

## CONTEMPLATION

« Au point de coïncidence parfaite avec la gloire, la louange est sans contenu, elle culmine dans l'*amen* qui ne dit rien, mais seulement permet et conclut ce qui a déjà été dit. Ce que les *Élégies* pleurent et en même temps célèbrent (selon le principe que c'est seulement dans la sphère de la célébration qu'on peut se lamenter) est proprement l'incurable absence de contenu de l'hymne et le fait que la langue tourne à vide comme forme suprême de la glorification. L'hymne est la radicale désactivation du langage signifiant, la parole reste absolument désœuvrée et cependant comme telle elle forme la liturgie. »

Giorgio Agamben, *Il regno e la gloria*, p. 260

Le terme contemplation a été vidé par l'usage, ne signifiant aujourd'hui pas beaucoup plus qu'être plus ou moins absorbé par quelqu'un ou quelque chose. Nous pouvons bien sûr nous estimer heureux de ce ménage et de pouvoir ainsi contempler, à son aise, un nuage, une tarte aux framboises dans la vitrine du pâtissier, un corps ou un visage, voire la photographie d'un corps... Si nous nous interrogeons sur la signification du mot contemplation, c'est donc pour y trouver autre chose, peut-être, que ce qui le lie à cette problématique de la foi et de la croyance. Nous devons revenir sur le sens du mot contemplation et du verbe contempler, à partir de cette idée d'être absorbé et le penser au centre d'une analyse des régimes des langages. Que signifie exactement aujourd'hui le terme contemplation ? c'est regarder et considérer avec assiduité, dit le dictionnaire <sup>in *Trésor de la langue française informatisée*</sup>. Deux éléments essentiels à noter, la notion d'assiduité, c'est-à-dire d'intensité de l'action et la notion du regard et de l'observation. Il s'agit même, en plus du regard, du verbe *considérer*, c'est-à-dire d'une action

*cum-sideris*, faite avec – les étoiles – les signes de ce que l'on voit. Il s'agit donc bien, *a priori*, d'un rapport évident au regard et à l'observation, plus précisément même, il s'agit – et c'est le sens réel du verbe considérer – de mesurer, de considérer l'événement, ce qui arrive, ce qui se passe, ce que j'ai devant les yeux. Contempler c'est regarder avec attention et intensité ce qui se passe, ce que nous avons devant les yeux.

Il y a deux exemples, sans doute frappants, de ce sens du verbe contempler, dans la modernité: c'est-à-dire considérer le mouvement et les transformations comme contemplation et observation de l'instabilité des phénomènes. Il s'agit, vraisemblablement, des deux plus saisissants romans du xx<sup>e</sup> siècle, *La recherche du temps perdu* et la puissance d'observation du héros proustien, et *L'homme sans qualité* de Robert Musil. L'observation des événements est chez Marcel Proust cette contemplation double et intense, c'est celle de l'instabilité des phénomènes (ou de la neurasthénie des observateurs), de l'instabilité du nénuphar <sup>*Du côté de chez Swann*, p. 166 et 167, Gallimard 1987</sup>

« poussé vers la rive, son pédoncule se déplaçait, s'allongeait, filait, atteignait l'extrême limite de sa tension jusqu'au bord où le courant le reprenait, le vert cordage se repliait sur lui-même et ramenait la pauvre plante à ce qu'on peut d'autant mieux appeler son point de départ qu'elle n'y restait pas une seconde sans en repartir par une répétition de la même manœuvre »

et celle de l'intensité du regard, de l'acuité qui fait que cette fois

« ça et là, à la surface, rougissait comme une fraise une fleur de nymphéa au cœur écarlate, blanc sur les rebords. Plus loin, les fleurs plus nombreuses étaient plus pâles, moins lisses, plus grenues, plus plissées, et disposées par le hasard en enroulements si gracieux qu'on croyait voir flotter à la dérive, comme après l'effeuillement mélancolique d'une fête galante, des roses mousseuses en guirlande dénouées ».

On trouve d'une manière plus frappante encore ce rapport d'observation dans le texte de Robert Musil dont les premiers mots sont les suivants <sup>*L'homme sans qualité*, p. 11, Seuil, 1956</sup> :

« On signalait une dépression au-dessus de l'Atlantique; elle se déplaçait d'ouest en est en direction d'un anticyclone situé au dessus de la Russie, et ne manifestait encore aucune tendance l'éviter par le nord. Les isothermes et les isothères remplissaient leurs obligations. Le rapport de la température annuelle moyenne, celle du mois le plus froid et du mois le plus chaud, et ses variations mensuelles aperiodiques, était normal. Le lever, le coucher du soleil et de la lune, les phases de la lune, de Vénus et de l'anneau de Saturne, ainsi que nombre d'autres phénomènes importants, étaient conformes aux prédictions qu'en avaient faites les annuaires astronomiques. La tension de vapeur dans l'air avait atteint son maximum, et l'humidité relative était faible. Autrement dit, si l'on ne craint pas de recourir à une formule démodée, mais parfaitement judicieuse : c'était une belle journée d'août 1913. »

Ce qui est saisissant, c'est que c'est au cœur de cette observation attentive et assidue, qu'apparaît Ulrich, mesure de l'homme sans qualité. Dans l'un et l'autre cas, chez Proust et chez Musil, l'observation et la contemplation des phénomènes ne prennent donc jamais un sens moral, mais seulement le sens d'une attention assidue : il s'agit toujours de la mesure de l'événement, de son intensité. La précision du fait météorologique et la précision du caractère de perversité avec en son centre la figure de la fête, fête galante et impossible chez Proust et fête de l'Action parallèle chez Musil comme dédoublement du calendrier à l'intérieur duquel la fête devient perpétuelle.

Le sens le plus contemporain de la contemplation serait alors le maintien d'une position d'observation des phénomènes : c'est le verbe latin *contemplari*. La contemplation serait alors une double action, celle de l'observateur et la mesure du désœuvrement. Ce texte voudrait pouvoir montrer que ce que nous appelons contemplation est un rapport incessant et puissant à l'événement comme mesure du désœuvrement, autrement dit comme mesure de l'actuel.

Le verbe latin *contemplari* est lié au terme *templum* et au verbe grec *tèmnein* que l'on doit entendre comme la portion du

réel qu'on regarde, qu'on observe. *Contemplari* signifie bien sûr regarder attentivement (l'espace du regard donc) et signifie enfin l'étudier. Le verbe grec *théorēō* signifie observer et contempler. Mais ce qui est beaucoup plus intéressant ici c'est que ce verbe est lié au substantif *théoria* qui signifie l'observation et donc la visée théorique mais qui signifie aussi, la fête. On revient donc ici au terme de fête, qui semble être très profondément lié à la contemplation et au théorétique. *Théoria* semble liée à *théos*, c'est-à-dire la mesure de la contemplation qui permettrait d'atteindre le divin et qui permettrait de l'atteindre en fonction d'une découpe du temps, en fonction donc d'un calendrier; un calendrier n'est jamais rien d'autre que la régularité et la récurrence de ce qu'on appelle les fêtes; une fête c'est précisément faire un espace consacré (*éortazein* en grec et *fanare* en latin) à un temps séparé des rythmes quotidiens, l'espace donc d'une observation renforcée, l'espace du spectateur (*théoros*), l'espace de celui qui assiste au spectacle (*théorēma*).

Con-templer c'est donc mesurer la séparation des rythmes entre la sphère de l'activité et celle de la célébration, mais surtout c'est, au sens propre, une visée d'expérience par l'observation. On retrouve ici les deux hypothèses que nous avons avancées : la contemplation est une observation attentive et assidue de deux choses, d'une part de l'événement, comme perception d'un segment, d'un fragment de temps marqué, et d'autre part ce qu'on nomme la fête (*théoria*), autrement dit la mesure de l'intensité de la perception de ce fragment. Il y aurait une façon plus simple de le dire, « ce qui se passe » est alors la mesure « de ce qui se passe », c'est donc bien l'expérience de l'actualité, de notre mesure épocale.

Ici la contemplation n'existe plus comme simple et traditionnelle opposition au terme action. Elle n'est plus cette latence mystique. Elle est d'une part la consécration de cet espace de l'intensité ou du festif et d'autre part elle est la mesure, non pas exacte mais singulière, de ce qui se passe, de ce qui arrive, de l'événement et de ce qui vient d'arriver. Le contemplatif n'est plus alors une

inoccupation, un désœuvrement (l'état pénible de la privation de l'activité), mais bien la mesure active de notre participation aux événements dont la fête est le modèle maximal.

Mais nous devons au préalable, définir quelques éléments très précieux dans la compréhension du terme contemplation. Les pensées juives et chrétiennes ont développé un saisissant rapport à la contemplation et à la fête. Ce sont sans doute, essentiellement, des pensées de la fête, ou du festif. Les textes premiers, autrement dit la *Tora* ou le *Pentateuque* – quand ils ne s'occupent pas de crimes – s'occupent de rappeler l'action de contempler et celui du festif <sup>Genèse 2, 2.3</sup> :

Dieu bénit le septième jour et le met à part

Il arrête tout son travail, tout ce que Dieu a créé pour faire

Et encore <sup>Exode 20, 8.11</sup> :

Souviens-toi du jour du shabbat et qu'il soit saint : six jours tu serviras et tu feras tout ton travail, mais, le septième jours, shabbat pour Yhwh, ton Dieu ! Tu ne feras aucun travail [...] Parce qu'en six jours Yhwh a fait les cieux et la terre, la mer et tout ce qui est en eux et au septième jours il s'est reposé : c'est pour cela que Yhwh a béni le jour du shabbat et l'a rendu saint.

Et encore <sup>Deutéronome 5, 12.15</sup> :

Observe et sanctifie le jour du shabbat, comme te l'a ordonné Yhwh, ton Dieu.

Le septième jour, le shabbat ou le dimanche est au sens propre le jour de la fête, d'abord parce qu'il revient très périodiquement et qu'il fonde ainsi le calendrier, mais surtout parce qu'il est le jour de la contemplation comme cessation de l'activité. Giorgio Agamben écrit dans *Il regno e la gloria* <sup>p. 268-269, Neri Pozza, Vincenza, 2007</sup> :

*Oikonomia* du pouvoir pose solidement en son centre, sous forme de fête et de gloire, ce qui apparaît à ses yeux comme l'insupportable désœuvrement de l'homme et de Dieu. La vie humaine est désœuvrée et sans but, mais cette *argia* et cette absence de but rendent possible l'œuvre incomparable de l'espèce humaine. L'homme, est voué à la production et au travail, parce

qu'il est dans son essence entièrement privé d'œuvre et parce qu'il est par excellence un animal sabbatique.

Le shabbat ou le dimanche est le jour de la cessation de l'activité de production (*shabbat, anapausis*) pour la contemplation de la gloire (*kavôd, doxa*) de Dieu et de ce que nous sommes, c'est-à-dire contempler la création mais aussi se contempler comme événement. Giorgio Agamben, dans l'analyse de ce repos, de cette cessation, nous donne *ibid.* p. 273 la démonstration de la proposition 52 du livre quatre de l'*Éthique* de Spinoza : « Le repos (*l'acquiescentia*) est en soi une joie, du fait que l'homme se contemple lui-même et sa propre puissance d'agir ». La contemplation n'est donc pas en soi inactivité, mais mesure de l'activité dans la forme de la cessation ou du repos, dans la forme très particulière de la fête, du festive, de la récurrence du calendrier. La fête est donc le calendrier et ce qui revient, principalement de manière hebdomadaire, mais c'est surtout la mesure d'une participation au spectacle que nous produisons sans cesse, une participation, intense et assidue, à l'expérience de celui ou ceux qui observent un jeu ou une activité, une participation comme spectateur.

La pensée grecque, et essentiellement la pensée aristotélicienne, nous a fournit une large et complexe analyse de la contemplation (*théoria*). Toujours lié aux mêmes problématiques, mais cette fois dans une visée politique, Aristote, dans l'*Éthique à Nicomaque*, analyse ce qui serait capable de définir l'œuvre de l'homme, *to ergon tou anthropou* <sup>1097b25</sup> dans la mesure où l'homme pourrait en être dispensé et pourrait ne pas avoir d'œuvre à accomplir (*argia*) <sup>1097b30</sup>. Aristote pour se sortir de cette impasse théorique, reconnaît que l'homme est lié à une sorte de réalité pratique, une *pragmatikè zoè* <sup>1098a3</sup> comme exercice de la raison mais qui n'est pas encore une expérience de la contemplation (*théoria*). Or la fonction ou l'activité de l'homme (*ergon*) est intrinsèquement liée à la cessation de cette activité comme repos (*anapausis*) <sup>1128a33</sup> qui consiste, très précisément dans ce passage, en une *activité* de loisir (*diagogè*) qui comme fin de la pratique est une ouverture au jeu et à la vie

contemplative. C'est ici que pour Aristote les choses deviennent dialectiquement complexes et impossible (*aporia*) : l'homme ne peut trouver la mesure de son bonheur (*eudaimonia*, qui est l'enjeu, politique, de l'ensemble du texte) dans la forme de la distraction et du jeu (*anapausis*)<sup>1177a</sup> mais sous la forme de la vie contemplative ou théorétique (*théoria* et *sophia*)<sup>livre x, 7</sup> : pour Aristote la vie contemplative (*théoria*) est donc l'enjeu de notre expérience humaine puisque ce que nous avons de mieux c'est notre puissance intellectuelle<sup>1177a19</sup>, puisque ce n'est pas épuisant<sup>1177a23</sup>, puisque c'est du plaisir<sup>1177a24</sup>, puisque c'est une activité indépendante<sup>1177a28</sup> qui garantie à l'homme son incondionnalité, puisque c'est une activité en soi<sup>1177b</sup>, puisque c'est un loisir (*anapausis* et *skolastikè zoè*)<sup>1177b5</sup>, puisque c'est une activité théorétique<sup>1177b26</sup> et enfin parce que c'est la véritable vie de l'homme<sup>1178a2</sup>. Ceci constitue les huit arguments d'Aristote pour prouver que la vie contemplative (*théoria*) est la meilleure. Cependant il y a ici un problème théorique de taille, c'est le sixième argument : comment cette *théoria* peut-elle être un loisir alors qu'Aristote a condamné cette activité (*anapausis*) ? Aristote y répond en jouant sur le sens du mot *anapausis*, le repos, le loisir et le sens de *skolè*, le loisir consacrer à quelque chose, autrement dit l'étude et on revient ici au sens premier qu'on a donné aux verbes *contemplari* et *théorein*. Mais si nous poussons un peu encore cette analyse, il est important de préciser que ce repos, c'est-à-dire la mesure de la contemplation, est à entendre comme un désœuvrement, mais un désœuvrement, au sens propre, actif. Qu'est-ce que ça signifie ? Ça signifie d'abord que c'est une activité qui doit désœuvrer l'essence productive des œuvres pour les ouvrir à ce régime de la participation et de la célébration, en somme qui doit pouvoir les ouvrir au jeu ; ça signifie encore que désœuvrement est à entendre comme une activité et non sous le sens traditionnel de cette situation pénible d'une privation de l'activité. Le désœuvrement est donc, non plus un état, mais une activité, au sens propre, infinie et incondionnelle (donc une *argia*), une activité de participation et de célébration ; contempler c'est alors la

mesure de notre participation à ce que nous nommons les régimes de la festivité. La contemplation, ou l'activité de contemplation est donc d'une part la double observation de la création et de la production de l'œuvre, et d'autre part c'est une fête comme célébration (du *kavôd* et de la *doxa*) et comme participation.

Il reste alors la problématique appréhension de la fête et des régimes festifs, autrement dit l'expérience de ce double régime de la célébration et de la participation. Notre statut ou notre existence est double; c'est celui de l'observateur et celui du participant <sup>nous renvoyons ici à *La fête et la machine mythologique* de Furio Jesi, éd. Mix., 2008</sup> c'est-à-dire que nous sommes toujours, et sans jamais pouvoir garantir l'intégralité de l'un ou de l'autre, et espion, et participant des régimes collectifs ou des régimes du festifs, s'il s'agit de cette mesure de l'intensité. Le philosophe italien Furio Jesi <sup>*ibid.* p. 38</sup> a développé le concept de l'espionnabilité, autrement dit l'exercice de cette observation assidue et attentive du rythme et de la participation des autres, de ce qui constitue la mesure de la différence et surtout ce qui conditionne la participation commune à un modèle collectif, c'est-à-dire à la fête, c'est-à-dire aux régimes de la participation et de la célébration. L'hypothèse de Jesi est que nous n'avons donc pas la possibilité d'une expérience intégrale soit de notre position d'espion, soit de notre position de participant. Et il va de soit que ce que nous espionnons et ce à quoi nous participons sont, ce que nous nommons, les régimes de l'intensité <sup>voir à ce propos Fabien Vallos, *Six modèles d'analyse herméneutique* (avec Jacopo Baboni Schilingi), p. 32-37, éd. Mix., 2008</sup>, ou les régimes de la festivité.

Participer au festif dit trois choses fondamentales. 1. qu'il s'agit d'une participation au non-mesurable. 2. que la participation est sans fin mais surtout que la participation implique de rien faire d'autre que d'adhérer à sa viduité. Qu'est-ce que ça signifie ? Ça confirme l'inactualité des dispositifs et de leur fonctionnement, du fait de sa permanence comme répétabilité, pour appréhender notre propre actualité (notre propre impermanence, c'est-à-dire notre



appartenance, au virtuel comme ouverture à la mise en œuvre). C'est ce qu'on appelle l'expérience brutale du présent comme cruauté du présent absolue<sup>voir Furio Jesi *Inattualità di Dioniso* in *Materiali mitologici*, p. 127, Einaudi, Turin, 2001</sup> ou comme expérience de l'ennui profond<sup>voir Martin Heidegger, in *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, p. 203, sq., Gallimard, 2001</sup> et qui prendra la forme soit de la joie (expérience soit de l'immanence, soit de la *zoè aion* dans la pensée chrétienne) soit du bonheur (expérience de l'*eudaimonia* ou de l'*eu zèn* aristotélicien) soit enfin de ce que nous nommons le festif. Enfin, 3. il s'agit d'adhérer aux « œuvres » non pour ce qu'elles sont mais parce qu'elles sont en puissance (virtuelles). Ça ouvre alors à deux choses : soit à la spéculation, c'est-à-dire à la forme la plus *spectaculaire* de la marchandise (on ne détermine pas sa valeur mais alors sa puissance d'échange et de permanence); soit alors à l'inopérativité... ça semble paradoxale et insoutenable et pourtant c'est bien la limite de notre expérience dialectique. Inopérativité parce que les œuvres sont vides (sans valeur et donc toujours actuelle (la forme inversée de la permanence)) et on y adhère alors par participation, par *jeu*... et toute participation n'existe que comme maintien d'une position, d'un lieu de guet, d'observation, d'espionnage et de contemplation. Notre mesure dialectique est alors paradigmatique de la figure ambiguë du *speculator* : celui qui guette et qui garde, autrement dit celui qui fabrique une contemplation et qui conserve dans un devenir désœuvré. La mesure de ce que nous sommes est alors notre devenir festif : c'est-à-dire notre ouverture au désœuvrement en ce sens que nous désœuvrons.

La fête, le festif est donc ce qu'on observe et ce à quoi on participe (*théoria*). Il y aurait alors cette possibilité d'entendre le sens du verbe contempler et l'état de contemplation comme cette observation attentive et cette participation aux régimes de l'intensité, c'est-à-dire les régimes de la collectivité qui célèbrent et qui fêtent. Ce que nous contemplons c'est l'intensité de ces événements. Le festif est donc cette puissance de l'observation comme fonction théorique (ou contemplative) et cette puissance de la participation comme

appréhension du phénoménique. L'expérience de la contemplation est donc, précisément, l'expérience de l'observation de l'intensité des régimes de la célébration (*doxazein*) et de l'intensité des régimes de la participation, ce que Walter Benjamin avait appelé, dans le commentaire *Ms. 470* des paralipomènes aux *Concepts sur l'histoire Écrits français* p. 453, *op. cit.*, une prose intégrale :

Le monde messianique est le monde de l'actualité intégrale et, de tous côtés, ouverte. Ce n'est qu'en elle qu'existe l'histoire universelle. Mais non pas en tant qu'histoire écrite, plutôt accomplie comme une fête. Cette fête est purifiée de toute solennité. Aucune espèce de chant ne l'accompagne. Sa langue est une prose intégrale, qui fait sauter les chaînes de l'écriture, et est comprise de tous les hommes (comme la langue des oiseaux par les enfants qui sont nés un dimanche). – L'idée de la prose coïncide avec l'idée messianique de l'histoire universelle (les différentes sortes de proses artistiques forment le spectre de l'universel historique (*universalhistorische*) – dans *Le narrateur*.

Le temps messianique signifie, ici, à la lettre, le temps qui libère, le temps qui permet à l'homme d'être intégralement immergé – ne serait-ce qu'un instant – dans l'actualité, c'est-à-dire dans la vie contemplative. C'est donc ce qui libère du temps historique de la langue, puisque qu'il ne s'agit pas d'une écriture mais d'une fête, c'est-à-dire celle de la parole rendue à la parole, celle de langue exposée dans son devenir, celle de la participation, celle du bavardage, celle peut-être du *barbare*.

Qu'est-ce alors qu'une prose intégrale ? c'est une langue qui n'a pas été privée de son désœuvrement, de sa mesure à désœuvrer, de sa fête, de sa participation.

L'œuvre, si elle est une fête, n'a donc rien à dire, ou si peu ; si elle est du festif, elle est « l'affirmation du nœud asémantique de la parole » selon les mots de Furio Jesi in *Cultura tedesca*, n°12 1999, p. 120.

Fabien Vallos



