchira aux liens entre la résistance propre à la théorie et à un point aveugle de l'institutionnalisation sécularisée des disciplines littéraires, à savoir l'impossibilité réelle d'évacuer toutes les formes de transcendance que présupposent à la fois le préfixe *trans-* et l'étymologie de théorie, qui du latin *theoria* dit « la spéculation, la recherche spéculative », et du grec θεωρία, « observer, contempler » (« Théorie »). Pour ce faire, le présent article débute par un approfondissement des conséquences de la rhétorique du déclin, pour ensuite proposer une lecture des figures que sont celles de Tirésias et de Socrate, étant toutes deux des figures exemplaires de deux rapports au savoir tout à fait distincts, celui de la divination et celui de la dialectique philosophique.¹

161

RHÉTORIQUE DU DÉCLIN ET DE LA CRISE

L'article de Tilottama Rajan,² « In the Wake of Cultural Studies: Globalization, Theory, and the University », s'inscrit lui aussi dans la rhétorique du déclin et de la crise, ce—tout comme dans le texte d'Eagleton susmentionné—dès sa première phrase :

Theory today has become an endangered species, as evidenced by the resistance to difficult language. This is not to deny that it leads a quasi-life as the domesticated ground for what has replaced it, or as a form of prestige: a signifier for « cutting-edge » discourses. But in using the term here, I refer to the work that came into prominence after the Johns Hopkins conference on « The Structuralist Controversy » (1966), the modes of thought it made possible, and the antecedents for such thought going back to the late eighteenth century. Like the humanities generally, this Theory has become submerged in Cultural Studies, which displaced it in the nineties as a central concern of institutes, interdisciplinary programs, and lecture series. « New » academic undertakings in the humanities are by definition those that have a cultural focus. (Rajan 1)

Alors que Rajan propose une réflexion sur la dépréciation de la théorie en tant que modalité d'approche du savoir, dépréciation liée à l'institutionnalisation de plus en plus importante des Cultural Studies, qu'elle conçoit comme une reprise du caractère et du rôle encyclopédique qu'occupait auparavant la théorie, Paul de Man faisait quant à lui déjà état en 1971 d'une résistance à la théorie dans son article du même nom, « The Resistance To Theory ». Cette résistance à la théorie, presque accointée chez de Man à une crainte de celle-ci, il proposait alors de la penser en considérant

que cette résistance est interne à la théorie elle-même, qu'au sein même de la théorie s'insinue une tension qui est son propre point de cécité tout comme sa grande puissance. Ainsi, la conception de la théorie et de sa résistance n'est pas, chez de Man, exclusivement liée à une critique de la théorie en tant que modalité d'approche du savoir, mais bien une réflexion quant à la tension propre à la théorie, tension qui selon lui est en jeu dans sa dépréciation institutionnelle, ou plutôt, dans la méfiance à son égard :

Nothing can overcome the resistance to theory since theory is itself this resistance. The loftier aims and the better the methods of literary theory, the less possible it becomes. Yet literary theory is not in danger of going under; it cannot help but flourish, and the more it is resisted, the more it flourishes, since the language it speaks is the language of self-resistance. What remains impossible to decide is whether this flourishing is a triumph or a fall. (De Man 20)

162 Chez de Man, l'apparent déclin de la théorie est considéré justement comme apparent. Autrement dit, la théorie—argument assez similaire à celui d'Eagleton dans son *After Theory*—n'est pas en proie à un déclin qui serait synonyme de disparation, plutôt, elle est considérée comme en déclin selon une visée exclusivement historiciste, alors que les problèmes qu'elle pose sont pour lui « a-historical in the temporal sense of the word » (12). La résistance interne à la théorie elle-même, ce que l'on pourrait appeler son propre point de cécité, est en partie liée pour de Man au fait que la théorie littéraire se voit dans l'obligation de partir de considérations empiriques, considérations qui sont chez lui des considérations langagières, puisque le projet de celui-ci s'inscrit précisément dans une conception du savoir où tout se situe exclusivement dans le langage, un langage qui évacue la transcendance pour s'asseoir dans l'immanence d'un univers sécularisé. Or comme le langage a toujours pour de Man une part figurative et une part rhétorique—part rhétorique qui aurait été évacuée par le *trivium*³ notamment—, le penser comme ayant un sens ou un but spécifique est impossible, d'où l'alliage entre théorie et praxis que son essai met de l'avant. Or l'empirisme langagier est à son tour apparent, puisque le langage n'a pas de stabilité « naturelle ». La finesse de l'argumentation de de Man évite de succomber à un simple inversement dialectique, dans la mesure où il ne s'agit pas de penser la théorie et la pratique de manière séparée, mais bien, de considérer la théorie en tant que pratique, et à partir de là, de revoir les modalités sous lesquelles il est possible de concevoir les liens qui unissent théorie et pratique, tout comme la théorie elle-même.

Chez Rajan toutefois, l'« extinction » toute proche de la théorie est analysée sous le modèle précis d'un inversement dialectique, une inversion entre la théorie et la pratique au sein des Cultural Studies, soit un inversement du binarisme théorie/pratique où la notion de pratique, *praxis*, a pris le dessus. C'est-à-dire là où la pratique doit informer la théorie et non pas la théorie informer la pratique, selon une logique de non-contradiction qui empêche toute oscillation entre théorie et pratique. Autrement dit, il ne s'agit pas tant d'un déclin de la théorie que d'un changement de paradigme au niveau du rapport qui unissent les notions de théorie et de pra-

tique, *praxis*. Or, le problème commun de ce type d'inversement, c'est que celui-ci ne change pas les modalités institutionnalisées du savoir, c'est-à-dire que la structure dialectique qui sous-tend l'opposition n'est pas renversée, les termes sont simplement déplacés. Ainsi, la hiérarchie est conservée, il y a encore entre théorie et pratique une différence de « genres »⁴ qui permet d'établir une nouvelle lignée dont le point de départ est désormais la pratique. Tout simplement, il s'agit littéralement d'une inversion des termes, et aucunement d'un renversement au sens où Deleuze parlait d'un renversement du platonisme depuis Nietzsche,⁵ un renversement qui consiste en un radical rejet de la dialectique comme allant main dans la main avec une raison dite « législatrice » :

2° Non pas une pensée qui se croit législatrice, parce qu'elle n'obéit qu'à la raison, mais une pensée qui pense contre la raison : « Ce qui sera toujours impossible, être raisonnable ». On se trompe beaucoup sur l'irrationalisme tant qu'on croit que cette doctrine oppose à la raison autre chose que la pensée : les droits du donné, les droits du cœur, du sentiment, du caprice ou de la passion. Dans l'irrationalisme, il ne s'agit pas d'autre chose que de la pensée, pas d'autre chose que de penser. Ce qu'on oppose à la raison, c'est la pensée elle-même ; ce qu'on oppose à l'être raisonnable, c'est le penseur lui-même. Parce que la raison pour son compte recueille et exprime les droits de ce qui soumet la pensée, la pensée reconquiert ses droits et se fait législatrice contre la raison : le coup de dés, tel était le sens du coup de dés [...] (Deleuze, *Nietzsche* 67)

163

Si Nietzsche opère, par l'irrationalisme, un véritable renversement, c'est précisément parce que son irrationalisme ne peut se comprendre comme le seul contraire de la raison, tel que le rend si bien Deleuze. Il n'est pas son opposé mais il s'y oppose, au sens où l'irrationalisme se pose face à face avec la raison et la met au défi. Défi de la pensée qui se refuse à la systématisation, à la catégorisation et à la seule dialectique comme modalité par excellence de l'approche du savoir. Le geste de « la pensée elle-même », qui « reconquiert ses droits » n'est aucunement celui d'un inversement, qui consisterait à dire que le sensible reprend ses droits sur l'intelligible, mais bien un renversement, puisque c'est la structure même qu'a établie la raison qui est terrassée.⁶

Se contenter d'inverser les termes revient à faire de la pratique la législatrice de la pensée et du savoir. C'est aussi l'un des problèmes communs de la rhétorique du déclin ou de la crise, qui suppose toujours que quelque chose a pris le dessus sur ce qui est considéré comme en déclin, problème auquel n'échappe pas l'article de Rajan. Est alors produite une opération dialectique similaire à celle de Saint-Paul telle que l'a articulé Lyotard dans *Un trait d'union*, à propos du trait tiré par Paul entre juifs et chrétiens, ce trait qui semble au premier abord unir les juifs et les chrétiens sous l'expression de *judéo-chrétien* :

Il est distinct des traits d'union qui associent et dissocient le nom de juifs à ceux des nations où les Juifs sont dispersés ou exilés : judéo-arabe, judéo-espagnol, judéo-romain. Car il ne résulte nullement de la diaspora ni de la *galouth*. Le trait d'union entre Shaoul et Paulus est celui de la mortification du premier par la dialectique du second. (Lyotard 26)

C'est bien un trait de ce type qui apparaît s'être institué entre théorie et pratique, *théo-*

rie-pratique, tel que l'article Rajan. Il faut rendre la pratique première en l'obligeant à rendre toute théorie qui ne serait pas tirée premièrement de la pratique obsolète. Un tel trait d'union opère un avalement du premier terme par le second, là où le second terme consomme le premier, une opération où par exemple, dans le cas des Cultural Studies, le pouvoir institutionnalisé du savoir et donc, de « l'étude », avale la notion de culture, ce que rend Rajan lorsqu'elle écrit :

But despite having failed as what it was, and despite having become something else, a certain culturalism has « occup[ied] the entire field of the humanities without resistance » [Readings 99]. I adapt the word *culturalism* from what Clifford Siskin calls « novelism » as a naturalization of the novel. The novel may have been the site of the new, but when « writing becomes just like hunting, » novels (and likewise culture) are drawn into a consumerism that domesticates them and, more importantly, deploys even individually subversive phenomena collectively within an apparatus of power [185]. (2)

164 Par ce ravatement, la culture se voit domestiquée par le savoir, tout comme le trait d'union inséré entre théorie et pratique domestique la théorie par la pratique. Certes, un tel inversement s'en prend à un trait d'union d'une autre forme, soit celui entre pratique et théorie, là où c'est la théorie qui domestique la pratique, geste qui considère que l'on a longtemps domestiqué la pratique par la théorie, dès lors que c'est bien à une dialectique de l'ordre de pratique-théorie que s'en prend cet inversement —or peut-être importe-t-il de penser autrement les liens qui unissent la théorie et la pratique que sous l'égide d'un binarisme fonctionnant sous la forme de la thèse et de l'antithèse, donc encore une fois, celle d'une logique de non-contradiction, mais d'une logique de non-contradiction au-dessus de laquelle se tient la *thésis*, qui octroie à l'un des deux contraires une toute-puissance sur l'autre. C'est la forme par laquelle Althusser décrivait en 1986 la philosophie, dans un entretien avec Fernanda Navarro que l'on retrouve aujourd'hui dans l'ouvrage titré *Sur la philosophie* :

[...] ce qui constitue une philosophie n'est pas son discours démonstratif ni son discours de légitimation. Ce qui la définit est sa position (*thésis*, en grec) dans le champ de bataille philosophique (le *Kampfplatz* de Kant) : pour ou contre telle position philosophique existante, ou soutien d'une position philosophique nouvelle. (Althusser 35)

Cette description de la philosophie par Althusser trouve certes ses racines chez Platon, et elle est le fondement de l'institutionnalisation des disciplines, institutionnalisation qui va de pair avec le long avènement des universités dites modernes, auquel participe la rhétorique du déclin et de la crise, puisqu'elle a foncièrement modifié les façons de concevoir le savoir, en séparant les disciplines et en établissement des catégories de pensées, posture reprenant à son compte l'effort de triage platonicien,⁷ et opérant une radicale modification de ce que recouvre le terme littérature. Avec l'institutionnalisation, qui exagère ce triage, de par la division des disciplines qu'elle met en place, la littérature devient une discipline parmi d'autres et non plus toutes formes prises par le savoir et la connaissance, telle que l'entrée « Littérature » chez Diderot et d'Alembert précité le laissait entendre. Rappelons qu'en 1815, Friedrich Schlegel décrivait lui aussi, dans son *Histoire de la littérature ancienne et moderne*

(*Geschichte der alten und neueren Literatur*), la littérature comme englobant toute forme prise par la pensée pour se matérialiser dans le monde, ce qu'il appelait des « productions de l'esprit ». Le terme littérature, qui a été par la suite associé, une fois celle-ci instaurée en tant que discipline institutionnelle, exclusivement à la forme textuelle, y dépassait, voire, y *transcendait* alors la question de la forme ou du média emprunté par le savoir—l'association faite entre la littérature et textuelle n'est liée qu'au fait qu'à l'époque où le terme littérature était conçu comme le savoir en général, la forme prédominante prise par le savoir pour se matérialiser était celle du texte.

Dans son article « The Knowing of Literature », Terry Cochran propose une lecture de ce texte de Schlegel et de l'emploi que fait celui-ci des mots littérature et productions de l'esprit :

It belongs to thinking in its very essence, and, as such, permeates all intellectual production, in every domain of segmented knowledge. [...] Literature—whether writing or the material artifact generally—bears the mark of mind without being reduced to the historical moment of its creation, to a given form of disciplinary knowledge, or to historical evolution. (« Knowing »135)

165

La lecture de Cochran de la définition de la littérature proposée par Scheler permet de dépasser l'actuelle segmentation des disciplines et par le fait même, l'actuelle conception de la littérature en tant que simple discipline dont la forme est celle du textuel. Elle rappelle que la littérature ne se résume ni à ses caractérisations disciplinaires, ni aux médias qu'elle emprunte, puisqu'elle est tout entière liée à la capacité de l'esprit de *lire* le monde, de s'y matérialiser et de s'y inscrire, là où justement la littérature à tout à voir avec le préfixe *trans-*, préfixe qui a toujours à voir avec un mouvement, un « à travers »,⁸ un dépassement pas seulement au sens d'une hiérarchisation mais plutôt, à la capacité de la pensée de dépasser le seul moment historique, voire immanent, au sein duquel elle s'inscrit, pour se transmettre et se perpétuer selon une optique transcendantale, « *permeates all intellectual production* » (Cochran, « Knowing » 135 ; je souligne). Une optique qui s'approche beaucoup plus de la conception de la transcendance au sein de la phénoménologie,⁹ à savoir le geste d'une conscience qui se dépasse elle-même pour se porter vers ce qui ne s'y résume pas, soit une conception qui prend au sérieux l'emploi verbal de transcendance, *transcender*, et l'aspect spéculatif de la théorie, *theoria* ou *theoretice*, « la théorétique (science de la spéculation, de la recherche spéculative) » (Gaffiot 1569), qui est celle de la pensée en puissance, de la pensée virtuelle.¹⁰

TRANSCENDANCE ET SÉCULARISATION

La notion de transcendance, associée historiquement en philosophie à des courants qualifiés de métaphysiques, ou, à l'univers sacré, c'est-à-dire à la transcendance divine, est souvent considérée, dans un tel cadre, comme allant à l'encontre de la pratique, qui elle serait située dans l'immanence, dans l'empirisme.¹¹ Une telle dis-

inction repose elle aussi sur une logique de non-contradiction qui cherche à s'assurer que les contraires demeurent des contraires, s'appuyant sur un autre couple de contraires que serait celui de l'abstrait et du concret. Une telle logique fait en sorte qu'il y a désormais de multiples difficultés qui surgissent dès qu'on cherche à parler de la transcendance en tant que phénomène de l'esprit, soit en s'intéressant au geste, à l'action du verbe *transcender*. L'une des principales difficultés consiste dans une méfiance envers la transcendance dans un monde institutionnalisé et considérablement historicisé, qui se croit sécularisé alors même qu'il ne l'est pas,¹² méfiance qui se transforme bien souvent en mépris et refus de la transcendance, considérée comme un concept aujourd'hui sans aucune valeur, ce qui revient à dire, sans aucune valeur d'*usage* et sans aucune valeur d'échange—c'est-à-dire que la transcendance est difficilement consommable.

166 Dans un article datant de 2018, « Ce qu'il reste de l'esprit littéraire », Cochran traite lui-même d'un certain déclin de la littérature, mais d'un déclin qui est entièrement lié, comme l'argumente cet article, à l'institutionnalisation moderne du savoir et à la non-rentabilité d'une littérature considérée comme espace de la transcendance :

Les raisons manifestes de ce déclin sont connues de tout observateur, même le moins perspicace [...] À l'encontre du discours historique qui règne dans le monde universitaire, la mentalité contemporaine valorise l'ici et le maintenant ; à chaque instant et incessamment, on réécrit l'histoire dans l'optique du présent, le point de référence absolu pour toute question. La mentalité se limitant à l'immédiat nuit à la force de la tradition littéraire comme patrimoine qui demeure, même si unilingue dans le contexte du concept, l'entrepôt des grandes questions connues autrefois sous le nom de la transcendance. Le dernier facteur que je vais évoquer relève d'un aspect lié à la tendance inévitable de privilégier le court terme aux dépens de la longue durée ; en dehors du domaine de la littérature lui-même, qu'il s'agisse de l'enseignement ou de la création littéraire, les études de la littérature, même comparées, ne semble avoir que peu d'applications pratiques et ne donnent aucun prestige sur le plan social. Ces études ne sont pas rentables et constituent un des seuls domaines où la gratuité règne. Dans ce sens, les disciplines littéraires exemplifient les études libérales en général, qui deviennent de plus en plus marginalisées dans l'organisation du savoir. (« Ce qu'il reste » 19-20)

Or ce mépris de la transcendance, assez semblable au mépris tout aussi commun pour la littérature en tant que discipline, mépris lié en grande partie au fait qu'elles ne sont ni rentables ni consommables, par sa négation même, ravive à chaque fois la puissance de la transcendance en tant qu'activité de l'esprit. Autrement dit, s'opposer à la transcendance en tant qu'abstraction éthérée et surtout, en tant qu'anti-immanence, donc en tant qu'anti-monde, qu'anti-humain, ne fait que rappeler sa présence dans les replis souterrains du savoir et de l'institution. *Replis souterrains*, parce qu'on la voudrait enterrée, morte et oubliée, alors qu'elle continue pourtant de s'immiscer dans les amas de terre qui devrait la surplomber, comme une Perséphone aux enfers que Déméter n'appellerait plus et qui continuerait pourtant de lui revenir, ravivant un printemps et un été alors inattendus.

Concevoir la transcendance sous la simple forme de l'opposition à l'immanence ou

à l'humain, ou de l'abstrait face au concret, de l'esprit ou de l'âme face au corps, c'est se méprendre considérablement sur la transcendance proprement littéraire, c'est-à-dire, la transcendance en tant qu'activité de l'esprit, pour ne la concevoir qu'à partir d'une systématisation institutionnalisée du savoir et d'une conception des idées comprises comme historiciste, c'est-à-dire qui les conçoit toujours sous la forme d'une histoire linéaire et causale de celles-ci, une histoire qui laisse bien peu de place à la pensée littéraire et surtout, à l'étonnement. La philosophe américaine Suzanne Langer, dans son livre *Philosophy in a New Key*, touche à l'importance des liens qui unissent l'activité de l'esprit et la transcendance, dans la mesure où la transcendance suppose une virtualisation idéelle superposant les couches d'abstractions à laquelle se rattache, selon elle, un désir d'idéation fondamental, un désir tout à fait pratique, immanent, mais qui s'articule toujours conjointement à une manière de *transcender* l'expérience par une autre expérience, qui est celle, justement, de la virtualisation :

Instead of that, it [the brain] goes right on manufacturing ideas—streams and deluges of ideas that the sleeper is not using to *think* with about anything. But the brain is following its own law; it is actively *translating* experiences into symbols, in fulfillment of a basic need to do so. It carries on a constant process of ideation. (41-42 ; je souligne)

167

Or la notion de transcendance a été considérablement fixée par l'histoire en tant que spéculation abstraite ou sacrée dont il aurait été nécessaire de se débarrasser (ce qui sous-entend d'ailleurs toujours les rémanences d'une certaine croyance au progrès et surtout, d'une causalité historique), et ainsi, elle s'est vue reléguée aux confins de la pensée littéraire, justement parce qu'en ayant été fixée, que ce soit sous le nom de Dieu ou sous celui de monde intelligible, ou autres, on ne la reconnaît plus que sous ses nominations et on ne voit plus l'ébranlement qu'elle opère, les tremblements de l'institutionnalisation et d'une histoire des acquis des idées qu'elle permet, en nous replaçant face à l'étonnement vis-à-vis l'incommensurable. Ou, tel que l'écrit Terry Cochran dans son article « The Knowing of Literature » : « The knowledge in, of, and through literature unveils the transcendental appeal that dwells in literary creation, a transcendence that has been stifled but not extinguished by modern institutions of thought » (« Knowing » 142). « Not extinguished » dès que la pensée cesse de se borner à l'ici et maintenant et à une conception de l'histoire comme linéaire, conception qu'avait déjà radicalement critiquée Walter Benjamin dans ses fameuses *Thèses sur le concept d'histoire* :

Exprimer le passé en termes historiques ne signifie pas le reconnaître « tel qu'il a réellement été ». Cela revient à s'emparer d'un souvenir tel qu'il apparaît en un éclair à l'instant du danger. La préoccupation du matérialisme historique est de retenir une image du passé telle qu'elle s'installe à l'improviste, pour le sujet historique, à l'instant du danger. Le danger menace aussi bien la persistance de sa tradition que ceux qui en prennent réception. Dans un cas comme dans l'autre, le risque est de passer pour l'instrument de la classe dominante. À chaque époque, il faut tenter de refaire la conquête de la tradition, contre le conformisme qui est en train de la neutraliser. Le Messie ne vient pas en seulement en tant que rédempteur ; il vient en tant qu'il est celui qui surmonte l'Antéchrist.

Seul l'historiographe a le don d'allumer dans le passé l'étincelle d'espoir qui en est pénétrée : même les morts ne seront pas en sécurité face à l'ennemi si celui-ci l'emporte. Or cet ennemi n'a pas arrêté de l'emporter. (60, VI)

La lecture du passé proposée par Benjamin est foncièrement transcendante, elle concerne précisément la capacité de l'esprit de traverser l'histoire en refusant de s'inscrire dans une logique de non-contradiction entre le passé et le présent, une logique de causes et de conséquences qui se suivent sur une trame linéaire conçue comme fixe, tout comme elle refuse de se reporter au passé selon un rapport qui s'inscrit dans l'ici et maintenant comme point de référence absolu, tel que le décrivait Cochran. Chez les deux penseurs, il s'agit aussi de reconnaître qu'autant les institutions que l'histoire¹³ sont, elles aussi, des créations de l'esprit éminemment virtuelles, ce que les soubresauts de la transcendance rendent manifeste—or rien, sans doute, pour l'histoire et pour l'institution, ne doit être gardé sous silence plus que cette fausse tangibilité, voire, cette fausse matérialité. Dans un monde considérablement virtualisé, on s'étonne de ce rejet de la transcendance alors même qu'elle continue d'être partout. On s'étonne aussi de l'emballement face à tout ce qui est virtuel, dès lors que la virtualisation, ou, encore dans les mots de Langer, la symbolisation par l'esprit humain de ses expériences n'a rien de nouveau, seules les différentes formes prises par cette activité de symbolisation se modifient.¹⁴

168

Autrement dit, le phénomène de la transcendance n'est, par exemple, pas seulement la rigidité d'un au-delà abstrait qui, lorsqu'on le comprend sous les termes de divinité ou de Dieu, apparaît omniscient et surtout, inflexible, mais bien la question d'un dépassement contenu beaucoup plus dans sa forme verbale, à savoir, *transcender*. C'est-à-dire que ce phénomène consiste en plus bien qu'une seule entité figée, ou plutôt, qu'il n'est pas seulement un concept ; penser la transcendance sous le nom, par exemple, de Dieu, c'est la réduire à une seule de ses mises en scène, dès lors qu'à y croire ou ne pas y croire, le divin demeure l'une des formes particulières par lesquelles il a y eu tentative de mettre en scène le phénomène de la transcendance, de l'explicitier.¹⁵

L'étymologie française de transcendance qui, à partir du préfixe *trans-* implique l'idée d'à travers, donc d'un élan, d'un transport, renvoie aussi, chez Pasquier en 1596, à l'idée d'excès. L'excès participe de quelque chose qui dépasse, qui déborde, et il n'est pas seulement un excès de l'au-delà ou du plus grand, il caractérise aussi le mouvement d'un dépassement, par l'esprit, de l'immanence, c'est-à-dire un dépassement de la localisation temporelle et « historique » de son apparition, qui par ce dépassement même déjoue et tord la notion d'origine. C'est-à-dire qu'aussi étonnant que cela puisse paraître, la transcendance défait bien plus que l'immanence tout ce qui ressort de l'ordre des relations causales qui, si elles ont été articulées souvent à partir d'une référence universelle, qu'elle soit divine ou non, en tant que cause de tout le reste par exemple, ne sont jamais défaites par la causalité supposément immanente de l'histoire. Alors que la transcendance qui, même dans les cas où elle est censée être cause de tout le reste, sous la forme « d'une entité » transcendante, échappe toujours

à cette entité en la confondant et l'entravant sans cesse. Car la transcendance n'est jamais l'entité qui sert à la nommer ou à la mettre en scène, elle est un phénomène fourmillant de l'esprit s'articulant dans un monde titanesque et non mesurable. Elle est une rencontre entre des forces symboliques imaginées par l'esprit, entre deux mises en scène du monde qui plutôt que de s'opposer, s'affrontent et s'embrassent en caressant les brasiers de l'esprit, quitte à ce qu'il n'en reste que des cendres et quelques braises. Ces braises sont littéraires. Ou, encore une fois, dans les termes de Cochran :

Les créations littéraires, hantées par leur propre genèse et leur raison d'être, mettent souvent en scène ces préoccupations et la réflexion sur les textes littéraires offre une manière efficace et, surtout, concrète d'examiner les éléments et les implications d'une conception fondamentale de la littérature. Ces textes ou inscriptions, en tant que véhicules essentiels de l'imaginaire humain, ne se limitent pas à une projection d'un monde irréalisable ou d'un passé idéal quelconque. L'ensemble textuel existant constitue aussi un entrepôt de la pensée humaine, parfois abstraite, qui dépasse les questions strictement empiriques ou des événements ayant lieu dans le monde de la représentation littéraire. Autrement dit, ce que nous appelons le littéraire est l'inscription ou l'enregistrement de la pensée humaine qui n'est épuisé dans aucun présent, dépendant fondamentalement de la postérité qui crée et revendique sa pensée latente. (« Ce qu'il reste » 21)

169

La théorie, lorsqu'on prend au sérieux son étymologie latine, tout comme son étymologie grecque, soit *theoria* comme « la spéculation, la recherche spéculative », et θεωρία, « observer, contempler » (« Théorie »), prend foncièrement part de cette conception de la transcendance en tant que modalité de l'esprit, voire, en tant que dispositif de l'esprit, dispositif qu'à la suite de Cochran nous considérons comme un dispositif éminemment littéraire. La spéculation, ou la théorie spéculative, sont, comme la transcendance, associées en philosophie à la métaphysique, or peut-être faut-il plutôt la penser, en littérature, dans leurs liens avec la notion de métamorphose, avec la métaphore grecque, μεταμορφωσις, soit un « transport », « empr. au lat. *metamorphosis* "changement de forme", du gr. μεταμορφωσις, dér. de μεταμορφουν "transformer", lui-même formé de μετα- (*méta*-) et de μορφή "forme". Cf. xiv^es » (« Métamorphose »). Car le littéraire est un « domaine » du savoir où le pouvoir de la transcendance se présente comme la possibilité pour l'esprit de se déloger de l'histoire alors même qu'il apparaît s'y inscrire, dès lors qu'il s'y matérialise. Or ce phénomène ne se manifeste jamais de la même manière, chacune de ses mises en scène en offre diverses métamorphoses qui rendent impossible que cette rencontre se dépassant elle-même puisse être réduite à une unité qu'elle pourrait enclorre. Et parce que la pensée littéraire concerne une activité de l'esprit qui s'observe lui-même dans le monde tout en le dépassant, la théorie qu'elle met en scène n'est pas celle d'une doctrine, mais bien plutôt la possibilité de s'interroger de manière spéculative sur les mouvements de l'esprit en contemplant ses métamorphoses. Or là encore il faut se rappeler qu'il s'agit ici avant tout d'une rencontre, et que le savoir de la littérature, s'il spéculé, n'est jamais non plus un dualisme ou théorie et pratique s'opposent absolument. Car si la pensée littéraire met précisément en scène la difficulté pour l'esprit et

le corps de se tenir debout devant l'insondable du monde, de ne pas flancher devant l'illimité des possibilités offertes par l'expérience, c'est parce qu'elle est humaine, trop humaine, et que par cette rencontre, elle résiste à sa propre cécité, à son aveuglement devant le tragique.

Afin de mieux circonscrire et expliciter l'assemblage des notions esquissées ci-haut, la suite de l'article examinera, tel que cela fut déjà annoncé en début de texte, les figures de Socrate et de Tirésias, toutes deux étant devenues des exemplaires d'un certain savoir, Socrate étant le sage par excellence et Tirésias, le devin par excellence, deux rapports au savoir que Platon lui-même s'est ingénié à distinguer dans plusieurs de ses dialogues.

LES CORPS DE TIRÉSIAS ET DE SOCRATE : FIGURATIONS D'UNE PRAXIS THÉORIQUE

170

Autant Tirésias que Socrate, en tant que figures, ont une part historique, celle du moment de leur apparition dans l'histoire, et une part figurative, un *fond* qu'ils évoquent en tant que figures, « [...] the figure cannot be peeled away from the substance it expresses, must be read in its literality, and has a concrete historical meaning as well as a figural one » (Cochran, *Twilight* 59). S'il semble aisé d'affirmer de Tirésias qu'il est une figure littéraire, au sens où il n'existe qu'à titre de personnage mythique ou de personnage de tragédie—bien qu'il conserve une part historique, à savoir celle de son apparition dans l'Antiquité grecque—, l'argument déployé ci-haut permet de considérer Socrate aussi en tant que figure littéraire, ce que faisait déjà Pierre Hadot dans ses textes consacrés à la figure de Socrate qui seront en partie cités plus loin. Figures littéraires puisqu'elles font toutes deux parties d'un processus de l'esprit, d'un appareillage ou d'un dispositif de l'esprit pour mettre en scène—déjà chez Platon dans le cas de Socrate—et exemplifier des problèmes à la fois inscrits dans le moment de leur apparition historique et dans leur singulière traversée de l'histoire, là où elles se sont installées comme des références pour la pensée tout en restant sujettes à l'actualisation.

Rappelons ce qui fut déjà indiqué plus haut dans cet article, à savoir que la figure de Socrate qui est ici lue et pensée et celle telle qu'elle fut mise en scène chez Platon, et qu'il s'agit ici de la lire à l'aulne de certaines caractéristiques de la philosophie platonicienne qui ont participé à conditionner et à codifier ce qu'elle exprime en réduisant la part pratique, *praxis*, de la figure—et de la philosophie antique en général. Pourquoi ce choix ? Parce que cette réduction de la part pratique, *praxis*, de la pensée véhiculée par Socrate a joué un rôle fondamental dans la transmission et la réception et de Socrate, et de Platon.

Hadot, a dans plusieurs articles et chapitres de livres articulé le problème de la figure de Socrate, notamment dans le chapitre « La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine » de son *Études de philosophie ancienne* (2010), et dans son article titré

exactement « La figure de Socrate » que l'on retrouve dans *Exercices spirituels et philosophie antique* :

Parler de Socrate, c'est évidemment s'exposer à toutes sortes de difficultés d'ordre historique. Les témoignages que nous possédons sur Socrate, ceux de Platon, ceux de Xénophon, ont transformé, idéalisé, déformé le Socrate historique. Je ne cherche pas ici à retrouver, à reconstituer ce Socrate historique. Ce que je vais essayer de vous présenter maintenant, c'est la figure de Socrate telle qu'elle a agi dans notre tradition occidentale, en me concentrant toutefois—car il s'agit d'un gigantesque phénomène) sur la figure de Socrate telle qu'elle apparaît dans le *Banquet* de Platon et telle qu'elle est perçue par ces deux grands socratiques que sont Kierkegaard et Nietzsche. (« La figure de Socrate » 101-02)

Il ne s'agit pas ici d'esquisser comme l'a fait Hadot le rôle de la figure de Socrate pour Nietzsche et Kierkegaard—mais bien de penser les deux figures, c'est-à-dire Socrate et Tirésias, en tant qu'agissantes à titre, justement, de figures, en retenant cette importante phrase d'Hadot, « telle qu'elle a agi dans la tradition occidentale » (« La figure de Socrate » 101-02). Pour ce faire, c'est aussi vers le Socrate du *Banquet* que se tournera à présent cet article, puisque ce dialogue contient l'une des descriptions corporelles de celui-ci ayant le plus marqué les diverses représentations de la figure du philosophe :

Pour faire l'éloge de Socrate, messieurs, j'aurai recours à des images. Lui croira sans doute que c'est pour faire rire à ses dépens, et pourtant c'est pour dire la vérité et non pour faire rire que je vais me servir d'images. Je maintiens donc que Socrate est pareil à ces silènes qui se dressent dans les ateliers de sculpteurs [...] si on les ouvre par le milieu, on s'aperçoit qu'ils contiennent en leur intérieur des figurines de dieux. [...] Une chose est sûre, pour ce qui est de l'aspect physique, tu leur ressembles bien Socrate ; ce n'est pas toi, je le suppose, qui vas contester la chose. (Platon, *Le Banquet* 162, 215a)

Certes, cette description donnée dans le dialogue par Alcibiade n'est pas la seule instance textuelle dans laquelle il est fait état de la laideur physique du maïeuticien. Toutefois, la comparaison avec les silènes est fondamentale, tout comme l'utilisation de l'image des silènes joue dans le dialogue un rôle des plus important. À tel point, d'ailleurs, que les bustes du philosophe le représentent toujours ainsi. Cependant, ce n'est pas seulement, tel que le mentionne Hadot dans son article—on sait, et Hadot en parle aussi bien entendu, que cette laideur reviendra à maintes reprises dans les écrits de Nietzsche sur Socrate, et aussi chez Kierkegaard certes—que « cette figure de silène n'est qu'une apparence, ainsi que nous le laisse entendre Platon, une apparence qui cache autre chose [...] n'est qu'une façade et un masque » et qu'elle génère « un nouveau paradoxe : après la laideur, la dissimulation » (Hadot, « La figure de Socrate » 104). Car dans cette description platonicienne de la laideur de Socrate se tisse finement la quête platonicienne du Beau elle-même. Ici, Socrate devient l'image de son propre discours sur le beau, c'est-à-dire que la laideur n'est plus seulement une caractéristique corporelle, elle se fait la métaphore de toute la suite du dialogue, via l'utilisation de la comparaison avec les silènes, les joyeux et disgracieux bouffons divins de Dionysos, autrement dit, ces figures mythologiques à l'apparence difforme

qui cache leur éclat divin. La laideur de Socrate devient, très simplement, utile et utilitaire au dialogue platonicien, elle fait partie d'un emploi rhétorique qui est celui que l'on appelle aujourd'hui communément la personnification, qui provient du grec *prosopon*, terme qui renvoie au masque porté par les acteurs de théâtre. Soit, un visage camouflant un autre visage.

Socrate a un corps bien sûr, et son corps est affreux, toutefois, si l'on s'intéresse à l'au-delà du sensible, Socrate est Beau, voire Juste :

Cette situation intermédiaire, c'est celle du philosophe qui aspire à la sagesse, précisément parce qu'il ne la possède pas, et c'est celle d'Éros, qui aime la Beauté, précisément parce qu'il ne la possède pas, Éros qui donc n'est ni Dieu ni homme, mais intermédiaire entre les deux. La figure de Socrate coïncide donc avec celle d'Éros, et avec celle du philosophe. (Hadot, « La figure du sage » 236)

172 Dans le déploiement platonicien de la figure de Socrate se tient déjà la possibilité virtuelle de la séparation du corps et de l'esprit, du sensible et du suprasensible sur lequel se base notre actuel rejet de la transcendance, et ce, sans même qu'on ait besoin d'aller plus avant dans la lecture du dialogue. C'est déjà là, tenu par la figure de Socrate en tant que concrètement, physiquement laide et dans termes contemporains, mentalement, intérieurement, belle, cette séparation du sensible et de l'intelligible. Autrement dit, utiliser les figures mythiques des silènes n'équivaut aucunement à affirmer, simplement, que Socrate est laid. Il y a une fonction utile et discursive à la laideur de Socrate. Voir physiquement Socrate n'équivaut pas à le *voir*, c'est-à-dire à le connaître. Et en même temps, offrir une description physique de Socrate n'est pas sans rappeler qu'il incarne une maîtrise, une connaissance de *soi*, via certes un apprentissage discursif et dialectique, car cette description de l'aspect physique du philosophe prend le corps particulier de celui-ci pour en faire l'image générale d'un certain rapport au sensible.

Ce traitement platonicien du corps de Socrate n'est pas sans conséquence épistémologique, dès lors que Socrate n'est jamais que Socrate, plutôt, il est l'exemple par excellence, le modèle philosophique à suivre, *la* figure de la connaissance. Ainsi, dès cette comparaison entre Socrate et les silènes s'institue pour modèle de la connaissance un mouvement vers l'esprit qui s'éloigne du corps, si ce n'est un mouvement qui, à force d'interprétation des dialogues platoniciens, fait disparaître le corps. Idée drôlement saugrenue et qui persiste encore, alors que parler du corps ou parler de l'esprit ne veut pas dire, dans l'absolu, nier l'un ou l'autre.

Il ne s'agit pas ici d'affirmer que Platon nie lui-même, *en soi*, le corps, bien plutôt, qu'il enclenche un mouvement épistémologique dont il s'agit de l'une des conséquences théoriques (et pratiques). Car là encore, malgré tout, chez Platon, il y a quelque chose qui passe par le corps. Ce qui s'opère n'est donc pas tant, tel que la philosophie s'est ingéniée à l'affirmer, la disparition du corps, plutôt, c'est l'opération d'un dépassement du corps, là où le sensible n'est que le premier stade de l'accès à la connaissance.

Le corps de Tirésias est quant à lui tout à fait différent de celui de Socrate, mais il

est tout aussi fondamental à la figure. L'on sait bien sûr que le mythe le plus connu racontant l'obtention du don de divination par Tirésias, version qu'il est possible de considérer comme ayant été canonisée par Ovide, est lié au corps de Tirésias et à sa métamorphose en femme pendant « sept automnes »—il redevient homme lors du huitième. Or, bien que ce soit cette version qui soit la plus connue, la seconde, qui provient de Callimaque, et que l'on retrouve, avec celle reprise par Ovide dans la bibliothèque du Pseudo-Apollodore, concerne, elle aussi, le corps, mais là c'est le corps d'Athéna nue qui est vu par Tirésias : violation d'un interdit que paie celui-ci par la cécité physique, compensé par un accroissement de son ouïe. Là, Tirésias ne voit pas parce qu'il ne voit plus, plutôt, il entend parce qu'il ne voit plus.

Il est cependant évident qu'un certain rapport au corps est mis en jeu, ou mieux, est mis en scène, par ses deux mythes à propos de Tirésias. Rapport au corps—ou au corporel ?—que ses apparitions dans les tragédies grecques laissent en partie de côté, la métamorphose ayant *eu lieu*. Et sans doute aussi parce que les tragédies sont jouées et qu'en ce sens, il n'est pas nécessaire, voire, il serait malaisé même que le corps y soit décrit, puisqu'il doit d'une certaine manière rester textuellement transparent pour que chacune de ses prosopopées, de ses masques théâtraux, puisse bel et bien jouer Tirésias, l'unité—la figure, « apparition simultanée de l'unique et du multiple » (Agamben 59)—qui tient, dans le théâtre, les divers corps qui incarnent sur scène le devin.

173

Or, la figure de Tirésias permet de poursuivre la réflexion sur la transcendance précisément parce qu'en elle se tient une conjonction abstraite entre un savoir intuitif et sensible, immanent, manifesté par sa transformation en femme et surtout, par sa réponse à Junon, donc par les deux formes prises par son corps, qui, dans les deux mythes susmentionnés, ne sont jamais décrits, et un savoir divinatoire qui se situerait plutôt du côté de la transcendance. Or, si l'accent est toujours mis sur la ou les transformations corporelles qui ont précédé l'obtention du don, et qui en sont presque la cause, le corps, ou les corps, du devin qui sont sujets des métamorphoses ne sont quant à eux jamais décrits. Autrement dit, l'abstraction liée à la notion de savoir qui se tient dans la figure du devin est aussi présente dans l'abstraction de *son, de ses corps*, qui sont nommés comme ayant subis des transformations, mais qui restent, parce que non décrits, aisément malléables et surtout, tout aussi abstraits et mystérieux que le savoir qu'il personnifie :

Ils décidèrent de demander l'avis du docte Tirésias. Celui-ci connaissait bien les plaisirs de Vénus chez l'un et l'autre sexe. Il avait, en effet, d'un coup de bâton, troublé l'accouplement de deux grands serpents. D'homme transformé alors, ô prodige ! en femme, il avait ainsi passé sept automnes. Le huitième venu, il revit ces mêmes serpents et : « Si vraiment-dit-il, telle est la puissance d'un coup reçu par vous qu'il change en sort contraire le sort de celui qui le donne, je vais vous frapper encore maintenant. » Au coup qu'il porta aux serpents, il reprit sa forme première et la figure qu'il avait à sa naissance. (Ovide 98)

La métamorphose qui suit le coup de bâton donné au serpent, ce *ô prodige !*, est très

précisément associée au savoir. Or, le savoir qui se tient dans cette métamorphose est un savoir corporel : Junon (Héra) et Jupiter (Zeus) se *chicanent* quant à la quantité de plaisir ressenti par l'un et l'autre sexe dans l'activité sexuelle. Jupiter soutient que la femme y prend plus de plaisir que l'homme, alors que Junon, déesse du foyer et de la domestication des femmes refuse cette affirmation. Voilà ce qui les pousse à interroger Tirésias, celui qui a vécu dans un corps masculin et dans un corps féminin, lui permettant donc d'offrir une réponse à partir d'une expérience corporelle et sensible de la jouissance et féminine et masculine. Tirésias donne raison à Jupiter : dans la version ovidienne, le vieillard affirme que sur dix parts, neuf parts de plaisir reviennent à la femme et une à l'homme. La réponse offusque Junon et pour lui faire payer le prix de son offense, elle le rend aveugle. Jupiter, amusé par la réponse, bien heureux d'avoir eu raison et amusé par la colère de la déesse causée par la réponse de Tirésias, compense la perte de la vue physique par le don de divination, c'est-à-dire, par une vision de la connaissance divine—connaissance atemporelle. C'est là que se présente le caractère antonymique de la figure du devin, là où il se fait celui qui voit parce qu'il ne voit pas.

174

Ces deux métamorphoses corporelles—le changement de corps et l'aveuglement—font étonnamment et surtout, puissamment état d'un rapport au savoir propre à la figure du devin, rapport au savoir qui n'est aucunement le même que celui contenu dans la figure de Socrate. Car le savoir que représente Tirésias n'est jamais un savoir de l'ordre d'un dépassement du corps, autrement dit, il ne s'agit aucunement du mouvement associé à la vision dans l'allégorie de la Caverne ; chacun des mouvements de l'allégorie de la Caverne est un mouvement du voir, l'opération du regard qui *comprend* ce qu'il voit plutôt que de simplement « regarder pour regarder », c'est-à-dire rester au niveau du sensible et *penser connaître*. Il s'agit de tourner son regard vers l'au-delà intelligible des sens et du même coup, de détourner son regard de l'univers sensible. Le mouvement est à la fois physique, il est mis en scène et performé par le corps, et symétrique au mouvement de la raison éveillée par la dialectique. Or le savoir de Tirésias est un savoir intuitif, immédiat, qui consiste à voir ou à mieux entendre et qui repose sur un refus de la distinction entre esprit et corps. Il ne s'agit pas de dire qu'il n'y a pas, dans la figure du devin, et l'esprit et le corps, mais plutôt, que le savoir qu'elle permet de penser est un savoir qui allie ensemble et l'expérience de l'esprit et l'expérience du corps, c'est-à-dire et l'expérience sensible et l'expérience intelligible. La sensibilité du devin n'est pas une sensibilité exclusive à l'univers sensible, à l'univers des sens, elle est une sensibilité aussi de l'intelligible, l'intuition sans médiation du *fatum*, non pas en tant que destin nécessaire, mais plutôt, l'intuition sensible de l'irruption constante dans l'immanence de l'imprévisible. Tirésias est le gardien du tragique, ou comme le lui dit Jocaste dans *La machine infernale* de Cocteau : « Que vous êtes romanesque ! Vous voyez des drames partout » (emplacement 317). L'absence de descriptions du corps, des corps du devin n'est pas non plus une négation de son corps, au contraire, cette absence de descriptions réitère dans la figure du devin la présence du corps en tant qu'espace du savoir au même titre que

l'esprit. Il n'y a pas, chez le devin, de successions, de montée vers l'intelligible, une montée qui se dégage toujours un plus de la prison du corps et du sensible. Le corps n'est d'ailleurs aucunement prison, il est l'un des espaces mêmes du savoir, la conjugaison de l'intelligible et du sensible. Tirésias ne se défait de rien.

Ainsi, l'évitement, qu'il soit voulu ou non, là n'est pas du tout la question, des descriptions corporelles particulières à la figure du devin, permet aussi de penser que la figure du devin ne concerne pas un rapport au savoir qui soit une connaissance de soi, dès lors que le devin refuse l'identification précise à *un* corps, à *un* esprit, sans pour autant se faire modèle universel de la connaissance :

Athéna lui mit alors les mains sur les yeux et le rendit aveugle. Chariclô la supplia de rendre la vue à son fils, mais la déesse n'en avait pas le pouvoir ; alors elle lui purifia les oreilles, et cela lui permit de comprendre parfaitement le langage des oiseaux ; puis elle lui donna un bâton de cornouiller, grâce auquel il marchait comme les gens qui voient. (Pseudo-Apollodore)

Cette purification de l'ouïe n'est pas non plus un refus du sensible, et elle ne doit pas, si l'on veut véritablement tirer les conséquences épistémologiques contenues dans la figure du devin, être considérée sous la forme d'une pureté qui signifierait qu'avant ladite purification, c'est la tromperie ou la saleté de l'immanence seule qu'entendait le devin, n'ayant pas accès à la vérité divine. Mieux entendre ici, c'est, tout comme mieux voir une fois aveugle, être à mesure de ressentir et le sensible et l'intelligible, soit, être à mesure de percevoir les modifications des états corporels ou des états d'esprit, qu'ils appartiennent au divin ou au monde sensible. Mais il ne s'agit pas non plus des états d'esprit ou des états corporels d'un soi cadré et délimité. La figure du devin ne repose pas sur l'identité tel qu'entendu dans la notion de soi, plutôt, elle constitue une mise en scène de la transparence corporelle et intelligible propre à la littérarité de la figure. Ou pour le reformuler autrement : Tirésias est transparent parce qu'il ne se présente que dans ses mises en scène, transparence abstraite et du corps et de l'esprit qui configure un savoir, une connaissance de l'imprévisible dont seule la mise en scène peut rendre compte. Il est une figure du savoir littéraire en tant que puissance virtuelle de la pensée, ou de l'irrationalisme dans les mots de Deleuze sur Nietzsche, contre la seule raison, contre une seule logique de non-contradiction où ni le corps ni l'esprit ne peut subsumer l'autre, et où la pratique et la théorie ne sont jamais liées entre elles par un trait d'union dialectique.

175

NOTES

1. Notons par ailleurs dès maintenant que la figure de Socrate sera ici lue dans son rôle au sein de la philosophie platonicienne, et qu'il s'agit donc d'une lecture du Socrate de Platon.
2. Si l'article de Rajan est ici cité en exemple, c'est notamment parce qu'il était utilisé dans l'appel de CCLA/ACLA qui a mené à la rédaction de cet article. Voir complit.ca/wp-content/uploads/2019/06/CCLA_2019_CFP.pdf.

3. Les termes *trivium* et *quadrivium*, renvoient à la division des sept arts libéraux durant le Moyen-Âge et la scolastique. Le *quadrivium* recouvre l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique, alors que le *trivium* recouvre la grammaire, la dialectique et la rhétorique.
4. Au sens où l'entendait Deleuze dans *Différence et répétition* : « La différence "entre" deux choses est seulement empirique, et les déterminations correspondantes, extrinsèques » (*Différence* 43).
5. Voir Deleuze, « Renverser le platonisme ». Ce texte est repris dans les Appendices de *Logique du sens* paru en 1969.
6. Une telle définition de l'irrationalisme va aussi de pair avec la distinction entre les couples universel-singulier et général-particulier que met de l'avant Deleuze dans son *Différence et répétition* de 1969 et dans sa conférence de 1987, « Qu'est-ce que l'acte de création ? » :
 Eh bien, je me dis, vous voyez bien, avoir une idée, ce n'est pas de l'ordre de la communication, en tout cas. [...] Je veux dire à quel point tout ce dont on parle est irréductible à toute communication. Ce n'est pas grave. Ça veut dire quoi ? Cela veut dire, il me semble que, en un premier sens, on pourrait dire que la communication, c'est la transmission et la propagation d'une information. Or une information, c'est quoi ? C'est pas très compliqué, tout le monde le sait : une information, c'est un ensemble de mots d'ordre. Quand on vous informe, on vous dit ce que vous êtes censés devoir croire. En d'autres termes : informer c'est faire circuler un mot d'ordre. Les déclarations de police sont dites, à juste titre, des communiqués ; on nous communique de l'information, c'est à dire, on nous dit ce que nous sommes censés être en état ou devoir croire, ce que nous sommes tenus de croire. Ou même pas de croire, mais de faire comme si l'on croyait, on ne nous demande pas de croire, on nous demande de nous comporter comme si nous le croyions. C'est ça l'information, la communication, et, indépendamment de ces mots d'ordre, et de la transmission de ces mots d'ordre, il n'y a pas de communication, il n'y a pas d'information. Ce qui revient à dire : que l'information, c'est exactement le système du contrôle. (« Qu'est-ce que l'acte »)
 L'information, la communication, sont des éléments de la raison et du couple général-particulier, en tant que le général est prescriptif, qu'il donne justement des ordres, et que le particulier est ce qui répond à ses ordres, alors que l'universel n'est pas, chez Deleuze, ni chez Nietzsche, prescriptif, il dit par exemple « tous les êtres humains vont mourir », mais il ne prescrit rien quant à la forme que devra prendre cette mort, qui ainsi advient chaque fois de manière singulière. Le couple universel-singulier est celui de la pensée.
7. Tel que le décrivait Deleuze :
 En termes très généraux, le motif de la théorie des Idées doit être cherché du côté d'une volonté de sélectionner, de trier. Il s'agit de faire la différence. Distinguer la « chose » même et ses images, l'original et la copie, le modèle et le simulacre. Mais toutes ces expressions se valent-elles ? Le projet platonicien n'apparaît vraiment que si nous nous reportons à la méthode la division. Car cette méthode n'est pas un procédé dialectique parmi d'autres. Elle ramasse toute la puissance de la dialectique, pour la fondre avec une autre puissance. On dirait d'abord qu'elle consiste à diviser un genre en espèces contraires pour subsumer la chose recherchée sous l'espèce adéquate : ainsi le processus de spécification continuée dans la recherche d'une définition de la pêche à la ligne [...] Le but réel de la division doit être cherché ailleurs [...] Le platonisme est l'Odyssée philosophique ; la dialectique platonicienne n'est pas une dialectique de la contradiction ni de la contrariété, mais une dialectique de la rivalité (*amphisbetesis*). L'essence de la division n'apparaît pas en largeur, dans la détermination des espèces d'un genre, mais en profondeur, dans la sélection de la lignée. Trier les prétentions, distinguer le vrai prétendant du faux. (Deleuze, « Renverser la platonisme » 426-27)
8. Il suffit d'un seul coup d'œil aux pages 1591 à 1596 du Gaffiot, où l'on trouve les mots latins débutant par le préfixe *trans-*, pour s'en apercevoir.
9. Voir notamment la phénoménologie de Merleau-Ponty, par exemple *Phénoménologie de la perception*, *L'œil et l'esprit* et *Le visible et l'invisible*.
10. Voir à cet effet Vitali-Rosati, particulièrement la section « Pour une définition de "virtuel" ».
11. Cette codification de deux mondes, l'un transcendant, l'autre immanent, provient lui aussi de la

pensée platonicienne, mais indirectement : l'idée de deux mondes séparés n'apparaît nulle part chez Platon, il y a, chez le philosophe grec, deux réalités certes, mais qui composent un seul monde. C'est Philon d'Alexandrie, dans son *De opificio mundi*, qui emploie la distinction entre deux mondes dans sa lecture de Platon, une lecture qui radicalise la séparation de ce qui, chez le philosophe Grec, en était une de deux réalités au sein d'un même monde. Or il semble qu'au sein de l'histoire de la philosophie ou, de l'histoire des idées, c'est la lecture de Philon qui s'est établie en tant que stéréotype de la distinction platonicienne, lecture qu'ont reprise les premiers Pères de l'Église chrétienne (pensons par exemple à Eusèbe de Césarée).

12. Voir notamment Cochran, *De Samson à Mohammed Atta*.

13. C'est ce sur quoi insiste d'ailleurs Didi-Huberman dans son livre *Devant le temps. Anachronisme des images*, qui propose de repenser le rapport à l'histoire non pas sous une forme causale et linéaire, ce qu'il nomme la « consonance euchronique » (13), mais plutôt en tant qu'anachronisme, ce à partir d'une lecture de Aby Warburg, Walter Benjamin et Carl Einstein.

14. Voir à nouveau Vitali-Rosati.

15. Tel que je l'écrivais dans mon court essai critique « La menace littéraire : plaidoyer pour une littérature Némésis » :
Némésis, déjà chez Sophocle, est une modalité propre au littéraire : l'usage d'une personnification divine afin d'exprimer un impensable, simplement par la capacité qu'a le divin de représenter, de symboliser un surplus, un excès présent dans toute pensée, c'est-à-dire une fonction transcendantale—et là aussi on se borne trop souvent à penser que transcendance et divin ne sont que des synonymes l'un de l'autre, et les antonymes de l'immanence. Telle est la fonction littéraire des divinités, qui permet que le désir de vengeance d'Électre, tout comme celui de Clytemnestre avant le sien, soient mis en scène par l'appel à un surplus, à quelque chose qui les dépasse, qui les transcende toutes deux.
(Sylvain)

177

OUVRAGES CITÉS

Agamben, Giorgio. « Klossowski et la question de l'image ». *Pierre Klossowski*, Europe, Juin-Juillet, no. 1034-1035, 2015, pp. 59-60.

Alexandrie, Philon de. *Œuvres. Tome I. De opificio mundi*. Sous la direction de Roger Arnaldez, Jean Pouilloux, et Claude Mondésert, Éditions du Cerf, 1961.

Althusser, Louis. *Sur la philosophie*. Gallimard, 1994.

Benjamin, Walter. *Sur le concept d'histoire*. Payot et Rivages, 2013.

Césarée, Eusèbe de. *Démonstration évangélique*. Seguin aîné, 1835.

---. *La préparation évangélique. Tome Premier*. Gaume Frères, Libraires, 1846.

---. *La préparation évangélique. Tome Second*. Gaume Frères, Libraires, 1846.

Cocteau, Jean. *La machine infernale*. Grasset, Les Cahiers Rouges, ebook, 1934.

Cochran, Terry. « Ce qu'il reste de l'esprit littéraire ». *Zizanie*, dossier

« Mondialisme et littérature », vol. 2, no. 1, 2018, pp. 18-29, www.zizanie.ca/ce-quil-reste-de-lesprit-litteraire.html. Consulté le 16 déc. 2020.

---. *De Samson à Mohammed Atta. Foi, savoir et sacrifice humain*. Éditions Fides,

2007.

---. « The Knowing of Literature ». *New Literary History*, vol. 38, no, 1, 2007, pp. 127-43.

---. *Twilight of the Literary*. Harvard UP, 2001.

De Man, Paul. « The Resistance to Theory ». *The Resistance to Theory*, U of Minnesota P, 1971, pp. 3-20.

Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. PU de France, 1969.

---. *Logique du sens*. Éditions de Minuit, 1969.

---. *Nietzsche et la philosophie*. PU de France, 1962.

---. « Qu'est-ce que l'acte de création ? ». 1987, contemporaneitesdelart.fr/gilles-deleuze-quest-ce-que-lacte-de-creation/.

---. « Renverser le platonisme (les simulacres) ». *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 71, no. 4, 1966, pp. 426-38.

178

Diderot, Denis, et Jean Le Rond d'Alembert. *L'Encyclopédie*, Tome 9. 1ère Édition, 1765.

Didi-Huberman, Georges. *Devant le temps*. Éditions de Minuit, 2000.

Eagleton, Terry. *After Theory*. Basic Books, 2003.

Freud, Sigmund. *Le malaise dans la culture*. PU de France, 1995.

Gaffiot, Félix. *Dictionnaire latin-français*. Éditions Hachette, 1934.

Hadot, Pierre. « La figure de Socrate ». *Exercices spirituels et philosophie antique*. Albin Michel, 2012, pp. 101-41.

---. « La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine ». *Études de philosophie ancienne*. Les Belles Lettres, 2010, pp. 233-57.

Langer, Suzanne. *Philosophy in a New Key*. Harvard UP, 1957.

Lyotard, Jean-François. *Un trait d'union*. Le Griffon d'argile, 1993.

Merleau-Ponty, Maurice. *L'œil et l'esprit*. Gallimard, 1964.

---. *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, 1945.

---. *Le visible et l'invisible*. Gallimard, 1964.

« Métamorphose ». *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales*, CNRTL, 2012, [www.cnrtl.fr/definition/métamorphose](http://www.cnrtl.fr/definition/m%C3%A9tamorphose). Consulté le 18 mai 2020.

Montaigne, Michel de. *Essais II, Livre XII*. Gallimard, 2009.

Ovide. *Métamorphoses*. Garnier Flammarion, 1966.

Platon. *Le Banquet*. Garnier Flammarion, 2007.

---. *La République*. Gallimard, 1993.

Pseudo-Apollodore. *Bibliothèque*. 2002. ugo.bratelli.free.fr/Apollodore/

DetailsLivres.htm. Consulté le 16 mai 2020.

Rajan, Tilottama. "In the Wake of Cultural Studies: Globalization, Theory, and the University." *Diacritics*, vol. 31, no. 3, 2001, pp. 67–88.

Schlegel, Friedrich. *Histoire de la littérature ancienne et moderne*. TH. Ballimore, 1829.

Sylvain, Laurence. « La menace littéraire : Plaidoyer pour une littérature Némésis ». *MuseMedusa*, 2020, musemedusa.com/dossier_8/sylvain/.

« Théorie ». *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, CNRTL*, 2012, www.cnrtl.fr/definition/théorie. Consulté le 18 mai 2020.

« Transcendance ». *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, CNRTL*, 2012, www.cnrtl.fr/definition/transcendance. Consulté le 18 mai 2020.

Vitali-Rosati, Marcello. « La virtualité d'Internet ». *Sens public*, 2009, www.sens-public.org/articles/669/. Consulté le 15 déc. 2020.