

La présence comme représentation et comme expression

ALEXANDRU MATEI

Abstract: In a book issued in 1998, *La parole muette*, Jacques Rancière suggests, in Michel Foucault's lineage, to think literature as a dated epistemological construct. To do so, he submits the thesis of its origins when the representing discourse (of the arts in the first place and of literature in particular) is hit by the divorce between «words and things». Ever since, it has been the expressive discourse investing in literature to the point of making it the imminent expression of human life. Representation and expression have, in fact, a scholastic tradition which goes back before the neoplatonicians and whose relation is crucially put in question by Spinoza and Leibniz. Representation and expression are two notions which define each in a different way the co-presence of the divine and the humane, bringing together two different but nonetheless miscible visions of the world. We shall show in this paper, following the steps of the rigorously technical analyses made by Gilles Deleuze on Spinoza and the issue of expression, how the modernity of literature can be also translated as an effort to reconcile the idea of the world as a imitation and as a lived experience; as image and diffusion of the origin; as transcendence and immanence. By virtue of this ecumenical metaphysics, literature could be submitted to a single regime of axiology.

Mots-clés: Jacques Rancière, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, âge du signe, médiations ontologiques

Avant de nous pencher sur la pensée littéraire que développe Jacques Rancière dès *La Parole muette*, 1998, je voudrais citer la proposition-manifeste faite par le professeur Hans Ulrich Gumbrecht, de l'Université de Stanford, dans un livre intitulé *Production of Presence: What meaning cannot convey (La Production de la présence: ce que le sens ne peut transmettre)*¹. Critiquant la métaphysique du signe qu'instaure la «French Theory», avec Jacques Derrida notamment, le théoricien américain distingue entre ce qu'il appelle «presence effect» et «meaning effect» dans la tentative de déconstruire précisément le projet de la déconstruction derridien, de dénoncer l'idée que le texte ne serait qu'un réseau de significations renvoyant à un ailleurs incessamment différé. Tout cela, au détriment de ce que les mots sont censés exprimer et surtout au grand dam de ce qu'ils sous-tendent comme expression dans un contact direct avec l'auditeur ou le lecteur:

In this spirit, the book suggests, for example, that we conceive of aesthetic experience as an oscillation and sometimes as an interference between presence effects and meaning effects.²

Plus loin dans son livre, dans un essor d'enthousiasme théorique qui nous rappelle la fin de l'âge de la métaphysique (le chapitre «Metaphysics: A Brief Prehistory of What Is Now Changing»), il se demande: «Now what would it mean – and what would it take – to put an end to the age of the sign?»³ Lorsqu'il dit «âge du signe», il se réfère à la critique que Jacques Derrida apporte à la primauté de la présence dans la pensée métaphysique européenne, dans nombre de ses textes dont la conférence tenue à l'Université Johns Hopkins en 1966:

[...] Toute l'histoire du concept de structure [...] doit être pensée comme une Série de substitutions de centre à centre, un enchaînement de déterminations du centre. Le centre reçoit, successivement et de manière réglée, des formes ou des noms différents. L'histoire de la métaphysique, comme l'histoire de l'Occident, serait l'histoire de ces métaphores et de ces métonymies. La forme matricielle en serait [...] la détermination de l'être comme *présence* à tous les sens de ce mot. On pourrait montrer que tous les noms du fondement, du principe ou du centre ont toujours désigné l'invariant d'une présence (*eidos*, *archè*, *telos*, *energeia*, *ousia* (essence, existence, substance, sujet) *aletheia*, transcendentalité, conscience, Dieu, homme, etc.).⁴

Depuis lors, il paraît qu'une «métaphysique du signe» ait pris la place de la métaphysique de la présence; une métaphysique plus souple, certes, qui prend le texte pour cible des interprétations soi-disant libres, voire, ce qui serait plus exact, des interprétations des interprétations, selon la phrase de Montaigne que Derrida met en exergue de son texte: «Il y a plus affaire à interpréter les interprétations qu'à interpréter les choses». Mais il ne s'en agit pas moins d'une métaphysique. C'est à cette métaphysique du renversement de la métaphysique qu'il s'en prend lorsqu'il oppose les effets de la présence et les effets du signe. Il faut remarquer néanmoins que le concept de «présence» critiqué par Derrida a le sens premier de *fondement*. Ce qui demande d'être ébranlé dans la métaphysique de la présence, c'est l'univocité de la voix traduite par l'efficacité de son autorité: l'identité non-questionnable de la voix était la source unique de l'autorité entendue dans un discours et c'est elle, c'est-à-dire l'identité de la voix, qui décidait des significations des paroles autrement livrées, en tant que mots, aux interprétations et non à l'apprentissage des lecteurs. Mais, si le fondement est lui-même mis en question, chez Derrida, cela ne veut pas dire que la différence instituée par le phénomène de langage appelé texte ne soit exempt d'échouer au bord d'une autre – et néanmoins toujours – métaphysique. Que le fondement soit mis en question, cela ne veut pas dire qu'on soit sortis du paradoxe de la différence. Dans *La Voix et le phénomène*, le jeune Derrida le dit clairement. La voix instaure la présence et l'absence, ce que Derrida appelle «auto-affection»; c'est le moment qui inaugure l'être, un point-zéro qui sépare:

Pour que l'étant puisse être identique à lui-même, il faut que le non-identique soit produit en même temps que l'identique: l'un comme l'autre résultent du mouvement de l'auto-affection. Le sujet ne préexiste pas à ce mouvement, car c'est le mouvement qui produit le sujet.⁵

Or, il serait faux de croire que le projet de Gumbrecht se situe d'emblée contre celui de Derrida et que la critique de ce dernier n'eut été qu'une parenthèse vite refermée dans la pensée contemporaine du langage; faux précisément dans la mesure où la présence ne s'oppose pas au signe comme l'Un s'opposerait au multiple, l'indistinct au distingué et la stase au mouvement. Il s'agit plutôt de deux types de médiations ontologiques qui ne sont que deux voies au sein d'une même ontologie, puisqu'il y a dans chacune d'elles du signe et de la présence, de l'intelligible et du sensible, et ce n'est ni au cours d'une critique faite à partir du camp du «signe» envers celui de la «présence», ni en sens inverse, qu'on peut retrouver une vérité que l'autre s'efforce de dérober à notre pensée. Expression et représentation ne sont, dès lors, que deux manières de transmettre l'être, deux sentiers qui communiquent.

Dans *La Parole muette*⁶, Jacques Rancière énonce, dans un langage post-foucaldienne, une thèse sur l'épistémè de la littérature moderne. La littérature moderne signifie, pour le philosophe français, un régime du langage qui ne fonctionne plus de manière analogique (interprétation) non plus mimétique (représentation), tel que les œuvres d'art nous y renvoient jusqu'à l'aube du XIX^e siècle. La vérité de la littérature tient, désormais, à la prédominance de son caractère expressif par rapport à ses anciens caractères interprétatif et représentatif. Par souci de méthode, nous allons laisser de côté maintenant l'interprétation pour traiter de la représentation⁷ et de l'expression du point de vue moral. L'écart entre, par exemple, la poésie représentative et celle expressive se précise au niveau de la normativité:

La poésie représentative était faite d'histoires soumises à des principes d'enchaînement, de caractères soumis à des principes de vraisemblance et de discours soumis à des principes de convenance. La nouvelle poésie, la poésie expressive, est faite de phrases et d'images, de phrases-images qui valent par elles-mêmes comme manifestations de la poéticité, qui revendiquent un rapport immédiat d'expression de la poésie, semblable à celui qu'elle pose entre l'image sculptée sur un chapiteau, l'unité architecturale de la cathédrale et le principe unifiant de la foi divine et collective.⁸

Retenons le syntagme «manifesation de la poéticité» qui pose l'existence de ce que Derrida appellera un *arché*, la poéticité. Toutefois, la poéticité n'est pas une essence, une «chose en soi», mais un régime de langage que Rancière définit vers la fin de son livre:

L'essence du poème, désormais, c'était *d'être une parole qui dit autre chose que ce qu'elle dit*, qui dit en figures l'essence de la parole. Et, du même coup, l'antreprésentation se scindait initialement en deux: d'un côté, elle était la dissolution du système générique, l'égalité des sujets au regard de la seule puissance de l'*elocutio*. De l'autre, elle était la différence à soi de l'*elocutio*, la profondeur de ce qui donne lieu à la parole. C'est à cette profondeur que l'on peut donner le nom générique d'esprit. Mais cette profondeur est aussi bien ce qui dépossède la parole, ce qui la fait valoir seulement comme expression figurée de son esprit. Le poème est chant du sourd-muet.⁹

Cette citation renchérit le paradoxe de la différance dans le langage poétique moderne: la parole poétique est inutile pour signifier autre chose que sa propre énonciation; c'est en ce sens qu'elle est une «parole dépossédée». La poétique de l'expression est de fait un raccourci à l'esprit; c'est la parole en tant que médiation qui est apparemment dépossédée de son statut moyen, justement pour autant qu'elle échappe à l'interprétation; comme chant du sourd-muet, la parole est elle-même esprit, c'est-à-dire présence, ce qui ne veut pas dire qu'un sens définitif lui soit assigné, car la présence dont il s'agit précède au sens. La présence est antérieure et indifférente à tout sens postérieur.

Avec l'avènement de l'objet moderne d'art comme produit d'un être appelé et défini comme génie, l'expressivité de l'objet artistique devient à son tour l'objet d'un discours où l'on retrouve, déplacés, les thèmes et le raisonnement du discours de l'onto-théologie post-médiévale. La différence essentielle entre représentativité – ou métaphysique du signe – et expressivité – ou métaphysique de la présence – réside dans la gestion différente de l'idée de hiérarchie. La représentation presuppose une adéquation entre deux réalités séparées dont l'interprétant est le médiateur: une présence redoublée mise en scène par un metteur en scène. C'est pourquoi, à la limite, il n'y a presque pas d'interprétation fausse tant que le poids majeur du concept de vérité incombe à l'interprétant. Dans la métaphysique du signe, c'est par rapport à l'interprétant que les paroles et les mots deviennent signes et c'est ainsi que l'on ménage intacte une métaphysique du langage. La «significance immanente», l'exact opposé du signifiant transcendental, revient à une autre pensée de la «pureté» qui délégitimerait la déconstruction derridienne.

Il paraît bien que, entre la métaphysique du signe issue et fondue – non pas fondée – dans la différance et la métaphysique de la voix qui impose la présence comme fondement irrécusable il y ait, je ne dirais pas une troisième voie, mais plutôt une manière différente de penser la présence. C'est à cette pensée que Gilles Deleuze s'attache dans un livre paru en 1968: *Spinoza et le problème de l'expression*¹⁰. Au fil d'une analyse serrée de la façon dont Spinoza reprend à son compte l'héritage scolaire, il arrive à identifier, au début de la deuxième partie de son étude intitulée «Le Parallélisme et l'immanence», «deux domaines confondus dans les traditions précédentes: celui de l'expression, de la connaissance expressive, seule adéquate; celui des signes, et de la connaissance par signes, par apophase et par analogie». Parmi les signes qu'il dénombre, il y a

les signes impératifs, qui nous font saisir des lois comme lois morales; des signes de révélation, qui nous font eux-mêmes obéir et qui, tout au plus, nous découvrent certains «propres de Dieu.» (Or), l'impératif n'est pas une expression, mais une impression confuse qui nous fait croire que les vraies expressions de Dieu, les lois de la nature sont autant de commandements. (Dans la révélation) nous prêtons à Dieu des déterminations analogues aux nôtres (Entendement, Volonté).¹¹

Le concept d'expression ne peut être séparé d'une pensée onto-théologique dont Deleuze retrousse les articulations. Le livre énonce la thèse d'une gnoséologie que l'on retrouvera *mutatis mutandis* dans la pensée de l'expression de Rancière que nous venons de citer. La conséquence la plus importante de la pensée panthéiste de Spinoza est que Dieu et l'homme

ne sont pas deux substances différentes; qu'ils ne sont pas par essence séparés et qu'ils font partie de *la même expression*. Pour ce faire, considérons tout d'abord la distinction entre attribut et propriété:

Le signe se rattache toujours à un propre, il signifie toujours un commandement; et il fonde notre obéissance. ***L'expression concerne toujours un attribut***; elle exprime une essence, c'est-à-dire une nature à l'infinitif; elle nous la fait connaître. Si bien que la „parole de Dieu” a deux sens très divers: une Parole expressive, qui n'a pas besoin de mots ni de signes, mais seulement de l'essence de Dieu et de l'entendement de l'homme. ***Une Parole impressive***, impérative, opérant par signe et commandement: elle n'est pas expressive, mais ***frappe notre imagination et nous inspire la soumission nécessaire***.¹² (nous soulignons)

La différence entre attribut et propriété est ontologique: l'attribut exprime l'essence de la substance; de fait, chaque attribut exprime une essence de la substance. Par exemple, l'étendue et la pensée sont les attributs connus de Dieu; ils expriment donc ces deux essences qui ne doivent pas être prises comme propriétés de la substance, mais comme attribuant à la substance les deux essences qu'elle constitue. Les propriétés, par exemple l'omnipotence, ne nous dit pas la vérité de la chose. Les attributs, à la différence des propriétés, ne sont jamais révélés.¹³

Or, la représentation nous offre des propriétés, tandis que les attributs n'arrivent à nous que comme et par l'expression. La catégorie centrale de l'esthétique de Kant, dans *La Critique de la faculté de jugement* – le sublime – est un concept expressif, à la différence du beau. Puisque si le beau «concerne la forme de l'objet qui consiste dans la limitation»¹⁴, le sublime «peut se rencontrer dans un objet dépourvu de forme pour autant que l'illimité est représenté dans lui ou par lui»¹⁵. La «représentation» dont parle Kant est ici synonyme d'idée, de possible; l'illimité peut être pensé dans ou par «un objet dépourvu de forme», c'est cela ce que Kant veut dire par «représenter». Le sublime «ne peut être contenu par aucune forme sensible, il ne concerne que les idées de la raison»¹⁶. Par rapport auxquelles aucune représentation ne peut pas être adéquate car c'est à partir de l'idée d'inadéquation que l'illimité arrive à être pensé.

Pour revenir à l'exemple de l'attribut divin qu'est la pensée, le raisonnement de Spinoza rendu par Deleuze en précise encore la portée expressive. L'idée de Dieu exprime, entre autre, l'infini (qui est toujours une idée). Il peut y avoir des circonstances qui nous révèlent l'infini de Dieu. Mais ce qui s'exprime est la puissance absolue de penser. Ou, autrement formulé: «l'exprimé, c'est la cause, mais ce qui s'exprime, c'est toujours notre puissance de connaître et de comprendre, la puissance de notre entendement». C'est pourquoi Spinoza dit: «Ce qui constitue la forme de la pensée vraie doit être cherché dans cette pensée même et être déduit de la nature de l'entendement».¹⁷.

Deleuze montre dans son livre que l'ontologie de la représentation procède de la théorie de la participation chez les néoplatoniciens: A la question «Comment est-ce que le créateur et la création participent-ils à l'acte de la création?», la réponse des néoplatoniciens est l'émanation. Participer, c'est émaner, et émaner, c'est donner.

Emanation signifie à la fois cause et don: causalité par donation, mais aussi donation productrice. La véritable activité est celle du participé; le participant n'est qu'un effet, et reçoit ce que la cause lui donne. La cause émanatrice est la Cause qui donne, le Bien qui donne, la Vertu qui donne. [...] L'émanation en général se présentera sous forme d'une triade: le donateur, ce qui est donné, ce qui reçoit. Participer, c'est toujours participer suivant ce qui est donné.

Et, en dernier lieu, le donateur: il est «participable d'après ce qu'il donne, imparticipable en lui-même ou selon lui-même; et, par là, fondant la participation»¹⁸. Quoique immanence – le panthéisme de Spinoza – et émanation – la métaphysique des néoplatoniciens – diffèrent, Deleuze montre que cause immanente et cause émanative reviennent au même: tout ce que Dieu «complique» – le monde – «explique» Dieu, dans la réciprocité.

Par rapport à la présence re-présentée, qui figure et donc hiérarchise, la présence exprimée résout, du moins en théorie, le paradoxe de Jacques Rancière: la parole poétique dit ce qu'elle dit – tout comme le donateur participe par ce qu'il donne – et dit aussi plus qu'elle ne dit, c'est-à-dire l'attribut de la pensée qu'implique le langage. Elle ne renvoie pas à un vide ou à une différence mais, dans la mesure où elle est expressive, fait deux choses à la fois: libère les représentations qui, par la différence, n'arriveront jamais à dire la vérité et se donne comme exprimé du langage poétique soi-même.

NOTES

¹ Hans-Ulrich Gumbrecht, *Production of presence*, Stanford University Press, 2004.

² *Ibidem*, p. 2.

³ *Ibidem*, p. 52.

⁴ Jacques Derrida, «*La Structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*», Conférence prononcée au Colloque international de l'Université Johns Hopkins (Baltimore), 21 octobre 1966, <http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/structure.htm>

⁵ Je renvoie le lecteur à un excellent site internet dont le contenu porte sur la terminologie de l'œuvre de Derrida: <http://www.idixa.net>

⁶ Jacques Rancière, *La Parole muette. Essai sur les contradictions en littérature*, Paris, Editions Hachette, 1998, 2005.

⁷ Ce qui ne signifie pas seulement imitation de l'ordre du monde sur l'horizontale, mais aussi d'un ordre moral: «Le système de la fiction poétique est placé sous la dépendance de l'idéal de la parole efficace», Jacques Rancière, *op. cit.*, p. 26.

⁸ *Ibidem*, p. 28.

⁹ *Ibidem*, p. 142.

¹⁰ Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Gallimard, 1968.

¹¹ *Ibidem*, pp. 164-165.

¹² Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 48.

¹³ *Ibidem*, p. 47.

¹⁴ Kant, *La Critique de la faculté de jugement*, p. 138.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, p. 139.

¹⁷ Spinoza, *Traité de la réforme*, p. 71, apud Deleuze, *op. cit.*, p. 127.

¹⁸ Gilles Deleuze, *op. cit.*, pp. 154-155.