

SIX MODÈLES D'ANALYSE HERMÉNEUTIQUE

« Dans l'herméneutique il n'y a qu'un seul présupposé : le langage »
Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

« Un modèle est toujours semblable à une recette. »
Furio Jesi, *Gastronomia mitologica*

Quel est l'enjeu de ce livre ? Bien sûr l'amitié qui me lie à Jacopo. Plus précisément nous nous sommes aperçus au printemps 2007 que nous avions constitué deux modèles d'analyse assez semblables, au moins dans ses grandes lignes – et c'était déjà fondamental – puisque l'un et l'autre système était intégralement lié, d'une part à la volonté de ne jamais perdre la puissance du geste et d'autre part de ne jamais perdre l'horizon d'une herméneutique matérielle.

Constituer une réflexion sur les modèles d'analyse herméneutique signifie, bien sûr, réfléchir aux objets qui se proposent à notre interprétation, autrement dit réfléchir aux objets linguistiques mais aussi aux objets *en tant que tel* que nous appréhendons dans notre existence linguistique.

Il s'agit donc de proposer quelques hypothèses nécessaires à l'établissement de ces modèles d'analyse. Nous posons comme première hypothèse que tout est linguistique, c'est-à-dire, que ce que nous sommes, est intégralement lié au linguistique, autrement dit que nous sommes, simplement, des êtres linguistiques ou mieux des êtres-dans-le-langage. Georges Molinié in *Sémiotystylistique - L'effet de l'art*, p. 8-9, puf 1998 écrit :

« Je propose donc, en harmonie avec toute une tradition sémiotique, de conférer une appellation exclusive à ce qui est médiatisé par la procédure [...] de symbolisation, et dont l'effectuation optimale

et spécifique est réalisée dans la catégorisation verbale, langagière : ce qui est de la sorte produit, c'est du *mondain*. On dira que le monde est mondainisé par des procédures de médiation qui atteignent une catégorisation maximale par le langage (verbal).

Le mondain, c'est donc du monde médiatisé, et, à la limite, catégorisé.

La conséquence théorique de cette thèse est importante. On peut l'exprimer en ces termes : tout le mondain est appréhendable; tout l'appréhendable est du mondain. Ce qui veut dire qu'on n'appréhende que du mondain, et jamais du monde : le monde est effectivement indicible. »

Nous posons alors comme deuxième hypothèse, son corollaire, que tous les objets du monde et du mondain, tous les objets de notre activité sont donc sujets à interprétation, ce qui signifie que nos existences sont intrinsèquement liées à la compréhension, à l'analyse des phénomènes, des événements et des objets qui lui font face. Dans *L'Herméneutique générale* texte de 1809-1810, p. 73, trad. Christian Berner, cerf/pul, 1987, F.D.E. Schleiermacher ouvre sa recherche de cette manière :

1. L'herméneutique repose sur le fait de la non-compréhension du discours.
2. La non-compréhension est en partie indétermination, en partie ambiguïté du contenu.
3. L'art de l'interprétation est donc l'art d'entrer en possession de toutes les conditions nécessaires à la compréhension.

Nous posons alors comme troisième hypothèse que l'intégralité de nos dispositifs sont linguistiques, c'est-à-dire entièrement liés à une transmission historique (celle des noms) la question du *nom* pose un des plus fondamentaux problèmes philosophiques, mais ce n'est pas le lieu ici de l'analyser. et à un savoir technico-conceptuel (celui du discours), et que tout est donc indéfectiblement lié au sens et à la signification. Soit nous reconnaissons ici la prédominance, ancienne, de la pensée, soit nous admettons alors, qu'historiquement, culturellement, doxiquement, factuellement nous sommes « enfermés »

dans le sens et la signification ; nous sommes entièrement liés à une langue qui se communique et s'expose comme langage, comme signification.

Nous posons enfin une quatrième hypothèse sous la forme d'une question : est-il possible de penser un système herméneutique qui intègre la possibilité d'un non-sens, la possibilité, en paraphrasant Walter Benjamin d'une « parole sans expression », en paraphrasant Roland Barthes d'un « bruissement de la langue », en paraphrasant Furio Jesi d'un « cœur asémantique des langues » qui se libère, matériellement, du poids du sens, autrement dit, la possibilité d'une puissance asémantique des langages ? La signification, la puissance du sens est une question de moyens, d'instrumentalisation du contenu des langages, donc une instrumentalisation du plaisir et de la jouissance de toute appréhension linguistique.

Il y a, on s'en doute, un certain nombre de conséquences à ces hypothèses. Première conséquence, nous assumons que tout est donc indéfectiblement lié aux langages et aux formes induites par la puissance structurelle des langages. Nous nommons puissance du langage cette triple puissance de catégorisation, de représentation et de formulation. Deuxième conséquence fondamentale, nous produisons des structures et des modèles, dérivés du principe que tout est linguistique, entièrement catégorisés par la question de la dicibilité et de l'indicibilité (la possibilité de catégoriser et de comprendre). Cette activité (puisqu'il s'agit sans doute de la seule vraie *activité* de l'homme) est déterminante en ce qu'elle pro-duit des modèles linguistiques comme modèles paradigmatiques de nos structures d'appréhension et de nos structures analytiques qui produisent, à leur tour, ce que nous nommons une puissance d'appel et une puissance de médiatisation. La puissance d'appel est, *stricto sensu*, ce qui conditionne et ce qui permet l'existence des communautés, elle « transforme les singularités en membres d'une classe, dont le sens définit la propriété commune (la condition d'appartenance) » Giorgio Agamben, *La communauté qui vient*, p. 15, trad. Marilène Raiola, Seuil, 1990.

La puissance d'appel est encore ce que nous nommons la puissance

de la vocation, c'est-à-dire « la fidélité à ce qui ne peut pas être thématiqué, mais pas non plus passé sous silence, [...] une trahison d'ordre sacré, dans laquelle la mémoire, en tournant aussi vite que le sens du vent, se retrouve face au front neigeux de l'oubli. Ce geste retourné, cette accolade de la mémoire et de l'oubli, qui préserve en elle l'identité de l'inoubliable et de l'immémorial, c'est cela la vocation » ^{Giorgio Agamben, « Idée de la vocation » in *Idée de la prose*, p. 28, trad. Gérard Macé, Bourgois, 1988}. La puissance de médiatisation, quant à elle, c'est faire entendre et voir l'objet linguistique produit en même temps qu'on expose la singularité de sa production (le sujet).

Qu'est-ce qu'un objet linguistique ? D'un point de vue structurel nous l'avons dit c'est un modèle, une forme, qui sert d'appel et de médiation. D'un point de vue cognitif c'est la double perception d'une expression et d'un contenu. Par commodité épistémologique, nous nous permettons ici de retracer, grossièrement, les théories linguistiques de Georges Molinié ^{voir à ce propos *Sémiostylistique. L'effet de l'art*, p. 11 sq. puf 1998 et le premier chapitre de *Hermès mutilé*, Champion 2005}. Un objet linguistique est donc en même temps une expression et un contenu : nous renvoyons à l'analyse du linguistique danois Louis Hjelmslev et à ses *Prolégomènes à une théorie du langage* (1943) ^{p. XX sq. éditions de Minuit, 1971}, où, à partir de cette bipartition fonctionnelle du langage, il démontre sa quadripartition en substance de l'expression (le matériau linguistique) et forme de l'expression (la grammaire, les opérateurs sémantiques et syntaxiques) puis en forme du contenu (le style, la forme stylématique) et substance du contenu (le sens). Georges Molinié a analysé, de manière très efficace la substance du contenu en la subdivisant en trois sous-composantes : le noétique, c'est-à-dire la part de ratio-conceptuel du contenu de tout objet linguistique, l'éthique, c'est-à-dire l'acceptation ou la non-acceptation du dispositif linguistique pour le producteur et pour le récepteur et enfin le thymique comme gradualité d'une réception somatique, corporelle, d'un effet. Un objet linguistique est donc essentiellement lié à du désir, à un dispositif et à du sens,

sans que jamais l'une de ces trois composantes soit absente. Si toute intention linguistique, toute intention de produire un objet linguistique est liée au sens, elle est donc liée à une forme, à une structure formelle qui, en même temps qu'elle *transporte* le sens, formalise le degré du *vouloir apparaître* de l'objet linguistique (sa puissance de médiatisation qu'il faut entendre comme puissance de médiatisation du sens, mais aussi du désir, mais aussi de l'existence du producteur, mais encore de la matérialisation de son être, de son sujet) et formalise son dispositif d'apparition (c'est-à-dire l'ensemble des systèmes qui surpassent le sens pour se médiatiser comme formes plus ou moins contraignantes, plus ou moins jubilatoires, plus ou moins profanantes). L'affleurement du contenu comme structure se fait dans le rapport dialectique qu'il entretient avec la forme, autrement dit avec la question du style. L'enjeu du texte est donc ici, faire remonter et faire affleurer les composantes de la substance du contenu dans le rapport qu'elles entretiennent avec la forme : et prouver qu'il ne peut y avoir d'analyse herméneutique cohérente si on sépare d'un côté l'analyse du contenu et de l'autre l'analyse des valeurs stylématiques. Au contraire il faut penser des modèles d'analyse herméneutique qui s'occupent d'observer, d'espionner et de guetter les liens entre forme et contenu. Une analyse herméneutique n'est donc pas, au sens propre, cette seule levée ou cette seule tentative de levée des ambiguïtés ou des indéterminations. On ne travaillerait en ce cas que la compréhension. Tout modèle d'analyse herméneutique doit intégrer, mais pas uniquement dans une visée d'interprétation (c'est là le paradoxe), le cœur asémantique de chaque langage ^{nous ferons ultérieurement une analyse de cette thèse de Furio Jesi}, le silence, la puissance de corruptibilité, les rythmes, la puissance de l'actualité, la puissance du désir, du jubilatoire, du jouissif, voire (si ce n'est pas un fantasme) de l'organistique. Ce qui signifie en somme qu'il s'agit de constituer une herméneutique des dispositifs.

Pour cela nous proposons ici un modèle d'analyse dynamique, que nous nommons, pour le moment et faute de mieux, un modèle

d'analyse herméneutique. Tout objet linguistique et tout régime d'artistisation est donc contenu dans le schéma suivant :

1. grammaticalité
2. corruptibilité
3. dialectique
4. économie
5. festivité
6. dialectique négative.

C'est un schéma (une *forme*), et plus encore un modèle (une structure qui puisse rendre compte de l'ensemble des données, autrement dit une *recette* comme le propose Furio Jesi) en ce sens qu'il doit pouvoir reproduire, dynamiquement, le fonctionnement de toute structure analytique : il se déploie graduellement de 1. à 6. sans qu'aucune de ses composantes puisse être intervertie, il se déploie en deux structures, de 1. à 3. comme niveau de l'appréhension singulière et de 4. à 6. comme niveau de l'appréhension des régimes doxiques. Plus précisément ces deux structures schématisent la relation plus ou moins dialectique entre perception singulière et représentation collective.

La notion de grammaticalité signifie d'abord que toute notre activité est une catégorisation des objets du monde et du mondain (un fonctionnement cognitif) structurée autour de deux fonctions principales : la découverte et la reconnaissance. La découverte est le dévoilement d'un objet comme événement, comme phénomène, comme sensation et comme concept ; la reconnaissance est l'identification d'un même phénomène ou du moins de sa ressemblance. La question de la grammaticalité signifie encore et surtout la formalisation de l'ensemble des règles et des codes qui constitue ce qu'on appelle les grammaires. Nous appelons grammaires tout système articulatoire qui constitue ce qu'on appelle un langage. Cette « grammaire » permet, *stricto sensu*, l'apparition de la

communication et des communautés ainsi que la transmission (possible) de l'expérience. La question de la grammaticalité suppose l'apprentissage et le stockage des règles, de trois manières différentes : 1. la grammaire comme logique d'assemblage : d'une grammaire normative à une grammaire combinatoire, c'est-à-dire d'une grammaire des outils de liaison à une grammaire zéro, en ce sens que les outils, n'apparaissant jamais, forment ainsi une grammaire par juxtaposition voir à ce propos Aristote *Les catégories* II [1a 16] dans la distinction qu'il fait des objets en combinaison, *kata sumploken* et sans combinaison, *aneu sumploken*, et ce qui avait développé dans *Le poétique est pervers*, p. 7, éd. Mix., 2007 ; 2. la grammaire des liaisons stylistiques : mais qu'est-ce qu'une liaison stylistique ? ce qui permet l'articulation entre découverte et mémoire des expériences poétiques et esthétiques. C'est la potentialité et l'actualisation d'un geste qui produit (*poiêô*) et d'un geste qui perçoit (*aisthanomai*). Il y a trois manières de formaliser les liaisons stylistiques : d'abord selon la gradualité des valeurs contrastantes en fonction du désir, de l'émotion et de la connaissance, ensuite selon la gradualité du *faire* (d'un faire comme moyen, d'un faire comme moyen sans fin, d'un faire comme non-faire, comme *argos*, comme désœuvrement), enfin selon la gradualité d'une langue oubliée ou immémoriale (mémoire involontaire, revenance de formes ou *pathosformel* selon l'expression de Aby Warburg, c'est-à-dire *formule de la perception*.); 3. la grammaticalité des liaisons *affectives*, c'est-à-dire tout ce qui modifie et affecte l'ensemble des données plus ou moins catégorisées de la perception en catégories esthétiques. Ces trois grammaticalités constituent ce qu'on appelle la « culture » ce que nous nommons aussi univers de réception et régimes linguistiques : il va de soi que ce que nous appelons culture est directement lié aux régimes doxiques (voir 4.) qui est intrinsèquement et structurellement plus ou moins stable (symbolique) et plus ou moins mythologique. La stabilité tient à l'inscription et la fixation d'une expérience comme norme. La norme est une question complexe (d'où son instabilité). Les normes trouvent leurs fondements dans divers régimes culturels : ontologique, métaphysique, matérialiste.

Ou pour le dire autrement, la norme est intrinsèquement liée à des perceptions magiques, phénoméniques ou rationnelles (l'objet prend alors une valeur plus ou moins symbolique). Dès lors le code ou la grammaire s'ancre plus ou moins fortement dans la machine mythologique au sens ou « Chaque objet du monde peut passer d'une existence fermée, muette, à un état oral, ouvert à l'appropriation de la société » in Roland Barthes, *Mythologie*, p. 216, Seuil 1957. Le code, la règle ou la grammaire deviennent alors le produit de la machine mythologique, le mythe (comme système de fixation, de cristallisation) au sens où Furio Jesi l'entend ^{La fête, II, 7 p. éd. Mix. 2008} comme moteur immobile, comme fixation scellé par la machine linguistique, où le sujet, à sa limite d'adhésion, produit des déformations, des modifications, produit ses mythologies et où le sujet corromptibilise les normes.

La notion de corromptibilité doit s'entendre de deux manières. D'une part toute forme est appréhendée et reconnue au travers des grilles de la grammaticalité. Ce qui signifie que nous n'appréhendons qu'au travers du linguistique et que nous sommes alors en mesure d'en produire : nous produisons du linguistique dans l'épaisseur des langues (ce n'est en somme rien d'autre que la définition de l'actualité) : nous produisons ce que Roland Barthes appelle in « La mythologie aujourd'hui » publié in revue *Esprit*, 1971 des *idiolectes*, toujours en bordure de la machine mythologique et toujours en s'y opposant. Ce schéma est un modèle constant (et graduel) réalisé par une conscience subjective individuelle. Il produit, indubitablement, des écarts par rapport aux codes (1) et il produit donc une forme *séparée* qui se *médiatise* (c'est-à-dire qui trouve les moyens d'exposer cette singularité). Une forme *séparée* signifie toute forme ou objet qui s'écarte, qui se sépare du code ou de la norme pour produire soit une simple corromptibilité comme déformation, soit pour produire une corromptibilité plus complexe comme transformation et modification. Toute forme linguistique « séparée », 1. affirme la possibilité que les langages et les langues sont indubita-

blement vivants (ils sont encore une fois ce qu'on appelle l'actualité et l'actualisation du perçu) et qu'ils sont dès lors strictement non-historiques au sens où seul leur contexte d'apparition importe sans qu'il soit nécessaire de le fixer; 2. affirme dès lors que les langages (les systèmes linguistiques) ne sont ni stables ni abstraits mais au contraire instables, techniques, communautaires et poreux... il faut relire l'ensemble sous l'angle de la question de la babélisation des régimes linguistiques comme technicisation des langues : voir à ce propos Giorgio Agamben, *Moyens sans fins*, p. 79-81, Rivages 1995; 3. affirme enfin qu'il y a un profond devenir argotique des langues, voir même que les langues et les langages ne sont en fait que des idiolectes ou des argots.

Que signifie maintenant une forme qui se médiatise ? la production d'un dispositif qui médiatise une appréhension singulière, qui l'expose *en tant que telle* et qui expose la puissance de modification du sujet, autrement dit, sa puissance de corruptibilité comme puissance herméneutique du sujet. Toute médiatisation est donc la médiatisation d'une corruptibilité.

D'autre part, et c'est ce qui constituera son second mode d'apparition, toute médiatisation est donc l'acceptation plus ou moins forte du code (1). Ce qui signifie que toute expérience de la corruptibilité est donc forcément thymique puisqu'elle déterminera l'intensité de l'intention comme plaisir ou déplaisir au cœur de l'expérience singulière (l'origine de la possibilité de jouissance se tient ici). Et ce qui signifie aussi que toute expérience de la corruptibilité est indubitablement une expérience éthique en ce sens qu'il faut à tout moment accepter ou ne pas accepter, graduellement, l'ampleur des transformations et des modifications dues à la corruptibilité. (Il faut préciser ici que, sauf preuve du contraire, rien n'existe sans forme de corruptibilité).

La notion de dialectique, plus complexe, doit s'entendre comme l'expérience de la puissance générative de la pensée et comme l'expérience de la puissance matérielle du lien entre grammaticalité et corruptibilité (1+2). Nous dépassons cette structure (1+2) en

l'absorbant, non comme une fixation mais comme un processus puissantiel : c'est à la lettre l'expérience de la puissance de la pensée.

La notion de « puissance de la pensée » est complexe : il faut renvoyer à une longue histoire de la pensée et à une longue histoire de la lecture d'Aristote notion de puissance in Aristote, *De Anima* et la très riche analyse de Giorgio Agamben dans le texte « La puissance de la pensée », in *La puissance de la pensée*, p. 233, Rivages, 2006. L'expérience de la puissance doit s'entendre comme pouvoir et ne pas pouvoir, autrement dit ce qui est au cœur de la sensation et de la faculté. Mais (et c'est l'hypothèse fondamentale d'Aristote) toute puissance de ne pas (ou ne pas avoir) est en somme une privation (*stérésis*), c'est-à-dire toute appréhension d'un objet peut s'entendre, en tant que tension dialectique, comme un pouvoir de ne pas agir et un pouvoir de ne pas connaître ; poser la privation comme puissance de ne pas ou im-puissance. Qu'est-ce que ça signifie ? ça ouvre la sensation, pour paraphraser Giorgio Agamben à l'anesthésie, ça ouvre la pensée à la non-pensée et l'œuvre au désœuvrement. En somme, au cœur de la perception et de l'interprétation d'une œuvre (ou d'un objet) *je peux* l'ouvrir à ce qui n'est pas de la sensation, à ce qui n'est pas de la pensée, à ce qui n'est pas de l'agir. Ce qu'on nomme alors « dialectique » nous précisons ici, pour évacuer toute ambiguïté, que nous prenons le terme « dialectique » dans le sens précis que Giorgio Agamben lui donne dans *Le temps qu'il reste*, p. 152-160, Rivages, 2000, c'est-à-dire, comme structure du raisonnement, mais surtout comme cette structure particulière qui consiste à *absorber* quelque chose tout en tentant de le *conserver* intacte. Structure extraordinaire qui est contenue, bien sûr, dans le verbe allemand *Aufheben* (abolir, conserver), mais surtout dans le verbe grec *katarkein*. L'immense intérêt de cette généalogie du terme « dialectique » se situe dans le sens de ce verbe grec qui signifie « abolir », bien sûr, mais qui signifie surtout « laisser inactif » (c'est-à-dire en somme « priver ») et qui dès lors se trouve être l'exact antonyme du verbe *énergein* (agir). Ce que nous nommons alors dialectique est très précisément l'oscillation irrésolue entre puissance et impuissance, entre mise en œuvre et désœuvrement. c'est le moment d'absorption de la grammaticalité qui est en cela *toujours* « privée » de la mesure de son intégralité, de sa

pureté, de son évidence, de sa stabilité.

C'est donc, ici, une puissance (ou une impuissance) générative parce que ça ouvre l'œuvre à un infini : il n'y a pas de limites dans le champ de la réception esthétique, conceptuelle, opératoire. Il faut alors penser la puissance matérielle comme l'expérience de cette ouverture comme mesure de l'activité et de la passivité, comme mesure graduelle de la jouissance.

Le dépassement, enfin, de cette structure (1+2) comme puissance dialectique (absorber et ouvrir) doit s'entendre comme une nécessaire non-fixation. Ça engage donc, à la lettre, à une totale *dé*-pense des modes de grammaticalité et de corruptibilité, et à *re*-penser, bien sûr, la question de l'acte et de son exposition, la question de l'œuvre (l'esthétique) et la question du statut de l'actant (l'éthique).

L'expérience de la pensée et de la puissance de la pensée (c'est-à-dire la philosophie ou ce qui amène la parole à la parole) est d'exposer non les langages mais leur devenir. Il ne s'agit pas d'exposer leurs règles (la puissance de la grammaticalité) ni même ce qui a été rompu (la corruptibilité, ce serait en ce cas une démonstration technique), mais la mesure de son devenir (c'est en ce sens, d'ailleurs, qu'il ne peut y avoir d'histoire des langues). Exposer les langages, c'est exposer une technique, une histoire, c'est-à-dire l'écriture d'une signification. En revanche exposer le devenir des langages c'est exposer leur puissance; autrement dit exposer ce qu'ils sont en même temps que ce qui leur manque, autrement dit exposer leur instabilité, l'exercice d'une langue sur son mode festif : « Mais non pas en tant qu'une histoire écrite, plutôt accomplie comme une fête. Cette fête est purifiée de toute cérémonie. Elle ne connaît pas de chants de fête. Sa langue est une prose intégrale, qui a fait sauter les chaînes de l'écriture et est comprise de tous les hommes comme l'est la langue des oiseaux par ceux qui sont nés un dimanche. » in Walter Benjamin, parlipomènes à *Sur le concept d'histoire (Ms 470)*, in *Écrits français*, p. 453 Seuil, 1991 et voir aussi, Giorgio Agamben, « Idée de la prose » in *Idée de la prose*, p. 21, Rivages 1988. Enfin, ne pas exposer les langages c'est

saisir que les langages ne communiquent pas; la parole qui ne *veut* rien dire. En somme c'est faire l'expérience simultanée mais non dissociable, de la double *énergéia* des langages, double puissance comme *ergein* et *poien* (autrement dit « faire » et « être-en-œuvre »), double puissance comme faire productif et comme statut productif de l'homme (le statut poétique) avec leur *argia*, c'est-à-dire leur dés-œuvre : le statut productif, le *poien* se maintient comme faire et comme activité sans que l'objet se fixe comme un moyen, tandis que l'*argia* est un désœuvre essentiel.

Nous sommes parvenus au terme de la première moitié de ce que nous proposons comme un système d'analyse herméneutique, la plus simple, la plus évidente, celle qui nous permet d'analyser les objets selon le traditionnel « code-déformation-transformation ». Tout objet, quelque soit sa complexité, est analysé par cette grille qui appréhendera structure, rupture et apparition de nouvelles formes. Bien sûr cette analyse herméneutique est un modèle acquis, longuement peaufiné : c'est ce qu'on appelle la « culture » (selon des degrés de connaissances très divers). On pourrait dès lors s'arrêter ici et considérer que notre schéma est complet. Cependant il serait sans doute un peu trop rapide de croire que nos modèles s'arrêtent à ce que nous connaissons (à ce qui est acquis) et à ce qui se transforme en fonction de notre singularité, sans penser qu'ils sont en permanence bousculés, mis en cause, tordus, rompus par les régimes collectifs. Autrement dit, tout schéma d'analyse herméneutique doit intégrer un système capable d'appréhender explicitement les éléments extérieurs à la singularité et constituer de nouveaux modèles d'interprétation (de réception). Le premier modèle (1+2+3) n'existe que parce qu'il est entièrement dépendant du second (4+5+6). Les régimes collectifs ou doxiques (4+5+6) sont une machine gigantesque (la machine linguistique) qui produit des modèles de signification qui « nourrissent » le premier modèle (1+2+3), c'est-à-dire notre système singulier d'analyse, qui lui-même à son tour devient l'*aliment* de la machine linguistique.

Les produits de la machine sont des objets conceptuellement et formellement stables dans la mesure où ils maîtrisent leur puissance d'imprégnation. En revanche ils sont conceptuellement et formellement instables dans la mesure où ils sont innombrables et absorbés à très grande vitesse par nos singularités. C'est ce paradoxe qu'on nomme l'actualité. Actualité qui est elle-même problématique, à partir du moment où elle est en même temps livrée au risque de son impuissance alors qu'elle tente de façon constante et autoritaire de se fixer. C'est ce rapport qu'il faut analyser ; déterminer les modèles d'interprétation qui nous permettent d'appréhender cette structure et qui nous permettent de l'absorber dans notre statut productif, autrement dit, poétique.

La première partie de notre système d'analyse (1+2+3) est la relation dialectique, dans le singulier, de l'appréhension des régimes grammaticaux et de leurs déformations dans les praxis de la connaissance et de l'expérience, de l'*experimentum linguae*. Cette relation dialectique détermine bien sûr la puissance de pensée du sujet mais aussi son lieu d'apparition (le lieu où apparaît son existence), autrement dit le lieu d'exposition de cette singularité, c'est-à-dire sa relation, ici et maintenant, avec le régime du collectif, du pluriel, avec les régimes doxiques. La seconde partie du modèle (4+5+6) correspond très exactement à cette incessante relation dialectique du fait singulier et de son exposition dans les régimes collectifs. Nous entendons par régimes collectifs cette expérience du pluriel, cette expérience du *factum pluralitatis* comme émergence du fait des communautés d'une part, et d'autre part, cette expérience de l'idiolecte, cette expérience du *factum loquendi* comme émergence cette fois de l'exposition du devenir des langages exposition de leur devenir argotique selon la formule de Giorgio Agamben in *Moyens sans fins*, p. 79-81, Rivages, 1995. L'exposition de ce devenir signifie très exactement ici l'exposition de leur fonctionnement et non de leur statut ; c'est à partir de ce dispositif que nous sommes en mesure de déterminer, d'un fait de langage, son degré d'appartenance à

une communauté et que nous sommes en mesure de déterminer l'émergence de la question de style : comme différenciation, comme modèles de reconnaissance et comme valeurs doxiques. Il faut encore préciser ce que nous entendons par régimes doxiques ; d'une part ça signifie, selon l'expression de Georges Molinié in *Hermès mutilé*, p. 83-84, Champion, 2005, ce qui « exprime les conditions d'acceptabilité de toute opinion, à l'intérieur du travail de valeurs dans les praxis sociales de circonstances concrètes. Sa force ne vient pas seulement de ce qu'elle exprime l'humanité vécue dans le prisme des reconnaissances inter-subjectives ; elle tient, plus ataviquement, à sa fragilité, à son instabilité, à sa superficialité. » ; d'autre part ça signifie très précisément ce que Furio Jesi entend sous la forme « machine anthropologique » *La fête et la machine mythologique*, p. XX, éditions MUX, 2008 c'est-à-dire « le mécanisme complexe qui produit les images des hommes, les modèles anthropologiques, référés au je et aux autres avec toutes les variétés de *diversité* possibles. » ; enfin, et c'est nécessaire pour la compréhension de ce qu'est un régime doxique, c'est ce que nous pourrions nommer une « puissance d'exposition », autrement dit et nous nous référons ici à la thèse de Giorgio Agamben développée dans *Il regno e la gloria*, p. 217 sq. Neri Pozza, Vincenza, 2007, ce qui constitue la puissance d'apparition et de maintien des formes et des objets, c'est-à-dire non plus la *doxa* mais le sens du verbe grec *doxazein* (croire, célébrer, glorifier).

L'économie est donc le *lieu* de cette exposition, de cette puissance d'exposition. Le premier modèle de l'économie est donc la mesure de ce que nous sommes dans l'expérience dialectique du *factum* des communautés, autrement dit la mesure de notre fonctionnement et de notre adhésion avec les régimes doxiques, ou encore pour paraphraser Furio Jesi de notre fonctionnement avec les machines (anthropologique, mythologique, festive, etc.).

Le deuxième modèle de l'économie c'est faire en sorte de constituer cet espace comme un lieu d'usage et d'échange (*oikos*) et comme le lieu où l'on fait en sorte d'y demeurer et de s'installer (*oikizein*). On y demeure en en faisant un dispositif, c'est-à-dire

une fonction stratégique comme relation de pouvoir ^{Giorgio Agamben} in *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, p. 10, Rivages 2007 : ce dispositif, comme espace déterminé, est lui-même la somme des dispositifs nécessaires et contingents. Cet espace d'exposition, autrement dit ce dispositif, est donc un organisme complexe qui est lui-même la somme d'éléments hétérogènes « il s'agit d'un ensemble hétérogène qui inclut virtuellement chaque chose, qu'elle soit discursive ou non » *ibidem* et in *Il regno e la gloria* « l'*oikos* n'est pas la maison familiale moderne ni simplement la maison élargie, mais un organisme complexe dans lequel se mêlent des rapports hétérogènes. [...] Ce qui unit ces relations "économiques" est un paradigme d'exploitation et ce n'est pas un paradigme épistémologique : il s'agit d'une activité qui n'est pas liée à un système de normes et qui ne constitue pas à proprement parler une science mais implique des décisions et des dispositions qui font face à des problèmes spécifiques qui regardent l'ordre fonctionnel (*taxis*) des diverses parties de l'*oikos* », p. 31, *op. cit.* C'est dans l'établissement de cet espace, de ce lieu que nous constituons notre rapport contractuel aux divers éléments des dispositifs : l'adhésion aux modèles, aux structures et aux formes se fait par un graduel rapport de croyance (la puissance *doxique*). Ce rapport contractuel – adhérer à une formule, à un fait – permet d'une part la puissance fonctionnelle des régimes *doxiques* et il permet, d'autre part, l'émergence de multiples dispositifs comme mise à disposition des moyens par lesquels les faits, les objets, les formules s'actualisent dans les régimes de réception : la transformation et l'échelonnement des transformations des objets comme valeur et spéculation sur la valeur, l'établissement de systèmes idéologiques comme régimes culturels et régimes d'artistisation, l'établissement d'un système de trans-évaluation des régimes comme spéculation et marchandisation : autrement dit *jouer* sur la valeur des objets et instaurer une consommation, c'est-à-dire instaurer un prix, une puissance d'adhésion qu'il faut à chaque fois recommencer et rétablir ^{voir à ce propos les remarquables pages de Georges Molinié sur les régimes de la consommation et les régimes prostitutionnels in *Hermès mutilé*, p. 209 sq., *op. cit.*}

Troisième modèle, enfin, de l'économie, le rapport dialectique aux deux premiers comme adhésion au principe de viduité des

machines ou des régimes nous renvoyons ici au concept de l'*hétouimasia tou thrōnou*, le trône vide, voir Giorgio Agamben *Il regno e la gloria*, *op. cit.* p. 11 et p. 82

⁵⁹. Ce rapport dialectique est complexe, mais on peut le réduire ici pour les besoins de l'argumentation à quatre points. Il s'agit d'abord d'un rapport à l'actualisation; le premier régime de l'économie est un rapport contractuel à la norme extérieure dans l'expérience linguistique, tandis que le deuxième est un rapport contractuel au dispositif. Ce rapport est donc indiscutablement un rapport dialectique nous renvoyons ici encore aux multiples analyses de Giorgio Agamben de la pensée de Paul et de son usage d'une terminologie technique (économique) pour dire et le rapport contractuel ou le lien fiduciaire (la *pistis*) et la puissance dialectique qui en émerge (*katargein*): in *Le temps qu'il reste*, p. 152, Rivages 2000 et *Il regno et la gloria*, p. 36 et 61, *op. cit.* . Il nous ouvre alors à ce régime de l'exploitation qui nous libère, en tant qu'être économique de la puissance de la machine mythologique (le fait en tant que tel): il nous ouvre à ce régime de l'actualité, de l'époque, pour mieux en ce cas nous lié au fonctionnement de toutes les machines, c'est-à-dire à leur viduité. La viduité des machines signifie très exactement qu'elles ne produisent pas de contenu mais qu'elles produisent simplement le fait répété qu'elles fonctionnent, que nous sommes indéfectiblement liés à l'actualisation comme mesure dialectique complexe de ce qui devrait se stabiliser (demeurer dans sa valeur) et en même temps être livré entièrement à la spéculation. C'est-à-dire entièrement livré à la puissance de la médiatisation, à la puissance de l'exposition des dispositifs. Ça signifie donc, enfin, que l'existence des faits, des objets, des processus est entièrement liée à leur monstration et à leur exposition, à leur médiatisation, à la puissance de la *doxazein*. Tout produire, tout faire pratique ou poétique, toute mythogenèse est donc économique.

L'avant dernier modèle de notre structure d'analyse herméneutique est le *festif*, les régimes de la festivité. Qu'est-ce que nous nommons régimes du festif? Il s'agit de l'expérience à l'intérieur des régimes doxiques et des régimes de l'intensité,

autrement dit des régimes de tout ce qui se manifeste sans mesure directe, de tout ce qui se manifeste sans qu'il soit possible d'en établir une mesure efficace, stable et précise. Mais plus précisément que sont les régimes de l'intensité ou les régimes du festif ?

C'est d'abord l'expérience graduelle et échelonnée de la perception. Chacun de nous possède une mesure singulière, empirique et corporelle de l'échelonnement, de la gradualité infinie du déplaisir au plaisir, de l'indifférence à la jouissance, de l'ennui à l'occupation. Cependant nous ignorons cette mesure pour l'autre, nous ne pouvons dès lors que la projeter (une des raisons du désir), en faire une image ou une représentation imprécise et lacunaire, en faire à la lettre une *phantasia* au double sens de se figurer par imagination – la mesure de l'autre – et faire voir, exposer – sa propre mesure. Cette perception lacunaire est ce qui constitue les régimes doxiques car la mesure de l'ensemble des constituants de la communauté est impossible sauf par projection, par représentation, par la puissance de la doxa et par la constitution d'un régime doxique maximal : celui de l'idée du plaisir, de la jouissance, de l'intensité dans les régimes du collectif. L'idée que le collectif, que le communautaire soit lié à une activité festive, à une intensité est immesurable ; nous n'avons d'autres choix que d'adhérer^{nous} renvoyons bien sûr ici à tout ce qui été dit sur les régimes de l'économie (4) bien sûr à l'image que nous nous en faisons mais surtout à l'image que nous en donne les régimes collectifs (mythologique, historique, théologique, etc.). Les régimes de l'intensité ou du festif sont donc les régimes des productions qui échappent à l'ensemble des outils techniques et épistémologiques. Bien sûr c'est en contradiction avec la tradition de l'herméneutique : comment alors garantir à cet immesurable – faire en sorte qu'il ne soit pas compensé par trop de commentaires – sa puissance et faire en sorte qu'il se maintienne sous cette forme du bavardage, de cet incessant bavardage qui amène la parole à la parole, le geste au geste.

L'analyse des régimes du festif nous oblige d'abord à l'analyse d'une seconde expérience de la gradualité : gradualité du festif

lui-même entre célébration et participation. La célébration est la première définition – la première forme – que l'on peut donner aux régimes de l'intensité : la commémoration périodique, la forme historique et magique du calendrier. La célébration est donc un rituel presque intégralement privé de la participation comme *ludus* ; elle est donc la médiatisation (*doxazein*) d'une ou plusieurs représentations des régimes de l'intensité. En revanche la participation, c'est tenter de participer intégralement à la fête, c'est-à-dire faire en sorte que notre existence soit entièrement livrée au *temps* du festif comme expérience collective de l'intensité^{il faudrait faire, mais ce n'est pas le lieu ici, une longue analyse de ces modalités d'une expérience collective de l'intensité : du culte au rituel, du musée au concert, de la place publique à l'orgie, de la fête à l'ivresse}. Mais il reste en suspens une question essentielle : si nous ne sommes pas capable de mesurer ces expériences, que célébrons-nous et à quoi participons-nous ?

Il y a donc ici un immense problème épistémologique : sommes-nous capable d'atteindre à une connaissabilité de ce *temps* du festif ? nous renvoyons bien sûr au texte *La fête et la machine mythologique* de Furio Jesi *op. cit.* p.

Comme célébration ou comme participation nous y adhérons parce que nous avons adhéré, antérieurement, aux régimes contractuels du collectif. Nous adhérons donc à une projection, à une représentation immesurable et lacunaire – une *phantasia*. Nous adhérons donc très précisément à quelque chose d'autre, à ce que Giorgio Agamben nomme « La structure originelle de l'œuvre d'art », in *L'homme sans contenu*, p. 126, Circé, 2003 une « matière inarticulée – *tò proton arruthmiston* – servant de base à toute forme et toute mutation ». C'est donc la mesure très complexe d'une arhythmie, c'est-à-dire ce qui est sans structure analysable, perceptible certes mais non analysable. C'est l'ouverture de tout langage, de tout acte, de toute œuvre à cette puissance arhythmique, comme ouverture donc à la privation des modèles analytiques, des modèles structuraux. Toute œuvre, toute opérativité est donc entièrement livrée à sa puissance dialectique et économique mais aussi festive (c'est-à-dire participative) et liée à ce saisissant paradoxe d'être en même temps ouverte au mesurable

et à l'immesurable, d'être donc entièrement ouverte à une mesure arythmique, d'être donc entièrement livrée à l'inarticulé, au pluriel et à la mutation. L'ensemble du travail de Furio Jesi dans *La fête et la machine mythologique* est cette démonstration de cette arythmie, de cet immesurable qui est comme ces « mouvements de celui qui subitement perd l'audition et n'entend plus la musique. Et celui qui n'entend plus la musique, ne danse pas... » citation de Karoly Kerényi, p. et p. *op. cit.*. Or ici, nous continuons tous à danser, nous continuons tous à participer sans fin, et selon l'expression « *per fantasmata* » voir le travail de Giorgio Agamben sur cette formule du chorégraphe Domenico da Piacenza in *Image et mémoire*, p. 40, Desclée de Brouwer, 2004 c'est-à-dire dans la tension entre la mesure et la puissance de ce qui ne se mesure pas, de ce qui appartient en propre aux régimes de l'intensité. Il y a donc ici une évidente et claire ouverture vers une herméneutique matérielle, c'est-à-dire une herméneutique qui s'occuperait, presque exclusivement, de la matérialité du rapport de l'œuvre aux dispositifs, à l'expérience lacunaire du festif. Il s'agit donc bien sûr d'un court texte qui défend le principe d'une analyse herméneutique matérielle contre une traditionnelle herméneutique de la signification. Nous tentons ici, brièvement, la démonstration d'un tel système d'analyse nous renvoyons, encore, aux travaux de Georges Molinié sur l'herméneutique matérielle in *Hermès mutilé* et son chapitre 3, « Vers une herméneutique matérielle ? » *op. cit.*.

Les régimes de l'intensité ou du festif ne sont pas obligatoirement sous la forme de cette participation célébrative, ils peuvent aussi prendre une autre forme, celle d'une participation non intégrale puisque nous sommes toujours ouvert à l'analyse, à la connaissance, au noétique. Il s'agira alors d'une participation très particulière, ponctuée d'observations, de guets, d'espionnage. C'est le concept d'espionnabilité développé par Furio Jesi *op. cit.* p. dans lequel « l'important n'est pas le jeu mais à l'inverse le "se déplacer sans être vu, espionner, être reconnu en se cachant" ». Nous sommes donc des guetteurs, des espions. Reste à savoir ce que nous espionnons. D'une part, évidemment, nous cherchons à prouver l'hypothèse de l'existence de ces régimes de l'intensité, c'est-à-dire l'ensemble des formes de l'observation et du témoignage. L'obser-

vation de l'événement, de la puissance des dispositifs peut prendre la forme de divers rapports à cette historicité, comme matérialité, comme attente (ou messianisme), comme empathie ou comme mesure de l'arrêt, de l'instant, de l'époque que nous retrouvons aussi bien dans l'analyse du concept d'*épékein* et de bathmologie chez Roland Barthes ou dans le concept de la *Dialektik im Stilltande* chez Walter Benjamin. Il s'agit, quoiqu'il en soit de l'ouverture à un *maintenant* de la connaissance, c'est-à-dire à l'autre mesure de notre espionnage comme observation de l'autre et du mouvement de l'autre dans les régimes de l'intensité. Nous observons alors, nous guettons ce que nous avons dit précédemment, le fonctionnement de ces régimes, de ces machines pour paraphraser Furio Jesi, de cette arythmie, du mouvement de l'actualité comme époque, comme instabilité, comme mutation, comme pluralité et comme épaisseur. Notre posture de guetteur nous ouvre enfin à un *in fieri* de la connaissance de la participation aux régimes de l'intensité, comme exposition de notre être parlant et bavard, intégralement lié à l'exposition de la parole, intégralement lié au désir d'une mesure impossible du festif. Nous parvenons ici à une surprenante conclusion : nous espionnons pour confirmer notre participation aux régimes doxiques et aux zones d'intensité des régimes doxiques. Notre posture de guetteur est en somme celle d'un voyeur qui voit assez mal ce qu'il tente de voir parce que nous sommes incapables de stabiliser notre poste d'observation.

Nous avons à notre disposition trois modalités de participation. Une participation intégrale comme arrêt (comme écrasement du temps) ou comme ennui, c'est-à-dire comme absorption intégrale à la *stimmung*, à l'ambiance de l'ennui profond ^{nous renvoyons bien sûr à l'analyse de l'ennui profond in *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Martin Heidegger, p. 202 sq., Gallimard 1992.} Une participation non-intégrale – la traditionnelle figure de la fête impossible – comme mesure dialectique de notre existence participative et enfin une non participation qui renvoie à la figure du guetteur anthropologue.

Participer aux régimes du festif dit trois choses fondamentales. 1. qu'il s'agit d'une participation au non-mesurable. 2. que la participation aux régimes doxiques est sans fin, mais surtout que cette participation implique de rien faire d'autre que d'adhérer à leur viduité. Qu'est-ce que cela signifie ? Ça confirme l'inactualité des dispositifs et du fonctionnement des régimes doxiques, du fait

de leur 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 présent absolue ^{voir Furio Jesi *Inaturalità di Dioniso* in *Materiali mitologici*, p. 127, Einaudi, Turin, 2001} ou comme expérience de l'ennui profond ^{Martin Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, op. cit.} et qui prendra la forme (l'expérience dialectique !) soit de la joie (expérience de l'immanence ou de la *zoè aion* dans la pensée chrétienne) soit du bonheur (expérience de l'*eu zèn* aristotélicien) soit enfin de ce que nous nommons le festif (c'est-à-dire les régimes de la jouissance, du festif, du profané, etc.). 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 actuelles (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. 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 notre être économique est alors notre devenir festif : c'est-à-dire notre ouverture au désœuvrement en ce sens que nous désœuvrons.

Il nous reste le dernier des six modèles, celui qui sera en mesure de clore ce mécanisme, cette tentative d'un modèle général d'analyse herméneutique. Il s'agit de ce que nous nommons la dialectique négative. Le troisième modèle, la dialectique (3) nous permet d'ouvrir les mécanismes de la norme ou de la grammaticalité et les mécanismes de la corruptibilité à une mesure nouvelle : le vide des machines – elles ne font que fonctionner – et donc le vide des objets, de toute œuvre. Que signifie ce vide ? Que l'œuvre existe moins pour la valeur de son contenu que pour sa matérialisation. C'est la première mesure du désœuvrement, comme inopérativité de

la substance du contenu. Le sens, la signification, opèrent – malgré eux, les régimes doxiques de la significativité restent, bien sûr, les plus puissants – un retrait, un replis, sont rendus inopératoires dans ce mouvement que nous nommons régimes du festif. La dialectique négative, ici, appréhende cette mesure de l'inopérativité, mais cette fois en immergeant entièrement l'objet ou l'œuvre dans les régimes du collectif et dans la mesure absolue du désœuvrement du festif. Mais il ne s'agit pas d'un désœuvrement en soi, c'est-à-dire l'inopérativité de la substance du contenu de l'œuvre (son cœur asémantique, selon l'expression de Furio Jesi), ni même de la mesure de notre désœuvrement, de notre état d'être désœuvré.

Il s'agit de la mesure « active » du désœuvrement, de désœuvrer. Le verbe transitif « désœuvrer » et d'un emploi rarissime en français; il signifie interrompre une activité, donc désœuvrer et se désœuvrer. La pensée du désœuvrement est complexe, parce que plus ou moins inexistante et poreuse et parce qu'elle recouvre des univers sémantiques instables et divers : le désœuvrement recouvre l'ensemble du champ sémantique de l'ennui et du *tedium*. Il recouvre d'autre part un champ beaucoup plus complexe et fascinant, celui du repos et de l'*acquiescentia*. Enfin, et c'est l'enjeu de cette analyse il dit le désœuvrement et l'*argos*, il dit désœuvrer et *a-ergein*.

Qu'elle est la mesure de ce désœuvrement ? et qu'elles sont ses formes ? Il s'agit d'abord de notre continuelle participation au fonctionnement des régimes doxiques et à leur viduité. Désœuvré de la substance du contenu – de son opérativité – nous pouvons entièrement « être occupé » à fêter, à célébrer son fonctionnement. Le dernier modèle de notre rapport comme participation aux régimes de la festivité est la célébration qui doit s'entendre alors comme une pensée du désœuvrement, comme un « devenir dimanche » nous nous référons ici à la très belle analyse du désœuvrement que Giorgio Agamben fait dans *Il regno e la gloria*, p. 262 sq., *op. cit.*, comme la récurrence de la fête sous la forme du calendrier comme l'entend Walter Benjamin. Les différentes formes du désœuvrement sont les suivantes : d'abord le vidage du sens – de la valeur de la substance du contenu – ensuite l'épuisement du *jocus*, du rituel au profit du *ludus*, d'une récurSION des formes néothéniques de la socialité, puis comme épuisement du sens et de sa valeur au profit des modalités de la parodie, du faire déchanter, du contre-rythme, du *para ten oden*, enfin comme

participation à la célébration, comme participation aux mécanismes de la célébration et du *doxazein*.

Dans la pensée juive et chrétienne, lorsque la puissance de création cesse d'œuvrer, cesse de travailler, elle prend la forme d'un devenir sabbatique ou dimanche dans l'*anapausis*, l'*acquiescentia* ou le repos. Célébrer c'est faire en sorte de « mettre à part » ce septième jour entièrement consacré à fêter ce qu'il y a et à répéter cette célébration sur un calendrier ouvrant ainsi le temps à cette récurrente du désœuvrement. On retrouve une problématique identique dans les difficultés qu'a d'Aristote, dans le premier livre de l'*Éthique à Nicomaque* (1097b 24), à se sortir de cette troublante problématique de l'œuvre de l'homme (*to ergon tou anthropou*). L'homme pourrait-il être « né sans œuvre », pourrait-il être livré au désœuvrement ? à l'*argos* (1097b 30) ? pourrait-il encore être livré au repos ? Que pouvons-nous tirer de ces questions pour élaborer un schéma d'analyse herméneutique ? trouver dans un des modèles de représentation ce qui nous lie et qui nous livre à l'œuvre. Ce que nous nommons dialectique négative, c'est-à-dire, le dernier moment de cette structure d'analyse c'est, en fait, très exactement, ce qui est contenu dans ces questions. Quel est l'intérêt d'une œuvre et quel est l'intérêt d'une participation à un régime de l'intensité ou du festif ? C'est, d'une part, la mesure de l'extraordinaire puissance dialectique de l'œuvre comme possible langage constitué ou comme participation à la parole, ou, pour le dire autrement, comme exposition de la langue ou comme exposition du devenir de la langue : cette puissance ouvre de manière irréductible à l'expérience d'une immanence, c'est-à-dire d'une incessante expérience de l'actualité. Notre désœuvrement c'est notre possibilité de mesurer notre actualité. D'autre part, c'est la mesure du repos ^{ici le travail de} Giorgio Agamben est très précieux dans l'analyse qu'il donne de la question du repos dans *Il regno la gloria*, p. 273, *op. cit.* : « Le repos (l'*acquiescentia*) en lui-même est une joie qui provient du fait que l'homme se contemple lui-même et sa propre puissance » Spinoza, proposition 52 du livre quatre de l'*Éthique* cité par Giorgio Agamben, *ibidem*. Désœuvrer c'est donc s'ouvrir, dans la mesure du possible à l'expérience du festif. Si nous continuons incessamment à produire, regarder, lire et écouter des œuvres c'est donc moins pour la valeur, en soi, de leur contenu que pour la matérialisation de ce contenu qui nous renvoie, systématiquement, mais graduellement, à l'expérience de l'intensité et de notre actualité.

Désœuvrer c'est donc notre activité propre à vider les régimes et les objets qui y sont produits pour les absorber dans le mouvement du contemporain. C'est à la lettre ce que nous nommons le festif et c'est à la lettre notre ouverture à la puissance dialectique. Nous pourrions ici être en mesure d'ouvrir la pensée aristotélicienne de l'*eu zen* comme forme, précisément, du bonheur : contempler sa propre puissance comme forme d'une viabilité. Autrement dit reconnaître – et c'était bien là la crainte d'Aristote – que nous sommes bien « naturellement » lié au désœuvrement, à l'*argos* comme mesure de notre viabilité et de notre vitalité, comme mesure de notre puissance d'observation, comme notre ouverture au devenir sabbatique, comme notre puissance d'actualisation, c'est-à-dire notre puissant devenir épocal. La praxis humaine est alors entièrement sabbatique, entièrement ouverte à la mesure et à l'expérience de la puissance (de la possibilité) : « contemplation et désœuvrement sont, en ce sens, les opérateurs métaphysiques de l'anthropogenèse qui, en libérant l'homme vivant de son destin biologique ou social, lui assigne cette inqualifiable dimension que nous avons l'habitude de nommer politique » *Il regno e la gloria*, p. 274, *op. cit.*

La mesure du politique c'est cette économie du vivant et du désœuvrement, mais non comme fermeture à la spectaculaire pensée du sommeil, comme forme de l'assoupissement – c'est-à-dire la satisfaction qui conduit à la diminution de l'intérêt – mais au contraire à l'ouverture vers un désœuvrement actif. Désœuvrer signifie que le « politique n'est ni une *bios*, ni une *zoè* mais la dimension de désœuvrement de la contemplation qui, en désactivant les pratiques linguistiques et corporelles, matérielles et immatérielles, s'ouvre au vivant » *ibid.* Nous sommes alors en mesure de réintroduire du désœuvrement dans nos dispositifs. C'est l'enjeu de ce que nous nommons le poétique, l'œuvre liée au désœuvrement, à sa puissance : le poétique est pervers en ce sens, qu'ayant fait lui-même la démonstration de son ouverture au désœuvrement, il devient le modèle même qui désœuvre les œuvres de l'homme.

Les régimes de l'intensité, notre puissance dialectique, notre puissance de découverte, le festif sont, en soi, la répétition, le recommencement du dimanche. Cependant, « l'économie du pouvoir dispose solidement en son centre sous forme de fête et de gloire ce qui apparaît à ses yeux comme l'insupportable

désœuvrement de l'homme » *ibid.* p. 268. C'est ici que s'expose le paradoxe ou l'ambivalence entre les machines, entre la machine économique et la machine linguistique, entre l'ouverture à la célébration et l'ouverture à la participation. L'une transforme le devenir sabbatique en fête célébrée (comme mesure du pouvoir), tandis que l'autre assume ce devenir sabbatique comme simple fête (comme mesure de la puissance).

Nous devons ouvrir nos modèles analytiques et herméneutiques à ce désœuvrement, à cette puissance paradoxale de l'activité. Les œuvres d'art – ce que nous considérons comme des œuvres d'art – ne sont en somme que la mesure ultime et sociale de notre activité de désœuvrement.

