

du sang & du gras

Séminaire Philosophie & anthropologie de l'art

Fabien Vallos
année 2008-2009
4^o & 5^o années

École des beaux-arts de Bordeaux

Avec la participation de

Gabrielle ARNAUD
Marion BAUGIER
Benjamin BRAITBERG
Mathieu CARMONA
Arnaud COUTELLE
Matthieu DELCOURT
Yann DESFOUGÈRES
Julien DIEZ
Céline DUBOUIL
Marc-Henri GARCIA
Jérémie GAULIN
Matthieu GIRALT
Yves GUILLO
Noémie KOXARAKIS
Nino LAISNÉ
Guillaume MARROU
Erika MASCARAS
Louis PIERRE-LACOUTURE
Simon RAYSSAC
Alexandre ROY
Rémi ROYE
Simon RULQUIN
Sabrina SOYER
Samba THÉRY
Mathias TUJAGUE

PARTIE I : SÉMINAIRES

La fête et les régimes de la festività, II

POUR UNE THÉORIE DE LA FÊTE
ANALYSE LINGUISTIQUE DU CONCEPT DE FESTIVITÉ I

« to ergon tou anthrôpou »

§1 La fête est un acte social, elle est du comportement, elle est donc une praxis. La fête est du mondain donc du langage : elle est linguistique. Le festif – comme les langages – intègre un sujet social, relationnel et interactif. Un sujet social au sens d'un sujet participant à un régime de la fête, une relation comme mesure absolue du festif. Se pose alors ici un premier problème important : la mesure de l'expérience de la relation ^{il faudrait ici rappeler l'ensemble des théories liées à la mesure de la participation et de l'observation chez Martin Heidegger in *Concepts fondamentaux de la métaphysique* et chez Furio Jesi in *La fête et la machine mythologique* avec le concept d'espionnabilité.} Soit il s'agit d'une relation simulée et/ou symbolique, soit il s'agit d'un simulacre et dans ce cas le concept de fête est un concept vide. Et enfin un sujet interactif comme matérialisation des liens complexes dans le corps social, autrement dit comme participation et comme acte plus ou moins intensif d'une position et donc d'un parti pris moral. La question de l'interaction se mesure aussi comme fonctionnement d'un inter-agir, comme mémoire et comme actualité, c'est-à-dire comme expérience de l'inactuel ^{voir Giorgio Agamben, *Qu'est-ce que le contemporain*, Payot, 2008.}

§2 La fête est une praxis. Ici apparaît un deuxième problème (corollaire du premier) : pour que le festif soit une praxis il faudrait qu'il soit « une activité ordonnée à un résultat ». Or il y a au moins deux résultats subordonnés aux régimes de la festivité : le jouir et le périodique. L'immédiateté de la praxis est perceptible dans la possibilité d'un réjouir mais extérieur à la mesure calendaire qui

s'apparente dès lors soit à un processus externe à la perception singulière, soit à une connaissance rarement liée à la fête. Troisième problème il y a plusieurs niveaux de lecture de la notion de praxis. Nous en relevons quatre. 1. D'une part une définition linguistique. Une praxis est un acte qui « implique forcément une position des parties prenantes à l'activité » ^{Georges Molinié, *Hermès mutilé*, p. 19}. Ce qui signifie qu'il y a une interaction entre une praxis comme activité sociale et une activité culturelle propre. Ce serait, en somme, une définition possible du langage. Est-ce que la fête est en ce sens une praxis ? la fête absorbe le sujet au point que la possibilité d'une position ne soit pas obligatoire : c'est le problème essentiel du statut de participant et d'observateur. 2. Une définition aristotélicienne et post-aristotélicienne. ^{Nous rappelons que la praxis est une des trois activités essentielles de l'homme : la *praxis*, la *poiesis* et la *theoria*. Nous rappelons aussi que pour Aristote la praxis est subdivisée en éthique, politique et économie, elle est alors soit *eupraxis* soit *dyspraxis*. Voir aussi à ce propos le début de l'*Éthique à Nicomaque*, I,1 1094a1 « toute action (*praxis*) et tout choix (*proairesis*) tendent vers quelques biens »}. La praxis c'est donc la mesure de l'agir d'un sujet sans qu'il ne soit besoin d'une œuvre (*poiesis*). En ce cas la fête est une praxis comme simple mesure de l'agir. 3. D'autre part il y a une définition de l'action (*actionem*) chez Spinoza comme affect : l'affect (*affectum*) et l'effort (*conatus*) sont les deux mesures de l'agir (*motum*) qui déterminent le corps soit au mouvement soit au repos soit à quelque chose d'autre (si ça existe) ^{Éthique L.III, prop. II « *nec Corpus Mentem ad cogitandum, nec Mens Corpus ad motum, neque ad quietem, nec ad aliquid (si quid est) aliud determinare potest* »}. L'action, la praxis est donc volonté et désir d'un état en le faisant persévérer dans son être ^(prop. VII) : cet état c'est fondamentalement UN ÉTAT D'AGIR ET DE NON AGIR. Et en cela la fête est une praxis puisqu'elle est un agir participatif et en même temps un mouvement vers l'inopérativité. Une praxis, dès lors, doit être considérée comme une activité en vue de quelque chose mais aussi comme non-activité : en cela toute praxis est donc mesure d'un non agir. Ici surgissent alors plusieurs questions : est-ce qu'une non-activité peut être en vue de quelque chose ? est-ce que toute praxis est mesure de l'inopérativité ? est-ce que tout agir est

manifestement un non-agir ? est-ce alors que toutes les activités de l'homme sont sur ce modèle ? est-ce que les langages sont aussi sur ce modèle ? est-ce que les langages sont inopératoires ? Enfin 4. une définition de la praxis à partir de la pensée de Karl Marx. Il s'agit en fait de deux choses, d'abord l'ensemble des activités du vivre (la production), et donc l'activité transformatrice. En ce sens la fête (et les régimes du festif) ne sont pas une réelle praxis ou alors il faut les prendre dans leur mesure singulière du gaspillage (en somme une production inversée : une activité du vivre par gaspillage et par excès). Quant à la transformation, c'est ici encore complexe : soit on considère que la fête est commémorative, elle est donc assez peu transformatrice, soit on considère que son caractère de transgression l'est, soit on considère encore que la fête est une activité en tant que telle. Le festif est donc bien une praxis : C'EST UN AGIR SOCIAL ET C'EST UN AGIR NON-PRODUCTIF. Il faudra cependant penser une analyse de cette praxis face à l'idée que la fête est du côté du fonctionnement théorique : en ce sens que l'acte théorique s'oppose à l'acte pratique).

§3 La fête est une empirie sociale, elle est donc du manifesté. La fête est un produit social qui possède son propre régime de fonctionnement et de manifestation : c'est pour cela qu'elle est mythogénétique et qu'on peut la nommer « machine ». Ce que la fête manifeste c'est les trois sous-composantes joui-collectif-périodique. La fête est donc une praxis comme manifestation matérielle du jouir collectif et du temps collectif. C'est un marqueur, d'une socialité et d'une historicité comme perception d'une période. Il faut alors penser ici les trois formes fondamentales du temps : la notion d'époque, la notion de période et enfin la notion de fois (de fréquence).

§4 Contingence et substantialité. Il y a donc quelque chose de contingent dans la fête en ce sens que la fête peut se réaliser ou non, en ce sens, aussi, qu'une fête en ayant lieu peut exister ou non. Si la

fête est liée à la perception du temps comme fréquence et comme événement il faut alors analyser sa dimension contingente. La fête serait alors essentielle et contingente, déterminée et immédiate et, plus saisissant encore, actuelle et inactuelle. Le substantiel doit s'entendre d'une part comme ce qui est propre à la chose en soi, à l'*ens quatenus ens* et d'autre part à ce qui est en soi consistant, copieux. Le substantiel c'est ce qui renvoie vers le code et c'est ce qui renvoie la fête vers la mesure et la fixité calendaire. Le contingent doit s'entendre comme cette mesure du momentané au sens de son étymologie *contingere*, arriver, produire une relation et au sens du *eudékomaï*, « c'est possible ». On pourrait poser, avec Georges Molinié in *Hermès mutilé* p. 69 l'hypothèse d'un renversement de cette arbitraire distinction substantiel / contingence. Le substantiel c'est alors ce qui reste matériellement, le résiduel. La fête est alors ce vécu momentanée, fugace, immémoriale et inactuel, c'est-à-dire déjà absorbé. Plus significativement encore, ce qui est substantiel – c'est-à-dire ce qui relève d'une substance – c'est l'usage. L'hypothèse de Georges Molinié *ibid.* p. 70 c'est que « l'usage n'est pas prévisible, comme réel historique survenant. Mais seul l'usage existe ». Le substantiel de la fête serait donc l'usage comme mesure de la participation. L'usage est donc la substantialité de la fête, la substantialité de sa contingence. La non-prévisibilité de l'usage signifie, étymologiquement, le fait de ne pas pouvoir voir à l'avance ce qu'est et ce que sera la fête. Ça signifie aussi qu'il n'est pas possible, parce que nous n'en sommes pas capable, de mesurer ce que la fête induit conceptuellement dans les régimes mythologiques, doxiques et calendaires. L'agir participatif de la fête est imprévisible. Ça signifie enfin qu'il est impossible de pré-voir le réel historique survenant. Il faut entendre le réel historique comme la matérialité du collectif. Ce qui est dès lors visible c'est un réel historique qui est l'expression de la fête et qui est contenu dans ce présent inamovible. Tout ce qui survient, apparaît dès lors comme la mesure du cérémoniel et du rituel et renvoie le participant à sa fonction de spectateur, d'observateur. Ce

qui n'est pas prévisible c'est la « formule » du devenir de la fête. Ce qui est éventuellement visible c'est la formule de l'expérience, la formule de ce qu'on éprouve (autrement dit c'est le *Pathosformel* de Aby Warburg). Ce qui est éventuellement visible, encore, c'est leur « marque historique » dans le sens de l'expression benjaminienne *Passages parisiens* [N3, 1] : ce qui est visible c'est le moment, comme instant, comme une image de ce qu'est la fête mais uniquement dans le moment de la connaissabilité. L'usage – comme lecture, comme participation, comme observation et comme réel vécu – formerait alors, comme formule de ce qui est, une dialectique à l'arrêt. La fête (comme les langages) n'existe donc que dans cette bande étroite, dans ce survenant, dans cette formule de l'instant. La « formule de l'instant » signifie ce que Warburg entendait dans son *Pathosformel*, ce que la pensée grecque entendait dans le *phantasma*, l'image qu'on se fait d'une chose, ce qui se figure dans le maintenant ou encore ce qu'Aristote entendait pour définir la notion d'acte : toute puissance (*dunamis*) est donc une puissance d'agir (*dunamis tou poiein*) mais aussi une capacité de recevoir et prendre forme (*dunamis tou pathein*). Seul l'usage existe puisque, dès l'instant passé, tout se cristallise soit dans la mémoire, soit dans l'oubli, soit dans l'épaisseur de la doxa. La seule substance de la fête est donc l'existence contingente de l'événement. Nous pouvons alors paraphraser : LE FESTIF N'EST PAS PRÉVISIBLE, COMME RÉEL HISTORIQUE SURVENANT ; LE FESTIF EXISTE ALORS MÊME QUE LA FÊTE N'EXISTE PAS.

13 octobre 2008

POUR UNE THÉORIE DE LA FÊTE
ANALYSE LINGUISTIQUE DU CONCEPT DE FESTIVITÉ II

« La loi du présent est l'étroitesse »
Gustave Guillaume, 1937.

§5 *Matérialité et substance du festif*. Si la fête est intégralement du côté du vécu, il nous faut maintenant tenter une analyse de la fête comme matériau et se poser les questions suivantes : quel est le matériau de la substance de la fête et comment fonctionne ce matériau. Ce matériau c'est le jouir, le collectif et le périodique. Mais nous devons préciser des points.

Le festif est du ratio-conceptuel, il est donc entièrement du mondain. Mais, et selon l'équation de Georges Molinié « si tout dicible est forcément du mondain, tout le mondain n'est pas forcément dicible » *Hermès mutilé*, p. 117-118, le festif pour diverses raisons, parce que c'est un acte social, praxique, phénoménique et contingent n'est pas forcément dicible, autrement dit, il n'est pas forcément ni transmissible, ni dicible, ni analysable, ni mesurable voir séminaire du 19 novembre 2007. L'expérience du festif dépendrait alors plus du principe des *relata* comme relations symbolico-doxiques à d'autres empiries collectives et singulières qu'à de véritable *relatus*. Le festif est sans doute inénarrable et indicible mais certainement montrable. C'est bien sûr un des liens substantiel dans le terme *théorikos*, entre vision et activité théorétique. Le festif est dans l'étroitesse de *l'il y a*.

Le festif est donc intrinsèquement lié au processus linguistique, autrement dit à la valeur de la substance du contenu.

La fête est-elle constituée d'un matériau ? y a-t-il une matérialité du festif ? On peut poser l'hypothèse que le matériau de la fête c'est le vécu, la sensation, l'effet de réel et rien d'autre. Tout le reste dépendrait de la substance du contenu. La fête n'est jamais rien d'autre que ce qu'elle peut-être à un moment précis; le reste n'est que valeurs idéologiques et doxiques. La fête n'est rien d'autre que ce qu'elle est ou bien elle est ce qu'on a déterminé de son processus : nous avons ici l'indice d'une définition des deux types de fête, celles inscrites dans le commémoratif et celles dirigées vers le jouissif. Dans l'un et l'autre cas se pose alors la question essentielle : est-ce que la fête est signe de quelque chose ? est-ce que la fête est transitive ?

§ 6 *valeurs du festif*. La transitivité de la fête comme valeur doxique et son intransitivité comme empirie, nous demande de réaborder l'analyse liminaire des trois sous-composantes. Est-ce que la fête est signe de quelque chose ? nous répondons oui au sens où la fête est en puissance un régime doxique, non si elle est entièrement du vécu. On doit encore poser une autre question : est-ce que la fête comme les langages, produit de la signification, du sens ? comme tout objet linguistique oui, mais dans quel mesure ? La fête ne produit pas (*prassein*) de la signification comme les langages, elle est avant tout un régime doxique qui produit d'une part son maintien (*diatèrein* : maintenir, surveiller) et d'autre part son exposition (*doxazein*). La fête n'est pas en soi un paradigme des langages mais d'un type de langage, les langages à régime d'art. En somme si la fête en produit pas, au sens propre, de signification, elle produit une participation. La fête ne produit pas (*prassein*) de signification (*noûs*) mais une participation (*matéxis*) : d'une part participation comme prendre part au collectif (koinonéin) et d'autre part comme simple participation à un jouir (*matéxein*).

Seulement s'il n'y a pas de signe intransitif, sauf le geste voir Georges Molinié, *ibid.* p. 134, note 66, qu'en est-il de la fête ? Il faut distinguer deux transitivités : la fête comme agir en vue de quelque chose et la fête comme structure qui agit sur autre chose qu'elle-même.

«Le langage n'est pas intransitif; il est même transitif en deux sens. D'une part, il se déclenche et il se déploie, il se manifeste, par rapport au monde, par rapport à du monde : le monde est son passage et aussi sa limite – à jamais interdits. D'autre part, et c'est le point le plus sensible pour la présente discussion, le langage renvoie en permanence et par principe, systématiquement au mondain, qu'il modèle et qu'il sculpte, qu'il constitue en référent d'intérêt, de valeur et de signification, qu'il conditionne sans cesse tout en recevant en retour, par un mouvement réciproque continu, l'exigence et l'appel à l'existence inter-subjective» *ibid.* p. 138-139

Dès lors comment la fête peut-elle être transitive ? Elle se manifeste elle aussi par rapport au monde et à du monde : elle est donc transitive. D'autre part elle renvoie systématiquement à du mondain puisqu'elle est une machine doxique; elle est donc constituée par le mondain et en retour elle structure des modèles de signification. La fête est donc comme tout objet doxique, transitive.

Cependant, premier problème, si la fête fonctionne comme une machine vide et si elle est transitive, elle ne conditionnerait qu'elle même, ne renverrait qu'à elle même et produirait donc du référentiel et serait alors à la fois intra et extra-référentielle. En ce sens le festif, comme le langage serait intransitif, ou plus précisément il donne, selon l'expression de Georges Moliné, une impression d'intransitivité. Ce serait le cœur du fonctionnement des régimes de la fête : donner l'impression d'une intransitivité comme valeur doxique inaliénable et stable de la fête : ce serait aussi le moyen de comprendre le fonctionnement du cœur des machines ^{nous renvoyons ici à Foucault et Jesi}. D'autre part la fête comme vécu est une limite linguistique, proche du geste. En ce sens le festif n'est construction, n'est condition de rien. Ici la fête s'expose, simplement et entièrement dans l'instant, dans le vécu. Elle n'est donc ici mesure de rien, signe de rien, elle est donc intransitive, essentiellement intransitive.

Reste une troisième mesure de la transitivité comme caractère de l'intentionnalité ^{voir le séminaire du 31 janvier 2006}. Nous entendons ici, significativement, la portée d'une pensée de l'intentionnalité. Comment l'appréhender pour le festif? la fête est-elle intentionnelle? Oui au sens où son intention, sa visée, sa dimension scopique (dans sa valeur étymologique) est de se maintenir. En revanche, la fête comme vécu, comme immédiateté n'est chargée que de l'intention singulière de la jouissance dans sa dimension collective. Cependant si nous creusons encore, la fête serait, dans l'instant, le moment, vide de toute intention, au sens où l'*explosion* de cet instant serait, pour paraphraser Walter Benjamin ^{Passages parisiens [N 3, 1]}, la mort de l'*intentio*.

20 octobre 2008

POUR UNE THÉORIE DE LA FÊTE

ANALYSE LINGUISTIQUE DU CONCEPT DE FESTIVITÉ III

§ 7 *Tripartition*. Presque au terme de cette analyse nous devons reconnaître 1. que les régimes de la fête sont des régimes linguistiques et à ce titre qu'ils peuvent être analysés comme tels, 2. qu'il existe deux types de régimes de la fête : ceux qui sont structurellement transitifs au sens où il s'agit toujours, en ce cas, d'une fête de quelque chose, d'un régime déterminant et ceux qui sont substantiellement intransitifs – ils se donnent à voir ainsi – en ce sens qu'ils sont simplement fête comme fête de rien d'autre qu'elle-même, comme vécu.

Il existe donc un presque parfait parallélisme entre les régimes linguistiques et les régimes du festif. Ce qui est intéressant c'est que le festif intransitif, autrement dit la fête extra-calendaire est semblable – du moins en apparence, il faudra analyser son fonctionnement – aux régimes d'art : il s'agira alors de savoir s'ils sont simplement paradigmatiques, s'ils copient ce fonctionnement ou au contraire s'ils sont modèles.

Nous avons cependant déterminé que la signification du terme fête pouvait s'entendre sous le triple régime : joui - collectif - périodicité. Il apparaît donc que cette tripartition présente un certain nombre de similitude avec la tripartition de la substance du contenu nous renvoyons ici bien sûr aux travaux de Georges Molinié in *Sémiosylistique - L'effet de l'art*, Puf 1998 et *Hermès mutilé*, Champion 2006, ainsi qu'à Louis Hjelmslev *Prolegomènes à une théorie du langage*, Éditions de Minuit 1971, p. 65 sq. Selon la théorie de Georges Molinié, la substance du contenu, autrement dit la

signification ou plus précisément la valeur herméneutique, de tout énoncé ici bien sûr nous entendons énoncé à partir de la proposition de Michel Foucault, in *Archéologie du Savoir*, Gallimard p. 109-145, de l'entendre comme un acte de formulation qui « existe en dehors de toute possibilité de réapparaître » est subdivisée en trois sous-composantes le thymique, le noétique et l'éthique. Si la sous-composante thymique c'est le sensuel dans l'immense amplitude de sa gradualité, elle correspond alors dans notre analyse au « joui » comme expérience et comme mesure (cette précision est importante) de la dimension pulsionnelle, affective et sensuelle de la fête. Si la sous-composante noétique c'est le *logos*, la dimension ratio-conceptuelle, elle correspond alors, dans notre analyse à la valeur de la sous-composante « périodicité » comme mesure conceptuelle de l'observation, de la rythmicité et du spectaculaire, voir plus précisément encore comme puissance doxique du festif. Enfin si la sous-composante éthique est celle de la dimension morale comme gestion de l'activité, de la réactivité et de la directionnalité, elle correspond alors, dans notre analyse à la valeur de la sous-composante « collectif » comme appréhension de la position et de la valeur de l'intention. Autrement dit, ce que nous nommons collectif est la mesure de la dimension, collective, de l'expérience, la mesure de la doxa, cette fois comme monstration et la mesure d'une éthicité. Il faut préciser ici que la notion d'éthicité est fondamentale : la fête est un phénomène social et pratique et comme telle intégralement liée à la question de la position (posture d'acceptation et de non-acceptation, d'activité et de non-activité). Analyser la fête dans le cadre d'une analyse linguistique a l'immense avantage de permettre l'analyse de la fête en fonction de cette sous-composante éthique : elle permet simplement et significativement d'appréhender l'ensemble des phénomènes de transgression dans la fête. Il semble toujours plus simple (et donc plus efficace et moins dangereux) d'appréhender ces phénomènes par cette tension éthique que selon des références idéologico-symboliques. La fête est en cela identique, absorbée, dans cette dimension éthique et dans cette dimension pathétique qui « marque

aussi bien des tendances au respect et à la considération (de l'altérité subjective) que des tendances au mépris et à la transgression » Georges Molinié, *ibid.* p. 124. La fête est donc essentiellement sous l'influence de l'éthique qui en conditionne le fonctionnement.

§ 8 *Questions*. Il reste maintenant une série de questions qui vient logiquement clore temporairement cette analyse, et l'ouvrir vers d'autres horizons.

En ce cas est-ce que la substance du contenu du festif est paradigmatique de la substance de tout langage ? à cette question simple la réponse est oui, bien sûr. D'une part si l'on considère la fête comme une structure linguistique alors sa substance du contenu prend forcément modèle sur les régimes linguistiques. D'autre part si l'on considère que la fête n'est pas simplement un des modèles linguistiques, mais un modèle majeurs des régimes linguistiques, ^{ici, ce que nous appelons modèles, c'est les « machines », les machines foucaldiennes et jesiennes, celles qu'on qualifie de machine linguistique, mythologique, festive, etc. et qu'on entend comme machines parce qu'elles « semblent fonctionner automatiquement» (Jesi, p. 113)} on peut d'autant mieux déterminer que la tripartition de sa valeur (jouï-collectif-périodicité) est bien strictement défini par rapport au modèle de la substance du contenu de tout langage.

Le modèle de la fête est-il alors paradigmatique de tout modèle linguistique ? fondamentalement oui puisque ça découle du point précédent.

La fête est-elle une « machine » dont le fonctionnement est identique à celui de la machine linguistique ? Par principe oui puisque nous avons démontré que la fête comme les régimes linguistiques oscillait entre transitivité et intransitivité. ^{Nous précisons ici que c'est à la condition d'appréhender les langages sur ce modèle : si nous appréhendons les langages en fonction du modèle de l'externalité il est alors très difficile de considérer la fête comme un *ens quatenus ens* isolable, parfaitement essentiel et non accidentel.} Nous admettons donc, par principe, que la fête est une machine qui fonctionne sur le modèle des régimes linguistiques : ça a l'avantage de ne pas externaliser la fête comme entité, ça permet

de considérer que la fête est du linguistique, ça permet enfin de considérer que le sujet en état de fête est créateur de la fête et de la festivité. Ça laisse cependant quelques questions essentielles : d'une part, si le festif est structurellement comme du linguistique, il est donc empiriquement « à côté » des langages (puisqu'il est fête), il est donc une part d'indicibilité. D'autre part si le festif est un fonctionnement doxique il structure alors des modèles de représentation du collectif, du participatif et de la transgression. Le festif est donc un modèle : est-ce qu'il dépend des langages ou est-ce qu'il fournit aux langages des modèles d'apparition ?

HYPOTHÈSES : 1. si le festif est un des éléments du langage il dépend donc de lui. Le festif est donc une des formes particulières des langages. 2. Si le festif est un modèle, une machine fonctionnante, modélisante, alors peut-être est-il une structure de représentation, une des formes d'appréhension du réel et de la puissance d'action.

SECONDES HYPOTHÈSES : 1. le festif serait dès lors une matérialisation, possible, des régimes linguistiques, sans régimes d'artistisation ou comme régimes d'artistisation. 2. le festif comme modèle et comme machine fonctionnante, et dans sa dimension majeure d'intransitivité n'appréhenderait pas de distinction entre forme et contenu, il produirait une dimension du choc linguistique, de l'explosion. La fête comme structure linguistique serait l'exposition du moment périlleux de toute énonciation.

3 novembre 2008

POUR UNE THÉORIE DE LA FÊTE RÉGIMES DE LA PARTICIPATION

« A-t-on jamais songé à faire une matière d'études des différentes divisions de la journée, des conséquences d'une fixation régulière du travail, des fêtes et des jours de repos ? »

Friedrich Nietzsche, « Notes pour les laborieux » in *Le gai savoir*.

Nous sommes parvenus à la limite de notre analyse : après avoir d'abord appréhender la fête selon trois systèmes, le concept d'espionnabilité, le principe de viduité des machines et le concept d'inopérabilité et après l'avoir analysé sémantiquement et linguistiquement, il nous reste à répondre aux questions précédemment posées et réfléchir maintenant à l'hypothèse essentielle des dispositifs. Nous avons posé que le festif pouvait être un modèle, une structure modélisante pour les systèmes linguistiques, pour tous les systèmes linguistiques. Autrement dit nous avons émis l'hypothèse que la fête est un dispositif majeur, modélisant et donc plus ou moins contraignant. Or pour établir une démonstration de cette hypothèse nous posons aujourd'hui quatre systèmes d'analyse (quatre hypothèses) qui donneraient à comprendre le fonctionnement de la fête comme dispositif : la participation, la question du temps, la dimension éthique et le principe de viduité. Ceci serait le mécanisme de la festivité et, en même temps, le modèle de l'ensemble des machines et le modèle de l'ensemble des systèmes gnoseologiques, parce que, d'une part, il serait le seul modèle à faire une synthèse de ces quatre précédentes

structures par ailleurs la forme maximale de la synthèse serait la fête calendaire, celle du cycle et de l'inscription et, d'autre part, parce que ce serait la seule forme à assumer, *de facto*, une triple dimension dialectique constitutive de ce qu'est la fête : une dialectique à l'arrêt, celle du mouvement et de l'absorption et enfin une dialectique (négative) qui ne soit ni la somme nulle des deux précédentes, ni une valeur positive. Nous y reviendrons.

Commençons par les régimes de la participation. La fête ne produit pas (πρασσαειν) de la signification comme les langages, elle est avant tout une immense machine doxique qui produit d'une part son propre maintien (διατηρειν) et d'autre part sa propre exposition (δοξαζειν). En somme la fête n'est pas exactement constituée comme un langage mais bien comme un des régimes linguistiques, à savoir les régimes d'art. SI LA FÊTE NE PRODUIT PAS, AU SENS PROPRE, DE SIGNIFICATION, ELLE PRODUIT DE LA PARTICIPATION. Ce qui est donc signification dans la fête c'est la participation, dans les deux sens d'ailleurs, celui d'une action et celui d'un résultat. La fête ne produit pas (πρασσαειν) de signification (νους) mais une participation (μετουσια). On peut ici préciser les deux sens du terme participation, d'abord comme prendre part au collectif (κοινωνεω), ensuite comme simple participation à un possible jouir (μετεχειν).

Il s'agit maintenant de réfléchir à cette double signification de la participation comme puissance actantielle et factuelle. Pour cela nous choisissons deux exemples très différents d'œuvres et de dispositifs. Il s'agit pour le premier de l'histoire de *Nastagio degli Onesti* peint par Botticelli (1483) pour la famille Pucci et le second de l'exposition de Jeremy Deller, *D'une révolution à l'autre* (2008) au Palais de Tokyo à Paris.

Dans le premier cas il s'agit d'une commande privée pour illustrer un récit de Boccaccio dans la cinquième journée du *Decameron*. De quoi s'agit-il ? d'une sorte de triple récit, terrifiant, dans le temps réel, dans une temporalité disjointe – celle du *phantasma* – et dans une temporalité projetée (ce qui arrivera).

Les trois temporalités sont conjointes et simultanée, d'où l'effet de terreur dans le récit de Boccaccio et d'où l'effet de vignettes chez Botticelli. Le protagoniste de cette histoire terrifiante, Nastagio degli Onesti saisit une occasion et invente un stratagème, une ruse, un contre-événement qui devrait être capable de rompre (pour lui) cette tritemporalité. Au lieu du massacre réitéré il fait disposer un banquet, une grande fête (*Nastagio fece magnificamente apprestare da mangiare*) ^{c'est le troisième panneau}. Que se passe-t-il alors ? on aurait pu croire que la rencontre ^{premier panneau} aurait suffi à créer ce contre-événement qui change le cours de ce processus. Or il ne suffit pas. Ce qui permet de le rompre – la fête – doit non seulement être d'une intensité suffisante, c'est-à-dire créer un choc dans la temporalité de la répétition pour apercevoir et surtout sentir la mesure d'une différence, mais encore il doit produire une autre sorte de temporalité qui écrase les trois premières. Cette autre temporalité c'est celle du temps de la festivité, c'est la mesure de la fête qui produit un choc au point de faire éclater en un instant le temps du présent de la perception avec le temps de la disjonction, c'est-à-dire celui du récit, du phantasme, du passé, de l'*archè*, de la décision, du choix et de l'intention et avec le temps projeté c'est-à-dire celui de l'émergence de la subjectivation. Ce serait ça l'expérience de la participation aux régimes de la festivité.

Plus de cinq cents ans plus tard un artiste anglais Jeremy Deller organise une exposition au Palais de Tokyo (certainement la meilleure depuis son ouverture) intitulée *D'une révolution à l'autre*. Cette exposition est constituée de cinq sections qui appréhendent quatre pays (l'Angleterre, la France, l'URSS et les États-Unis) et une dernière plus centrée sur l'histoire du travail en Angleterre. Cette exposition n'expose, à la lettre, rien de ce qu'on « appelle » des œuvres d'art : ça n'expose que des documents d'archives, des objets « folkloriques », des documents, des vestiges ethnographiques, etc. Jeremy Deller n'expose pas, à la lettre, d'œuvres, ni de signatures ; il expose une manière de voir la documentation et la culture dite « populaire » dont il prend pour partie la radicalité et la simplicité

de la tradition muséographique. Rien de nouveau donc, rien d'excitant même, voire peut-être on s'y ennue, une fois de plus, et assez intensément. J'exclus ici tout intérêt singulier pour un des thèmes exposés. On s'y ennue sans doute parce que c'est une exposition et rien d'autre et que les objets ne sont pas des œuvres d'art. On s'y ennue certainement, parce que ce qui est exposé ne m'invite pas à être ni un spectateur averti, ni un critique, ni un théoricien, ni quoique ce soit d'autre (si ça existe) : les fonctions sont désactivées et rendues alors inopératoires. Je suis rendu à cette trivialité d'un spectacle sur l'ethnographie auquel je ne participe même pas puisque je ne suis qu'un spectateur conscient. Nous n'y sommes donc jamais participants. Deller nous convoque ni comme critiques ni comme spécialistes ni comme participant. Il nous convoque donc comme observateur plutôt passifs et quelques fois amusée. C'est tout. Mais l'exposition *D'une révolution à l'autre* tarade. C'est la cinquième salle qui offre une lecture : des objets qui renvoient au travail, à l'opérativité, au temps du travail. Ce que nous comprenons alors c'est que l'ensemble des pièces présentées précédemment ont toutes été réalisées en dehors du temps du travail. Deller expose des pratiques de l'inopérativité, des pratiques des « temps libérés » selon l'expression de Pierre Huyghe. L'œuvre exposée dans un musée ne peut prendre alors que la figure (le *typos*) de l'activité d'inopérativité, de cette participation à l'observation. Ces œuvres célèbrent la plus absolue mesure de la participation dans le temps du « loisir » autrement dit dans le temps de la mesure, mais non pas mesure de sa propre dimension critique, ni celle de la dimension esthétique de l'œuvre mais de sa propre participation en même temps que sa non participation. Ce qui s'expose n'est que la mesure de l'inactivité et la mesure de notre participation aux régimes de l'inopérativité. Certes c'est ennuyeux mais jubilatoire.

17 novembre 2008

**POUR UNE THÉORIE DE LA FÊTE
RÉGIMES DE LA PARTICIPATION 2
MÉTA-OPÉRATIVITÉ**

à Ben Kinmont.

Si nous nous référons à la proposition de Ben Kinmont « I'm not talking about artists who get fed up with their art practice and then decide to become a businessman, but, for example, an artist who through pursuing his or her practice becomes something else still within his practice » nous pouvons relever deux formes de la cessation d'une activité ou d'une production dites « d'artiste ». D'une part on peut cesser de produire par lassitude, et d'autre part, on peut le faire en devenant quelque chose d'autre tout en conservant son activité. En somme il s'agit soit de cesser son activité soit de changer le statut de son activité en changeant son propre statut.

Il est bien précisé qu'il ne s'agit pas du modèle emblématique de la lassitude dont la figure idéale serait Arthur Rimbaud qui cesse brutalement d'écrire – de la poésie – pour devenir commerçant. Il ne s'agit pas non plus de la figure traditionnelle du renoncement qui trouve son modèle dans la pensée des sceptiques et de la suspension (*épokè*) et dans la pensée chrétienne pour aboutir à la figure archétypale littéraire du renoncement : renoncement à écrire, renoncement à toute autre activité, etc.

Il s'agit donc, ici, la question du statut, en somme de notre régime de participation aux modèles de l'opérativité. La

proposition de Ben Kinmont livre une double problématique : d'une part celle du statut de l'artiste et d'autre part celle du statut de l'œuvre qui en dépend. Il faut à alors proposer ici la fonction de ce que nous appelons une méta-opérativité : celle non plus de l'œuvre, mais bien, aussi étrange que ça puisse paraître, celle-même de l'opérativité.

En somme seul le statut de la personne, de l'actant, définit l'œuvre. C'est une posture classique, on le sait maintenant, et la posture duchampienne. C'est aussi, on le sait, une posture économique devenu classique ^{voire le texte de Carl Andre}. Ce qui signifie que l'œuvre se définit alors en fonction de l'actant et plus encore que l'œuvre est consubstantielle à l'actant. Cette consubstantialité pose, on s'en doute, un certain nombre de problème : ça supprime pour une part la mesure d'intransitivité de l'œuvre puisqu'en cela elle est toujours l'objet de quelque chose et ça augmente de manière considérable la mesure de la signature.

Il nous maintenant aborder le concept de méta-opérativité. L'œuvre existerait non pas en fonction de l'actant mais uniquement de son statut. L'œuvre n'existerait alors qu'en fonction du statut de son opérativité, autrement dit en fonction du statut de son actantialité. Ce qui signifierait, par ailleurs qu'il ne peut y avoir d'essentialité dans l'œuvre.

Cependant nous avons alors un premier problème : nous réfléchissons, toujours, en fonction de la réception, de sorte que c'est l'actant récepteur qui détermine l'œuvre (régime de la participation directe). Or nous disons, ici, que ce qui détermine l'œuvre c'est le statut de son opérabilité. Qu'est-ce qu'une opérabilité ? ce qui ouvre un objet ou un événement à devenir une œuvre (la différence fondamentale entre un objet et une œuvre est bien sûr le résultat, la dimension téléologique de l'œuvre) et ce qui l'ouvre à une actualisation (à son opérativité). Qu'est-ce que l'actantialité ? ce qui ouvre un objet, un événement, une œuvre à une valeur sémiotique comme dimension de la signification et comme dimension éthique. Il va de soi que cette dernière précision

est essentielle. Or nous le savons aussi l'opérativité d'une œuvre n'est pas suffisante pour lui garantir son statut mais surtout pour lui garantir son actualisation.

Nous posons alors comme hypothèse que ce qui constitue une méta-opérativité serait les liens entre l'opérativité du récepteur et l'opérativité de l'œuvre. Certes. Mais c'est bien insuffisant. Il faut réintégrer ici la pensée de Georges Molinié de l'actant α et la pensée de Giorgio Agamben de la glorification et du *doxazein* : d'une part il s'agit de considérer que l'ensemble du processus linguistique est constitué par un émetteur et un récepteur mais que cette actantialité ne peut se faire qu'à la condition de prendre en compte qu'il y a un niveau α , doxique et, d'autre part, considérer que ces régimes doxiques intègrent bien sûr la doxa mais surtout les régimes de maintien (*diaterein*) et de participation (*metexein*) à la doxa autrement dit le *doxazein*. Que signifie alors ce concept de méta-opérativité ? Au sens du terme *meta-* comme « au milieu, avec » c'est ce que nous venons de démontrer mais nous devons ici intégrer une nouvelle strate, celle des régimes doxiques. Au sens de « ensuite, après » c'est la valeur des régimes doxiques. En somme il a donc deux typologies (*typos*) : accepter cette méta-opérativité comme valeur déterminante de l'œuvre ou ne pas l'accepter et revenir à une opérativité (au sens de l'agir). Ne pas l'accepter reviendrait à une banale prise en compte de l'œuvre et de sa matérialité, l'accepter revient à soutenir que l'« œuvre » – s'il en reste une – n'existe que par l'inopérativité de son matériau, que par l'opérativité de sa valeur doxique, que dans le renoncement de son opérativité sémiotique et l'acceptation tacite, silencieuse, opérante, latente du statut de celui qu'on nomme l'artiste.

23 novembre 2008

POUR UNE THÉORIE DE LA FÊTE RÉGIMES DE LA PARTICIPATION 3 CONCEPT DE *MÉTOUSIA*

On avait appréhender les régimes de la fête et de la festivité à partir d'une analyse des régimes linguistiques pour en dégager ^{voire} la structure suivante, selon laquelle tout objet (œuvre et événement) n'existe que dans une absorption dans les régimes doxiques et pour en dégager les trois valeurs fondamentales suivantes : d'une part la notion de maintien (*diaterein*) qui sous-entend que tout objet et tout événement est une machine ou partie d'une machine fonctionnante et dont l'essentielle du fonctionnement tend à se maintenir comme tel ou à augmenter, d'autre part la notion de participation (*metexien*) qui permet d'entrevoir les rapports entre objets et machines et leurs types de fonctionnement et enfin la notion complexe de con-figuration et de glorification (*doxazein*) qui doit s'entendre comme le mécanisme de la machine et des objets de la machine qui se maintiennent tant qu'il est possible de se *figurer* (qu'existe le *typos*) une représentation de l'objet (représentation iconique, symbolique, mythique, linguistique, etc). Nous avons, pour le moment, aborder le concept de participation à partir de deux exemples (Sandro Botticelli et Jeremy Deller) et à partir du travail de Ben Kinmont sur la question de la typologie et des régimes de discours. Il s'agit aujourd'hui d'en faire une lecture analytique et philosophique.

Nous le savons il y a plusieurs façons d'appréhender le concept de participation dont la première est celle contenu dans le verbe *κοινωνέω* (*koinōnéō*) qui signifie essentiellement prendre part au

collectif, participer à la *koinè*. Plus précisément il faut comprendre que le champs sémantique afférent de ce terme est très riche. Il signifie d'une part la mesure du commun (et le sens du terme *koinos*), qu'il signifie encore la mesure de la communication (c'est le verbe *koinoo*), qu'il signifie d'autre part le fait d'être en communauté et d'avoir et d'entretenir des relations (c'est le verbe *koinōnēō*) et enfin il signifie participer, ce qui participe à et ce qui est complice (et le qualificatif *koinōnos*). Il est donc assez évident qu'ici est impliqué le sens d'une mesure du commun (de la communauté) qui est intégralement déterminé par une participation de ces membres en supposant que cette participation repose, entièrement, sur le fait d'une communication et du degré d'appréhension de cette communication (de la relation à la complicité).

Il y a une autre manière, encore, d'appréhender le concept de participation, avec le terme grec de μετουσία (*métousia*) qui signifie essentiellement participer à. Mais ici la complexité des significations est plus grande. Il s'agit d'abord de la mesure de la participation au sens matériel de participer à quelque chose et d'être complice (c'est le verbe *métexo* qui signifie donc selon son étymologie « porter parmi, vivre parmi » qui trouve ses correspondances avec le terme *sunousia* « vivre avec »). Il s'agit d'autre part de la mesure de la participation (c'est le sens du terme *métoxè*) c'est-à-dire à la lettre le modèle du participe. Nous y reviendrons. Il s'agit enfin de la mesure matérielle et conceptuelle de la participation (*métousia*) comme modèle de fonctionnement des régimes du participatif (de terme à terme, de figure à figure) et comme figure des formes de la domination (passive et active).

Nous devons d'abord analyser le sens de ce participe. Si nous initiions une réflexion en linguistique, un participe est une unité qui participe à deux catégories à la fois. On comprend mieux dès lors le sens du terme participe dans la grammaire française, et même s'il est très ancien et pour l'essentiel faux (puisque ce qu'on appelle participes, ne participent pas en soi à plusieurs catégories mais ils sont capables de prendre des formes grammaticales différentes) il

renvoie à cette idée qu'une même unité, sous une même apparence peut participer à plusieurs états et plusieurs situations : une sorte de forme de complicité et de duplicité qui démontre ici l'interaction évidente entre les modèles d'observation et les modèles linguistiques.

Revenons maintenant sur le terme de *métousia*. C'est la participation au sens de ce qui permet l'appréhension des rapports plusieurs entités : c'est en sens que Platon utilise le terme *métexis* pour parler de la participation de l'homme au monde des idées et c'est en sens qu'il est utilisé par Aristote pour la critique de cette théorie platonicienne ^{Aristote, *Mét.* A 6, 987b9 et suivant, par ailleurs quant il s'agit de parler de participation Aristote utilise toujours le terme *koinōnos*}. La pensée chrétienne reprendra la théorie platonicienne de la participation d'une part pour aborder la question de la participation de l'homme à la perfection de Dieu et d'autre part pour aborder une question plus complexe qui formalisera la scission entre l'arianisme et le christianisme, celle du rapport de participation dans la trinité entre le père et le fils. On retrouve une grande partie de ces théories chez deux pères de l'Église, Saint Grégoire de Nysse et Athanasius d'Alexandrie. La querelle réside essentiellement sur le fait de savoir s'il peut y avoir une *métousia* entre le père (*ousia*) et le fils de manière réciproque ou uniquement univoque. C'est en somme ce qui fonde l'essence de la problématique de l'*oikonomia* : l'économie n'est que l'ensemble des rapports de participation et de domination entre les unités qui compose l'espace de l'*oikos*.

Si nous resserrons notre analyse dans la philosophie du langage il faut appréhender l'ensemble des textes qui traite de ce rapport de participation : essentiellement participation des actants entre eux et avec les objets de l'actantialité, autrement dit les discours. Il existe un traité de rhétorique essentiel, c'est le *Traité du sublime* du Pseudo-Longin. Selon le Pseudo-Longin le sublime – le sentiment de ce qui est sublime – c'est ce qui laisse à penser, c'est un effet ^{voir la liste des moyens} qui produit la non résistance et le souvenir, autrement dit, c'est ^{chapitre v} le sentiment de l'universalité, c'est-à-dire ce

qui touche tout le monde. Plus intéressant encore est la liste des moyens techniques pour y parvenir ^{chapitre VI} : 1. l'élévation, 2. l'enthousiasme (ce qui émeut, le pathétique), 3. les figures utilisées (typos), 4. les expressions (en soi la forme du contenu) et 5. la composition (en soi le traitement de la forme du contenu est substance du contenu). Entre les moyens techniques et la mesure de l'expérience du sublime il y a les régimes de participation (*métousia*) qui permettent aux actants récepteurs d'être absorbés par les effets jusqu'à ne plus pouvoir résister et jusqu'à ce que ça se grave dans le souvenir. Baldine Saint Girons ^{Le sublime, Desjonquères, 2005, p. 32-35} précise qu'il s'agit très précisément d'une « co-existence » : la participation c'est ce qui fait co-exister en un même espace – ou dans l'idée d'un même espace, c'est la définition même du *phantasma* – des figures différentes. En somme c'est la mesure de nos régimes de participation qui détermine, de manière essentielle, la figure que nous prendrons, les typologies (*typos*) qui nous désigneront, les formes mêmes que nous identifierons ^{nous renvoyons ici à une lecture attentive des deux derniers chapitres de *Qu'est-ce le contemporain ?* de Giorgio Agamben, Rivages, 2008}.

Plus précisément encore le mouvement que nous faisons vers le sublime, précise le Pseudo-Longin, est toujours de l'ordre de la participation à quelque chose jusqu'à en tirer une gloire (jusqu'à ce que la gloire retombe sur soi) : c'est très précisément ce qu'on appelle le *doxazesthai*.

Il existe encore un autre rhétoricien qui a traité de ce rapport, de cette mesure de la participation : il s'agit de Ælius Théon dans son *Progymnasmata*. Ce que nous analysons sous la forme du sublime dans le discours, prend ici la forme de ce qu'il appelle l'*encomium* (*ἐγκώμιον*) c'est-à-dire l'éloge aux vivants ¹⁰⁹⁻¹⁹, il précise encore que si c'est un éloge aux morts c'est un épitaphe, si c'est aux dieux c'est un hymne. Et selon Ælius Théon, l'étymologie – son sens réel donc – de *encomium* c'est *kōmos*, la fête, le festin – le lieu approprié pour faire l'éloge de quelqu'un et pour participer à sa gloire.

8 décembre 2008

**POUR UNE THÉORIE DE LA FÊTE
COMMENTAIRES SUR LE CONCEPT BENJAMINIEN
DE « MORT DE L'INTENTIO »**

« Lorsque la pensée s'immobilise soudain dans une constellation saturée de tensions, elle communique à cette dernière un choc qui la cristallise en monade »
Walter Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, xvii.

Nous commencerons par poser trois références pour l'analyse du concept d'intention et pour comprendre ce que Walter Benjamin entend par « mort de l'*intentio* ». D'une part dans l'ouvrage *Le poétique est pervers* que j'ai publié ^{éditions Mix., 2006} le chapitre « Intention » p. 18 duquel on retiendra le concept d'intention imageante et ensuite que l'intention est en même temps un désir et une limite (un « faire savoir » toujours lié à la connaissance), d'autre part l'ouvrage *Le démon de la théorie* de Antoine Compagnon ^{Points, 1998-2001} et enfin les deux ouvrages de Walter Benjamin, *Le livre des passages* ^{Cerf 2006} le fragment [N3, 1] et *Origine du drame baroque allemand* ^{Flammarion 1995} dont la Préface épistémologique.

Nous devons d'abord faire une archéologie du terme intention. La tradition analytique retient trois intentions, l'*intentio auctoris* c'est-à-dire l'auteur, l'*intentio operis*, l'œuvre et enfin l'*intentio lectoris*, le lecteur. Nous devons, ici, rappeler la querelle qui opposa les partisans d'une *intentio auctoris* contre les partisans d'une mort de cette *intentio* (mort de l'auteur) pour une *intentio lectoris* : cette

querelle opposa par exemple Picard et Barthes quant à l'interprétation des Textes de Racine. Il en reste deux modèles : d'un côté, il faut chercher ce que l'auteur a voulu dire et de l'autre côté on ne trouve que ce que le texte a voulu nous dire. Bien sûr ça sous-entend d'investir la question de l'horizon d'attente, la question des régimes doxiques de réception, la problématique d'une sémiotique de la réception et la enfin la problématique d'une dimension hermétique de la sémiotique ^{c'est que Umberto Eco nomme dans *Interprétation et surinterprétation*, Puf 2001, la sémosis hermétique à partir des concepts de ressemblance mnémotique, de signature et de secret}. Antoine Compagnon propose alors la solution suivante : on peut chercher dans le texte le contexte comme on peut chercher dans le texte le contexte contemporain. C'est une procédure dialectique qu'on nomme le cercle herméneutique. Il faut ajouter le schéma de Eric Donald Hirsch ^{cité par Compagnon, voir aussi *Validity of Interpretation*, Yale U.P. 1967} qui entend que tout système d'interprétation repose sur une analyse du sens (*meaning*), de la signifiante (*significance*) et de ses applications (*using*). L'intention serait alors quelque chose comme un cercle herméneutique dont le moteur est le désir (expérience de la singularité), dont l'objet est une image, voire une image dialectique (l'intention imageante et la *Dialektische Bild*) et dont la limite est un problème de sens (un faire savoir et une vérité).

Nous en arrivons donc à Walter Benjamin. Dans la préface épistémologique de *Origine du drame baroque allemand* (1916-1925) Benjamin note que le « traité » (la forme argumentée de la pensée) renonce « au cours ininterrompu de l'intention » (p. 24) et donc à la forme de la contemplation (la *skolè* aristotélicienne) et à la forme fragmentée de la « mosaïque » autrement dit à l'image disparate et au détail isolé. Il est à noter ici, que c'est lié à la lecture que Benjamin fait du Baroque et à la différence qu'il pose entre mythe (récit) et allégorie (figure). L'allégorie scelle l'intention. Il faut ici, pour comprendre ce propos, revenir sur le terme très baroque d'emblème « représentation d'une figure à valeur symbolique » : *emballō* (ἐμβάλλω) signifie, jeter sur, faire entrer dans et se jeter sur;

emblemata (ἔμβλημα) signifie ce qui est enfoncé, l'ornement et surtout la mosaïque. L'intention tend donc vers l'image (la vision, *Schau*), or d'une part la vérité est un être sans intentionnalité et d'autre part la visée gnoséologique n'est pas la vérité (p. 33). En soi l'être détaché de tout phénoménalité c'est le nom ce qui opère pour Benjamin la différence entre l'être de vérité, le nom, et l'être manifesté, l'intention. C'est donc, une fois encore, la forme même du *signator* et de l'*Archisignator* (autrement dit Adam) qui comble cette scission (p. 34) :

« Et cela n'est possible, du fait que la philosophie ne peut plus prétendre au discours de la révélation, que par le retour de la mémoire à la perception originelle. L'anamnèse platonicienne n'est sans doute pas très éloignée de cette mémoire. Sauf qu'il ne s'agit pas ici de la présentification intuitive d'images visuelles; au contraire, dans la contemplation philosophique l'idée se détache du cœur même de la réalité et, en tant que mot, revendique son droit à la dénomination. Mais là, finalement, ce n'est pas tant l'attitude de Platon que celle d'Adam, qui est le père des hommes pour autant qu'il est celui de la philosophie. La dénomination adamique est si loin d'être un jeu ou un arbitraire que c'est elle, précisément, qui définit comme tel l'état paradisiaque, où il n'était pas besoin de se battre avec la valeur de communication des mots. De même qu'elles se donnent sans intention dans la dénomination, les idées doivent aussi se renouveler dans la contemplation philosophique. »

C'est donc le nom qui détermine les données des idées. Les idées ne sont pas données dans une langue originelle mais dans une perception originelle (p. 33). Qu'est-ce que ça signifie ? s'il n'a pas de langue originelle et si les langages sont mythogénétiques (le fragment, la mosaïque, l'intentionnalité) alors seule existe peut-être une perception originelle (*Ursprung, archè*). Qu'est-ce que cette *archè* ? d'une part le principe de nomination et d'autre part la primauté du symbolique. Il faut entrevoir dans ce texte de Benjamin une vision théologique du nom en ce sens qu'il conçoit d'une part une dimension adamique de la signature, d'autre part une impossibilité de la révélation, d'autre part encore la dimension non profane du symbolique (le sacré, le non-touché, l'indélébile) et enfin

qui provient d'un état possible adamique ou paradisiaque. Si l'on reprend la dernière phrase la citation ci-dessus il faut comprendre les points suivants : d'une part une visée téléologique, c'est-à-dire une appréhension du nom en dehors d'une dimension gnoséologique, autrement dit une nomination adamique. En soi, une appréhension théologique du nom mais comme mesure matérielle absolue de la matérialité du nom (sa visée entéléchique et tautologique) qui reprend la question de l'arbitraire du signe. Le signe et le nom ne signifie pas dans la connaissance mais sa projection vers l'originel. D'autre part il s'agit d'une visée contemplative (la *skolè*, l'étude) comme absorption du nom non comme visée gnoséologique mais comme visée participative (*métousia*).

On peut alors commencer l'analyse du fragment [N3, 1] du *Livre des passages*. L'essence de la phénoménalité c'est l'*ousia*, tandis que l'image c'est la participation (*métousia*) à l'idée comme *phantasma* : l'essence est alors sans intention alors que l'image est une marque, une signature (la « marque historique »). Par ailleurs il faut entendre la différence entre habitus et style comme la dimension anthropologique et doxique pour l'habitus et le signature pour le style. La marque est alors la dimension d'une historicité et non d'une histoire. L'époque déterminée renvoie au contemporain et à la dimension de l'entière virtualité; la lisibilité renvoie bien sûr à l'intentio lectoris, ce chaque fois présent comme instant critique et moment périlleux.

Ainsi le « Maintenant d'une connaissabilité déterminé » est la mesure de l'intention, c'est-à-dire ce qui s'éloigne le plus de l'originel. Dans ce maintenant de la vérité c'est l'intention qui explose et c qui explose c'est la dimension originelle de la chose; elle explose jusqu'à la pulvérisation dans le présent.

C'est ici que s'incruste le paradoxe de la pensée benjaminienne. Dans le maintenant la vérité explose, c'est la mort de l'intention, c'est la naissance du temps historique (le maintenant, le temps historique, le *o nun kairos*), le temps de la vérité (le temps du surgissement, le *Ursprünglich*) le temps qui dans l'explosion fait

surgir le nom des choses, l'éclair. C'est la constellation c'est ce qui réunit les fragments, les tesselles de la mosaïque, les détails. L'image est la dialectique à l'arrêt (*Dialektik im Stillstands*), c'est-à-dire le moment où tout mouvement est bloqué puisque tout se cristallise dans le maintenant (la puissance) et puisque le nom, seul, se maintient hors de la dimension gnoséologique : c'est l'expérience de la participation (*métousia*) à l'adhésion. L'autrefois et le maintenant sont bloqués (donc an-historiques) et forment la figure (le *typos*, la *Bild*). Enfin seule les images dialectiques, celles qui scindent le maintenant et la figure, sont historiques car elles sont liée la connaissance et sont alors non-archaïques, c'est-à-dire non proche de l'archè. La lecture est donc le danger qui dialectiquement met face à face l'image dialectique et la dialectique à l'arrêt. C'est ça la lecture, c'est le régime de la densité et la mesure de la capture de l'*intentio*.

14-15 décembre 2008

POUR UNE THÉORIE DE LA FÊTE L'IMAGE DIALECTIQUE. COMMENTAIRES. I

« Être dialecticien signifie avoir le vent de l'histoire dans les voiles.
Les voiles sont des concepts. Mais il ne suffit pas de disposer de voiles.
Ce qui est décisif, c'est l'art de savoir les mettre. »
Walter Benjamin, *Le livre des passages* [N9, 8].

Ce séminaire est entièrement consacré à l'analyse, problématique, du concept d'image et surtout du concept d'image dialectique formulé par Walter Benjamin : concept éclairant pour l'ensemble de sa pensée sur l'histoire mais aussi pour l'ensemble de sa pensée. Pour ce faire nous devons passer par divers niveaux d'analyses : d'abord une analyse étymologique et archéologique, ensuite une analyse du concept d'économie qui lui est lié ^{voire les ouvrages de Marie-Josée Mondzain *Image, icône, économie*, Seuil 2000 et Giorgio Agamben, *Le règne et la gloire*, Seuil, 2008} et enfin une analyse du concept même d'« image dialectique ».

On le sait, *image* en français vient du terme *imago* latin et plus archaïquement du verbe *imitor*. Ce qui nous intéresse ici c'est la complexité de la pensée de l'image dans la pensée grecque ; complexité qui aura nourri l'ensemble de la pensée, de la théologie et de la philosophie occidentale. Il y a quatre termes en grec pour désigner l'image, il faut les comprendre et en analyser les différences. Il y a d'abord le terme εἶδος (*éidos*), en lien avec le verbe εἶδω (*éidô*) voir, qui signifie la figure, la représentation, l'image, mais surtout qui signifie l'aspect extérieur donc la forme

et le genre (*species* voire à ce propos Giorgio Agamben, *Profanations*, ch. I. Rivage, 2005 et entendre aussi le sens du terme eidétique, c'est-à-dire qui concerne l'essence même des choses et non leur existence), d'où le très grand succès du terme *éidos* dans la philosophie antique et essentiellement celle de Platon. Nous devons ici préciser quelques points essentiels sur la théorie générale des Idées platoniciennes. Il s'agit d'abord d'une ontologie formée de réalités universelles auxquelles nous participons (*metexis*) seulement par réminiscence ou ressouvenir, l'anamnèse (ἀνάμνησις). L'*éidos* est une forme intelligible qu'il faut entendre comme une réalité invisible (perçue par intuition), comme une essence éternelle et enfin comme un archétype de la réalité ^{voire Platon, *Phédon* 78c}. Platon a construit deux représentations célèbres de cette théorie, celle du mythe de la caverne dans la *République*, livre VII et celle du demiurge et du modèle dans le *Timée*, 28a. *Éidos*, de manière générale, signifie donc ce qu'il conviendra d'appeler une image naturelle, ou plus précisément une forme visible et naturelle, l'*éidos phusikon*. Il y a ensuite le terme le plus usuel pour désigner l'image, l'εἶδωλον (*éidôlon*), qui a la même racine que *éidos* et qui signifie ce qu'on voit comme si c'était la chose même. Ainsi le terme *éidôlon* s'oppose radicalement au terme *éidos* : il est donc techniquement la reproduction, l'image, le simulacre. Il y a encore le terme εἰκών (*éikôn*), du verbe εἰκω (*éikô*) être semblable, qui signifie l'image comme portrait, ce qui le renvoie donc à la *tekne* et à l'*ars* et qui le lie à la notion de fidélité et au concept de similitude, puis qui signifie encore le simulacre, la ressemblance. *Éikôn* signifie donc l'image artificielle (externe, la précision est d'importance). Enfin il y a le terme φάντασμα (*phantasma*) du verbe φανταζω (*phantazô*) apparaître, qui signifie l'image, l'apparition, le fantôme, le trompe-l'œil, les phénomènes dans le ciel et toutes choses extraordinaires. Il faut rajouter à cela le terme *phantasia*, essentiel, qui signifie (et c'est très important) l'image qui s'offre à l'esprit donc l'image artificielle mais cette fois interne, à l'inverse du sens du terme *éikôn*. Il y a donc d'un côté l'*éidos* qui maintient une dimension positive de l'image, tandis

que, de l'autre côté, il s'agit essentiellement de la question, non pas du faux, mais du non-vrai : les images (*éidôla*) les reproductions (*éikôna*), les imitations (*mimémata*) et les simulacres (*phantasmata*). Il faut encore ajouter, et c'est essentiel, que le terme *phantasia* signifie l'imagination – au sens propre de ce qui produit des images : ici nous devons encore ajouter des précisions : d'une part on renvoie au Pseudo-Longin, *Traité du sublime*, ch. XV où la *phantasia* est appréhendée comme effet du réel (au sens rhétorique moderne de la figure macro-structurale de l'hypotypose) et donc comme le modèle du littéraire, et, d'autre part, on renvoie aux stoïciens qui perçoivent d'abord un *phantaston*, c'est-à-dire ce qui produit la *phantasia* (la représentation), ensuite le *phantastikon* (l'imagination) et enfin le *phantasma* (l'objet imaginaire) comme ce qui est attiré dans le mouvement du *phantastikon*.

Plus précisément qu'elle est donc la différence entre image naturelle et image artificielle ? Pour cela nous renvoyons à l'ouvrage de Marie-Josée Mondzain, *op. cit.*, p. 95-138. Pour répondre à cette question nous devons d'abord appréhender le rapport à la similitude et au semblable selon quatre typologies : d'une part celle de l'*homoiosis* comme ressemblance formelle, d'autre part celle de l'*homoousia* comme similitude essentielle, celle de la *mimésis* comme imitation, ou plus précisément comme action de reproduire (présentification et manifestation), et enfin celle de l'*éikos*. *Éikos* c'est ce qui est semblable mais comme relatif (*pros ti*), c'est aussi ce qui signifie l'indice dans la logique aristotélicienne – principalement dans l'analyse de l'enthymème – et qui peut s'entendre sous la forme du terme français, le probable ou plus précisément le vraisemblable. C'est donc, ici, une question de rhétorique puisque dans la constitution d'un enthymème ^{voire Aristote, *Rhétorique*, I, 2, 1355b, « un enthymème est un syllogisme fondé sur le probable »} il y a trois niveaux, celui de l'indice (*tekmerion*), celui du vraisemblable (*éidos*) et enfin celui du signe (*seméion*) et qui recouvre le principe de l'*endoxos*. Ça constitue donc, d'une part, un *éikos* rhétorique comme comparatif et comme idée du vraisemblable (*éikotéros*) et, d'autre part un

éikos poétique comme figure de ce qui pourrait avoir eu lieu ^{voire Aristote *Poétique* 1451a36} et comme figure de la mesure du réel. On entrevoit donc ici la problématique articulation entre la science discursive, la rhétorique, et la légitimité iconique ^{ce qui renvoie aussi à une question essentielle, celle sur les constituants graphiques, voire l'ouvrage de Marie-Josée Mondzain, p. 122} : il y a donc trois niveaux d'interprétation, d'abord la *mimésis* comme questionnement sur l'ontologie, ensuite l'*éidos* comme questionnement sur la logique et enfin l'*éidolon* comme questionnement sur la dimension d'adhésion et de participation (ça souligne inévitablement l'ensemble des quatre formes de régime de croyance : le pacte ou le serment (*orkos*), la *pistis* ou ce qu'on a l'habitude de nommer le crédit ou la foi (*fides* en latin), la *doxa* comme opinion et enfin l'*upolèphis* aristotélicienne comme jugement). Ça permet enfin de dégager trois niveaux fondamentaux pour appréhender la question du semblable : 1. ce qui matériellement se ressemble, 2. ce qui conceptuellement s'apparente (cas de la logique) et 3. enfin ce qui techniquement se reproduit (la *tekne*, l'artefact). Un dernier mot encore, ça permet de saisir une différence essentielle, soulignée par Marie-Josée Mondzain *op. cit.* p. 105, celle de l'image appréhendée sur un niveau théologique, c'est l'image naturelle (l'*éidos*) et celle appréhendée sur un niveau économique, c'est l'icône.

L'image, est donc naturelle et artificielle.

Nous ouvrons ici un court excursus sur les deux fondamentaux conciles œcuméniques de Nicée I et II en 325 et 787. Le premier portait essentiellement sur la question de la trinité, à savoir si le fils est semblable au père : le nicéens avançaient qu'entre les deux il y a *homoousios* c'est-à-dire même substance tandis que les ariens avançaient qu'il y a entre les deux *homoiousios*, c'est-à-dire substance semblable (il faudra attendre le concile de Constantinople en 381 pour que soit définitivement inscrit que le fils est consubstantiel au père. Le second concile (septembre 787) portera sur l'iconoclasme et l'essentielle question des images qui séparera les Églises chrétiennes.

Revenons sur la question de l'image naturelle (*éidos phusikon*). C'est celle qui est consubstantielle (*homoousios*) et non symbolique. Le symbole est entièrement fondé sur l'analogie; le terme *sumbolon* signifie le signe de reconnaissance et il est construit à partir du terme *sumballô* qui signifie réunir, mettre ensemble. On retrouve une étymologie commune dans le terme emblème – « représentation d'une figure à valeur symbolique » – qui est construit à partir du verbe *emballô*, jeter sur, faire entrer dans et se jeter sur; *embléma* signifie ce qui est enfoncé, l'ornement. Quelle relation y a-t-il alors entre l'image et le modèle ? soit une relation simple (oserait-on dire grammaticale ?) qui indique la provenance et le caractère de ce qui est relatif, c'est-à-dire la formule aristotélicienne du *pros ti*, soit une relation, comme caractère de ce qui est relationnel et qui tient à la formulation de la *skhêsis* (σχέσις) comme manière d'être et disposition^{voire Marie-José Mondzain, *op. cit.* I, 1-2 et aussi Aristote *Catégorie* I, 1b25 sur la notion du *pros ti* ou du relatif et plus important encore la définition qu'il en donne en 7b28 « on appelle relatives les choses dont tout l'être consiste en ce qu'elles sont dites dépendre d'autre chose ». Pour finir, cette question de la relation (la manière) renvoie de façon très précise, en grammaire, à la « relation au verbe » (*pros logon*) comme mesure *ad-verbium* ou « adverbiale ». Ce point est évidemment d'une importance fondamentale. Marie-Josée Mondzain analyse précisément, à partir de la pensée de Nicéphore le Patriarche^{les *Antirrétiques*} la question du modèle et de l'archétype :}

Quant au vocabulaire qui désigne le modèle, son registre est moins large. Et quand bien même il implique en sa référence une dualité irréductible, il est loin d'avoir la même ambiguïté. Il est appelé *hypostasis*, *hypokeimênon*, c'est-à-dire substrat formel et non matériel de l'icône. Il est aussi *archétypon* et *prototypon*. Le Christ dans son économie charnelle apparaît comme *éidos*, c'est-à-dire forme visible, *morphè*, forme sensible, *skhêma*, figure, *charactèr*, trait du visage ou de la silhouette, *typos*, image en tant que signe ou empreinte, donc moins proprement iconique que le symbole^{P. 114}.

Ainsi, et toujours selon Marie-Josée Mondzain, « l'essence de l'image n'est pas la visibilité, c'est son économie et elle seule qui est visible en son iconicité »^{P. 110}.

L'image artificielle, quant à elle, l'*éikôn*, est l'instrumentalisation de la *skhêsis* comme économie de la similitude (la relation), comme *homoiosis kat'oikonomian*. Il nous faut auparavant faire une très brève archéologie du terme économie : il a d'abord signifié l'économie familiale dans les *Travaux et les jours* d'Hésiode puis, plus précisément l'administration (privée et publique) dans la *République* de Platon, livre, IV et VII et encore l'administration d'une maison (gestionnaire) dans l'*Économique* de Xénophon. Il faut attendre la pensée d'Aristote et la *Politique* pour que s'établisse une relation rationalisée de l'économie au réel et au politique. Pour Aristote l'économie est fondée sur la *doxa* et elle est une *praxis*, une stratégie dont il en ressort deux modèles, celui de l'économie comme gestion et rentabilisation et celui de la chrématistique comme enrichissement^{*Politique* 1256a}. Ensuite nous faisons un bond pour voir apparaître le terme économie dans la littérature paulinienne – sous la forme même de l'*oikonomia théou* dans l'*Épître aux Colossiens*, 1, 25 – et dans toute la littérature chrétienne dès qu'il s'agira de traiter de la trinité, de la relation du Père au fils, de l'économie de l'incarnation, de l'économie iconique^{nous renvoyons bien sûr à l'ouvrage de Marie-Josée Mondzain et essentiellement à l'ouvrage de Giorgio Agamben, *op. cit.*}

L'économie de la similitude est un point essentiel pour poursuivre notre recherche, parce qu'il permet d'une part d'appréhender la question de l'économie comme relation de similitude (ce qui fait paraître) et d'autre part, ce qui permet de comprendre, à partir de la structure de l'*oikonomia* la relation qu'il y a entre *ousia*, *éikos*, *logos* et *homoiosis* : il n'y a de rapport entre *ousia* et *éikos* qu'à partir du moment où la pensée (*logos*) produit (fabrique devrait-on dire) un espace (*oikos*), ou une espace où une relation de similitude (*homoiosis*) entre le modèle et l'image peut s'installer. Cette relation est donc soit dite « naturelle », *pros ti* dans le sens de ce qui est relatif à (il faudrait encore réfléchir très longuement sur cette question et surtout à partir de la question de la prégnance du signe) soit considérée comme une manière de, une *skhêsis*, un dispositif qui permet d'entretenir cette économie de similitude (*homoiosis*

ka'oikonomian). Pour entretenir cette relation, autrement dit faire en sorte que le dispositif de l'*oikonomia* fonctionne il y a trois niveaux possible : 1. celui de la croyance, c'est-à-dire le religieux et le sacré qui pose cette relation comme évidente ou substantielle, 2. celui de la logique, c'est-à-dire par les formes de la certitude, de l'enthymème, de l'*endoxa*, de la doxa et du *doxazein*, 3. enfin celui de l'*épistémè*, c'est-à-dire la science, la vérification, la rationalité.

L'économie c'est donc, d'une part, un système de relation qui lie deux éléments dans un rapport plus ou moins puissant de certitude et de probabilité (c'est-à-dire qui garantit la puissance de l'*homoiosis*) et, d'autre part, c'est la puissance avec laquelle cette relation est mise en place. En somme l'image est toujours une économie, 1. parce que l'image est toujours une *homoiosis*, c'est-à-dire qu'elle entretient toujours une relation de similitude – plus ou moins relative, ce qui signifie au sens propre « plus ou moins ressemblant » – entre elle et le modèle, ce que Marie-Josée Mondzain^{P. 199} appelle une « contemplation sensible d'une absence étincelante » (en ce cas que signifierait le fait de prendre l'image autrement, c'est-à-dire en fonction d'un rapport de certitude ou de vérité ou de puissance), 2. parce qu'une image est toujours en relation au *logos* et au *koinonos*, c'est-à-dire que, pour fonctionner, elle entretient toujours un rapport à la pensée mais aussi à la dimension collective de la connaissance, de l'*herménénia* (en somme c'est un dispositif qui intègre l'ensemble des interactions de l'humain), 3. parce qu'une image ne peut dès lors affirmer son *homoousia*, c'est-à-dire sa stricte consubstantialité (l'image présuppose dialectiquement qu'elle n'est en ce cas que ce qu'elle est : ce qui suppose soit que sa puissance est presque magique, soit qu'elle est autotélique et entéléchique), 4. parce qu'une image est toujours de l'ordre du probable, de l'*endoxos*, c'est-à-dire qu'elle garantie dialectiquement et qu'elle fonde son économie de similitude sur les régimes de la doxa et enfin 5. parce qu'une image est en somme toujours doxique en ce sens qu'elle est anthropologiquement instable, c'est-à-dire qu'elle intègre la puissance de l'herméneutique et donc la mesure de toute

signification : pour citer Georges Molinié *Hermès mutilé*, Champion, 2006, p. 82 « C'est l'humanité matérielle qui définit la significativité et c'est la rationalité du probable qui seule mesure son acceptabilité ».

Il s'agit maintenant d'y intégrer le rapport à la dialectique et essentiellement à cette proposition de Walter Benjamin d'une « image dialectique ».

L'image est donc une complexe surface de relations (*une* espace), donc un lieu économique livré à la puissance de l'*endoxos* (ἐνδοξος), donc livré à la puissance du *logos* et de la dialectique. On peut alors admettre que l'image soit livrée à la puissance dialectique du *logos* (comme puissance de la lecture et de l'*intentio*), ce qui, cependant, n'explique pas encore ce que pourrait être une image dialectique. On sait que cette formule « image dialectique » est une formule de Walter Benjamin, on comprend dès lors les liens qu'il peut y avoir avec la dialectique.

Qu'est-ce qu'une « image dialectique » ? il faudrait en fait comprendre que l'image est un objet proprement paradoxal, c'est-à-dire contradictoire et étonnant... L'image est la reproduction (copie) de l'objet, c'est-à-dire que l'image est la même mais dans le semblable et intégralement absorbée dans le passé. L'image dialectique serait que cet étrange « morceau » du passé s'actualise, qu'historiquement, matériellement et conceptuellement il s'actualise. Cette actualisation est complexe : c'est un triple mouvement (paradoxal) ou plus précisément un triple état, d'abord une sorte de *secousse*, puis une *fulgurance* et enfin une *pause*.

Il faut d'abord entendre cette idée de secousse, plus précisément cette idée de saccade au sens où Benjamin parle ^{le Livre des passages, Cerf, 2002} d'une « image saccadée » [N2a, 3]. Qu'est-ce que ça signifie ? Ça signifie, d'une part que l'œil posé sur l'image est à entendre comme « l'être-maintenant du "temps présent" [qui] est intermittent, discontinu » [K2, 3] : c'est donc la discontinuité du vivant, du « chaque fois », selon l'expression de Georges Molinié *op. cit.* p. 70, comme absolue dimension anthropologique qui saccade le temps

de l'historien, qui l'entrecoupe comme réel discontinu. Ça signifie, d'autre part, que la mesure du temps du présent est une oscillation permanente de la section $[\omega-\alpha]$ qui figure l'expérience du présent voire à ce propos les travaux de Gustave Guillaume sur la représentation du temps in *Langage et sciences du langage* Nizet et Presse universitaires de Laval, 1994 et plus précisément le texte « Thème de présent et système des temps français », p. 59 et la figure 2 p. 61 qui figure ce que Guillaume appelle le « temps opératif » c'est-à-dire « le temps que l'esprit emploie pour réaliser une image temps », autrement dit le temps comme un processus de formation, un *in fieri* voire à ce propos les remarquables propos de Giorgio Agamben sur le temps opératif in *Le temps qui reste*, Rivages 2000, p. 108 ou, d'autre part, une oscillation constante entre linéarité et perception par bloc (*slab*) voire à ce propos Alfred North Whitehead, *Le concept de nature*, Vrin 1998-2006, p. 92 c'est-à-dire qu'« une durée est une épaisseur (*slab*) concrète de nature limitée par la simultanéité qui est un facteur essentiel dévoilé dans la conscience sensible ». Ça signifie enfin qu'il y a une mesure rythmique du temps du maintenant (*Jetzt*) comme pulsation et intermittence.

On peut encore comprendre cette idée de la secousse dans ce sens où « seules des images dialectiques sont des images authentiques (c'est-à-dire non archaïques) » [N2a, 3]. Si l'image est archaïque elle est alors attachée à l'*archè*, si elle est authentique elle fait remonter l'*archè* vers le présent comme présentification et actualisation : ceci crée un moment d'intermittence et d'oscillation.

Enfin parce que ça produit un « choc », soit comme éclatement du continuum historique *Sur le concept d'histoire* 1940, th. XV :

« Les classes révolutionnaires, au moment de l'action, ont conscience de faire éclater le continuum de l'histoire. La Grande Révolution introduisit un nouveau calendrier. Le jour qui inaugure un calendrier nouveau fonctionne comme un accélérateur historique. »

soit comme résultat de la tension de l'histoire, th. XVII :

« La pensée n'est pas seulement faite du mouvement des idées, mais aussi de leur blocage. Lorsque la pensée s'immobilise soudain dans une constellation saturée de tensions, elle communique à cette dernière un choc qui la cristallise en monade. L'historien matérialiste ne s'approche d'un objet historique que lorsqu'il se présente à lui comme une monade. »

et l'intégralité du fragment [N3, 1].

Il faut maintenant analyser la question de la fulgurance : nous renvoyons ici encore au fragment [N3, 1] et au fragment [N9, 7] :

« l'image dialectique est une fulgurance. C'est donc comme image fulgurante dans le maintenant de la connaissabilité qu'il faut retenir l'autrefois ».

C'est donc le résultat du choc, la fulgurance, l'éclair tel qu'il est présenté dans le fragment [N3, 1]. C'est ce qui crée l'image et ce qui la fait surgir de cette tension historique : elle explose dans le maintenant, dans le maintenant de la connaissabilité qui oscille entre vérité et mort de l'*intentio* et entre conscience de l'éclatement (th. XV) et pensée de l'image, soit pour retenir l'autrefois [N9, 7] soit pour appréhender les « échardes du temps messianique » (ap. A à la th. XVIII) soit pour absorber l'origine. Adorno commente ¹⁹³³, citation reprise par Benjamin, fragment [N2, 7] en disant :

« la dialectique s'arrête dans l'image et, dans l'événement très récent historiquement, elle cite le mythe en tant que passé très ancien : la nature comme préhistoire ».

La dialectique prend forme (une image), elle se configure dans cet instant de fulgurance, autrement dit, elle se configure dans l'actuel (d'où le principe de la *mode* si cher à Benjamin), c'est-à-dire dans le récent (ce qui est à portée) en absorbant le mythe comme figure de l'origine (*archè*) et dimension de la *doxa* (*endoxos*, le probable), ce qui est moins à la portée et qui cependant est la mesure de l'humain. C'est ce qui « fabrique » l'image, l'*éikos*, l'indice de ce qui, en un éclair, fait se toucher ce qui est tangible et ce qui est intangible et intouchable (autrement dit, ce qu'on pourrait nommer l'absorbé, l'archétypale, le sacré, l'éloigné, l'archaïque, l'immémorial, l'indélébile, le probable, etc.). Nous devons insérer ici un long extrait du *Livre des passages*, le fragment [K 2, 3] :

« On dit que la méthode dialectique consiste à rendre chaque fois justice à la situation historique concrète de l'objet auquel elle s'applique. Mais cela ne suffit pas. Car il est tout aussi important, pour cette méthode, de rendre justice à la situation historique concrète de l'intérêt qui est porté à son objet. Et cette situation à toujours ceci de particulier que l'intérêt est lui-même préformé dans cet objet et surtout a le sentiment que cet objet est en lui-même

concrétisé, qu'il est arraché à son être antérieur et accède à la concrétion supérieure de l'être-maintenant (de l'être éveillé !). Comment cet être-maintenant (qui n'est rien moins que l'être-maintenant du "temps présent" et qui est, au contraire, un être-maintenant intermittent, discontinu) peut-il, par lui-même, représenter déjà une concrétion plus haute ? Elle appelle une vision de l'histoire qui dépasse en tout point cette idéologie. Il faudrait alors que cette vision évoquât la condensation croissante (l'intégration) de la réalité, qui fait que tout événement passé (en sont temps) peut acquérir un plus haut degré de l'actualité que celui qu'il avait au moment où il a eu lieu. Ce passé acquiert les caractères d'une actualité plus haute à l'image par laquelle et sous laquelle il est compris. Et le rappel dialectique de conjonctures passées, qui est aussi une compénétration, est une mise à l'épreuve de la vérité de l'action présente. Cela signifie qu'il allume la mèche de l'explosif qui est enfoui dans l'Autrefois (et dont la figure authentique est la *mode*). Aborder l'Autrefois signifie donc qu'on l'étudie, non plus comme avant, de façon historique, mais de façon politique, avec des catégories politiques. »

Ce texte est donc essentiel, parce qu'il synthétise, l'ensemble des éléments que nous avons relevés : d'abord la dimension concrète de l'événement et de l'intérêt (dimension anthropologique, appréhension du présent), ensuite la notion fondamentale d'un être-maintenant, discontinu, absorbé, objectivé et doxique, ensuite encore, la notion de compénétration des mesures temporelles, de leurs objets et de leurs images, et enfin, sans doute le plus fondamental pour nous, la notion de relatif : l'événement est intégralement relatif à la différence de l'image qui est plus condensée, compactée. L'image dans cette explosion est un arrêt (une pause).

Qu'est-ce que l'origine ? Walter Benjamin écrit in *Origine du drame baroque allemand*, Flammarion, 1985, p. 43 :

« L'origine ne désigne pas le devenir de ce qui est né, mais bien ce qui est en train de naître dans le devenir et le déclin. L'origine est un tourbillon dans le fleuve du devenir (*im Fluss des Werdens als Strudel*) et elle entraîne dans son rythme la matière de ce qui est en train d'apparaître. L'origine ne se donne jamais à connaître dans l'existence nue, évidente, du factuel, et sa rythmique en peut être perçue que dans une double optique. Elle demande à être reconnue d'une part comme une restauration, une restitution, d'autre part comme quelque chose qui est par là même inachevé, toujours ouvert. »

Ce texte est essentiel. La dimension de l'authentique c'est considérer que l'origine ne renvoie pas à l'*archè* mais bien à la dimension de la perception de ce qui est en train d'apparaître, à la condition de concevoir que cette « actualité » est ce qui constitue matériellement l'image dialectique du maintenant, qui en même temps qu'il devient, décline. Georges Didi-Huberman in *Devant le temps*, éd. de Minuit, 2000, p. 82-83 appelle ça un *anachronisme* ou une « cristallisation dialectique ». L'image contient les mesures du temps en se cristallisant dans une forme, dans une concentration fulgurante de l'instant et du passé (la forme du mythe). Lorsque cet instant produit une concentration trop grande, ça explose. Que produit cette explosion ? D'une part une constellation :

« Il ne faut pas dire que le passé éclaire le présent ou le présent éclaire la passé. Une image, au contraire, est ce en quoi l'Autrefois rencontre le Maintenant (*Jetzt*) dans un éclair pour former une constellation. Autrement dit : l'image est la dialectique à l'arrêt (*Stillstand*). Car tandis que la relation du présent au passé est purement temporelle, la relation de l'Autrefois avec le Maintenant est dialectique : elle n'est pas de nature temporelle, mais de nature figurative (*bildlich*) »

c'est-à-dire une dissémination des éléments qui se laissent con-sidérer d'une nouvelle manière, autrement dit qui s'offrent à une nouvelle *skhêsis* : ça ouvre à une nouvelle économie et à une nouvelle puissance de l'*éikon* et de l'*éikos*. On remarquera ici qu'on insiste sur la figure du « ciel étoilé », la constellation : on passe de la *con-stellatio* comme observation de l'état des étoiles (*stella*) à la *con-sideratio*, comme prise en compte de l'état de ces étoiles (*sidus*) comme signe, comme indication, comme lecture et orientation. Ça produit donc une rupture du continuum historique et donc du continuum linguistique (du temps de la langue et de la grammaire) donc ça produit une rupture dans le continuum de la dimension de l'*herménèia* et donc de la dialectique. Ça produit enfin une pause. Les images dialectiques « se définissent à travers un mouvement dialectique produit dans l'acte de son arrêt (*Stillstand*) » Giorgio Agamben, *Ninfe*, Bollati Boringhieri, 2007, p. 27-32, ce qui voudrait donc dire

que l'image est dialectique à l'arrêt (à l'état de pause). Il faut noter que le concept de « pause » est un concept cher à Walter Benjamin. On retrouve ce concept dans l'introduction épistémologique-critique de *l'Origine du drame baroque allemand* (p. 25 et 43) autour de deux concepts liés à la mesure de la contemplation et à la puissance de la pensée. Plus précisément c'est lié à l'idée fondamentale de seuil et de passage. Mais qu'est-ce que cette pause ? Il y a, on le sait, une longue tradition de la pensée de la pause et du suspens^{il faudrait renvoyer ici à une analyse consistante d'une part de la notion de temps, et d'autre part de la notion de suspens chez les stoïciens : pour le moment nous renvoyons à une lecture des *Esquisses pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus, Seuil, 1998 et du *Neutre* de Roland Barthes, Seuil INA, 2000.}

Ici la pause signifie que dans l'image le sens se suspend. Il se retire (ou il est pulvérisé) au profit d'un maintenant et d'une nouvelle relation mais qui n'est pas seulement dans la visée d'un sens mais plutôt vers un vide de sens : c'est en somme l'ensemble du travail de thèse de Benjamin autour du fonctionnement de l'allégorie, de l'emblème et en somme du mythe. L'image dialectique c'est donc ce mouvement entre vidage et nouvel événement qui produira une nouvelle relation de sens. Il ne s'agit plus d'une dialectique comme mouvement vers (*Aufhebung*) mais une dialectique à l'arrêt (*Dialektik im Stillstand*). Ici nous devons revenir à la pensée d'Adorno^{voire *Dialectique négative*, 1966} : il ne s'agit plus de la logique de la pensée mais un rapport analogique (par ressemblance, par *éidos*, par mesure de la similitude). Qu'est-ce que la dialectique négative ? c'est appréhender la réalité (l'événement) à travers la connaissance de ses contradictions ; contradictions à l'intérieur même de l'identique. En somme la dialectique à l'arrêt c'est ce qui prive, un moment, la pensée et la perception du sens pour la surprenante dimension de l'événement comme actualité en fonction de trois mouvements, l'observation, la considération et la contemplation.

La dialectique à l'arrêt (donc l'image dialectique) c'est ce qui prive enfin l'image de la mesure de l'*éidos* et de l'*eikon* pour ne l'appréhender que comme un *phantasma* ; ce qui l'offre à la plus grande brutalité, aux *facta bruta*, à la perception de l'image du

ciel et à ce que nous en projetons. C'est une image dialectique : la permanence irrésolue du ciel comme image.

11 janvier 2009

POUR UNE THÉORIE DE LA FÊTE

MESURE DE LA SUSPENSION. COMMENTAIRES I.

« Il s'agit pour le dialecticien, d'avoir le vent de l'histoire universelle dans les voiles. Penser signifie chez lui mettre les voiles. Le façon dont elles sont mises, voilà ce qui est important. Les mots sont ses voiles.

La façon dont ils sont mis les transforme en concept. »

Walter Benjamin, *Le livre des passages* [N9, 6]

« Ognia *rivolta* si può invece descrivere come una sospensione del tempo storico. »

Furio Jesi, *Spartakus*

Mesure de la suspension. Plus précisément il s'agit de la mesure de la suspension du temps de l'activité, du temps calendaire et du temps historique. Cette notion est absolument essentielle pour appréhender une analyse de la fête, c'est pourquoi nous en traçons ici une archéologie.

Nous retenons, d'abord, trois termes de la langue grecque ancienne qui disent, tous, quelque chose autour de la suspension. Deux premiers termes construits sur le verbe *παύω*, qui signifie lui-même cesser, le terme *διάπαυσις* qui signifie la cessation et le terme *ἀνάπαυσις* qui signifie la cessation au sens du repos. Le terme *ἀνάπαυσις* est essentiel puisque c'est d'une part le terme utilisé par Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* Livre IV, 14 et *passim*. Par ailleurs il existe chez Aristote (essentiellement dans le *De Anima*) un autre terme pour le repos, il s'agit du terme *ἡρεμία*. Mais il d'agit ici d'un terme qui dit le repos physiologique simple pour parler du repos et du loisir et c'est d'autre part le terme qui est utilisé par la *Septante* pour traduire le repos hebdomadaire, pour traduire le terme *Shabbat*.

Il y a ensuite, pour l'appréhension du concept de suspension, l'importante pensée des sceptiques et l'importante pensée de Sextus Empiricus. Ici il y a deux termes, d'abord *μονή* qui dit le repos au sens d'une pause ou plus précisément encore au sens de ce qu'on arrête : c'est le terme utilisé pour le chapitre dix-sept du livre III des *Esquisses pyrrhoniennes* Paris, Seuil, 1997, trad. Pierre Pellegrin, p. 433 *le perì monḗs (Du repos)* :

Donc aucun corps n'est au repos (οὐδὲν ἄρα σῶμα μένει). On est d'avis que ce qui est dit être au repos est contenu dans les choses qui l'entourent, et que ce qui contient subit quelque chose. Mais rien ne subit, puisque rien n'est Cause. Donc rien non plus n'est en repos (οὐδὲν μένει τι ἄρα).

et ici précisément au sens où tout est affecté et où donc rien n'est au repos. Ensuite il s'agit du terme, plus dense, d'*ἐποκή (épokè)*, autrement dit la suspension, ici suspension de l'activité cognitive (puisque tout est incompréhensible ou inexistant...). Le terme *ἐποκή* signifie la cessation et le verbe dont il dérive, *ἐπέχειν* signifie se tenir, au sens de se diriger, occuper, retenir et suspendre. Il y a donc une multitudes de choses à appréhender ici : d'abord que c'est le terme qui a donné en français le mot époque, c'est-à-dire un temps donné marqué par un point d'entrée et de sortie, pourrait-on dire, en somme un *et une* espace de temps. Celui et celle du temps de l'appréhension et de la saisie. Pour Sextus Empiricus, c'est bien sûr la notion centrale du scepticisme, c'est aussi ce qui permet, en fait, de vivre (mieux ou bien) : « nous arrivons d'abord à la suspension de l'assentiment, et après cela à la tranquillité (τὸ μὲν πρῶτον εἰς ἐποχὴν, τὸ δὲ μετὰ τοῦτο εἰς ἀταραξίαν) » *Ibid.* Livre I, 4 [8] :

« nous disons que la tranquillité suit la suspension de l'assentiment sur toutes choses (Ἐπεὶ δὲ τὴν ἀταραξίαν ἀκολουθεῖν ἐφάσκομεν τῇ περὶ πάντων ἐποχῇ) » *Ibid.* Livre I, 13 [31].

Sextus Empiricus définit la suspension ainsi :

« la suspension de l'assentiment est l'arrêt de la pensée du fait duquel nous ne rejetons ni ne posons une chose » (ἐποχὴ δὲ ἐστὶ στάσις διανοίας δι' ἣν οὔτε αἰρομέν τι οὔτε τίθεμεν) *Ibid.* Livre I, 4 [10].

Ce qui nous intéresse ici c'est la remarquable analyse de Roland Barthes Cours au Collège de France, 1977-1978, in *Le neutre*, Thomas Clerc, Paris Seuil, 2002, p. 251. : d'une part, la notion d'ἔποχῆ, comme suspension du jugement mais non de l'impression, « n'est pas une abdication des intensités » et d'autre part elle a une dimension éthique puisqu'elle vise à un bien vivre. La fête pourrait alors être *cette* espace de temps qui peut viser (ou pas) à un bonheur; d'autre part, toujours comme espace de temps, elle est très exactement le lieu et le moment de l'expérience des intensités. Nous reviendrons sur ces points : il est possible ici de penser que la fête puisse être d'autant plus proche de la notion d'ἔποχῆ qu'elle tend elle aussi, dans de très nombreux cas à une suspension de l'activité cognitive et analytique.

Nous avons dit quelques lignes plus haut que le terme ἔποχῆ a donné en français le mot époque. L'époque renvoie bien sûr à toute sorte de moment du passé, plus ou moins historiques et plus ou moins bien marqués. Elle désigne aussi, dans le langage courant, le temps où l'on vit, l'espace qui représente ce temps partagé et vécu, autrement dit ce qu'on appelle le contemporain. Avoir conscience de l'époque, signifie alors être en mesure d'accéder à ce présent et à y renoncer immédiatement : ce serait alors une autre définition possible de la fête voir à ce propos, *Qu'est-ce que le contemporain ?*, Giorgio Agamben, Paris Rivages, 2008.

Nous indiquons ici une piste de recherche, que nous aborderons ultérieurement : il s'agit de l'emploi chez Spinoza de la notion de repos. Pour appréhender l'absence de mouvement, le repos, Spinoza utilise d'une part le terme *quies* mais surtout le terme *acquiescentia*, du verbe *acquiescere* qui signifie se reposer mais aussi se reposer sur. Nous reviendrons longuement sur le concept d'*acquiescentia* chez Spinoza comme pensée de la satisfaction *Éthique*, essentiellement le livre III, *Des affects* et voir définition XXV.

Mais revenons à notre analyse du concept de suspension. Nous avons évoqué dans l'introduction les travaux de Alfred North Whitehead sur le temps. Un peu plus haut nous avons utilisé pour appréhender le moment le terme féminin d'espace; c'est cela cette

épaisseur dont parle Whitehead *Le concept de nature*, trad. J. Douchement, Vrin 1998-2006, p. 92 dans son concept du *slab*. La mesure de la suspension, c'est alors phénoménologiquement la perception non plus d'une durée comme linéarité, comme une étendue (*stretch*), non plus d'une durée comme tranche ou section (*slice*) mais comme un bloc, une bande épaisse, une épaisseur, un morceau :

«Le mot *durée* est peut-être malheureux en ce qu'il suggère une étendue (*stretch*) purement abstraite de temps. Je ne l'entends pas ainsi. Une durée est une épaisseur (*slab*) concrète de nature limitée par la simultanéité qui est un facteur essentiel dévoilé dans la conscience sensible» (92).

Whitehead dit encore :

« Une durée retient en elle le passage de la nature. Il y a en elle des parties antécédentes et d'autres subséquentes qui sont aussi des durées qui peuvent être les complets apparents de consciences sensibles plus rapides. En d'autres termes, une durée retient une épaisseur temporelle. En d'autres termes, une durée retient une épaisseur temporelle. » (95)

Ce qu'il s'agit de comprendre maintenant c'est le sens de cette épaisseur temporelle, le sens de ce maintenant, en somme ici, le sens de la formule paulinienne du « temps du maintenant », le ὄ νῦν καιρὸς. Deux éléments de réponses donnés par Whitehead. D'abord « ce que la conscience sensible livre à la connaissance, c'est la nature à travers une période » (96). Ce qui veut dire d'une part que toute opération gnoséologique est liée à la durée et non au moment. Ce qui veut dire d'autre part que la fête est aussi bien un retrait de l'opération gnoséologique comme vécu du moment et en même temps perception de ce temps suspendu, maintenu dans son épaisseur. Enfin, ce qui corrobore ce que nous venons de dire, il y aurait plusieurs « *famille de durées* » *Ibid.*, p. 111. Il reste maintenant à comprendre ce que cela signifie.

Il y a encore une autre manière d'appréhender une pensée de la suspension. Une des plus complexe, une des plus étoilée. Il s'agit de la question de la suspension du temps, certes, mais cette fois du temps historique. Il s'agit bien sûr du très ancien modèle du temps paulinien, autrement dit du temps messianique, c'est-à-

dire le temps du maintenant, le ὁ νῦν καιρὸς qui se trouve être contracté :

« Je vous le dis mes frères, le temps c'est contracté; pour le reste, que ceux qui ont une femme soient comme s'il n'en avaient pas, que les pleurants soient comme non-pleurants, que les heureux soient comme non-heureux, que les acheteurs soient comme non-possédants et que ceux qui usent du monde soient comme non-abusants : en effet la figure du monde passe.

Τοῦτο δὲ φημι, ἀδελφοί, ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν· τὸ λοιπὸν ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ᾦσιν, καὶ οἱ κλαίοντες ὡς μὴ κλαίοντες, καὶ οἱ χαίροντες ὡς μὴ χαίροντες, καὶ οἱ ἀγοράζοντες ὡς μὴ κατέχοντες, καὶ οἱ χρώμενοι τὸν κόσμον ὡς μὴ καταχρώμενοι· παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου. » Paul *Épître aux Corinthiens*, 1 *Cor.* 7, 29

entre le temps d'un déjà (le Messie), d'un pas encore (le maintenant) et d'un bientôt (la parousie). Nous renvoyons ici, bien sûr, à l'analyse remarquable de Giorgio Agamben sur le temps messianique ^{Le temps qui reste}, Paris Seuil, 2000, Quatrième journée ; cependant nous voulons insister sur l'emploi paulinien du verbe συστέλλω qui signifie à la fois contracter ^{Contracter est le verbe utilisé par Giorgio Agamben dans *Le temps qui reste*. Habituellement ce passage est traduit de la façon suivante « le temps se fait court ». Enfin dans la *Bible* publiée par Bayard en 2001, ce passage est traduit « le temps est compacté désormais » (trad. Frédéric Boyer et Hugues Cousin)}, mais aussi rabaisser, envelopper et enfin replier comme on referme les voiles d'un bateau. Le temps est contracté signifie, ici, précisément, ce qu'on peut entendre dans le terme *slab* utilisé par Whitehead. Cette contraction du temps, le temps présent donc est la suspension radicale du passé dans l'attente de son éclatement comme suspension du temps qui ne parvient plus alors à atteindre le statut de temps historique : il est immédiatement temps absorbé ou temps immémorial. C'est en soi très exactement la thèse que soutient Walter Benjamin dans les *Concepts sur l'histoire*. Ici, dans la thèse XV, ce sont les classes révolutionnaires qui ne font pas éclater le temps historique mais qui « ont conscience de faire éclater le continuum de l'histoire ». Ce qui est proposé ici c'est l'appréhension d'un choc – le Messie, le prolétariat marxiste, les classes révolutionnaires – qui selon les

mots de Benjamin bloque et cristallise le temps présent. Bien sûr l'expérience de la fête (non essentiellement rituelle) se constitue de la même manière comme un écrasement du passé et de l'avenir dans le temps présent. On retrouve une analyse identique de cette suspension dans le chapitre I « La sospensione del tempo storico » du *Spartakus* de Furio Jesi ^{Furio Jesi, *Spartakus, Simbologia della rivolta*, Turin Bollati Boringhieri, 2000, p. 18-33}.

Ce qui distingue fortement la révolte de la révolution est une expérience différente du temps. Si, on se fonde sur le sens habituel de ces deux termes, la révolte est un mouvement insurrectionnel improvisé qui peut s'insérer dans un projet (*disegno*) stratégique, mais qui en soi n'implique pas une stratégie à long terme. La révolution est, inversement, un ensemble stratégique de mouvements insurrectionnels coordonnés et orientés avec une cadence assez longue en vue des objectifs à atteindre : on peut dire que la révolte suspend le temps historique et instaure un temps dans lequel tout ce qui s'accomplit vaut pour soi, indépendamment de ses conséquences et des rapports avec l'ensemble des dispositifs de transitivité et de pérennité qui constituent l'histoire. La révolution est, inversement, entièrement et délibérément caler dans le temps historique. ^{Ibid., p. 19}

en somme les expériences possible de la suspension du temps se trouvent lovées au cœur des formes du mythe et au cœur des régimes de l'intensité de la participation à la fête. Bien sûr nous posons ici brièvement les thèses que nous analyserons plus amplement dans le cours de la recherche. Il faudrait encore ajouter à cette, déjà longue liste, les réflexions de Karl Marx sur les classes et le prolétariat, nous y reviendrons. Ajouter encore les thèses agambéniennes sur la tension dialectique qui trouve son point de départ dans la pensée du temps messianique. Enfin, et nous finirons ainsi, aborder le travail de Martin Heidegger sur le temps à partir de la *stimmung* de l'ennui ^{Martin Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Paris Gallimard, 1992, p. 97-251}. Pour construire une analyse de l'ennui (*Langeweile*) Heidegger analyse le temps (*Weile*), le laps de temps, comme un s'arrêter, un demeurer, un durer (*Verweilen*), en somme analyser l'expérience du présent et du maintenant :

« Mais le maintenant ne peut pas non plus apparaître comme ce qui est ultérieur, comme ce qui est encore à venir. Il ne peut rien venir, parce que l'*horizon de l'avenir* est ligaturé. *Verrouillage* du passé et *ligature* de l'avenir ne suppriment pas le maintenant mais lui ôtent la possibilité de passer du pas-encore au ne-plus, la possibilité de s'écouler. Verrouillé et ligaturé des deux côtés, le maintenant s'engorge dans son arrêt durable, et dans son engorgement, *il se dilate*. Privé de la possibilité de passer, il ne lui reste plus qu'à persévérer – il doit nécessairement rester à l'arrêt. » *Ibid.* p. 192

17-18 janvier 2009

POUR UNE THÉORIE DE LA FÊTE
MESURE DE LA SUSPENSION. COMMENTAIRES II.
MODÈLE DE LA *SUSPENSION* THÉOLOGIQUE.

« Premiers
Dieu crée ciel et terre
Terre vide solitude, noir au-dessous des fonds
Souffle de Dieu, mouvement au-dessus des eaux. »
Gen. 1, 1-2

Ce séminaire est entièrement consacré à l'analyse des régimes de la festivité et de l'inopérativité à partir des modèles théologiques du désœuvrement. Il s'agira en somme de penser et de repenser le terme d'œuvre et surtout celui de désœuvrement. Les séminaires qui suivront seront consacrés à l'analyse du concept d'inopérativité – suspension de l'activité – à partir des modèles théorétiques (relecture de la pensée aristotélicienne) et à partir des modèles économiques (relecture de la pensée marxiste).

Pour le moment nous nous intéresserons au modèle essentiel de l'inopérativité à partir des pensées monothéistes et essentiellement à partir de la figure du *shabbat* dans la pensée juive.

Mais auparavant il est nécessaire de poser quelques bases épistémologiques et sémiologiques pour aborder les termes d'inopérativité et de désœuvrement. L'opérativité c'est qui peut être fait (*operari*) et ce qui produit un effet; l'inopérativité est donc ce qui ne peut ne pas être fait. C'est de cette même racine *opera*, l'œuvre comme possibilité qu'est construit les termes œuvres et désœuvrement : en somme le désœuvrement c'est ce qui ne rend pas possible l'œuvre, son impossibilité : il est ici déterminant de penser le désœuvrement non comme une passivité mais comme un acte.

Si on lit dans la *Bible* le premier livre du *Pentateuque*, le livre de la Genèse, il est écrit, *Gen. 2, 2-3* :

Vayichbot bayom hachevyi mikol-melakhto acher assa

Dieu bénit le septième jour et le met à part.

Ki bo Shabbat mikol melakhto asher bara Elokim la'assot

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

nous sommes alors au cœur du problème. Il est dit qu'après six jours, Dieu emploie et consacre le septième à la cessation de son activité de création, la *melakha* ^{la *melakha* est technique non pas le travail *avoda* mais l'œuvre, l'*opus*}. Ce qui constitue l'arrêt c'est la *shabbat* parce que le terme hébreu *shabbat* c'est cesser, arrêter et qu'il provient de la racine *shev* qui signifie au sens propre se poser, d'où le verbe s'asseoir *lashevet* ^{on le sait le terme hébreu *shabbat* sera traduit en grec, dans la *Septante*, par le terme *anapausis*, en latin, dans la *Vulgate*, par le terme *acquiescentia* et en français par le terme *repos* : ce qui pose bien sûr un problème majeur, la question de savoir si Dieu peut se reposer, or non puisqu'au sens propre Dieu cesse son œuvre. Mais le problème n'est pas si simple}. Se pose

alors une première question fondamentale, le sens exact du terme *shabbat* : il s'agit au sens propre du sens entendu dans le verbe français *arrêter* ^{arrêter c'est *ad-restarer*, ce qui demeure}, c'est-à-dire cesser, mettre fin mais aussi du sens renforcé du terme grec *ana-pausis*, cesser complètement. Il s'agit aussi d'un sens précis du terme *shabbat*, celui de l'abstention : Dieu s'abstient de faire et de créer. C'est ici bien sûr que les choses sont intéressantes : s'abstenir de l'œuvre, s'abstenir de l'opérativité. Il va de soi que cette lecture de l'abstention se rapproche fortement de la pensée stoïcienne de la suspension de l'activité cognitive (*dianoia*) : on retrouve dans le terme *épokè* grec un sens essentiel du terme *shabbat*, celui non pas de la cessation mais celui de la pause qui maintient assis (*lashevet*) ou debout immobile (*épékein*) : c'est ça au sens propre qui constitue l'arrêt et cette nuance est essentielle car elle permet d'entendre *shabbat* comme un acte de cessation de l'activité, *s'abs-tenir* : s'abstenir c'est la contraction du verbe *sustinere* arrêter et retenir et du verbe *abstinere* ^{*a(bs)-tenere*, *a-* étant un élément séparateur qui induit l'éloignement}, rester à l'écart.

Poursuivons. Dans l'ensembles des religions monothéistes, ce septième jour le vendredi pour les musulmans, le samedi pour les juifs et le dimanche pour les chrétiens c'est, d'une part, le jour qui initie la semaine et en même temps qui la clos c'est de cette ambiguïté qu'on fera commencer la semaine le lundi, le premier jour « ouvrable », c'est-à-dire ouvert à l'opérativité, d'autre part le jour consacré à la prière et à la louange, le *khavod* et la *doxa* et enfin le jour qui ne doit pas être consacré au travail, autrement, il faut comprendre que les jours de travail ne prédisposent pas à la louange parce qu'ils ne prédisposent pas à la création d'un (d'une) espace sacré ^{il faudrait ici longuement faire l'étude des jours du calendrier romain qui fait alterner les dies *fastus* et les dies *nefastus* : « ces termes ont eu primitivement la compréhension et la même extension que le substantif *fas* dont ils sont dérivés : *fas* (non décliné, sans pluriel : seulement *fas est*) est le fondement mystique solide, indifférencié sur lequel toute action humaine (privée, publique, diplomatique...) peut prendre appui avec sûreté, du point de vue non seulement de la justice humaine (*ius*, décliné, avec son pluriel *iura*, droits naturel ou acquis), mais des plans divins inconnus ou, plus généralement, des forces mystérieuses de l'invisible : un jour, et sans doute primitivement aussi un lieu, une occasion, sera *fastus* ou *nefastus* selon qu'il fournira ou ne fournira pas ce fondement.} », in Georges Dumézil, appendice II à *Mythe et épopée III*, Paris, Gallimard, 1995, p. 1405-1406. La question est donc pourquoi ce qui dispose au sacré – à quitter l'espace du profane – est inséré dans ce qu'on peut nommer l'inopérativité ?

Premier élément de réponse, parce que Dieu en même temps qu'il est puissance opératoire, il est aussi ouvert à la puissance de l'inopérativité comme cessation : ici il faut raccrocher à cela non seulement la dialectique négative de la pensée juive qui voit dans la puissance de Ywhv la somme de toutes les puissances et le concept aristotélicien de la *dunamia adunamia* ^{voir à ce propos Giorgio Agamben, *Bartleby ou la création*} autrement dit la cessation de l'activité, comme *a-ergon*. Et puisque l'homme est « ressemblant » à Dieu, *demût* dans la pensée juive ^{il est à noter que le terme *demût* qui induit la ressemblance est très proche du terme *éidos* et fondamentalement dissemblable du terme *tselem*, image qui se traduit en grec par *éikon*} et *homoousios* dans le pensée byzantine l'homme doit pouvoir cesser son activité et se consacrer à cette cessation.

Deuxièmement parce que l'homme dans la mesure de sa chute doit consacrer une journée à Dieu et doit alors – j'insiste, du fait de sa chute, se « reposer » voir ici les deux fragments essentiels, *Exode 20, 8-10* et *Deutéronome 5, 12-15*. C'est ici qu'entre en jeu la question de la valeur du travail – comme épreuve et comme temps – et du non-travail, autrement dit ce qu'on nomme le loisir, la mesure de ce qui est permis (*licere*).

Enfin, puisque le travail est une épreuve (la chute) il ne peut être le lieu du sacré : l'espace réservé à Dieu doit être un espace de non travail dans la pensée et la pratique juive *shabbat* c'est trois repas abondants, des fêtes rituelles et le plaisir sexuel. Le travail est donc le lieu de la chute comme punition et comme rappel que le temps de la rédemption n'est pas advenu. Il faut alors noter qu'en ce cas celui qui travaille est soit un esclave (le *doulos*, le *famulus*) – donc un homme qui n'accède pas à ce statut–, soit un être méprisable – la répartition du travail en fonction des classes archaïques, l'aristocratie – et enfin soit un bouffon – la naissance du bourgeois. À partir du moment où la bourgeoisie prend le pouvoir – l'économie – s'instaure alors une théologie du travail voir à ce propos dans les dissensions chrétiennes les formes hétérodoxes au catholicisme romain du protestantisme et de l'ensemble des religions issues de l'anglicanisme. Mais si nous faisons une lecture rigoureuse des textes celui qui travaille est un bouffon, d'où la possibilité d'analyser les temps chrétiens, c'est-à-dire le temps messianique comme le temps de la comédie.

Ce qui est alors fondamental, c'est que le temps de ce septième jour, est à la lettre le jour du « temps reste ». Le temps qui reste est donc entièrement consacré aux réjouissances, à la fête, aux louanges (à la liturgie et à la doxologie) et à l'inopérativité. Nous renvoyons ici à une lecture attentive du fragment « Reste » p. 90, Giorgio Agamben, *Le temps qui reste : le reste (le leimma paulinien)* pourrait être, c'est une hypothèse de lecture, la mesure du reliquat d'inopérativité de tout homme (sa ressemblance) en somme la part qui ne revient pas au travail et qui excède alors la dimension de la chute. Ce qui suit – ce qui reste – est donc une orientation moral de

la question du travail comme temps de travail, c'est-à-dire comme valeur et comme temps de non-travail, c'est-à-dire comme loisir et comme non-valeur. Le *shabbat* serait le permission de restaurer ce reste. On comprend alors mieux la pensée de Marx où le prolétariat est une classe qui se rachète dans la perspective du travail comme rédemption matérielle. Nous y reviendrons.

Il y a donc, dans une visée théologique ce qui relève du travail, l'alimentation, la protection et la connaissance et ce qui ne relève pas du travail, le langage et le jeu, le *ludus*, ce qui passe le temps mais comme dimension kairologique. D'un point de vue théologique, la fête est ce jour consacré qui permet l'expérience du non-travail. C'est donc, en soi le seul espace qui nous relie (*religare*) à Dieu, comme l'absolu espace théologique. En revanche, dès qu'il s'agit d'y mettre une liturgie, en somme relire (*religere*) sans négligence il s'agit de religion.

2 février 2009

POUR UNE THÉORIE DE LA FÊTE
MESURE DE LA SUSPENSION. COMMENTAIRES III.
MODÈLE DE LA *SUSPENSION* THÉORÉTIQUE.

« Il faut aussi étudier l'auto-suffisance et l'amitié,
et les rapports qui s'établissent entre leurs
puissances respectives. »
Aristote, *Éthique à Eudème*

On continue notre exploration et notre analyse du concept d'opérativité et du concept de désœuvrement. Ici nous analyserons la question profondément complexe de l'activité et de l'acte chez Aristote pour tenter de comprendre ce que nous nommons modèles théorétiques d'une part et d'autre part ce difficile concept de la *theoria* dans la pensée grecque.

Nous allons d'abord longuement revenir sur un texte, familier maintenant, l'*Éthique à Nicomaque*. C'est un texte essentiel dans le *corpus aristotelicus* car il s'agit de comprendre ce qui définit l'activité humaine dans le but d'analyser ce qui constitue sa dimension sociale (politique). Nous synthétisons ^{ou pour le dire autrement nous orientons} dans le but de notre lecture : Aristote pose d'abord la question de l'œuvre ^{1097b25} :

τάχα δὴ γένοιτ' ἂν τοῦτ', εἰ ληφθεῖη τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου.

on pourrait y arriver si on détermine la *fonction* de l'homme cette « fonction » doit pouvoir se comprendre comme l'opérativité de l'homme. Reste bien sûr à définir opérativité. Il faut aussi ajouter le fragment suivant ^{1097b30} :

πότερον οὖν τέκνος μὲν καὶ σκυτέως ἔστιν ἔργα τινὰ καὶ πράξεις,
ἀνθρώπου δ' οὐδέν ἔστιν, ἀλλ' ἄργον πέφυκεν;

est-il possible que l'homme n'en ait aucune et que la nature l'ait dispensé de toute œuvre à accomplir ?

C'est donc ici la question fondamentale : est-ce que l'homme est défini par une œuvre et se peut-il que non ? l'orientation de la réponse sera bien sûr d'une extrême importance et constituera l'enjeu de ce séminaire.

Il y a ensuite la question essentielle, corrélative à l'activité (*ergon*) de la cessation de l'activité (*a-ergon*) : en cas que se passe-t-il ? nous sommes au sens propre dans un temps non pas en fait de cessation de l'activité (nous reviendrons sur ce point) mais de latence qui porte le nom d'*anapausis* ; c'est le repos, le loisir ^{1127b34} :

οὔσης δὲ καὶ ἀναπαύσεως ἐν τῷ βίῳ, καὶ ἐν ταύτῃ διαγωγῆς μετὰ παιδιᾶς

il y a aussi des moments de *repos* dans l'existence et qu'une forme de ce repos consiste dans le *loisir* accompagné d'*amusement*

Il y a ensuite, bien sûr – et ce qui est sensé régler le problème entre activité et repos, la question de l'activité contemplative (la *praxis* théorétique) ^{voir livre X, 6 et 7} : nous sommes ici contraint à revenir sur l'ensemble de l'argumentation d'Aristote. Il d'abord va construire ^{l. X, 6} cinq arguments en vue de démontrer que le jeu (*paidia*) n'est pas le bon modèle : premièrement parce qu'on ne peut prendre modèle sur les puissants ^{1176b15}, deuxièmement parce que le jeu ne peut pas être une fin pour l'homme ^{1176b30}, troisièmement parce que la relache de l'activité ne peut pas être, non plus, une fin pour l'homme ^{1176b35}, quatrièmement parce que les choses sérieuses sont moralement supérieures ^{1177a2} et enfin cinquièmement parce que le bonheur ne peut résider que dans la vertu ^{1177a5}. Il ne nous semble pas nécessaire de commenter cette argumentation morale, rigide et si peu efficace...

Mais pour y parvenir Aristote doit prouver que le bonheur réside bien dans la contemplation, dans l'activité théorétique et donc pas dans le jeu ^{l. X, 7}, voici les huit arguments : premièrement l'intellect (*nous*) est la partie la plus noble ^{1177a19}, deuxièmement c'est une activité continue (*sunéchès*) ^{1177a22}, troisièmement c'est l'activité

la plus agréable (*édonè*) ^{1177a24}, quatrième c'est un principe d'auto-suffisance (*autarkéia*) ^{1177a27}, cinquième c'est une fin (*télos*) en soi ^{1177b}, sixième la vie de loisir (*skolè*) c'est le bonheur (*eudaimonia*) ^{δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σξολῆ εἶναι 1177b5}, septième c'est l'activité la plus métaphyque qui garantit l'*athanatizein* ^{1177b26} et enfin huitième parce que c'est la vraie vie ^{1178a2}.

Il nous faut maintenant procéder à quelques explicitations sémantiques.

L'adjectif *théorétikos* renvoie bien sûr sans difficulté au verbe *théoréin* et au terme *théoria* : la *théoria* est au sens propre une suspension de l'activité qui ouvre à une activité particulière, l'observation comme étude et comme spectacle.

Dans le deuxième argument il y a un terme fondamental, l'adjectif *συνεχής* (*sunéchès*) qui permet le syntagme « activité continue » ; *sunéchès* signifie continue, mais plus précisément il signifie sans arrêt, qui se maintient, ce qui se fait sans avoir besoin d'arrêt ou de repos, ce qui se fait sans rupture et avec continuité.

On notera qu'ici – troisième argument – il s'agit du bonheur comme *eudaimonia*.

Dans le quatrième argument se présente un autre terme complexe, l'*autarkéia* qui est en somme le cœur de l'activité de contemplation (théorétique). Mais qu'est-ce que l'*autarkéia* ? c'est au sens propre ce qui fait que par principe chaque être est indépendant (*aut-arkéia*), c'est donc ce qu'on traduit par auto-suffisance et c'est ce qui ouvre au concept de l'inconditionnalité, c'est-à-dire ce qui se conçoit comme impératif nous renvoyons ici d'abord à Aristote *Ét. Eu.* I, VII, 12, voir aussi le livre 14 du *Sublime* du Pseudo-Longin sur la question de l'impératif, voir encore la pensée kantienne de l'impératif, voir encore la notion d'impératif et d'inconditionnalité chez Gustave Guillaume, voir enfin la question de l'intransitivité que nous avons traité dans ce séminaire.

Notons encore qu'à l'argument n° 6 Aristote utilise précisément le terme *skolè* qui ici signifie très clairement l'arrêt au sens du loisir, du repos mais orienté vers la mesure de l'étude alors l'*anapausis* oriente vers le jeu (*paidia*).

Précisons encore que le terme essentiel (et tellement problématique) du septième argument c'est le verbe *athanatizein* qui signifie à la lettre immortaliser : on pourrait gloser infiniment sur ce terme...

Il faut maintenant procéder à quelques explicitations théoriques et analytiques. L'interprétation de ce fragment ne devrait pas *a priori* poser de problèmes; on peut le lire « simplement » comme la preuve que l'intellect (la dimension ratio-conceptuelle) comme contemplation et étude est la meilleure (ce qui bien sûr pose un certain nombre de problèmes...); on peut le lire aussi comme un texte essentiellement moral (ce qui pose d'autres problèmes...). On peut enfin le lire comme une tentative de réponse à la problématique question de l'opérativité. Nous ne ferons bien sûr que proposer une interprétation. Premièrement l'opérativité (*ergon*) ce n'est pas le travail (*ponos*), deuxièmement l'opérativité ce n'est pas non plus la cessation de l'activité comme loisir (*anapausis*). L'œuvre (*ergon*) de l'homme c'est un paradoxe qui repose d'une part sur la cessation du travail pour le maintien de l'activité, en somme une abstention pour le maintien... et dont l'élément essentiel et déclencheur c'est le plaisir (*édonè*) en fin du bonheur (*eudaimonia*). D'autre part l'opérativité de l'homme c'est ce qui ne sépare pas (intransitivité) qui maintient l'homme dans sa dimension autarcique, principal et inconditionnel. L'opérativité est donc ici profondément dialectique. S'abstenir pour se maintenir.

On assiste alors à un renversement essentiel de la pensée aristotélicienne : la vie théorétique – autrement dit la vie contemplative c'est celle qui fait s'abstenir en se maintenant – est donc une activité de non-travail et une activité de loisir. Cependant, ici, le loisir n'est pas *anapausis* comme cessation de l'activité et n'est pas, non plus, *diagogé* comme action de passer le temps, mais *skolè* (arrêt en tension), c'est-à-dire étude au sens précis de l'observation (il est évident ici que la pensée stoïcienne s'oppose fondamentalement à ce principe en pronant une suspension de l'activité cognitive (*dianoia*)). Ça suppose donc une suspension ni

de l'opérativité et ni de l'activité mais de l'acte. L'activité n'est donc pas le travail (*ponos*), l'activité n'est pas non plus le jeu (*paidia*) ni le divertissement (*diagogè*), c'est la puissance théorique. C'est donc la source du bonheur, mais ici lié à l'*autarkéia*.

Il reste encore – nous nous abstenons – deux problèmes substantiels, la question de l'âme dans l'argument 7 et la question de la morale dans l'argument 8.

Venons-en maintenant à l'analyse d'un fragment de l'*Éthique à Eudème*, le fragment 1245a35-b9 :

ἀλλ' οὐθὲν τε ἦττον βούλεται ὥσπερ [35] αὐτὸς διαμετὸς εἶναι ὁ φίλος.
autrement rien inférieur à souhaiterait comme même divisé être l' ami.
Cependant un ami désire exister comme un soi-même divisé.

τὸ οὖν τοῦ φίλου αἰσθάνεσθαι τὸ αὐτοῦ πως ἀνάγκη αἰσθάνεσθαι εἶναι, καὶ τὸ
le fait l' ami percevoir le même quelque nécessité percevoir être et le
Ainsi percevoir un ami c'est nécessairement se percevoir et

<τὸν φίλον γνωρίζειν τὸ> αὐτόν πως γνωρίζειν. ὥστε καὶ τὰ φορτικὰ
(l' ami connaître le) même quelque connaître. Ainsi et la grossièreté
se connaître soi-même. Ainsi partager des plaisir grossiers

μὲν συνήδεσθαι καὶ συζῆν τῷ φίλῳ ἡδὺ εὐλόγως (συμβαίνει γὰρ
donc se réjouir avec et vivre avec l' ami plaisir raisonnable (est d'accord pour
et vivre ces plaisirs avec un ami c'est raisonnable (car la perception de soi

ἐκείνου ἅμα αἰσθησις αἰεὶ), μάλλον δὲ τὰς θειοτέρας ἡδονάς. αἴτιον
ensemble sensation toujours) très mais les divinités plaisirs responsable
s'accorde toujours simultanément) comme partager des plaisirs plus divins, parce

δ' ὅτι αἰεὶ ἡδίων ἑαυτὸν θεωρεῖν ἐν τῷ βελτίονι ἀγαθῷ.
mais que tjs plaisir soi-même assister dans le plus bon
qu'il est toujours plus plaisant d'assiter à ce qu'il y a de mieux.

[1245b] τοῦτο δ' ἐστὶν ὅτε μὲν πάθος, ὅτε δὲ πράξις, ὅτε δὲ ἕτερόν τι.
ceci mais est tantôt passion, tantôt action, tantôt autre chose.
C'est tantôt une passion, tantôt une action, tantôt quelque chose d'autre.

εἰ δ' αὐτὸν εὖ ζῆν, καὶ οὕτω καὶ τὸν φίλον, ἐν δὲ τῷ συζῆν,
si mais soi-même bien vivre, et ainsi et l'ami, dans mais le vivre ensemble
Mais si on doit bien vivre ainsi que son ami, dans le vivre en commun

συνεργεῖν ἢ κοινωνία τῶν ἐν τέλει μάλιστα γε. διὸ <δεῖ> [5]
travailler ensemble, l'association le dans but certes. donc
comme dans l'agir en commun, l'association aura évidemment une fin. Il faut donc

συνθεωρεῖν καὶ συνεωχεῖσθαι, οὐ τὰ διὰ τροφήν καὶ τὰ ἀναγκαῖα:
étudier ensemble et fête ensemble non pas la nourriture mais la nécessité;
faire des études et des fêtes qui ne sont pas celles de la nourriture et des nécessités
de la vie;

αἱ τοιαῦτα ὁμίλια δοκοῦσιν εἶναι, ἀλλὰ ἀπολαύσεις. ἀλλ' ἕκαστος
car elles relations semblent être, mais réjouissances. mais chacun
car elles semblent être des rencontres mais ne sont que des réjouissances. Cependant

οὐ δύναται τυγχάνειν τέλους, ἐν τούτῳ βούλεται συζῆν: εἰ δὲ μή,
lui peut parvenir fin dans celui-ci veut vivre avec;
sinon
pour chacun la fin est celle par laquelle il peut vivre avec d'autres sinon

καὶ ποιεῖν εὖ καὶ πάσχειν ὑπὸ τῶν φίλων αἰροῦνται μάλιστα.
et rouvoir bien et avoir sous l' ami choisir très
on préfère de beaucoup pouvoir être heureux avec ses amis.

Ce texte traite de la question de l'auto-suffisance (*autarkéia*) et de l'amitié comme relation (*koinônia*). Il faut maintenant procéder à quelques explicitations.

D'une part le « vivre avec » (*suzen*) suppose le partage de la trivialité mais surtout le partage de réjouissances (*sunéuokesthai*) qui introduit la question essentielle de la simultanéité : le « en même temps » (*sumbainô ama*) est l'expérience de l'altérité et de la connaissance.

D'autre part il y a un problème beaucoup plus substantiel^{1245b1}, la question du partage comme participation (*théorein*). Premièrement c'est une passion (*pathos*), c'est-à-dire une *dunamis*

toû pathein, une capacité d'accueillir, de recevoir, de prendre forme, ce qu'on appelle *potentia passiva* ou puissance passive. Deuxièmement c'est une action (*praxis*), c'est-à-dire une *dunamis tou praxein*, une capacité de donner et de pénétrer, ce qu'on appelle une *potentia activa* ou puissance active. Il faudrait aussi voir pour ce point la question essentielle de la dimension praxique dont le modèle absolu est le langage. Troisièmement c'est « quelque chose d'autre » (*hétéron ti*) mais quoi ? Première réponse si ce n'est ni passion ni action c'est l'acte, autrement dit cette participation dit l'opérativité, mais c'est insuffisant. Deuxième réponse c'est notre corruptibilité ^{Éth. à Nicomaque 1154b29-31} (*phthartos*) : Aristote pose le fait que nous ne sommes pas des êtres simples, donc nous sommes doués d'une activité de mouvement et d'une activité d'immobilité (οὐ γὰρ μόνον κινήσεώς ἐστὶν ἐνέργεια ἀλλὰ καὶ ἀκινήσις) ^{1154b26} dont dépend la question du plaisir et du repos (*êrêmia*), autrement ce qui est tranquille et sans changement ^{il faudrait voir ici la question du maintien, le *sunéchês*.}

Qu'est-ce qu'une activité de mouvement ? c'est une action transitive (avec un objet fabriqué, un produit). Qu'est-ce qu'une activité d'immobilité ? c'est une action intransitive – qui donne cette impression ? –, celle de l'absolu présent, de la simultanéité, autrement dit l'homme en acte ^{nous renvoyons ici à la différence qu'Aristote fait entre mouvement et acte in *Mét.* Θ, 6, voir aussi in *Mét.* Θ, 8, 1050a21 « l'œuvre est en effet la fin et l'acte c'est l'œuvre » ce qui définit pour Aristote la triade essentielle œuvre (*énergéia*), acte (*ergon*) et entéléchie (*entéléchéia*).}

Troisième réponse possible, ce quelque chose d'autre – qui n'est ni passion ni action – est la mesure de l'opérativité et la dimension entéléchique de tout acte : cette participation (*théôrein*) est un acte : la mesure de l'être et du temps serait cette formule dialectique et paradoxale d'une activité d'immortalité ^{autrement dit ça renvoie, bien sûr, à la question de la *théoria*, mais aussi du shabbat et encore à cette question posée par Baruch Spinoza, *Éthique* I. III, prop. II « Le corps ne peut déterminer l'esprit à penser ni l'esprit déterminer le corps au mouvement (*motus*), au repos (*quies*) ni à quelque chose d'autre (si ça existe) ». La *théoria* est donc cet acte – cette activité d'immortalité – qui oriente}

toujours vers un *eu zen*, un vivre bien.

Enfin cette activité théorétique est d'une part un vivre avec (*suzen*) et un agir avec (*sunergein*) comme participation (*koinônia*) : pour cela Aristote prend deux exemples (deux paradigmes), étudier avec (*sunthéôrein*) et fêter avec (*sunéuôkesthai*), en somme contempler et célébrer (dans la forme même du festin).

Ainsi l'essentiel de la pensée aristotélicienne se concentre sur le problème de la puissance et de l'acte (le centre de l'ensemble de la philosophie occidentale). Cette question de l'opérativité (de la mise en œuvre, de l'*énergéia*) c'est l'acte. L'acte (*ergon*) est quelque chose qui sépare : ça sépare d'une part la sphère du travail en une sphère du labeur et une sphère de l'étude et d'autre part ça sépare la sphère de l'activité en une puissance de l'action et une puissance de l'acte : contemplation et festivité.

9 février 2009

POUR UNE THÉORIE DE LA FÊTE
MESURE DE LA SUSPENSION. COMMENTAIRES IV.
MODÈLE DU DÉSŒUVREMENT.

« Vacate et videte quoniam ego sum Deus.
Sabbatum non habens vesperam. »
Augustin, *La cité de Dieu*.

« Il faut mater la passion extravagante des ouvriers
pour le travail et les obliger à consommer
les marchandises qu'ils produisent. »
Paul Lafargue, *Éloge de la paresse*.

Nous avons exploré d'une part la question de l'œuvre et du désœuvrement à partir de la pensée théologique du *shabbat*, et, d'autre part, à partir de la pensée aristotélicienne de l'opérativité (*énergéia*) et de l'œuvre (*ergon*) dans l'*Éthique à Nicomaque* et dans l'*Éthique à Eudème*.

Il s'agit maintenant de réfléchir à l'héritage, autrement dit à la modernité de ces formes. On peut poser une première question qui serait, « si le travail n'a pas *réellement* de sens (effectivité) » alors on doit en poser une autre, « est-ce que le loisir (inopérativité) peut avoir, lui, un sens » ? Pour résumer on peut dire que d'un point de vue métaphysique la réponse est oui puisque ça prend la forme de la contemplation (*kabod* et *shabbat*), mais d'un point de vue matérialiste la réponse est non puisqu'on ne peut soutenir un désœuvrement à moins qu'il ne devienne un désœuvrement actif, une *skolè*. Ça ouvre à deux conclusions, d'une part il y a deux formes de loisir, le loisir passif et le loisir actif (nous y reviendrons), d'autre part ces deux réponses, sont fondamentalement morales

et n'ouvrent pas à une éthicisation de la pensée du travail et de l'œuvre. Comment peut-on travailler ?

Premièrement nous pouvons travailler dans la mesure de l'observance de la loi, c'est-à-dire la punition issue de la faute : c'est en somme ce qu'on pourrait appeler la justification du travail et la difficulté du travail par la théodicée.

Deuxième réponse en instaurant une théologie du travail : c'est d'une part la pensée dialectique du protestantisme et c'est d'autre part le triomphe de la bourgeoisie qui, d'abord exclue de la pensée théologique, en récupère la dimension morale.

Troisièmement, nous pouvons travailler, parce que nous acceptons notre appartenance aux temps messianiques : le travail est temporaire et disparaîtra dans la *zoè aionios*, dans la vie éternelle et le temps du loisir (*shabbat*) est une préfiguration de cette éternité.

Quatrième, nous pouvons travailler, simplement comme observance morale et comme mesure impérieuse de la nécessité (*anankè*).

Cinquièmement enfin, nous pouvons travailler parce que nous sommes en mesure de renverser et d'absorber la question du loisir : c'est ce qu'on appellera le loisir actif et la finalité du capitalisme.

La modernité nous livre à des relectures de ces modèles et essentiellement du modèle aristotélicien. Si nous suivons à la lettre la pensée aristotélicienne de l'*Éthique à Nicomaque*, il s'agit fondamentalement d'un système aristocratique fondé sur l'existence d'un maître qui peut profiter d'une expérience de la *skolè* et sur l'existence d'un esclave qui ne profite pas de la *skolè* et à qui est laissé l'ensemble du travail. Cette pensée fournira, bien sûr, le modèle à la célèbre dialectique du maître et de l'esclave dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel (1806-1807), t.1, trad. J. Hyppolite, éd. Aubier Montaigne, 1941, pp. 161-162 :

Le maître se rapporte médiatement à la chose par l'intermédiaire de l'esclave ; l'esclave comme conscience de soi en général, se comporte négativement à l'égard de la chose et la supprime ; mais elle est en

même temps indépendante pour lui, il ne peut donc par son acte de nier venir à bout de la chose et l'anéantir; l'esclave la transforme donc par son travail. Inversement, par cette médiation le rapport immédiat devient pour le maître la pure négation de cette même chose ou la jouissance; ce qui n'est pas exécuté par le désir est exécuté par la jouissance du maître; en finir avec la chose; mais le maître, qui a interposé l'esclave entre la chose et lui, se relie ainsi à la dépendance de la chose, et purement en jouit. Il abandonne le côté de l'indépendance de la chose à l'esclave, qui l'élabore.

Il s'agit de comprendre maintenant cette pensée à partir de la relecture qu'en fait Karl Marx. Nous savons que pour Marx s'impose une pensée du matérialisme historique qui, d'une part, remet en cause un historicisme positiviste et, d'autre part, exemplifie l'action de l'homme ^{Le capital, l. I, xv, 1-11} : l'histoire est donc une transformation de la nature par le travail de l'homme (*ergon tou anthropou*) et donc une transformation, *a fortiori*, de l'homme (la *praxis*). En ce sens l'esclave est celui qui transforme la nature tandis que le maître ne fait que jouir de l'objet. La pensée de Marx tente de renverser ce rapport de domination en constatant que le modèle de la société esclavagiste est passé au modèle de la société capitaliste et que la lutte des classes est nécessaire pour constituer ce renversement.

Il faut d'abord expliciter la question du renversement par le capitalisme : il fait en sorte qu'on s'efforce moins dans le travail que dans le loisir – il faudrait ici s'attarder longuement sur cette problématique pour en comprendre les enjeux – il devient alors un culte permanent et sans merci (la spéculation) mais toujours ouvert, garantissant ainsi l'opérativité du loisir (des autres). C'est ce qu'on nomme alors très clairement la consommation de masse, faire acheter en permanence les produits fabriqués par ceux qui travaillent. C'est ce qu'on nomme aussi l'ère de la société du spectacle, c'est-à-dire la fabrication d'espaces privés du divertissement et du loisir dont les galeries marchandes, les parcs d'attraction, la télévision, les musées sont les lieux incontournables. C'est ce que Stéphane Mallarmé nomma le lieu de la réclame : l'espace où s'expose comme viduité la mesure du

désir (*indigentia*) et de l'acédie (*desidia*). C'est encore ce qu'on nomme la quotidienneté de la fête : rien ne s'expose plus, dans le capitalisme, que la forme sourde, nostalgique et vide de la fête comme trace archéologique de la célébration et de la jouissance. On le sait la fête n'existe que, maintenant – et sans doute depuis toujours –, sous cette forme creuse de la *diagogè*, de ce qui peut faire passer le temps. Et c'est, enfin, ce qu'on nomme le triomphe de l'idée de *hobby* : on revient ici à l'idée de loisir actif ^{voir à ce propos les} théorie de Ernst Bloch ^{c'est-à-dire ce qui satisfait l'homme dans un espace qui n'est pas, qui n'est plus celui du travail. L'accomplissement de l'œuvre de l'homme trouve son espace dans le *hobby*, au mieux dans ce qui satisfait, au pire dans ce qu'on appelle le loisir créatif qui soumet alors la forme la plus dialectiquement creuse comme soulagement de la dimension aporétique de l'œuvre de l'homme.}

La pensée communiste a tenté une absorption du *hobby*, du loisir pour formuler le concept de travail libre. Mais nous devons auparavant revenir sur certains points de la pensée marxiste. Pour Marx il y a un double caractère au travail, d'abord comme valeur et usage et donc comme marchandise ^{Le capital, l. I, 11} et ensuite comme puissance de travail. C'est à partir de cette réflexion sur la puissance du travail qu'apparaît le concept de temps libre et de loisir. Pour Karl Marx l'homme est l'élément central de la question du travail : la production c'est donc la consommation du travail et en ce sens la consommation c'est l'acte final de la production. À partir de cela, pour Marx, l'homme qui travaille doit pouvoir accéder à cette consommation et doit pouvoir accéder à l'économie du temps de travail :

Considéré au point de vue social, on augmente aussi la productivité du travail en l'économisant, c'est-à-dire en supprimant toute dépense inutile, soit en moyens de production, soit en force vitale. ^{ibid. l. I, xvii, iv, p. 571}

L'homme doit pouvoir avoir accès à cette économie en temps libre, en temps de loisir, en « temps disponible pour le libre développement des individus » ^{ibidem}. Karl Marx conclut ce chapitre sur la valeur du travail ainsi :

La société capitaliste achète le loisir d'une seule classe par la transformation de la vie entière des masses en temps de travail *ibidem*.

Pour approfondir cette question du temps libre chez Marx, il faut se propulser vers la conclusion du *Capital* au livre III :

À la vérité le règne de la liberté commence seulement à partir du moment où cesse le travail dicté par la nécessité et les fins extérieures; il se situe donc, par sa nature même, au-delà de la sphère de la production matérielle proprement dite. [...]

C'est au-delà [de la nécessité] que commence l'épanouissement de la puissance humaine qui est sa propre fin, le véritable règne de la liberté qui, cependant, ne peut fleurir qu'en se fondant sur le règne de la nécessité. La réduction de la journée de travail est la condition fondamentale de cette libération.

Ce qui pour Marx est la condition de la liberté, mais surtout du bonheur de l'homme et des communautés c'est l'expérience possible du temps libre. C'est bien sûr un concept fondamental. Mais qu'est-ce que le temps libre ? le temps libre comme forme principale de l'utopie socialiste c'est la forme du vrai loisir...

Nous devons maintenant opérer une première synthèse sur la question de la pensée de l'œuvre et de l'opérativité.

Nous revenons, ici encore, au philosophe italien Furio Jesi qui dans son travail (inachevé) sur les *Élégies de Duino* de Rilke « Rilke, *Elegie di Duino. Scheda introduttiva* » in *Cultura tedesca*, 12, 1999, interroge à propos de cette œuvre la question du sens. Pour Jesi il s'agit avant tout d'un prétexte rhétorique :

le parlé qui retentit n'a aucun contenu : c'est une pure volonté de parole. Le contenu de la voix du secret qui retentit n'est autre que le fait que le « secret parle ». Pour que cela ait lieu, il est nécessaire que les modalités du parler soient décantées de tout contenu, et qu'elles le soient en termes totalisants, à même de conclure en un instant toute l'activité passée, toutes les paroles prononcées.

Il faut s'arrêter sur deux choses. D'une part la question essentielle du prétexte que nous devons lire d'abord avec le terme grec *parakalumma*, mais surtout sous la forme de ce qui achève, sous la forme d'une néothénisation et sous la forme, essentielle, de

l'ornement. Nous y reviendrons. D'autre part la question du vide de contenu : si nous lisons Jesi il faut « décanter » l'œuvre de tout contenu il faut la vider au point de ne rien avoir à dire, au point que l'œuvre n'est rien à dire : c'est ce que Jesi appelle « l'affirmation du noyau asémantique du langage ». Ce processus d'asémantisation est clairement identifiable dans les langages qui tournent à vide comme forme de la célébration : c'est l'hymnologie, la doxologie, la liturgie nous renvoyons ici, bien sur, à l'ouvrage de Giorgio Agamben *Le règne et la gloire*, Seuil, p. 351 sq. Ce processus s'appréhende aussi à partir du travail de Stéphane Mallarmé. Pour Mallarmé le poème existe – la « crise de vers » se produit – parce qu'il est « ce qui ne se dit pas dans du discours », ce qui explose le sens :

Dans cette doxologie impossible à réciter, le poète, par un geste à la fois inaugural et conclusif, a constitué la lyrique moderne comme liturgie athéologique (ou plutôt théoalologique) *ibid.* p. 357.

Pour Agamben la gloire coïncide avec la cessation de toute activité et de toute œuvre (c'est l'amen éternel).

Si nous synthétisons encore, dans les pensées théologiques juives et chrétiennes, le jour sacré c'est le septième, c'est le jour de la cessation (de l'abstention) de l'activité, c'est le jour de la cessation de toute œuvre, c'est le jour où, au sens propre, nous sommes désœuvrés (*anapauesthai*) et ce n'est pas les autres jours. Nous retrouvons une forme identique à cette pensée dans Jean Chrysostome *Épître aux Hébreux*^{6, 3} :

Qu'est-ce que le désœuvrement (*katapausis*) sinon le règne des cieux (*basileia tou ouranon*) dont le shabbat est l'image et la forme (*eikon kai typos*) ?

C'est d'autre part ce qu'on appelait le mystère du shabbat (*hebdomados mysterion*) comme désœuvrement de toute chose (*tou holon anapausis*). Ainsi l'homme s'adonnerait au travail parce qu'il est profondément désœuvré (*argia*) :

Ce désœuvrement est la substance politique de l'occident, l'aliment glorieux de tout pouvoir. C'est pourquoi la fête et l'oisiveté refont sans cesse surface dans les rêves et les utopies politiques de l'occident et s'y abîment aussi sans cesse. Ce sont les épaves énigmatiques que

la machine économique-théologique abandonne sur le rivage de la civilisation et sur lesquelles les hommes reviennent s'interroger chaque fois inutilement et nostalgiquement. Nostalgiquement parce qu'elles semblent contenir quelque chose qui appartient jalousement à l'essence humaine ; inutilement parce qu'elles ne sont en réalité que les scories du combustible immatériel et glorieux que le moteur de la machine a brûlé dans sa course incessante ^{Giorgio Agamben, *ibid.*, p. 367.}

À partir de cela nous devons ouvrir sur deux points essentiels : d'une part l'importance politique de la pensée de l'*argia*, et d'autre part l'importance esthétique de la thèse de l'*argia*.

D'un point de vue politique ça modifie et ça a construit l'ensemble des pensées du travail comme nous l'avons vu depuis plusieurs mois. Deuxièmement ça influence aussi, indéniablement une partie de la pensée dialectique, quoiqu'il en soit la dialectique moderne, celle de Paul et celle du *katargesthai* qui signifie aussi – ne l'oublions pas – rendre *argos*, inopérant, puis celle de Hegel, celle de Marx, etc. Troisièmement ça a construit une reformulation intégrale de la question du temps : temps de l'opérativité et temps de l'inopérativité, temps du travail et temps du loisir, temps de l'œuvre et temps de la célébration de l'œuvre, temps du dire (prophétie) et temps messianique, temps de l'occupation et temps libre. Quatrièmement ça a permis la reformulation moderne du temps messianique : en somme une reformulation de la *zoè aionios* (vie éternelle) comme *aphthartos zoè* (vie incorruptible) en temps de la fulgurance qui ne contient dès lors plus que des « échardes du temps messianique » si chère à la formule benjaminienne et si chère à la formule du temps opératif de Gustave Guillaume. Et enfin cinquièmement ça a abouti à la formulation de Spinoza dans l'*Éthique* I, IV, prop. 52 : « l'*acquiescentia* est une joie née de ce que l'homme se contemple lui-même et sa puissance d'agir » ^{nous renvoyons ici bien sûr à la relecture de Spinoza et à la relecture du chapitre 8.26 de Agamben, *Le règne et la gloire* qui s'entend alors comme la formule d'un *eu zen*.}

D'un point de vue esthétique les choses sont bien sûr, encore, infiniment plus complexes. Nous y reviendrons.

15-16 février 2009

POUR UNE THÉORIE DE L'IMAGE L'IMAGE DIALECTIQUE. COMMENTAIRES. II

« Or la force spéculative capable de faire éclater
l'indissoluble est celle de la négation. »
T. W Adorno, *Dialectique négative*.

« Dialectique signifie objectivement : rompre la contrainte
identitaire au moyen de l'énergie accumulée en elle,
figée dans ses objectivations. »
T. W Adorno, *Dialectique négative*.

« Dans le cercle vertigineux de l'éternel retour,
l'image meurt immédiatement. »
Dino Campana, *Opere e contributi*.

Ce séminaire deuxième partie ^{voir le séminaire *éidos 1* du 11 janvier 2009} est entièrement consacré à l'analyse, problématique, du concept d'image et surtout du concept d'image dialectique formulé par Walter Benjamin : concept éclairant pour l'ensemble de la pensée sur l'histoire. Pour ce faire nous avons du passer par divers niveaux d'analyses : d'abord une analyse étymologique et archéologique, ensuite une analyse du concept d'économie qui lui est lié ^{voir les ouvrages de Marie-Josée Mondzain *Image, icône, économie*, Seuil 2000 et Giorgio Agamben, *Le règne et la gloire*, Seuil, 2008} et enfin nous devons, maintenant, faire une analyse du concept même d'« image dialectique ».

Nous devons donc reprendre, encore, le concept d'image dialectique. Nous savons maintenant qu'une image est un espace qui concentre des fragments du passé en les présentifiant. C'est

ce qui produit, dans un mouvement fulgurant – pour reprendre le terme de Benjamin – une explosion, et c’est ce qu’on nomme alors une image dialectique. Les théories benjaminienne de l’images offrent de manière radicale une nouvelle appréhension du concept d’image mais elles permettent surtout de constituer une théorie de la connaissance historique. Elle permettra enfin, pour le contemporain, une nouvelle philosophie de l’image. En somme, nous pourrions affirmer que le cœur du fonctionnement de la philosophie c’est l’observation des images. Il y a, d’autre part, un lien évident avec la philosophie, en ce sens, qu’ici, les images sont dites « dialectiques », parce que chaque image se définit par un mouvement saisi dans l’acte de son arrêt. Ça produit donc une pause il faut rappeler ici les éléments définitoires de ce qu’on nomme dialectique et suspension et nous renvoyons à l’ensemble des séminaires que nous avons constitué cette année . Qu’est-ce que signifie cet arrêt, cette pause (*Stillstands*) ? D’une part c’est la mesure de ce qu’on nommera la contemplation ou la dimension théorétique de l’activité humaine. Ce processus théorétique il faut l’entendre, d’abord comme puissance intellectuelle, puis comme appréhension de ce qui simplement et évidemment est visible ^{nous renvoyons ici à une analyse plus précise du terme grecque *théoria* et *théorêtikos* : le terme grec *θεωρία* semblait venir du terme *θεά* qui signifie la divinité alors qu’en fait il semble plus juste de considérer qu’il vient du terme *θεά* qui signifie l’action de voir : ce qui veut dire que le terme *θεωρία* n’entretient aucune relation – si ce n’est par similitude et homonymie – avec une pensée théologique alors qu’il entretient très fortement une pensée avec l’ensemble des termes qui parlent de la vue et du spectacle donc avec le verbe *θάομαι* qui signifie contempler et considérer, avec le terme *θέαμα*, le spectacle, l’objet qu’on contemple (la merveille) et enfin avec le terme *θέατρον*. Voir à ce propos la thèse de Sabine Ehrmann *Photographie et contemplation*, université de Paris I, dir. Pierre-Damien Huyghe, 2007, et enfin comme appréhension de ce qui est mis en scène ^{cette dernière précision épistémologique et sémantique est d’une importance fondamentale, en ce sens que toute image est une mise en scène, un spectacle}. D’autre part, il est possible d’interpréter cet arrêt comme un processus de perception et un processus d’universalisation ^{nous renvoyons à une lecture essentielle des *Seconds analytiques* d’Aristote et précisément le livre II, 19, 99b15-100b17 :}}

C’est ainsi que dans une bataille, au milieu d’une déroute, un soldat s’arrêtant, un autre s’arrête, puis un autre encore jusqu’à ce que l’armée soit revenue à son ordre primitif : de même l’âme est constituée de façon à pouvoir exprimer quelque chose de semblable.

C’est très précisément ce qu’Aristote appréhende du mouvement qui se produit entre l’indifférencié et l’universel : précisément quand l’indifférencié s’arrête il se produit alors de l’universel comme cessation simple du rythme et de la perception. Il se produit, précisément, un arrêt au sens où quelque chose se fige. Où et de quelle manière ? soit dans le langage, en déterminant l’espèce, puis le genre ^{sur ce point voir précisément Aristote, *Catégories*, ch. V et Porphyre, *Introduction aux Catégories*, ch. II} et en apposant un nom, soit sur les limites des systèmes linguistiques ^{revoir ici pour plus de précisions l’ensemble des théories de Georges Molinié in *Hermès mutilé*, Champion, 2005}, c’est-à-dire sur les lieux de la désignation (*de-signare*), sur le lieu de la fonction déictique, sur le lieu troublant de *l’il y a*, et c’est ce qu’on appelle une image. Enfin, dernière façon d’interpréter cet arrêt, c’est en fonction de l’assemblage mais sous la forme très particulière de la constellation (le ciel étoilé) et non comme système de la considération. Nous regardons une image comme nous regardons un ciel étoilé pendant une belle nuit d’été.

Toute théorie de l’image est donc liée à une théorie de la dialectique. Comment devons-nous, ici, entendre, ce terme. D’abord comme la mesure d’une intransquillité, comme l’état de non-repos, comme la mesure absolue du rythme. Ensuite nous devons entendre ce concept d’image dialectique sous la forme plastique de la tension graphique (la persistance du ciel étoilé, l’inscription de la constellation, la projection mallarméenne, la réclame...). Enfin nous devons l’entendre comme une puissance dans cette tension explosive, ce qui contient l’explosion dans sa forme et la maintient ^{voir ici la *questio aristotélicienne* du *sunékès*}, à condition bien sûr que l’image soit cette puissance sinon elle est alors inerte.

Nous devons maintenant nous plonger dans une tentative d'analyse du concept de dialectique négative qui nous permettra de corroborer le concept d'image à l'arrêt et de proposer une lecture contemporaine du concept d'image.

Il y a une première forme de la catastrophe dans la pensée de Walter Benjamin et précisément dans la « dialectique à l'arrêt ». D'abord parce que cette formule est paradoxale, ensuite parce que ça suspend, d'une part, la dimension téléologique du temps messianique, et ça augmente, d'autre part, de façon inattendue la mesure de l'attente dans le temps messianique qui détermine ainsi la mesure profonde de l'homme; il ne reste alors plus que « les échardes du temps messianique » nous empruntons cette formule à Benjamin, voir *Sur le concept d'histoire* Ap. A.

D'autre part ça suspend donc toute dimension d'histoire : l'histoire n'est plus historique, elle est non-historique. Qu'est-ce que ça signifie ? Une image historique c'est un support, la marque d'une identité qui appartient à du passé, proche ou intégrale, donc à un jadis, à une *archè*, à une origine. L'image à l'arrêt fait remonter l'origine qui est mordue dans le présent; c'est un chat qui cherche à attraper sa queue. Une image non-historique c'est une image qui ne devient plus un support, ou plus exactement qui se détache de son support pour se fonder entièrement sur la perception. Ce qui revient à dire que l'image à l'arrêt, ce n'est pas autre chose qu'une image qui affirme la non prégnance – et la non prévalence – du support (comme papier, couleur, lumière, voix, graphie, etc. ou pire encore, comme indice, trace, mesure, etc.). C'est une image qui affirme, au contraire, que la seule matérialité de son support c'est la sensation nous renvoyons aux théorisations essentielles de Georges Molinié sur la substance de l'expression qui ne peut être autre que la sensation, autrement dit que tout support de tout langage c'est la sensation, *Hermès mutilé*, champion 2006, p. 130. Un image peut donc s'ouvrir intégralement à une herméneutique matérielle voir à ce propos, de l'auteur et Jacopo Baboni Schilingi, *Six modèles d'analyse herméneutique*, éditions Mix., 2008.

Enfin ça suspend aussi la dimension philosophique de la dialectique puisqu'ici elle est à l'arrêt, elle est stoppée, elle est

en pause et comme vacante. Or la pensée (du *logos*, le discours à la *dianoia*, l'activité intellectuelle) est fondée sur la dialectique. Qu'est-ce que ça signifie ? que l'image en est privée ? ou que l'image n'est pas un des objets de l'activité intellectuelle ? la réponse est oui puisque l'image réussit à maintenir sa puissance matérielle. Mais la réponse est aussi, non, parce que l'image continue, malgré tout, à être dialectique dans l'explosion, dans la constellation. C'est ce paradoxe, cette tension, cette situation explosive qui constitue l'image et qui constitue sa puissance dialectique.

On peut aussi analyser cette « catastrophe » (καταστροφή, comme cessation de l'enroulement, comme pause) comme une mesure négative de la dialectique, une contradiction.

Ce qui est dialectique, en somme, c'est cet arrêt. Ça paraît paradoxale, voire aporétique, et pourtant c'est ça une image dialectique : le modèle d'une double dialectique comme mouvement d'absorption du passé dans le présent et comme modèle d'une cessation momentanée de l'activité intellectuelle et rationnelle, en somme une suspension de l'activité *diagnostique* pour une ouverture à une activité *diagogique*. L'image dans sa concentration fulgurante reste indéniablement diagogique en ce sens qu'elle se maintient toujours comme une espèce de distraction, comme une sorte de « passe-temps ». L'image est un passe-temps.

Il nous faut maintenant poser plus précisément une question : qu'est-ce que la dialectique négative ? il s'agit bien sûr de l'ouvrage essentiel de T.W. Adorno, *La dialectique négative*, publiée en 1966 éditions Payot, trad. coll. Littéralement il s'agit d'une dialectique fondée sur les contradictions. Selon Adorno, la dialectique nous renvoyons ici à son introduction est en somme un échec : échec de la dialectique autant qu'il a un échec de la positivité, échec de la dialectique autant qu'il y a un échec du modèle dialectique maître-esclave nous renvoyons ici encore à Hegel et à Marx, échec de la dialectique autant qu'il y a un échec de l'hétérogénéité de principe et donc une affirmation du concept de l'*inadequatio* (13) : il y a du dissemblable mais il se construit essentiellement, non pas sur la question de l'identité et de l'indice

d'absorption, mais bien sur le principe de la non-vérité de l'identité. Il n'y a donc pas principe de prévalence de l'hétérogène sur l'*inadequatio* – en somme sur le principe du semblable. L'identité est un principe de non-vérité et elle doit servir à cela : l'identité est inadéquate et invérifiable, contradictoire et indéterminée. Nous sommes ici au cœur de la pensée de la modernité.

La dialectique, dit alors Adorno « sert à la réconciliation » (16), réconciliation de la figure et de l'identité, de la figure et du concept, du concept et du conçu. Or l'image est une concentration, mais aussi une explosion. Elle impose cette contradiction. Elle livre ses éléments comme *facta bruta* : le spectateur est intégralement livré à des *facta bruta*, en somme à du non-conceptuel parce qu'une image est une somme des « moments de la réalité qui nécessitent leur formation » (21) :

Le concept est un moment comme un autre dans une logique dialectique. En lui survit son être médiatisé par le non-conceptuel, grâce à sa signification qui, pour sa part, fonde son être-concept. Ce qui le caractérise, c'est aussi bien de se rapporter à du non-conceptuel – de même que finalement, pour la théorie traditionnelle de la connaissance, toute définition de concepts nécessite des moments non-conceptuels, déictiques – qu'inversement, en tant qu'unité abstraite des *onta* subsumés sous lui, de l'éloigner de l'ontique. Changer cette orientation de la conceptualité, la tourner vers le non-identique, c'est là la charnière d'une dialectique.» (22-23)

En somme toute négativité, ou plus précisément, tout événement négatif produit une structure paradoxale : ce paradoxe c'est ce qu'on pourrait nommer l'étonnement et la puissance de la pensée :

L'activité de diviser est la force et le travail de l'entendement, de la puissance la plus étonnante et la plus grande qui soit, ou plutôt de la puissance absolue. Le cercle qui repose en soi, fermé sur soi, et qui comme substance tient tous ses moments est la relation immédiate qui ne suscite ainsi aucun étonnement. Mais que l'accidentel comme tel, séparé de son pourtour, ce qui est lié et effectivement réel seulement dans sa connexion à autre chose, obtienne un être-là propre et une liberté distincte, c'est là la puissance prodigieuse du négatif; c'est l'énergie du penser, du pur moi. ^{Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, t.1, p. 29.}

Toute image peut-être cet étonnement et tout est en puissance, toute image provoque, virtuellement, un mouvement négatif. Ce moment négatif c'est l'explosion, la dispersion des données (*onta*) qui explosent dans le temps et se constellent : c'est ce qui détermine, à la lettre, la puissance anachronique de l'image. L'image passe le temps mais n'est jamais temporelle.

Il nous faut maintenant analyser la notion de temps et d'origine pour nous permettre de mieux comprendre le concept d'image dialectique à l'arrêt.

Nous avons vu, déjà, comment chez Walter Benjamin l'origine (*Ursprung*) n'est pas une *archè* éloignée mais bien quelque chose qui revient comme un cycle, sous la forme d'une spirale, sous la forme d'« un tourbillon dans le fleuve du devenir » (*im Fluss des Werdens als Strudel*). Adorno précise (192) que :

le but ne serait pas à retrouver dans l'origine, dans le fantasme d'une nature bonne, mais l'origine n'incomberait qu'au but, ne se constituerait qu'à partir de lui. Il n'y a pas d'origine hors de la vie de l'éphémère.

Et Adorno d'ajouter :

en tant qu'idéaliste, la dialectique était aussi philosophie de l'origine. Hegel la comparait au cercle.

Toute dimension passive face aux phénomènes, face aux *facta bruta* sera donc une suspension de la dialectique, sera donc au sens propre « une dialectique au repos ». Selon la pensée d'Adorno, mettre la dialectique au repos c'est suspendre la contrainte de l'identité en utilisant la puissance du fait, donc, ici, de l'image. La reconnaissance du non-identique dans l'image et du non-identique dans le moment, c'est-à-dire la puissance kairologique de l'instant, ouvre l'image à autre chose que la reproduction, à autre chose en somme que la tautologie, ça l'ouvre à un arrêt, à un non-devenir (l'instant, la présentification) et ça l'ouvre au repos. Et c'est seulement dans ce cas, qu'une image peut s'exposer.

En ce cas l'image *pose* une forme du singulier : quelque chose qui a été inscrit et qui s'expose. L'image se singularise. Adorno précise alors (199) :

Alors que l'individuel ne se laisse pas déduire du penser, le noyau de l'individuel serait comparable à ces œuvres d'art individualisées à l'extrême, échappant à tous les schémas, dont l'analyse, à l'extrême limite de leur individuation, retrouve des moments de l'universel, participation dissimulée à elle-même, à la typologie.

Et c'est, à la lettre, ce qu'on appelle, ce que Benjamin et Adorno appellent une constellation (199-201). Une image est une constellation parce qu'elle expose, dans une fulgurance, ce que le concept replie à l'intérieur. Elle expose aussi en un instant – ce que le langage verbal et le concept ne peut faire – une grammaire compactée : une constellation :

La connaissance de l'objet dans sa constellation est celle du processus qu'il accumule en lui. Comme constellation, la pensée théorique circonscrit le concept qu'elle voudrait ouvrir, espérant qu'il saute, à peu près comme les serrures des coffres-forts bien gardés : non pas seulement au moyen d'une seule clef ou d'un seul numéro mais d'une combinaison de numéros.

Cette constellation, cette fulgurance de l'image, c'est ce qu'on nomme l'immédiateté. Adorno écrit (211) :

le concept d'immédiateté désigne ce dont on ne peut pas se débarrasser par son concept. La médiation en dit nullement que tout disparaît en elle mais postule ce qui est médiatisé par elle, un non-disparaissant.

Enfin, et c'est ce qui nous permettra de clore cette très brève analyse du concept de dialectique négative, c'est insister sur le fait que la négation renforce notre dimension matérielle et physique (246). Toute négativité, toute trace de négation (l'expérience graduelle de l'éthique) souligne la dimension somatique de tout objet. Nous renvoyons ici aux deux derniers textes du chapitre II de la *Dialectique négative* « La souffrance est physique » et « Matérialisme sans images ». L'image, les images doivent survenir, doivent exploser sans que rien ne vienne atténuer leur puissance. Elles doivent pouvoir devenir immémoriales, explosives et, souvent, silencieuses.

Nous sommes parvenus au terme de la première partie de notre analyse du concept d'image dialectique. Nous affirmons

maintenant, c'est notre hypothèse, que toute image – comme image dialectique – est anamnésique, anachronique et dialogique.

Il faut maintenant procéder à quelques explicitations.

Pourquoi l'image est anamnésique ? nous renvoyons ici au séminaire précédent¹. Nous empruntons à Platon le concept de l'anamnèse, mais uniquement sous sa forme la plus matérielle de la remontée du souvenir nous renvoyons ici aussi à une relecture de l'introduction épistémocritique de Walter Benjamin à sa thèse *Origine du drame baroque allemand* sur le concept d'origine et de tourbillon² : toute image est une remontée du passé vers soi, vers le présent, autrement dit vers un souvenir, un rappel, un matériau mémoriel.

Mais la particularité de l'image c'est de provoquer cette remontée anamnésique dans l'immédiat en en faisant une explosion : si l'origine c'est le but, alors cette remontée n'est qu'une remontée vers l'explosion, vers l'instant de l'explosion. L'image en somme est un bégaiement historique. L'image ne parvient jamais à dire le passé – ni en fait à le montrer – puisqu'il s'engluie dans le présent. L'image est alors au sens propre immémoriale. On comprend alors mieux la formule de Dino Campana : l'image meurt au sens où elle explose et fait mourir son statut d'image³ cf. le texte « L'image immémoriale » in Giorgio Agamben, *Image et mémoire*, Desclée de Brouwer, 2004, p. 97-110.

L'image meurt quand elle tend vers la ressemblance, quand elle tend vers l'affirmation de la ressemblance : la figure de l'image n'est pas ressemblance, elle est, au contraire, de manière hallucinée, dissemblance dans le sujet qui regarde et qui fait exploser son origine dans le présent. L'image n'est jamais ni rétablissement ni restitution ni apocatastase : elle consume la figure dans la présentification⁴ il faudrait préciser longuement, ici les différentes formes d'apocatastase : rappelons seulement que l'inscription usuel de l'Ω et de l'Α sur les images du Christ dans cette forme qui se clôt de l'origine et de l'avenir est la figure de la restitution⁵.

L'image est donc anamnésique comme puissance, comme *potentia passiva (dunamis tou pathein)* au sens où il s'agit à chaque fois de prendre forme (dans l'image) : nous prenons forme dans la figure, dans la contemplation de la figure. Mais surtout cette

puissance doit aussi être *potentia activa* (*dunamis tou praxein*) comme puissance de contradiction. L'image est donc l'étonnante (paradoxe) combinaison de ces deux puissances (*potentia activa & passiva*), elle est la forme même de l'immémorial, comme souvenir *qui se souvient de rien*. En somme toute image est une mémoire qui ne se souvient pas.

Pourquoi l'image est anachronique ? parce que la remontée anamnésique produit, à la lettre, une forme anachronique. L'image cristallise cette remontée comme la paradoxale survivance d'un choc : c'est ça l'anachronisme nous renvoyons encore ici au livre remarquable de Georges Didi-Huberman, *Devant le temps*, Minuit 2000, p. 83 et à une lecture attention du concept d'anachronisme chez lui¹. L'anachronisme est la forme même de l'histoire, la mesure même de la connaissance et de sa discontinuité (*ibid.* 39) :

L'anachronisme reçoit, de cette complexification, un statut renouvelé, dialectisé : part maudite du savoir historien, il trouve dans sa négativité même – dans son pouvoir d'étrangeté – une chance heuristique qui le fait, éventuellement, accéder au statut de part native, essentielle à l'émergence même des objets de ce savoir. Parler ainsi du savoir historien, c'est donc bien dire quelque chose sur son objet : c'est proposer l'hypothèse qu'il n'y a d'histoire que d'anachronismes. Je veux dire que l'objet chronologique n'est pensable que dans son contre-rythme anachronique.

En ce sens toute image qui « présente » qui « fait apparaître » est anachronique : elle ne fait que faire surgir le temps passé, elle le présentifie, elle l'assemble de manière anachronique à un présent qui ne lui ressemble pas. En ce sens tout image est kairologique : elle expose la figure dans un présent forcé et explosif.

Toute image est donc un compactage, un amalgame (au sens propre les plombages de l'histoire). L'image est donc syntaxique (*sustasis*), elle rassemble, elle dispose, elle condense : une grammaire explosive au service de l'histoire et de sa propre impuissance. Elle est donc la trace séditeuse de l'histoire. L'image c'est de l'histoire contractée (*sustellô*). En somme l'image est rythmique : c'est une systole en ce sens que l'image propulse et fait exploser, tandis que l'histoire (diastole) emplit les images, les gonfle.

Pourquoi enfin l'image est-elle diagogique ? nous indiquons que ce mot est formé sur le terme grec *diagôgê*, la distraction, le passe-temps et de *diagô* qui signifie différer, conduire, se maintenir². L'image se maintient (*sunékês*) et médiatise son maintien (*doxazein*), mais surtout elle est suspensive (*katapausis*, *anapausis* et *diagôgê*). Qu'est-ce que ça signifie ? qu'elle rend *argos*, qu'elle laisse inactif nous renvoyons ici à une étude du terme *kat-argos*, du verbe *kat-argêô* et de la *kat-argia*. L'image est diagogique parce qu'elle suspend la dialectique et qu'elle affirme une forme du repos, ou plutôt de la cessation. C'est ce qu'on appelle la dimension contemplative de l'image. C'est ce qu'on peut appréhender sous la forme la plus contemporaine de l'image.

Il reste maintenant à esquisser une analyse de cette contemporanéité et, dès lors de la nature de cette image. Il s'agit en fait de proposer une analyse de l'image contemporaine à partir de du phénomène de la numérisation et de la prolifération des images sur ce qu'on appelle le Web 2.0. La première manière de l'analyser c'est de comprendre que ce modèle est fondamentalement et théoriquement un modèle de la participation nous renvoyons au concept de la *métousia*. Nous pouvons l'entendre à partir de l'hypothèse précédemment posée de la « dissemblance dans le sujet » : cette dissemblance fait en sorte que le sujet se constelle, au sens propre explose, c'est-à-dire que l'individu ne maintient plus son statut historique. En somme il suspend son statut historique et le temps historique tandis que les formes du pouvoir tentent de « restaurer ce *temps normal* », selon l'expression de Furio Jesi *Spartakus*, Bollati Boringheri, 2000, p. 30. Troisième manière d'appréhender, c'est sous la forme de l'ennui (*Langeweile*), autrement dit – si nous paraphrasons Martin Heidegger – sous la forme du maintien, de la durée (*Verweilen*) et du maintenant (*Jeizt*). C'est donc au sens propre ce qu'on appelle une expérience de la suspension dans l'image qui correspondrait – si nous paraphrasons Bruno Latour – à un double geste, celui du « fagot », qui permettrait d'entrevoir la question du *fascinus* et de la fascination et celui de l'arrêt sur image qui permet de revenir sur la question de la contemplation. Quatrième manière

d'appréhender cette question de l'image contemporain, l'analyse de ce que nous nommons la puissance dialogique des images : si l'image est suspendue, s'il y a un arrêt de la puissance dialectique, il y a donc une suspension de la puissance intellectuelle et de son fonctionnement : autrement l'image – l'image contemporaine – en arrêtant la puissance dialectique expose et maintient sa puissance asémantique. L'image ne signifie pas, ne signifie plus, pour un temps, le maintenant, parce qu'elle n'a pas besoin de cette dimension sémantique. Elle s'ouvre en revanche à de multiples réinterprétations. En cela l'image, l'image anamnésique, anachronique et dialogique, en somme toute image est une image vide : une image multiples, foisonnante et fascinante mais creuse, kénosique. L'image ouvre à la puissance de l'évidement. Alors l'image contemporaine, serait peut-être, une image avec un aura dialectique.

Premier-9 mars 2009

POUR UNE THÉORIE DE LA FÊTE ASÉMANTICITÉ & KÉNOSE

« Les constellations seules représentent de l'extérieur
ce que le concept a amputé à l'intérieur, ce plus qu'il veut
être aussi fortement qu'il ne peut l'être. »
Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*.

« Ar resplan la flors inversa
pels trencans rancs e pels tertres
quals flors ? »
Raimbaut d'Aurenga.

Ce séminaire vient proposer une première conclusion à l'ensemble des réflexions que nous avons menées sur les mesures du désœuvrement et sur les modèles de la festivité. Il s'agit plus précisément de confirmer la thèse du désœuvrement comme mesure active de désémantisation des langages. Pour construire cette pensée nous devons avoir recours au concept de *kénose* et en proposer une explicitation et au concept d'asémantité.

Le concept de kénose est un concept ancien qui remonte à la tradition chrétienne des textes pauliniens et de leurs commentaires. Nous renvoyons bien sûr à une lecture attentive de *l'Épître aux Philippiens* le fragment qui est analysé ici est le verset 2.7 : nous présentons ici la version grecque de la *Septante*, la version latine de la *Vulgate* traduite par Saint Jérôme et enfin une proposition de traduction littérale. Pour plus de précision nous joignons ici un extrait plus large de ce texte : (2.5-8) : « et votre conduite commune, la même que celle de Christ Jésus; Lui-même forme de Dieu n'a pas pourchassé l'égalité avec Dieu / lui-même s'est vidé a pris forme d'esclave est devenu copie humaine / reconnu comme tel à sa figure humaine et pareil aux hommes [...] ».

[7] ἄλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν
sed semet ipsum exinanivit
 lui- même s'est vidé /
 μορφήν δούλου λαβόν
formam servi accipiens
 forme d'esclave a pris /
 ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος
in similitudinem hominum factus
 copie humaine (est) devenu /

Cette hymne écrite par Paul a constitué une longue tradition liturgique comme mouvement d'abaissement et de glorification du Christ dans l'humanité. Cependant, au-delà de la liturgie, la kénose a constitué une pensée de la mesure de l'évidement : évidement des formes de l'identité et des attributs.

Il faut pourtant bien constater que le texte grec – corroboré par le texte latin – est très explicite : il « s'est vidé » traduit *kénoien*, se vider, évacuer, faire sortir – *kénos*, le vide, le vain – qui a été traduit par Saint Jérôme par le verbe *exinanire*, vider, épuiser (verbe plus rare que *exaurire* et avec de multiples connotations). Il faut encore observer la précision des verbes (tous à la forme passive, comme expression d'une *dunamis tou pathein*) et la non-ambiguïté des termes *morphè* (forme) et *homoióma* (l'image comme objet-de-la-ressemblance).

Nous devons donc essayer de comprendre ce qui signifie « se vider » et cet évidement, cette kénose. La kénose est l'expression, dans la théologie chrétienne – mais sans doute avec une forte réminiscence de la théologie juive – de paradoxe de l'ambitus de la nature du Christ entre image de Dieu et esclave : la kénose est donc un principe actif de la passivité, ce qui permet de prendre forme dans une autre forme, la *dunamis tou pathein*, la puissance passive.

Il va de soi que ce cette pensée n'est pas isolée : elle trouve d'évidentes corrélations dans les pensées, très ancienne, de l'hymne, du chant, de la poétologique ^{il faudrait ici avoir le temps de retracer, exhaustivement,}

l'ensemble des pratiques rituels ou non du creusement du sens par la parole, du creusement du sens dans la parole, aussi bien à entendre sous les formes de l'extase, de la transe, de l'ivresse, de l'« être-sous-drogue », de la *folia*, des expériences de sur-réalité, de l'enchantement, de la rhétorique de répétition, de la musicalité, etc.

Nous centrerons nos recherches sur deux phénomènes majeures qui ont exploré cette évidement, la rhétorique et la poétique. Nous savons que la rhétorique a toujours opposé, comme visée morale, d'une part un style qui vise à l'explication et un style qui vise à l'impression ^{voir à ce propos Démosthène de Phalère, *Péri Herménias*, Aristote, *Rhétorique et Poétique*} : mais il faut encore pousser les investigations avec les textes de Denys d'Halicarnasse ^{*Opuscules rhétoriques*} qui oppose un style fondé sur l'*harmonia austera*, c'est-à-dire un style de la rudesse (ἀδρος et ἀυστηρός) et de la liaison et un style fondé sur l'*harmonia glaphyra*, c'est-à-dire un style élégant aux liaisons riches. L'adjectif *glaphyros* (γλαφυρός) signifie creusé, poli, précieux, il renvoie à la *glyphè* (γλυφή) qui signifie la gravure, l'entaille et enfin la glyphe, le caractère que l'on creuse dans la cire du grammatéon et le caractère d'imprimerie qui creuse et orne le papier, en ce sens que toute incision est un évidement et toute graphie (glyphe) est un creux. Tout ornement est en somme un évidement du sens, un épuisement de la forme. Toute langue, toute parole, toute écriture est donc le creusement du langage, son évidement, son épuisement.

La poétique, quant à elle, balancera entre une rhétorique du plein et du creux, entre une rhétorique de la littéralité et la rhétorique de la littérarité. Il existe par ailleurs des liens très puissants entre la pensée théologique de l'hymne et la pensée poétique pour l'ensemble de ces questions ^{nous renvoyons à une lecture rigoureuse de l'ouvrage de Giorgio Agamben, *Le règne et la gloire* et notamment le chapitre « Archéologie du savoir », 8.18-8.26 :}

la poésie est, autrement dit, un champ de tensions traversé par les deux courants de l'*harmonia austera* et de l'*harmonia glaphyra*, aux pôles extrêmes desquels se trouvent, d'un côté l'hymne qui célèbre le nom, et, de l'autre, se l'élégie, c'est-à-dire la plainte sur l'impossibilité de proférer les noms divins. ^{Giorgio Agamben *op. cit.* p. 356}

Exposons maintenant les trois concepts qui nous permettront d'explorer cette pensée de la kénose : l'asémantinité, la parataxe et l'évidement.

On peut donc essayer de comprendre la kénose par le concept jésien de l'asémantinité, ou plus exactement par l'« affirmation du noyau asémantique de la parole »^{Furio Jesi « Rilke, "Elegie di Duino. Scheda introduttiva" », *Cultura tedesca*, n°12, 1999, p. 120.} On connaît le commentaire de Jesi et d'Agamben^{*Le règne et la gloire, op. cit.*} qui consiste à lire les *Élégies de Duino* comme une hymne dont la langue tourne à vide :

le parler qui retentit n'a aucun contenu : c'est une pure volonté de parole. Le contenu de la voix du secret qui retentit enfin n'est autre que le fait que le « secret parle ». Pour que cela ait lieu, il est nécessaire que les modalités du parler soient décantées de tout contenu, et qu'elles le soient en termes totalisants, à même de conclure en un instant toute l'activité passée, toutes les paroles prononcées. D'où l'organisation dans le contexte des *Élégies* de la multitude des lieux communs rilkéens, y compris les plus anciens. Mais de là aussi, la nécessité qu'il existe un lieu quelconque où faire confluer les contenus de ces *topoi*, afin que dans les *Élégies* ils puissent résonner à vide...^{Furio Jesi, *op. cit.*}

Mais on peut encore approfondir et chercher dans les pages de dernier Adorno, dans les pages des commentaires sur la poésie d'Hölderlin, intitulées *Parataxe*^{*Notes sur la littérature*, Flammarion, 1984} et dans *Théorie esthétique*^{Klincksieck, 2004}. Adorno en somme a essayé durant toute sa vie de constituer un théorie non théorique, bien sûr fondée sur la contradiction mais surtout sur la littérature et sur la musique. Il élabore^{dans la *Dialectique négative*, voir essentiellement l'introduction : « Penser philosophiquement signifie penser en modèles : la dialectique négative est un ensemble d'analyses de modèles. »} une pensée en modèle, *in Modellen denken* pour en venir à échafauder, des années plus tard, une pensée qui se constitue dans et par une écriture paratactique. Une écriture paratactique signifie une écriture entièrement fondée sur la parataxe (παρά-τάσσω) et la juxtaposition et qui rejette alors l'ensemble des structures hypotactiques (ὑπο-τάσσω) de la subordination et de la hiérarchie. Il s'agit alors d'une écriture de la « constellation »^{nous}

renvoyons bien sûr aux textes de Walter Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, XV et *Livre des passages*, [N3,1] et à la *Dialectique négative*, II « Constellations » ou de la configuration, c'est-à-dire une écriture du discours configuratif, en somme du discours qui affecte une forme^{Pierre V. Zima, *Critique littéraire et esthétique*, L'harmattan, 2004}. En somme ce que cherche Adorno c'est à saisir la puissance de la constellation mais en maintenant le langage dans sa puissance d'explosion et non dans sa puissance sémantique, en somme de maintenir le langage dans sa forme de parole :

Percevoir la constellation dans laquelle se trouve la chose signifie pour ainsi dire déchiffrer l'histoire que le singulier porte en lui en tant qu'advenu. [...] La connaissance de l'objet dans sa constellation est celle du processus qu'il accumule en lui.^{*Dialectique négative*, p. 201}

Quelques années plus tard Adorno poussera la tension encore plus loin, se séparant alors de la mesure de la connaissance :

Le paradoxe qui fait que l'art dise quelque chose et pourtant ne le dise pas a pour fondement le fait que cet élément mimétique par lequel il dit s'oppose en même temps au dire comme opacité et particularité.^{*Théorie esthétique*, p. 262}

Ici il faut comprendre d'abord « l'élément mimétique » comme ce que Walter Benjamin appelait une pensée en image, une *Denkbilder* selon son néologisme : cette pensée en image est alors réalisée par la configuration ou l'emblématisation. Ensuite il faut comprendre « l'opacité » comme la mesure d'une herméneutique matérielle et enfin la « particularité » comme l'effet, le geste linguistique qui se commet dans cette tension paradoxale.

On peut alors comprendre le concept de désœuvrement comme le maintien de ce paradoxe et comme le maintien de l'évidement des langages. On a alors, semble-t-il, deux manières de saisir ce désœuvrement, soit comme l'adhésion intégrale à ces régimes, l'« être-sous-drogue » exposé par Flaubert^{*Madame Bovary*} et théorisé par Avital Ronell^{*Addict*, Bayard, 2009}, soit comme jubilation (graduée) de la sortie, momentanée du *logos*.

On aurait alors deux expériences du temps, le temps opératif de l'expérience grammaticale, celui de l'exposition possible de la *sèma* et le temps opératif éphémère ou temps paratactique ou temps théorique, celui de l'exposition possible et matérielle de la sortie de la *séma*. Deux modèles : la puissance opérative et générative du langage et des langues comme exposition toujours possible et toujours renouvelée de la parole et le désœuvrement comme exposition de la puissance de la langue.

Il n'est pas impossible que le modèle principal en soit la festivité.

6 avril 2009

POUR UNE THÉORIE DE LA FÊTE IVRESSE & FESTIVITÉ

« En fait plus on comprend les œuvres
moins on en jouit. »
Theodor W. Adorno, *Théorie esthétique*.

« Addiction et appétit sont des possibilités
qui ont leur source sans l'être-jeté du Dasein »
Martin Heidegger, *Être et temps*.

« À un certain moment Baudelaire semble demander :
qui donc conservez-vous dans l'alcool ?
Cette logique appelle à une mémoire résurrectrice, à
la suprême lucidité de l'ivresse, qui surgit quand vous
avez en vous quelque chose qui doit être encrypté. »
Avital Ronell, *Addict*.

Il nous faut aborder un dernier commentaire sur le mécanisme des régimes de la festivité et en même temps revenir sur ce qui fonde notre réflexion depuis maintenant près de deux années : analyser et produire des modèles d'analyse sur les régimes du linguistique. Nous reviendrons amplement sur ces réflexions. L'hypothèse que nous avons posé est la suivante : il est possible que le modèle d'analyse le plus précis, et essentiellement le plus efficace pour appréhender les régimes linguistiques, et donc les régimes linguistiques artistisés, soit les régimes de la festivité, ce que nous nommons les régimes de la festivité et parmi ces régimes, celui, complexe et dense, de l'ivresse. La question est complexe parce qu'elle nous oblige, à la condition que nous devions observer notre contemporain, à regarder avec attention l'intrication des notions de bonheur,

de désir, de plaisir, de jouissance et enfin d'ivresse. Nous avons défini avec précision les question du désir ainsi que les différentes mesure du bonheur : il y aurait en somme deux visées hétérogènes et conjointes de l'appréhension du bonheur, une visée hédoniste dont nous connaissons le succès dans notre culture et une visée eudaimoniste. Nous avons confondu le sens du *bon-heur*, l'être-bien (*eu-zen*) avec une visée « hédoniste » de satisfaction – le plaisir et la jouissance – comme être-bon, autrement dit comme un être qui tend vers la substance matérielle d'un bien esthétique. Il nous faut cependant préciser que cette visée vers le plaisir n'a pas toujours eu la même intensité selon les époques. On a toujours considéré, avec plus ou moins de force, que le test d'artistisation essentiel, c'est le plaisir, le degré de plaisir qu'un objet peut procurer : cet objet comme objet d'art. Or la prévalence du plaisir sur la puissance gnoséologique du rapport que nous entretenons avec l'objet trouve son paroxysme au moment où l'objet acquiert un statut d'œuvre consommable : le devenir consommation de l'œuvre et de l'objet. Il faut se souvenir que c'est la classe dirigeante et industrielle du XIX^e siècle qui achète des œuvres sans appartenir, jamais, aux classes des intellectuels. Il faut dorénavant, dit Adorno, que l'art soit profitable et qu'on puisse en tirer quelque chose : « la bourgeoisie désire que l'art soit voluptueux et la vie ascétique » T. W. Adorno, *Théorie esthétique*, Klincksieck, 1995, p. 32. Si on ne peut constituer des tests d'artistisation sur la puissance gnoséologique et herméneutique avec l'œuvre il ne reste alors que le plaisir et la jouissance. Un objet est un objet d'art parce qu'on en jouit, doublement. Il suffira ensuite d'établir des codes, des règles pour cadrer ce « jouir » dans ce qu'on prendra l'habitude d'appeler le « bon goût » et les critères esthétiques.

L'art produit-il de la jouissance ? on sait par ailleurs qu'il y a en soi pas d'art pas plus que de non art, il y a de l'artistisé, du non-artistisé et du dé-artistisé. L'artistisé est-il alors du plus jouissif ? l'artistisé est-il ce dont on jouit doublement ?

Il faut ici renvoyer précisément aux commentaires qui absorbent les dernières années d'Adorno : il écrit « ce que la conscience

universelle et une esthétique complaisante se représentent sur le modèle de la jouissance réelle par "jouissance artistique" n'existe vraisemblablement pas du tout » *ibid.*, p. 31. Il fait bien sûr relever avec précision les propos de Adorno : d'une part il n'y a pas de jouissance artistique comme il y a une jouissance réelle et d'autre part cet « il n'y a pas » est vraisemblable, on peut donc toujours continuer d'y croire mais aussi d'y faire croire. C'est à partir de ce système qu'il est possible de comprendre l'ensemble des régimes mythologiques et doxiques qui constituent ce discours. C'est à partir de cela qu'il est encore possible de comprendre la théorie du simulacre de Georges Molinié : la jouissance comme test d'artistisation est un simulacre comme simple facticité de la jouissance réelle.

C'est à partir de cela qu'il faut maintenant appréhender la question de l'objet comme objet dit d'art. Il s'agit alors de deux jugements différents : l'un est un objet artistisé l'autre non. Ça renvoie donc à la question du jugement pour plus de précision il faudrait revenir au moins aux questions essentielles du jugement chez Platon, voir *Hippias majeur*, à la question du choix *proairésis* chez Aristote, voir les *Éthiques* et enfin chez Kant la question du jugement de goût, voir « Analytique du beau » in *Œuvres*, Gallimard, II, p. 805. L'œuvre pour Kant produit du désintéressement ce qui justifierait l'impossibilité d'établir une visée morale il produit une satisfaction contenue dans l'instant sans qu'il soit possible d'en tirer plus. Me désintéresser est donc en soi un espace non eutopique mais fondamentalement hétérotopique : l'être-désintéressé est fondamentalement un être qui ne vise pas à une (*e*)*utopie* mais disjoint des espaces du langage. Le plaisir de l'œuvre est fondamentalement hétérotopique. Il n'y cherche que sa propre satisfaction, bien sûr comme l'*acquiescentia* de Spinoza mais aussi comme mesure du repos cette expérience est très graduelle, il faudrait l'étudier de la tranquillité au sommeil. Le désintéressement enfin c'est ce qui ne porte que sur la représentation de l'objet sans jamais porter un intérêt à ce qu'il est comme objet. Le plaisir de l'œuvre est hétérotopique, désintéressé et immatériel.

L'œuvre ne délivre pas de jouissance – un simulacre – parce qu'elle est trop liée à la connaissance. L'œuvre est un double mouvement

esthétique et gnoséologique, et c'est bien sûr dans ce paradoxe que la jouissance ne peut jamais, à lettre, physiquement advenir. La jouissance n'est qu'un plaisir, plaisir du texte et de l'œuvre, plaisir de sa compacité et plaisir de sa puissance discursive. Cette double tension constitue deux puissances propres à l'œuvre, la puissance philologico-herméneutique et la puissance de la compacité et de la discursivité. L'œuvre est un objet qui n'accède jamais au dévoilement. L'œuvre s'ouvre aux régimes de l'artistisation quand elle atteint cette tension dialectique jusqu'à en exploser : c'est au sens propre que ce benjamin nommait une image dialectique. Cette puissance explosive de l'œuvre est ce qui constitue un des ces invariants ^{voir Adorno, *op. cit.*, p. 45}.

Qu'elle est alors la matérialité de cette tension si elle n'est pas la jouissance ?

La première réponse qu'il est possible d'apporter c'est la structure médiatisable de l'œuvre, autrement dit sa puissance doxique et endoxique ^{il faut revoir ici la question de l'expérience de la puissance de ce que Giorgio Agamben appréhende par *doxazein*, in *Le règne et la gloire*, Seuil, 2008}.

En somme celui qui s'expose dans l'œuvre – ou avec l'œuvre – s'extrait de l'insuffisance. L'œuvre est suffisante. Ça signifie que l'œuvre est capable de supporter comme de porter satisfaction. L'être-insuffisant est l'être qui ne se porte pas à la satisfaction. L'être-suffisant est l'être de la médiation et de l'exposition.

La seconde réponse c'est de tenter de considérer ce que pourrait être le paroxysme du plaisir de l'œuvre s'il n'est pas la jouissance. Adorno dit que c'est l'ivresse : « le concept mesquin de jouissance est inadéquat à l'ivresse » ^{*op. cit.*, p. 32}. Que signifie le concept d'ivresse ? Il signifie, d'une part, une mesure étrange et originale de l'expérience de l'œuvre, de l'expérience de l'ivresse et de la festivité comme l'expérience qui se résumerait dans l'expression de Adorno « avoir tenu bon » : « le bonheur procuré par les œuvres d'art serait au plus le sentiment qu'elles nous donnent : avoir tenu bon » ^{*op. cit.*, p. 35}. Expression étrange, complexe et plurielle qu'il faudrait entendre comme la possibilité de tenir bon face à la misère, tenir bon face

aux formes différentes de l'addiction, tenir bon à la brusquerie de la fête, tenir bon dans le péril de l'effondrement, de la disparition : être encore là, pour chacun de nous, mais aussi pour nos œuvres. Le paradoxe de l'œuvre se tiendrait très exactement ici : toute œuvre est une fixation, une incrustation qui n'existe que dans l'instant périlleux de son apparition-disparition. La seule loi pour une œuvre est de tenir debout, de tenir encore. Cet acharnement à tenir est une forme de l'ivresse, se tenir éveillé avant de s'endormir et que la fête cesse et que la mémoire s'efface.

Par ailleurs le concept d'ivresse, signifie littéralement l'exaltation et le trouble ^{il faudrait faire l'analyse des termes *ebrius* et surtout *sobrius* dont il semble que le fond commun soit l'idée de l'absorption et le terme *μεθύσκω* qui signifie s'énivrer, faire la fête}. Il faut alors comprendre l'ivresse comme une double structure, d'une part une tension entre le trouble et l'exaltation et d'autre part une tension entre la perte et l'exaltation extatique : c'est à la lettre ce qui constitue la forme du « tenir bon ».

Enfin il faut encore appréhender une pensée essentielle autour de l'ivresse ; pensée ancienne mais qui ne cessa de tenir dans la pensée. « L'ivresse correspond à un surplus de force » écrit Friedrich Nietzsche ^{in *Volonté de puissance*, VIII, 3, 14}. La pensée du XX^e siècle s'est appropriée l'ivresse. Pour Martin Heidegger l'ivresse (*Rausch*) et l'ébriété (*Trunkenheit*) est une « disposition corporante » (*leibende Stimmung*), c'est-à-dire c'est ce qui modèle la représentation corporocentree du monde et de l'intensité, en somme l'expérience de la gradualité entre deux tonalités essentielles, l'ennui (*Langeweile*) et le ravissement (*Entrückung*).

En somme le ressenti fondamentale sur l'œuvre est une expérience très complexe de la tension entre l'ivresse comme exaltation et le dévoilement comme interprétation, le dévoilement comme visée herméneutique. Le dévoilement c'est la mesure de la connaissance de ce que j'ai devant moi, que je ne connais pas et qui s'expose comme une énigme. L'œuvre est un objet qui s'offre au dévoilement sans jamais être dévoilé, qui se maintient comme « parle obscure », comme *αίνιγμα*.

Il y a, en fait, deux sortes d'ivresses bien distinctes, l'une brutale jusqu'à l'assoupissement, le sommeil et la narcose et l'autre plus fondamentale, une ivresse, pour reprendre les mots de Martin Heidegger, de la sobriété (*Nüchternheit*). L'ivresse de la sobriété est à entendre au sens propre comme la possibilité de se tenir debout, l'exaltation comme présence, l'exaltation comme ouverture fondamentale de l'être au monde, comme ouverture fondamentale du *Dasein* à l'instant, au temps du maintenant, à l'époque. L'ivresse, selon Martin Heidegger est une « élévation de la Stimmung » (*die Erhabenheit der Stimmung*), elle dispose l'être à l'ouverture tandis que les narcotiques – ce qui produit la narcose – est ce qui, à la lettre, « déshabitude d'habiter », en somme ce qui est habituel. Mais nous ne sommes jamais pleinement dans l'un et exclu de l'autre : en tant qu'être de l'addiction nous n'échappons jamais au sommeil, à l'oubli, comme possibilité de faire face à l'insoutenable permanence de l'instant. Nous sommes des être de l'addiction ^{voir} bien sûr à ce propos les réflexions de Avital Ronell, *Addict*, Bayard, 2009 parce que nous tendons vers l'ivresse sobre sans jamais y parvenir puisque notre être, notre *Dasein* est un être-jeté dans le temps (*Weile*), dans la durée (*Verweile*) et dans l'épuisement.

L'ivresse est donc une disposition à l'ouverture et au dévoilement : comme forme d'opposition et de subversion, mais aussi comme dévoilement du réel hors de la technique et enfin comme tension vers le profane, comme tension vers l'usage, comme tension vers la lecture plutôt que l'œuvre, vers la festività plutôt que la fête.

Il y a encore une dernière façon d'entendre ce qu'est l'ivresse : l'ivresse le poétique, c'est la tension brutale de l'hymne et de l'*encomium* qui produit un éclatement et fait exister l'être non plus dans le mondain, pas dans le monde – ce serait impossible – mais dans un ultra-mondain, dans cette limite éblouissante.

4-11 mai 2009

POUR UNE THÉORIE DE LA FÊTE SÉMINAIRE CONCLUSIF

« En fait plus on comprend les œuvres
moins on en jouit. »
Theodor W. Adorno, *Théorie esthétique*.

« Mais la langue primitive est la poésie
en tant que fondation de l'être »
Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin*.

« Plein de mérites, mais en poète, l'homme
habite sur cette terre. »
Friedrich Hölderlin.

1. Liminaires

Il s'agit ici de tenter de poser une sorte de conclusion sur les deux ans de séminaire qui ont porté sur les régimes de la festività. Il ne s'agit pas de définir avec précision ou exhaustivité ce qu'est la fête mais de comprendre les liens entre les régimes linguistiques et les mécanismes de la festività.

Nous avons posé une hypothèse de départ, à laquelle il s'agira, peut-être, de proposer une réponse, même si nous en connaissons l'horizon d'attente depuis le début. Donc nous proposerons, en guise de réponse, un schéma de pensée. Cette hypothèse est la suivante : peut-on aborder et analyser les régimes de la festività à partir de l'analyse des régimes linguistique. À cette hypothèse s'adossait une seconde, peut-on alors constituer des modèles d'analyse pour les objets linguistiques à régimes d'artistisation. La réponse semble assez simple. Nous avons donc tenter de renverser

cette hypothèse et de proposer la réflexion suivante : peut-on, à partir d'une analyse de la fête et des régimes de la festivité constituer des modèles d'analyse et de réflexion des langages et surtout des langages à régimes d'artistisation. Cet énoncé semblait beaucoup plus complexe que le premier et semblait ne pas échapper non plus à quelques difficultés aporétiques. L'hypothèse se précisait alors : le modèle central de tout comportement linguistique pouvait être la fête ou du moins les régimes de la festivité. Plus précisément il s'agissait de poser comme fondement théorique que les modèles de la fête, qu'elle existât ou non, ou de la festivité dans leur fonctionnement, étaient les modèles centraux pour appréhender et constituer une analyse des mécanismes linguistiques, de leurs modèles d'élaboration et de transformation, de leurs systèmes, de leur puissance et de leurs structures mythologiques et doxiques. L'analyse de la fête offre, semble-t-il, les moyens d'une exploration, gnoséologique et théorique, du fonctionnement des régimes linguistiques. Nous avons, pour cela proposer plusieurs systèmes d'analyse. Il nous a fallu d'abord tenter de définir ce que nous entendions dans le terme « fête ». Nous avons alors constitué, comme premier système, trois énoncés :

1. LA RÉPÉTITION PÉRIODIQUE DU MYTHIQUE CONSTITUE LA STRUCTURE LA PLUS ARCHÉOLOGIQUE DE LA FÊTE,

2. LA FÊTE EST L'EMPREINTE ARCHÉOLOGIQUE DE LA MESURE CALENDRAIRE COMME SAISISSEMENT POSSIBLE D'UNE DURÉE ET D'UNE APPRÉHENSION DE CETTE DURÉE EN FONCTION DU TEMPS DE L'ACTION ET DU TEMPS DU REPOS,

3. LES STRUCTURES DU RITE ET DU JEU CONSTITUENT LA FORME LA PLUS ARCHÉOLOGIQUE DE LA FÊTE COMME MESURE DES RÉGIMES DOXIQUES SUR LE PLAISIR.

À partir de ces énoncés, nous pouvions alors saisir plus précisément ce qu'est la fête et surtout ce qu'elle n'est pas, c'est-à-dire nous poser la question sur son existence réelle. Nous étions ainsi en mesure de constituer un second niveau de réflexion, qui permettaient d'une part de comprendre le fonctionnement

de ce que nous nommons la festivité et de fournir ensuite trois modèles d'analyse pour l'ensemble des régimes linguistiques :

1. LE CONCEPT D'ESPIONNABILITÉ

2. LA VIDUITÉ DE LA MACHINE DE LA FESTIVITÉ

3. LE CONCEPT D'INOPÉRATIVITÉ.

À partir de ces questions il était alors possible de commencer une analyse épistémologique et structurelle du concept de festivité. L'ensemble de ce travail a occupé la seconde année de recherche du séminaire autour des questions de la participation, de la représentation, de la suspension, de l'évidement et de l'ivresse.

2. Analyse linguistique

Pour cela nous avons d'abord constitué une longue et rigoureuse analyse des liens entre les régimes de la festivité et les régimes linguistiques.

2.1 Nous avons déterminé que la fête, ou plus précisément la festivité est un acte social et devait alors être considérée comme une praxis sociale : LA FÊTE EST UN AGIR SOCIAL ET UN AGIR NON-PRODUCTIF.

COROLLAIRE I : séminaire du 13 octobre 2008

COROLLAIRE II : définition de la *praxis* selon quatre modèles : linguistique ^{Georges Molinié, Hermès mutilé, p. 19}, chez Aristote ^{*Éthique à Nicomaque*, I,1 1094a1}, chez Spinoza, *Éthique* L.III et chez Marx.

SCOLIE : *si nous concevons la fête comme un agir social il y a alors deux structures anthropologiques qui lui sont intimement mêlées, les régimes de la périodicité et les régimes de la jouissance.*

2.2 Mesure de la contingence. Ensuite nous avons déterminé que la fête est un phénomène essentiellement contingent. Le substantiel de la fête serait donc l'usage comme mesure de la participation. Nous pouvons alors énoncer : LA FÊTE, COMME

FESTIVITÉ, N'EST PAS PRÉVISIBLE, COMME RÉEL HISTORIQUE SURVENANT ; LE FESTIF EXISTE ALORS MÊME QUE LA FÊTE N'EXISTE PAS.

COROLLAIRE I : séminaire du 13 octobre 2008

COROLLAIRE II : Georges Molinié, *Hermès mutilé* p. 69-70

COROLLAIRE III : *espionnabilité*, sém. des 22 oct. et 11 nov. 2007

la fête est un concept vide, sém. du 2 déc. 2007

SCOLIE I : *la seule substance de la fête est donc l'existence contingente de l'événement. Nous sommes en mesure ici de prouver une fois encore que la fête est non seulement un concept vide mais aussi qu'elle n'existe pas en soi hors de modèles de représentations : en revanche ce qui existe, parce qu'elle relève de l'événement, c'est la festivité.*

SCOLIE II : *la festivité est à entendre comme ce que n'est jamais la fête : le survenant an-historique.*

2.3 Transitivité & intransitivité. La fête comme l'ensemble des systèmes linguistiques est transitive : elle est forcément signe de quelque chose. La festivité est comme la fête transitive mais, comme geste survenant, elle donne une impression majeure d'intransitivité. LA FÊTE NE PRODUIT PAS (*prassein*) DE SIGNIFICATION (*noûs*) MAIS UNE PARTICIPATION (*matéxis*).

COROLLAIRE I : séminaire du 20 octobre 2008

COROLLAIRE II : Georges Molinié, *Hermès mutilé*, p. 117-139

SCOLIE I : *le concept d'intransitivité est essentiel parce que s'il sert ici à démontrer la différence de fonctionnement entre fête et festivité il permet dans les théories de Molinié de constituer un test fondamental pour l'appréhension des langages artistisés. L'intransitivité est une impression, c'est un simulacre qui permet de surpasser l'épaisseur du sens.*

SCOLIE II : *il faut conjoindre à cette pensée essentielle l'idée de la représentation et du phantasma.*

SCOLIE III : *est lié à cette théorie le concept essentiel de participation (métousia, voir 3).*

2.4 **HYPOTHÈSES PREMIÈRES** : 1. le festif est une des formes particulières des langages. 2. il est une structure de représentation.

SECONDES HYPOTHÈSES : 1. le festif est une matérialisation des régimes linguistiques, sans régimes d'artistisation ou comme régimes d'artistisation. 2. la fête comme structure linguistique serait l'exposition du moment périlleux de toute énonciation.

COROLLAIRE I : séminaire du 3 novembre 2008

3. Régimes de la participation

Après l'étude des liens épistémologiques entre les régimes linguistiques et ceux de la festivité, nous avons tenté une analyse du concept essentiel de participation (*metousia*) qui permet autant d'entendre la question de l'impression d'intransitivité, que l'établissement du seul test qui soit possible pour définir les régimes d'artistisation autant que les régimes de la festivité.

3.1 La fête produit peu (*prassein*) de signification – comme les langages – elle est avant tout une immense machine doxique qui produit d'une part son propre maintien (*diatherein*) et d'autre part sa propre exposition (*doxazein*). SI LA FÊTE NE PRODUIT PAS, AU SENS PROPRE, DE SIGNIFICATION, ELLE PRODUIT DE LA PARTICIPATION.

COROLLAIRE I : séminaire du 17 novembre 2008

COROLLAIRE II : Jeremy Deller, *D'une révolution à l'autre*

3.2 La méta-opérativité. Il s'agit de la question du statut de l'opérativité de l'artiste : l'opérativité non plus de l'œuvre – elle n'en possède pas, elle est désœuvrée – mais de l'opérativité même.

COROLLAIRE I : séminaire du 23 novembre 2008

COROLLAIRE II : Ben Kinmont, *Considerations towards a Typology of Disappearance*

COROLLAIRE III : Giorgio Agamben, *Le règne et la gloire*

SCOLIE I : le concept de participation permet de revenir sur le concept essentiel d'actantialité.

SCOLIE II : accepter la méta-opérativité revient à soutenir que l'« œuvre » – s'il en reste une – n'existe que par l'inopérativité de son matériau, que par l'opérativité de sa valeur doxique, que dans le renoncement de son opérativité sémiotique et l'acceptation tacite, silencieuse, opérante, latente du statut de celui qu'on nomme l'artiste. Se pose alors le problème essentiel de l'appréhension de la notion d'intention.

3.3 La *Métousia* ou la participation c'est ce qui fait co-exister en un même espace – ou dans l'idée d'un même espace, c'est la définition même du *phantasma* – des figures différentes.

COROLLAIRE I : séminaire du 8 décembre 2008

COROLLAIRE II : Grégoire de Nysse et Athanasius d'Alexandrie

COROLLAIRE III : Pseudo-Longin, *Traité du sublime*

COROLLAIRE IV : Baldine Saint Girons, *Du sublime*

SCOLIE I : le concept de métousia est d'une importance fondamentale, c'est lui qui fonde la véritable puissance de la rhétorique : sa gradualité rhétorique se situe entre l'hypotypose et le sublime, sa gradualité philosophique entre l'idéologie, la doxologie et la pensée du communautaire.

SCOLIE II : il faut ajouter à cela la pensée essentielle de *Ælius Théon* : l'encomium, l'éloge au vivant (en opposition à l'épithaphe et à l'hymne). Il y a donc une figure de la participation, celle de la fête (*kômos*) qui fonde l'éloge (*doxa*) mais qui diffère radicalement de l'éloge aux dieux, la prière, l'absolu poétique du chant et de l'hymne (*humnos*, la trame, le chant).

4. Mort de l'intentio

L'intention serait quelque chose comme un cercle herméneutique dont le moteur est le désir (expérience de la singularité), dont l'objet est une image, voire une image

dialectique (l'intention imageante et la *Dialektische Bild*) et dont la limite est un problème de sens (un faire savoir et une vérité).

COROLLAIRE I : séminaire du 14 décembre 2008

COROLLAIRE II : Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand* (introduction épistémocritique)

COROLLAIRE III : Walter Benjamin, *Passages parisiens* [N3, 1]

SCOLIE I : le concept de lecture c'est le régime de la densité et la mesure de la capture de l'intentio.

5. *éidos*. Commentaires I

Question de l'*éidos* ou autrement dit l'appréhension de la question des images et de la représentation. Il s'agit de la définition du concept d'image et de similitude pour pouvoir appréhender la mesure de l'image contemporaine : qu'est-ce qu'une image naturelle ? artificielle ? que signifie la mesure du vraisemblable ? Il s'agit aussi de penser la notion de symbole et d'emblème et la notion essentielle de la relation comme grammaire ou comme style (*pros ti* et *skêsis*).

Concept de « l'image dialectique » chez Walter Benjamin : elle est une saccade, une fulgurance, une explosion et une constellation.

COROLLAIRE I : séminaire du 11 janvier 2009

COROLLAIRE II : Marie-Josée Mondzain, *Images, icônes, économie*

COROLLAIRE III : Pseudo-Longin, *Traité du sublime*

COROLLAIRE IV : les conciles de Nicée I et II

COROLLAIRE V : Walter Benjamin, le concept « d'image dialectique », in *Passages parisiens*, livre N et *Sur le concept d'histoire*.

SCOLIE I : l'importance de la différence entre image naturelle et image artificielle.

SCOLIE II : les concepts de similitude et de ressemblance, parce qu'ils fondent pour partie l'intégralité de la pensée occidentale de l'image.

SCOLIE III : le concept de vraisemblance et de vraisemblable.

SCOLIE IV : le concept d'oikonomia.

SCOLIE V : le concept benjaminien d'image dialectique est intrinsèquement lié au concept de dialectique à l'arrêt : (Dialektik im Stillstand).

6. éidos. Commentaires II

La pensée moderne, en ce cas Walter Benjamin, propose l'idée d'une image dialectique, nous proposons alors de dire que l'image est, en somme et toujours, anachronique, anamnésique et diagogique.

COROLLAIRE I : séminaire du 9 mars 2009

COROLLAIRE II : Walter Benjamin, le concept « d'image dialectique », in *Passages parisiens*, livre N et *Sur le concept d'histoire*.

COROLLAIRE III : Theodor W. Adorno *Dialectique négative*.

SCOLIE I : il faut repenser le terme stillstand comme un suspens théorétique et contemplatif. D'autre part avoir recours à la pensée d'Adorno permet de repenser la nature substantielle de l'image à partir d'une théorie de la négativité, une sorte de pensée en creux.

SCOLIE II : toute image est anamnésique en ce sens qu'une partie d'un passé remonte vers soi.

SCOLIE III : toute image est anachronique en ce sens que la remontée produit à la lettre un anachronisme qui lui-même produit un choc : la fulgurance de ce qu'on nommera l'actuel alors même que nous nous maintenons absolument comme êtres-anachroniques.

SCOLIE IV : toute image est diagogique parce qu'elle existe, dans ce choc, comme forme du « passe temps ». L'image est suspensive en ce sens qu'elle est diagogique (passe-temps) et dialectique (kat-argia).

7. Mesure de la suspension

7.1 Il s'agit ici de tracer une archéologie du concept de suspension.

COROLLAIRE I : séminaire du 18 janvier 2009

COROLLAIRE II : Sextus Empiricus *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 4, I, 13 et III, 17.

COROLLAIRE III : Spinoza, *Éthique*, III.

COROLLAIRE IV : A. N. Whitehead, *Le concept de nature*.

COROLLAIRE V : Paul *Épître aux Corinthiens*, 1 *Cor.* 7, 29.

COROLLAIRE VI : Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*.

COROLLAIRE VII : Walter Benjamin, *Sur le concept d'histoire*.

COROLLAIRE VIII : Furio Jesi, *Spartakus, simbologia della rivolta*.

COROLLAIRE IX : Martin Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*.

7.2 Commentaires II, modèle de la suspension théologique. Il s'agit ici de comprendre et d'appréhender les modèles anciens du repos dans la figure du *shabbat* et du dimanche. La suspension de l'activité et de l'opérativité chez Dieu donne les modèles de la suspension de l'activité humaine.

COROLLAIRE I : séminaire du 2 février 2009

COROLLAIRE II : Bible, *Gen.* 2, 2-3.

COROLLAIRE III : Giorgio Agamben, *Bartleby ou la création* & *Le règne et la gloire*

COROLLAIRE IV : Bible, *Exode* 20, 8-10 et *Deutéronome* 5, 12-15

SCOLIE I : *Gen.* 2, 3 en quadrilingue :

• *Vayichbot bayom hachevvi mikol-melakhto asher assa*

καὶ ἠλόγησεν ὁ θεὸς τὴν ἡμέραν τὴν ἑβδόμην καὶ ἡγάσεν αὐτήν

et benedixit diei septimo et sanctificavit illum

Dieu bénit le septième jour et le met à part.

• *Ki bo Shabbat mikol melakhto asher bara Elokim la'assot*

ὅτι ἐν αὐτῇ κατέπαυσεν ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ ὧν ἤρξατο ὁ

[θεὸς ποιῆσαι

quia in ipso cessaverat ab omni opere suo quod creavit Deus ut faceret

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

SCOLIE II : s'ouvre ici la problématique de la ressemblance et de l'image : voir les séminaires sur l'image et la question essentielle des termes hébreux *dêmut* et *tselem* et grecs *éidos* et *éikos*.

7.3 Commentaires III, modèles théorétiques. Ici il s'agit d'analyser les modèles aristotéliens du travail et de la cessation du temps de travail. Il s'agit bien sûr d'une réflexion sur le bonheur et sur l'éthique.

COROLLAIRE I : séminaire du 9 février 2009

COROLLAIRE II : *Éthique à Nicomaque*, 1097b30, 1127b24 & livre X, 6-7, *Éthique à Eudème*, 1245a35-b9.

SCOLIE : *le fragment 1245a35-b9 de l'Éthique à Eudème est fondamental pour deux raisons : d'une part la théorisation possible de l'espace de l'inactivité, du désœuvrement comme mesure en commun de l'étude (sun-théoria) et de la fête (sun-éuôkhia) et d'autre part la thèse fondamentale de l'activité d'immobilité*

7.4 Commentaires IV, modèles du désœuvrement. Ce séminaire était consacré à la pérennisation et à la modernité des formes théologique du *shabbat* et théorétique de l'*argia* : il s'agit bien de la question, moderne, du travail et de la théologie du travail.

COROLLAIRE I : séminaire du 16 février 2009

COROLLAIRE II : dialectique du maître et de l'esclave dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel.

COROLLAIRE III : Karl Marx, *Le capital*.

SCOLIE I : *la question du désœuvrement du sens et de l'opérativité des objets linguistiques.*

COROLLAIRE IV : Furio Jesi, « Rilke, *Elegie di Duino*. Scheda introduttiva » in *Cultura tedesca*, 12, 1999.

COROLLAIRE V : Giorgio Agamben *Le règne et la gloire*.

COROLLAIRE VI : Spinoza, *Éthique* l. IV, prop. 52.

SCOLIE II : *il va de soi que le contenu de ce séminaire est fondamental – et incomplet – parce qu'il donne les fondements d'une analyse du désœuvrement et de l'inopérativité soit dans la mesure moderne de la cessation du temps de travail (comme salaire) soit comme la mesure fondamentale de l'inopérativité du sens et de la*

signification. Nous avons démontré ici que les modèles majeurs de ce qui constitue notre humanité est notre puissance d'inopérativité : si nous agissons, si nous travaillons, si nous bavardons, si nous écrivons, etc. c'est parce que nous sommes désœuvrés. L'objet de ce travail, de ce bavardage, de cette parole, de cet écrit est alors, lui-aussi, livré à l'inopérativité : la significativité n'est pas le noyau de l'activité humaine, c'est la puissance de significativité et de non-significativité. Il est donc nécessaire d'opérer un recentrage théorique sur la question du temps.

8 Kénose et évidement.

Il s'agissait en somme d'une sorte de conclusion. Le concept de kénose répondait à la question précédente du désœuvrement.

COROLLAIRE I : séminaire du 6 avril 2009

COROLLAIRE II : Paul, *l'Épître aux Philippiens*, 2, 7

COROLLAIRE III : Denys d'Halicarnasse, *Opuscules rhétoriques*

COROLLAIRE IV : Giorgio Agamben, *Le règne et la gloire*

COROLLAIRE V : Furio Jesi, « Rilke, *Elegie di Duino*. Scheda introduttiva » in *Cultura tedesca*, 12, 1999.

COROLLAIRE VI : T.W. Adorno, *Théories esthétiques & Notes sur la littérature*.

COROLLAIRE VII : Avital Ronell *Addict*.

9 Ivresse.

Il s'agit de repenser la question du plaisir et de la jouissance comme un simulacre et comme un modèle difficile pour la compréhension des régimes artistiques et festifs. En revanche nous revenons ici sur le concept ancien et toujours abandonné d'*ivresse*. Il faudrait bien sûr revenir longuement sur les différentes formes qu'il prend, des rituels de consommation, aux formes des mystères et jusqu'aux formes quasi mythiques de l'absorption, mais surtout insister sur les réflexions de Martin Heidegger et celles

de Theodor W. Adorno.

COROLLAIRE I : séminaire du 4 mai 2009

COROLLAIRE II : Adorno, *Théories esthétiques*.

COROLLAIRE III : Martin Heidegger, *Sur Nietzsche*.

COROLLAIRE IV : Avital Ronell, *Addict*.

SCOLIE : *il faut donc entendre l'ivresse selon trois modèles fondamentaux, comme une tension à se «tenir encore», comme une sorte de persistance, comme une disposition à l'ouverture (dévoilement) et enfin comme la tension brutale et éblouissante du poétique.*

10. Conclusion.

La fête est donc un concept vide, c'est-à-dire une enveloppe creuse qui ne contient que la mesure normative de la loi et de l'ordre. Seule existe quelque chose que nous nommons la festività, c'est-à-dire le caractère strictement événementiel et surgissant dans le comportement collectif. En somme la festività est l'expérience fondamentale de la gradualité, en ce sens que la festività existe comme espace où se mesure la densité et la complexité du rapport aux autres et où se mesure l'expérience très complexe, non du traditionnel et simpliste dépassement de soi, mais du maintien de soi. La festività est donc l'expérience essentielle du maintien de soi. La festività est alors intrinsèquement lié au concept de l'inopérativité dans sa version archaïque de la cessation de l'activité et dans sa version plus essentielle du suspens de toute opérativité.

L'analyse de la fête et du concept de festività est intimement lié aux recherches sur les régimes linguistiques en ce sens que la festività est essentiellement une expérience linguistique parce qu'elle relève du mondain et donc du langage, parce qu'elle relève intégralement de la question de l'observation et de la mesure. La festività comme les langages se constituent comme mesure de l'expérience collective, comme mesure de l'observation et comme mesure de l'inopérativité. Ce sont ces mesures communes qui lient festività et langages. L'hypothèse était donc la suivante : la festività est un

modèle majeur pour les régimes linguistiques au point que nous soutenons ici, et c'est notre thèse, que les langages se constituent à partir des régimes de la festività en adoptant les modèles et en s'y opposant. De multiples tests sont capables de le prouver. Mais ce qui est certain c'est que les régimes linguistiques ont constitué une doxa de la fête comme espace de la norme et de la transgression. Or ce qui échappe à la fête c'est la festività et ce qui échappe aux langages c'est la parole. D'autre part festività et langages sont tous les deux corrélés par trois modèles essentiels anthropologiques : le concept d'espionnabilité, le concept d'inopérativité et celui de contemporanéité. L'expérience de la langue et de la fête sont deux expériences de l'observation assidue, sont deux expériences d'un agir particulier qui ne « produit » pas mais qui cependant est une activité incessante et sont deux expériences du temps kairologique, du temps du « maintenant » comme seule mesure du contemporain.

Nous avons alors posé longuement la question de la viduité des « machines », des machines mythologiques et linguistiques et *a fortiori* du mécanisme de la festività. La fête est un concept vide, mais surtout la fête doit se maintenir comme une machine vide, la fête n'a pas de sens mais doit se maintenir dans la signification d'un espace et d'un temps à part dont le mécanisme est le seul centre. Nous avons émis l'hypothèse que les langages fonctionnaient de la même manière : les langages sont des mécanismes vides ou plus exactement sont des machines qui tournent à vide. Cependant les régimes doxiques et mythologiques nous font croire qu'il y a forcément du sens soit parce que ce sont des objets sacrés, mystiques, théurgiques, théologiques, mythologiques ou improfanables. Or nous devons ici proposer quelque chose qui ne soit pas une lecture de la signification : nous ne devons pas proposer une herméneutique de la signification mais une herméneutique matérielle. La viduité des machines est le modèle majeur de ce que nous sommes : notre participation n'est pas uniquement une participation au sens mais au maintenant.

Ce qui nous a semblé le plus important c'est le concept d'inopérativité : nous sommes des êtres du désœuvrement, nous ne sommes pas des êtres-de-l'œuvre, ou, plus précisément encore, nous sommes donc des êtres-sans-œuvre dont les modèles sont les régimes linguistiques et les régimes de la festività. Nous ne produisons pas, nous produisons peu, mais, en revanche, nous produisons essentiellement du participatif. Autrement dit ce que nous nommons inopérativité c'est le fait d'être livré à l'*argia* non comme forme idiote de l'oisiveté mais sous la forme de la participation incessante à ce qui constitue notre être-en-commun. Cette participation doit s'entendre sous la forme de l'adhésion (c'est d'ailleurs le seul moyen pour définir, encore, ce qu'est la fête, un espace d'adhésion plus ou moins consenti). Adhérer c'est constituer d'une part ce qu'on appelle la *doxa* dans la double forme de l'*endoxa* et de l'enthymème et c'est, d'autre part, la constitution de ce qu'on appelle soit le *phatasma* soit le simulacre, c'est-à-dire non pas adhérer pour quelque chose mais uniquement adhérer à quelque chose. Le phénomène de l'adhésion est étroitement lié à la question de la représentation (il faudrait même dire que toute représentation trouve son origine dans un phénomène d'adhésion), c'est-à-dire ce qui constitue la matérialisation des régimes linguistiques. Et c'est aussi ce qui constitue l'expérience du moment périlleux de toute énonciation : tout énoncé se livre dans ce risque de l'inopérativité. En somme il se risque dans ce moment où il ne dit pas mais où il s'expose dans le devenir de la langue, dans la parole. Ce risque c'est l'expérience de la participation. Notre adhésion aux régimes de la festività et aux régimes linguistiques est à la lettre la mesure de notre participation.

Reste alors la question essentielle du désœuvrement qu'il faut entendre comme forme de la suspension : suspension théologique ou forme du shabbat, suspension théorétique ou forme de l'observation, suspension matérielle ou forme de l'ivresse. L'expérience de la festività c'est l'expérience de l'ivresse mais d'une ivresse qui ne sombre pas dans la narcose mais au contraire qui se

constitue comme la forme adornienne d'un « tenir debout » ou sous la forme heideggérienne d'une « ivresse de la sobriété ». Il faut bien sûr encore entendre cette suspension comme la forme de l'évident, comme la forme de la kénose chrétienne : dans l'explosion du présent, dans l'explosion du temps du maintenant, du temps kairologique, il y a un vide, vide de l'identité, un vide historique et sémantique. L'asémantité est donc une notion essentielle à laquelle nous devons arriver. Elle a constitué une sorte de ligne de fond : les langages sont essentiellement asémantiques, c'est-à-dire qu'ils n'ont en somme rien à dire, qu'ils sont vide de sens, qu'ils s'exposent dans cette viduité, dans ce creux. Il faut faire une relecture intégrale de l'ensemble des questions autour des notions de langages et d'œuvres. Nous sommes des être-dans-le-langage désœuvré, c'est-à-dire que nous devons reconnaître que les langages ne produisent du sens qu'accidentellement et que le désœuvrement est notre activité principale. Nous devons alors, et c'est notre tâche politique, revendiquer que le verbe désœuvrer est un verbe actif. Toute lecture est un désœuvrement au double sens d'un évident et d'un repos. En somme le désœuvrement est notre seul véritable acte de l'adhésion.

11. *Le dreit nien.*

Il nous faut finir ici sur un « envoi ». Désœuvrer signifierait alors faire une œuvre de rien. Désœuvrer signifie faire en sorte que l'œuvre s'ouvre au devenir périlleux d'un rien, au double sens d'un quelconque, d'un *quodlibet* et au sens d'une non-chose d'un *to më on*. Il existe un exemple étonnant d'une œuvre du rien au moment de la poésie savante du Moyen-âge provençal, la *Tenson du non re* d'Albertet de Sisteron :

*Farai un vers de dreit nien
non er de mi ni d'auira gen
non er d'amor ni de joven*

*ni de ren au
qu'enons fo trobatz en durmen
sus un chivau*

Je ferai un poème de pur néant
il ne sera ni de moi ni d'autres gens
il ne sera ni d'amour ni de jeunesse
ni de rien d'autre
je l'ai composé en dormant
sur un cheval

Ce texte étonnant (il ne s'agit ici que de la première strophe, le poème en contient huit) énonce ce jeu bien particulier d'une écriture du rien : en somme il n'est besoin de rien si ce n'est l'écriture en tant que telle qui s'expose comme un pur néant, un *dreit nien*. Il faut entendre ici le *nien*, le néant comme un **ne gentem*, un non-être parce qu'au sens propre il n'y a rien d'autre, *ren au*, et surtout parce que le poète, au cœur de ce non-être et de cette non-chose, ne sait pas ce que c'est, et ce sera la réponse de Raimbaut d'Orange : *Escotatz mas no say que s'es*, écoutez mais je ne sais ce que c'est.

La modernité se situe bien sûr ici : elle fonde ce qui constitue le cœur de la pensée poématique – c'est-à-dire la pensée de l'œuvre – comme un espace propre du désœuvrement. On y retrouve bien sûr les préoccupations d'un Mallarmé ou d'un Furio Jesi : l'œuvre est constituée d'une noyau asémantique. Albert de Sisteron finit son poème en écrivant *Fait ai lo vers no sai de cui*, j'ai fait ce vers je ne sais de quoi.

L'œuvre s'expose dans ce désœuvrement. Notre devoir politique et éthique est de le garantir. Plus que jamais.

7 juin 2009

ANNEXE I

Fabien Vallos, « Introduction au concept de festività »
in thèse *Théorie de la fête*

I. PRÉSENTATION

La recherche qui va suivre est un essai pour une analyse du sens – des sens – et des formes du concept de fête et celui de festività. Il s'agira de proposer une analyse d'une part de ce que signifie le terme *fête*, bien sûr en français mais aussi dans la constellation des langues qui ont contribué à nourrir sa puissance terminologique, et d'autre part de tenter de saisir l'ensemble des discours sur la fête autrement dit les régimes d'appréhension collective de la fête et de la festività.

En somme nous proposerons une analyse herméneutique de la fête. Mais ici se pose un premier problème épistémologique majeur : doit-on construire cette recherche avec l'horizon d'une herméneutique de la signification et donc du sens ou doit-on proposer ici une analyse du concept de fête, donc proposer une *théorie de la fête* en ayant recours à une herméneutique non tant du sens, mais du discours – des discours – non tant de la signification mais de la matérialité du concept de fête ? Nous proposerons donc une analyse du sens et de la forme non pas essentiellement de la fête – il ne s'agit en aucun cas d'une analyse anthropologique, nous y reviendrons – mais bien du *concept de festività* : pour être plus précis nous ne proposerons pas une analyse anthropologique traditionnelle de la fête fondée sur l'observation, nous n'aborderons donc pas une histoire de la fête – qui pour nous n'a pas de sens – nous n'irons pas chercher une analyse et une description ni des fêtes des Papous, ni de celles des cultes dionysiaques, ni celles de Paris Hilton, pas plus que celles d'un carnaval romain de 1616, etc. Nous tenterons de proposer, dans l'acception foucauldienne, une archéologie du concept de festività et une appréhension du sens, comme puissance analytique, du concept de fête et de festività dans les régimes collectifs.

Que signifie dès lors analyser les sens et les formes du concept de festività ? que signifie alors le terme de fête ? que recouvre le

concept de festivité ? que signifie le terme festivité ? quels liens entretiennent-ils entre la notion de réjouissance et celle d'un discours général sur l'œuvre et l'opérativité ? Si notre recherche n'a pas recours aux modèles traditionnels de l'analyse anthropologique nous nous intéresserons cependant aux questions suivantes :

1. que signifie *conceptuellement* le terme fête ? et la pensée de la fête ? autrement dit, comment abordons-nous dans les régimes discursifs cette pensée et comment ça fabrique des modèles analytiques et des modèles cognitifs qui construisent notre représentation du monde – du temps par exemple – et du mondain – des structures linguistiques – mais surtout la représentation de nos modèles anthropologiques et gnoséologiques : comment le terme fête est intégralement lié à notre représentation et notre perception – notre connaissance – de l'activité et de l'inopérativité.

2. que signifie *structurellement* la pensée de la fête ? autrement dit quels sont les modèles qui en émanent et que recouvrent ces modèles ? À quels modèles sommes-nous assignés ? En somme il s'agira de savoir ce que ça produit comme structure de représentation, et puisqu'il s'agit ici de méthode, ce que produit le modèle du festif. Sommes-nous alors en mesure d'amorcer des recherches dont le point de départ épistémologique est l'analyse du concept de fête ?

3. que signifie la forme fête dans l'analyse des régimes mythiques, mythologiques et dans l'analyse des régimes discursifs et analytique ? autrement dit quels sont les liens qui existent entre les modèles du festif et ceux des mythes, de la langue, du *logos*, de l'histoire, etc. et d'autre part quels liens y a-t-il entre les modèles du festif et ceux de l'épistémologie, des régimes discursifs, de la philosophie, etc.

4. que signifierait dès lors une *théorie de la fête* ? même si cet énoncé présente quelques singularités que nous tenterons de lever, y a-t-il une théorie de la fête possible ? mais est-elle possible sans être ni une entreprise de description anthropologique ni, surtout, une entreprise sociologique ? autrement dit y a-t-il une possible théorie de la fête qui ne soit ni une théorie sociologique ni même une théorie de la culture – *cultural studies* – mais bien une théorie fondamentale des formes du discours, autrement dit une théorie de la fête par le recours du concept et des langages ?

5. que signifie donc *linguistiquement* le modèle du festif ? c'est-à-dire comment appréhender les liens entre les modèles linguistiques

et l'opérativité des fonctions linguistiques avec le modèle du festif. Ce qui signifierait que toute une partie des structures linguistiques sont liées au concept de festivité.

6. que signifie, donc, *philosophiquement* le festif comme modèle et comme structure ? c'est-à-dire comment appréhender ces modèles avec une véritable analyse anthropologique, celle de l'affect (appréhension du temps, de l'espace, du communicable), celle du corps ou du thymique (le désir et la jouissance) et enfin celle du noétique (le langage, l'économie, la mesure du collectif, etc.).

7. enfin que signifie l'appréhension du concept de fête ou de festif dans le cadre d'une analyse *herméneutique* ? autrement dit est-ce que le festif – ou une théorie de la fête – permettrait de construire une analyse herméneutique, pour appréhender des questions de signification et les questions des modèles d'interprétation. Peut-on alors construire un modèle d'analyse herméneutique à partir ou avec une théorie de la fête ?

2. CRITIQUE ET APPRÉHENSION DU CONCEPT DE FÊTE ET DE FESTIVITÉ

Nous tentons donc une recherche sur le concept de fête et de festivité, sur ses sens et ses formes, où nous tenterons une analyse de ses modes d'apparition et de transformation ainsi que ses liens présumés et induits avec ce que nous nommons productions.

Par « modes d'apparitions » nous entendons, d'une part l'ensemble des structures collectives qui sont la fête ou qui s'y apparentent, mais surtout l'ensemble des structures qui sont conceptuellement, mythologiquement, anthropologiquement ou factuellement liées au festif : l'hypothèse centrale de cette thèse sera de démontrer que l'ensemble des dispositifs ou des structures collectives, culturelles et linguistiques sont liées à la fête. D'autre part, il s'agira d'analyser ses modes d'apparition dans les grands systèmes discursifs – l'ensemble des discours et commentaires catégorisables, repérables – et dans les relations discursives entre ces systèmes, sachant qu'une relation discursive « caractéris[e] non pas tant la langue qu'utilise le discours, non pas tant les circonstances dans lesquelles il se déploie, mais le discours lui-même en tant que pratique. »¹ Enfin il faudra analyser

¹ Michel Foucault, *Archéologie du savoir*, Gallimard, 1969, p. 67.

ses modes d'apparition dans la latence de ces discours et de leurs relations, dans la mesure obscure de relations invisibles ou presque invisibles ; « le langage semble toujours peuplé par l'autre, l'ailleurs, le distant, le lointain ; il est creusé par l'absence. »² ou pour le dire encore autrement aller chercher ces formes, ces images, ces objets, ces symboles qui, selon l'expression de Johann Jakob Bachofen, « reposent en eux-mêmes »³ et sont, selon le commentaire de Furio Jesi « achevés en eux-mêmes et ne renvoyant donc à aucune réalité qui les transcende » autrement dit « complets et immanents dans leur essence »⁴. C'est donc aussi ce silence, cette latence qui nous intéresse et qui certainement constituent une part essentielle du concept de festivité, autrement dit appréhender l'*il y a* du langage et des formes linguistiques, cette « quasi-invisibilité du "il y a", qui s'efface en cela même dont on peut dire : "il y a telle ou telle chose" »⁵.

Par « transformation » nous entendons le résultat de l'ensemble des modifications qui se sont opérées dans ces systèmes discursifs et dans leurs relations : comment c'est modifiée la fête au cours des siècles ne nous intéresse pas – il semblerait par ailleurs que la phénoménalité de la fête soit assez stable – en revanche ce qui nous intéresse c'est de reconstituer une archéologie du concept du fête au travers des modifications et des transformations qui ont été opérées, non seulement dans le système discursif, mais aussi dans la puissance d'apparition de ces systèmes. Il faudrait faire une analyse des modifications qui ont été opérées dans la perception d'une part d'un concept d'histoire comme histoire de la fête et donc histoire du discours sur la fête, histoires des *relatus*, histoire de l'appréhension sociologique, anthropologique, psychanalytique de la fête, d'autre part une analyse de l'histoire comme rapport au temps, temps de l'action et temps de l'inopérativité, comme mesure temporelle et comme assignation calendaire. D'autre part il faudrait faire l'analyse du concept essentiel d'économie comme économie certes de la consommation (conservation et excès) mais surtout économie comme mesure dialectique du temps, du

² *Ibid.* p. 153.

³ *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, Basel, Bahnmaier's Buchhandlung 1859.

⁴ Furio Jesi, « Simbolo e silenzio » in *Arte oggi*, anno VIII, n° 28, 1966 et *Letteratura e mito*, Turin Einaudi, 2002, p. 17.

⁵ Michel Foucault, *op. cit.* p. 153.

produire et de l'inopérativité : la fête est dès lors un puissant concept économique, ou pour le dire autrement, un nucléus essentiel pour penser l'économie. Nous reviendrons bien sûr amplement sur le sens que nous donnons à économie.

Enfin il s'agissait des liens avec l'ensemble des productions. Nous avons dit liens « présumés » et « induits », toujours pour revenir sur cette question de latence et de patence de l'ensemble des systèmes ou modèles discursifs sur la fête. Des liens donc avec ce que nous appelons production – que nous devrions écrire *pro-duction* (le faire exister) au sens presque de l'exposition d'un existé – avec ce que précisément nous devrions nommer « ce qui ne s'éprouve que dans un travail, une production »⁶ à savoir un Texte, une discursivité, une sémiotique de la signification, les régimes d'art, une matérialité herméneutique. Pour schématiser, ici dans cette introduction, il s'agit d'une part de l'ensemble des représentations collectives (comme produits et comme structures) et de l'ensemble de leurs systèmes d'inscription, à savoir les systèmes discursifs, rhétoriques, philosophiques et les régimes d'arts.

Le concept de fête est historiquement assez stable, cependant il demeure le problème essentiel de l'anthropologie : il est en même temps ce qui rassemble et cristallise les problématiques du rite, du sacré, de la transgression, de l'excès, de l'ordre et du désordre, etc. Le problème essentiel pour l'anthropologue est donc les modalités d'appréhension de ces problématiques : en somme comment nous accédons à une connaissance de la fête. En d'autres termes, si la fête existe sous ses aspects les plus divers, y a-t-il une connaissabilité ou une inconnaissabilité de ses modalités ?

Il y a une longue tradition des discours sur la fête et une longue tradition de son observation. Nous aimerions dire, une longue tradition d'un discours analytique sur la fête, mais il s'avère que ce n'est pas réellement exact : l'analyse de la fête est marquée historiquement par deux procédures essentielles et un régime analytique – ou un modèle anthropologique – très clairement identifiable. Deux procédures, donc, d'une part une tradition de l'observation ethnologique qui fouille soit les rites antiques, soit les rites « exotiques » des civilisations « éloignées » et d'autre part une tradition « archaïque » qui oppose structures « primitives » et non-primitives – celles du « civilisé » et donc qui oppose une fête

⁶ Roland Barthes, *Le bruissement de la langue*, Essais critiques IV, Seuil, 1984, p. 73.

« primitive » à une fête amoindrie et absorbée par le temps présent de la civilisation : c'est en forçant à peine le trait la conclusion du texte de Roger Caillois⁷ sur la fête. Son régime analytique consiste dès lors à appréhender la fête systématiquement avec une dialectique très contrastée, trop marquée par une mesure oppositionnelle de la règle et du dérèglement, de la valeur et de la transgression de la valeur. En somme la fête est alors systématiquement représentée comme un ordre (rite) et comme la déconstruction de cet ordre dans un désordre. L'anthropologie traditionnelle a analysé ceci en définissant la fête comme une forme du renversement qui crée du symbolique pour atteindre (de nouveau) le mythique fondateur, la primordialité. Cette approche n'est pas fautive, elle est simplement inefficace. On se retrouve alors systématiquement avec cette dialectique, faible, de l'ordre et du désordre qui oppose d'une part l'idée de la fête ancienne, demeurée et perdue, à la fête moderne impossible, et qui oppose, d'autre part, l'idée du « sauvage » ou du frénétique en état de fête à celui de l'observateur « civilisé ». Il va de soi que cette approche ne se détache presque jamais d'un matériau mytho-symbolico-littéraire. La primordialité est un écueil fondamental qui oblige systématiquement à lire la fête comme un rituel ou comme une forme dérivée du sacré. On témoigne sur la fête, on raconte, on illustre, on fabule, on fantasme, on scénographie et quelques fois, seulement, on analyse et on produit quelques modèles anthropologiques. Nous renvoyons alors ici à trois textes emblématiques de cette approche de la fête au XX^e siècle, qui en décrivent ce parcours et sa déconstruction : l'un de Roger Caillois en 1939, l'autre de Max Horkheimer et Theodor W. Adorno en 1947 et enfin celui de Furio Jesi en 1977⁸.

Analysons brièvement, quelques uns des éléments du texte de Caillois. L'ensemble du texte est centré sur le « sacré de transgression » permettant ainsi une « théorie de la fête ». Nous retrouvons bien sûr ici le regard de l'observateur civilisé⁹ et conscient de cette

7 Roger Caillois, « Le sacré de transgression : théorie de la fête », in *L'homme et le sacré*, Paris, Leroux-PUF, 1939 et in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2008.

8 Voir note précédente pour l'ouvrage de Caillois. Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison*, trad. Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974. Furio Jesi, *La fête et la machine mythologique*, trad. Fabien Vallos, Paris, éditions Mix., 2008.

9 La question de l'observateur civilisé est au cœur de l'anthropologie et de l'eth-

dialectique entre ordre et désordre, entre mesure et démesure ; une fois encore le regard du spécialiste qui observe l'ensemble de ces comportements démesurés. Le premier paragraphe du texte¹⁰, est à ce titre exemplaire ; la fête pour Caillois serait alors ce qui « implique un grand concours de peuple agité et bruyant », elle « incite à s'abandonner sans contrôle aux impulsions les plus irréflechies », et elle « comporte au moins un début d'excès et de bombance. [...] De jadis ou d'aujourd'hui, la fête se définit toujours par la danse, le chant, l'ingestion de nourriture, la beuverie. Il faut s'en donner tout son soul, jusqu'à s'épuiser, jusqu'à se rendre malade. C'est la loi même de la fête ». Ce qui pose problème, ce n'est pas la justesse ou non de la proposition, c'est la manière de l'appréhender. L'ensemble du texte de Caillois est construit avec un régime lexicographique et sémantique particulièrement marqué¹¹ : cet univers sémantique

nographique traditionnelle. C'est une question récurrente. À titre d'exemple nous empruntons deux au régime de la littérature. Il s'agit d'abord de Rousseau dans *La lettre de d'Alambert* (1758) et ce commentaire sur la fête : « Mais quels seront enfin les objets de ces spectacles ? qu'y montrera-t-on ? Rien, si l'on veut. Avec la liberté, partout où règne l'affluence, le bien-être y règne aussi. Plantez au milieu d'une place un piquet couronné de fleurs, rassemblez-y le peuple, & vous aurez une fête. Faites mieux encore : donnez les spectateurs en spectacle ; rendez-les acteurs eux-mêmes ; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis ». Un exemple cette fois chez Chateaubriand dans *Le génie du christianisme* (1802) : « Il n'en est pas des fêtes chrétiennes comme des cérémonies du paganisme ; on n'y traîne pas en triomphe un bœuf dieu, un bouc sacré ; on n'est pas obligé sous peine d'être mis en prison d'adorer un chat ou un crocodile, ou de se rouler ivre dans les rues en commettant toutes sortes d'abominations pour Vénus, Flore ou Bacchus : dans nos solennités tout est essentiellement moral. Si l'Église en a seulement banni les danses c'est qu'elle sait combien de passions se cachent sous ce plaisir en apparence innocent. Le Dieu des chrétiens ne demande que les élans du cœur et les mouvements égaux d'une âme qui règle le paisible concert des vertus. Et quelle est, par exemple, la solennité païenne qu'on peut opposer à la fête où nous célébrons le nom du Seigneur ? ».

10 Roger Caillois, *op. cit.*, p. 263.

11 À titre d'exemple nous relevons les déterminants et les qualificatifs essentiellement utilisés par Caillois pour parler de la fête. La liste, bien sûr, n'est pas exhaustive. (le chiffre entre parenthèse renvoie au numéro de page). Agités, bruyants, sans contrôle, irréflechis, excès, bombance (263), frénétique, orgiaque (264), agitation désordonnée (266), débauche, confusion (278), frénésie, criminels, déprédations

« négatif » et essentiellement péjoratif implique la fête dans une appréhension elle aussi péjorative et qui laisse augmenter ce protocole dialectique qui tend à pousser au maximum cette pensée de l'outrance et de la réserve, de l'ordre et du désordre, du réfléchi et de l'irréfléchi, etc. La fête est donc ici le lieu – redouté et en fait convoité – de l'expérience d'un « paroxysme de vie », de l'expérience du « temps des émotions intenses et de la métamorphose de [l'] être »¹². Si nous poursuivons cette analyse, nous nous apercevons qu'est lié à ce régime sémantique une appréhension analytique redoutable : la fête est donc observée par un « témoin »¹³ ou par un « observateur »¹⁴, jamais par un participant : elle est l'examen et l'étude, d'une part, de ce monde « primitif »¹⁵ et d'autre part de ce monde « exotique » qui n'appréhende que le lointain sans presque jamais l'analyser avec le proche. Cette approche formalise donc une procédure de différenciation qui extranéise la fête. Elle est alors un rite qui appartient à ce qu'il y a de plus archaïque et archéologique en nous et qui permet d'une part, de revendiquer que la fête est bien ce rite qui tend à la primordialité puisqu'il « importe d'abord d'actualiser l'âge primordial » et parce que « la fête ramène le temps de la licence créatrice, celui qui précède et engendre l'ordre, la forme et l'interdit »¹⁶. Ici semble alors se mêler matériaux mythologiques et procédures analytiques. Enfin, et c'est ce qui constitue le point le plus lourd de l'analyse de Caillois, au cœur de cette dialectique de l'ordre et du désordre, de la mesure et de la démesure, il en apparaît une plus sourde du négatif et du positif : la conclusion de Caillois porte sur une des formes les plus évidentes de la fête, les vacances :

« La turbulence générale n'est plus possible. Elle ne se produit plus à dates fixes ni sur une vaste échelle. Elle s'est comme diluée dans le calendrier, comme résorbée dans

(279), sacrilège, dérèglement, orgie (281), outrance, confusion (282), renversement, empiffrer (283), jactance, hablerie, beuveries, vantardises, gesticulations violentes, contorsions obscènes, gaspillage, débauche d'expressions (284), brutalités, luxure (285), moribond, obscènes, grotesques (286), épuisantes, ruineuses (288), dilapider, déchaînement (289) et la liste pourrait être interminable.

¹² *Ibid.* p. 264.

¹³ *Ibid.* p. 264.

¹⁴ *Ibid.* p. 261.

¹⁵ *Ibid.* p. 264 et p. 284.

¹⁶ *Ibid.* p. 276.

la monotonie, dans la régularité nécessaires. Les vacances succèdent alors à la fête. Certes il s'agit toujours d'un temps de dépense de libre activité, d'interruption du travail réglé, mais c'est une phase de détente et non de paroxysme. Les valeurs se trouvent complètement inversées : dans un cas, chacun part de son côté, dans l'autre tous s'assemblent au même point. Les vacances (leur nom même l'indique) apparaissent comme un vide, un moins comme un ralentissement de l'activité sociale. Elles sont du même coup impuissantes à combler l'individu. Elles sont dépourvues de tout caractère positif. Le bonheur qu'elles apportent est fait en premier lieu de l'éloignement des ennuis dont elles distraient, des obligations dont elles libèrent. Partir en vacances, c'est d'abord fuir ses soucis, jouir d'un repos "bien gagné". C'est s'isoler davantage du groupe au lieu de communier avec lui à l'instant de son exhubérance, à l'heure de sa liesse. Aussi les vacances ne constituent pas comme la fête la crue de l'existence collective, mais son étiage. »¹⁷

Si nous insistons un peu sur le texte de Caillois, c'est qu'il est emblématique d'une pensée qui tend à ne retenir de la fête que ce lieu de l'excès et de la démesure au cœur de la toute puissance mythologique. Cette pensée a tenue, tient sans doute encore et il a fallu du temps et de nombreuses analyses pour en venir à bout. Quelques années plus tard, très exactement en 1947, lorsque Adorno et Horkheimer publient la *Dialektik der Aufklärung*, alors même qu'il déconstruisent le principe de la Raison et de progrès, ils ne déconstruisent pas fondamentalement l'analyse de cette dialectique de la fête : citant un passage de Caillois sur « l'universelle confusion »¹⁸, ils commentent¹⁹ « on abandonne aux forces primitives transfigurées; mais du point de vue de la suspension de l'interdit ce comportement a acquis un caractère d'excès et de folie » et ils ajoutent ce commentaire « ce n'est qu'avec les progrès de la civilisation et de la Raison que la subjectivité fortifiée et la domination consolidée réduiront la fête à une simple farce ». Il faut bien sûr entendre ce commentaire à la lumière de la déconstruction de l'*Aufklärung* et en mesurer toute la portée critique. Il faudra attendre un certain nombre

¹⁷ *Ibid.* p. 289.

¹⁸ Qui constitue le début du chapitre « Fonction de la débauche », *op. cit.*, p. 278.

¹⁹ Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, *Dialectique de la Raison*, *op. cit.*, p. 114-115.

de réflexions capables de se détacher de ces modèles ambivalents et inefficaces pour penser la fête. Il y en aura, entre autres, ceux, contemporains de Caillois, Horkheimer et Adorno, du néerlandais Johan Huizinga et du hongrois Károly Kerényi²⁰, puis, bien sûr, ceux de Michel Foucault sur la sexualité, la folie, les hétérotopes et ses réflexions sur la constitution d'un modèle archéologique ainsi que la constitution d'un modèle d'analyse herméneutique du sujet et des dispositifs. Nous y reviendrons bien sûr. Il y a les réflexions essentielles du philosophe et mythologue italien Furio Jesi dans son ouvrage *La fête et la machine mythologique*²¹. Le premier texte de cet ouvrage « La connaissance de la fête » est une analyse très précise et une déconstruction radicale de cette anthropologie traditionnelle. Le point de départ de l'analyse de Jesi est le mode de perception des régimes du festif : il commence par déconstruire le procédé de l'observateur anthropologue ou ethnologue « civilisé » et propose une théorie de « l'espionnabilité ». Nous reviendrons très largement sur ce concept. Il analyse et déconstruit ensuite rigoureusement le modèle de la « machine anthropologique » comme appréhension séparé de l'autre, du temp de l'autre et du temps de la fête. Il propose alors d'analyser la fête et les régimes du festif à partir de l'analyse de ce qu'il nomme la « machine mythologique » et à partir de l'analyse de son fonctionnement. La fête est alors un fonctionnement inclus au cœur des régimes anthropologiques. Nous reviendrons largement sur ce texte qui servira nos démonstrations.

20 Nous renvoyons pour Johan Huizinga à *Homo ludens*, Paris Gallimard, 1951 et pour Károly Kerényi (avec Carl Gustav Jung) à *Introduction à l'essence de la mythologie*, Paris, Payot, 2001. Il faudrait lire aussi de Kerényi *Nel labirinto*, Turin, Bollati Boringhieri, 1983, *Miti e misteri*, Bollati Boringhieri, 2000 et la correspondance entre Jesi et Kerényi *Demone e mito. Carteggio (1964-1968)*, Macerata, Quodlibet, 1999.

21 Furio Jesi est un philosophe italien (Turin, 1941 - Gênes 1980), il a enseigné la langue et la littérature allemande à l'université de Palerme et de Gênes. Les textes réunis dans cet ouvrage ont été initialement publiés en 1977 par l'éditeur turinois Rosenberg & Sellier; il s'agissait de deux essais sur le festif et la machine mythologique qui encadraient une anthologie, constituée par Jesi, de textes sur l'anthropologie depuis le XVIII^e siècle (avec des textes de Károly Kerényi, André Thevet, Joseph-François Lafitau, Sigfrid Rafael Karsten, Joseph Haekel, Giuseppe Pittré, Arnold Gennep, Jean-Jacques Rousseau, Giuseppe Capecelatro et Jacques-Antoine Dulaure).

3. ANALYSE ET PRÉSENTATION DU CONCEPT DE FÊTE ET DE FESTIVITÉ

Il convient, par habitude et par besoin, d'analyser le sens et l'étymologie, complexe, du terme fête : nous synthétisons deux valeurs de signification²². La fête est d'abord un « ensemble de réjouissances collectives destinées à commémorer périodiquement un événement ». Elle est ensuite ce qui est source de réjouissance. De cette définition nous retenons trois concepts fondamentaux, celui du réjouir, celui du collectif et celui du périodique.

Ce qui appartient au *réjouir* participe à la fête en tant qu'il produit un amusement, un faire plaisir, un enchantement, une excitation, un ravissement, etc. Jouir signifie tout aussi bien « faire fête »²³, « prendre plaisir » et « avoir ». La notion de jouissance est donc marquée, épistémologiquement, par une constellation sémantique triple, *fête - plaisir - possession*, ce qui signifie que tout rapport à la fête est un rapport à une double occurrence du contexte de l'avoir (de la possession). Il s'agit d'abord d'un *avoir joui* comme usage et comme plaisir. Il faut y entendre plusieurs choses : bien sûr avoir du plaisir, prendre du plaisir (on souligne ici que quelques soient les modalités du festif, il est, toujours, lié à la notion de jouissance et de réjouissance), bien sûr éprouver physiquement une satisfaction, et la satisfaction d'un désir, donc éprouver et mesurer une joie singulière (dès le verbe latin *gaudere* et se réjouir pleinement pour le verbe γηθέω) mais plus encore saisir ce qui est offert à cette saisie : ici c'est le sens du verbe grec χαίρω, se réjouir parce qu'a été saisi ce moment opportun, ce temps juste, ce καίρος²⁴ (cette

22 La définition du terme fête est emprunté au *Tlfi* : <http://atilf.atilf.fr/tlfi.htm>

23 Le dictionnaire (*ibid.*) donne à cette expression le sens de « faire honneur » et « se réjouir ». Il est à noter que cette expression a son exact corollaire en italien dans l'expression « *far festa* » qui signifie alors (*Vocabulario degli accademici della Crusca*, 1612 et 1741) cesser de travailler, se reposer (*cessar dall' opera, prender riposo*) et dont l'étymologie supposée par le dictionnaire est le verbe latin *feriari*. Ce qui est plus étonnant c'est l'expression « *far la festa* » qui signifie tuer (*ibid.*); on trouve quelques commentaires dans le *Proposta di alcune correzioni ed aggiungere al Vocabulario della Crusca* de Vincenzo Monti, 1829.

24 Ici, semble-t-il, il n'y pas de racine commune entre les deux termes, juste le hasard, heureux, d'une homophonie. Pour plus de précision nous renvoyons au

opportunitas en latin). La notion de l'avoir joui se charge ici d'un sens fondamental, celui de l'appréhension (de la jouissance) d'un temps non linéaire, celui du saisissement du bon moment (*right time*) mais aussi celui du saisissement du temps comme instant, comme nouvelle mesure. Nous reviendrons très amplement sur ce point essentiel pour la compréhension du concept de fête et nous aurons recours aux travaux de Alfred North Whitehead et Martin Heidegger. Un *avoir joui* donc mais aussi un *avoir temporel* qui renvoie lui aussi au saisissement du temps à ce sentiment que nous tenons le temps, celui de l'instant, de l'occasion et du bon-heur et qui doit s'entendre comme un « avoir le temps » mais aussi comme « être dans le calendrier »²⁵. Ici ce point est essentiel; que signifie « être dans le calendrier » ? et que signifie le calendrier ? Ce point constituera bien sûr une ample recherche de cette thèse. Être dans le calendrier c'est fondamentalement excéder le temps immanent, analogique et phénoménologique pour une temporalité cette fois transcendante – c'est-à-dire qui se situe au-delà d'une temporalité du temps perçu comme présent et qui se situe au-delà et en-deça d'une temporalité de l'histoire –, logique, c'est-à-dire qui n'est pas ici non plus celle de l'histoire (linéaire ou pseudo-linéaire) mais celle du calendrier. Qu'est-ce alors qu'un calendrier ? c'est la mesure de la récurrence, de la périodicité et la seule mesure *logique* du temps, c'est-à-dire à la fois strictement conceptuelle et fondamentalement in-corporée parce que le calendrier est avant tout (avant la mesure de l'anniversaire et du rituel) la mesure du temps de travail et de repos.

D'autre part le festif n'a de sens que s'il est *communautaire* et *collectif*, autrement dit fait à plusieurs. Ce qui induit plusieurs

chapitre « Kairos » in Richard Bruxton Onians, *Les origines de la pensée européenne*, Seuil 1999, p. 405.

25 Ces expressions ont été choisies dans un double souci, celui du sens bien sûr mais aussi de façon grammaticale; quatre expressions qui recouvrent toutes un système d'auxiliarisation, ce que Gustave Guillaume appelle un principe de subductivité (in *Langage et science du langage*, Nizet et Presses de l'université de Laval 1994, p. 73 sq.) c'est-à-dire des syntagmes qui utilisent ce principe pour former des temporalités composées; deux expressions (avoir joui et avoir temporel) qui se colorent de la temporalité du *factus* et donc de ce qui a été appréhendé et constaté; enfin la dernière expression qui passe à l'auxiliaire être et donc du passage du perçu à celui d'un état, d'une situation plus ou moins conceptualisée.

conséquences. Premièrement que le concept de *fête intérieure* est strictement théologique et littéraire, c'est-à-dire historiquement marqué et ne renvoyant, en fait, à aucune réalité. Nous savons que l'expression « fête intérieure » est un concept abondamment utilisé par les théologiens et les mystiques et qu'il se retrouve utilisé tant de fois aussi bien dans les textes des mystiques que dans les bréviaires et que c'est une pensée chère aux auteurs du XIX^e siècle²⁶. Deuxièmement la fête est un « partage » et un faire connaître des deux *avoirs* : en ce sens la fête est alors une exposition ou un spectacle. Ce sont deux notions essentielles mais paradoxales. Si la fête est collective elle est donc, en soi, expérience d'un partage de ce qui est mis en œuvre et de ce qui est vécu : or nous nous apercevons que ce n'est pas si simple et que l'expérience de la festivité n'est pas au sens propre partageable parce que ne pouvant être relatée. Tout *relatus* de la fête est une observation et non une expérience; tout *relatus* de la fête qui serait une expérience ne peut l'être que sous la forme de l'incommunicabilité. En revanche, en soi, toute fête non relatée ou non témoinnée par des *relatus* est toujours médiatisable : toute fête est un faire connaître comme annonce et comme invitation à une participation. Toute fête est donc connaissable et appréhendable parce qu'elle échappe en somme aux *relatus*, aux récits : elle échappe à la relation de la description et de l'objet. C'est la mesure de la non-communicabilité de la fête qui conditionne la non-connaissance du festif. Cependant s'il y a un faire connaître, que donne-t-il alors à notre connaissance ? D'une part une triple médiatisation, celle d'une célébration ou d'une commémoration, celle d'un rite (c'est la part la plus observable et la plus partageable) ou d'un rituel et enfin celle d'une participation : c'est ici, une fois encore que tous les problèmes se posent : que signifie dire ou relater des choses sur sa participation ? c'est ce paradoxe qui nous

26 Ici nous ne sommes pas en mesure de dresser une histoire du concept de fête intérieure pour l'une ou l'autre littérature, nous ne pouvons qu'indiquer quelques références pour plus de précisions à commencer bien sûr par le texte de Charles Baudelaire, « Ô nuit ! ô rafraichissantes ténèbres ! vous êtes pour moi le signal d'une fête, vous êtes la délivrance d'une angoisse ! » (« Le crépuscule du soir » in *Œuvres*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1956, p. 315 et voir le texte de Furio Jesi, *op. cit.*, p. 34 sq. Nous renvoyons aussi au travail de Kensuke Kumagai, *La « Fête » chez Stéphane Mallarmé*, Th. Paris IV Sorbonne, 2006 où il développe une double analyse de la fête publique et de la fête intérieure, à savoir celle du livre.

servira de fondement à l'élaboration du concept d'espionnabilité. D'autre part il s'agit de faire connaître, de médiatiser une mesure calendaire : ce que nous sommes dans le calendrier, dans le temps, dans le temps de l'action et dans celui de l'inopérativité, donc faire connaître un rapport fondamentale à l'économie. Enfin il s'agira d'un faire connaître comme spectacularisation ou exposition de l'ensemble de ces médiatisations, autrement dit un rapport puissant et essentiel à la *doxa*. La fête comme expérience collective est avant tout l'exposition de la singularité dans le collectif comme mesure du rapport que nous entretenons à la *doxa*, c'est-à-dire aux régimes généraux du discours et du fonctionnement du collectif. La question dès lors est de savoir si la fête est apparentée aux régimes doxiques au point d'en être un simple mécanisme ou si la fête, ou plus exactement la festivité, fonctionne comme les régimes doxiques. Troisièmement, le festif est aussi – et c'est l'occurrence la plus habituelle – réciprocité, possible, d'un jouir comme moyen sans fin. La fête serait alors intégralement non-relatée et non-communicable, elle serait ce seul espace non encore privé mais plus tout à fait collectif de l'expérience de la jouissance ou de la réjouissance. Or l'idée de cette fête, de la « vraie fête » – idée littéraire, mythologique, etc. – est impossible. Ça supposerait une dimension d'immémorialité dont nous ne sommes pas capables, parce que nous sommes des êtres de la médiation et de l'exposition. Quatrièmement, le festif participe, enfin, à une puissance – appelons-la puissance collectif, ravissement, enchantement... – qui tend à entraîner l'autre dans son propre mouvement, quel qu'il soit : plaisir, période, rythme, calendrier, etc. En cela la fête pourrait être – reste à prouver l'existence de cette puissance ou la puissance de son simulacre – ce que Furio Jesi nomme une épiphanie privilégiée où « l'humanité dans sa plus grande concentration coïncide paradoxalement avec l'acmé de la différence »²⁷.

Enfin dernier des trois concepts définitoires du festif, la notion de *périodicité*. Qu'est-ce qu'une période ? son étymologie est ici très utile. Il s'agit du terme grecque – composé – περί-οδος (et du verbe περιόδεύω) qui livre trois notions essentielles : d'abord celle de dispositif (faire le tour, l'enceinte, la stratégie, etc.), c'est-à-dire que la perception d'une période est avant tout une mesure d'un dispositif conceptuel, ensuite celle d'un morceau

²⁷ *Op. cit.* p. 42.

de temps et enfin celle de l'examen, du parcours par la pensée, de l'observation. Ce que nous nommons période est donc une visée conceptuelle qui tend à se saisir d'une durée et à l'ouvrir à une mesure de la récurrence. Le concept de période, écrit Alfred North Whitehead²⁸ « marque le dévoilement dans la conscience sensible d'entités naturelles connues seulement par des relations temporelles à des entités discernées ». Mais plus intéressant encore, cette perception d'une entité, ce discernable – autrement dit d'une durée – est ce que Whitehead appelle un événement. Une période est donc, indéniablement, la mesure d'un événement et la mesure de sa récurrence. La fête est alors récurrente et périodique c'est-à-dire que la fête fonde (tout en dépendant d'elles) les structures calendaires. Une autre manière de le dire consisterait à montrer que la fête est non seulement le calendrier mais aussi qu'elle fonde ce que nous nommons des structures extra-temporelles (ou extra-calendaires), c'est-à-dire des structures qui, tout en conservant leurs régimes périodiques, échappent au calendrier. Ici nous abordons une première opposition, un premier paradoxe ; la fête est la mesure calendaire (la connaissance du calendrier se fait par la récurrence des fêtes qui y sont notées) mais la fête serait aussi une non-mesure calendaire. Ça signifie que nous avons aussi une connaissance du temps (de la périodicité) par des fêtes qui échappent au calendrier (la plus simple remarque) mais surtout par les régimes du festif nous permettent de mesurer le temps en le constituant en période, en durée, en événement et quelque soient ses irrégularités par rapport au temps collectif (calendrier, horloge). Nous démontrerons donc comment la fête et les régimes du festif sont une des expériences essentielles de cette mesure du temps et de son observation. La fête est donc structurellement un espace de l'observation, ce que nous développerons par le concept d'espionnabilité que nous empruntons, pour partie, à Furio Jesi²⁹.

Il est à noter que ces trois notions définitoires du festif, le jouir, le collectif et le périodique sont les corrélats épistémologiques de ce qu'on peut nommer le thymique, le collectif et l'événement. Ce qui signifie que la relation jouir - collectif - période - est très proche de ce que Georges Molinié avait théorisé de la substance du contenu de

²⁸ A. N. Whitehead, *Le concept de nature*, trad. J. Douchement, Paris, Vrin, 2006, p. 90.

²⁹ *Op. cit.*, p. 38-44.

tout objet (de tout objet linguistique devrions-nous dire), à savoir le thymique, l'éthique et le noétique. Il reste bien sûr maintenant à démontrer cette proximité, les relations qui existent. Mais une première série de questions vient immédiatement : est-ce que ça signifie que la substance du contenu du festif est paradigmatique de toute forme linguistique ? est-ce que ça signifie, alors, que le modèle de la fête est paradigmatique et tout modèle linguistique ? est-ce que ça signifie, enfin, qu'on peut analyser le festif ou la fête, comme tout objet linguistique certes, mais surtout comme un système, comme une *machine* – pour paraphraser Michel Foucault et Furio Jesi –, comme une machine festive ?

Il nous faut maintenant aborder l'analyse essentielle de l'étymologie du terme fête. Il va de soi que c'est un terme complexe, pour une partie absorbé dans la latence des langues et qu'il s'agit ici d'en ressortir, peut-être, une partie, du moins d'en signaler quelques pistes. Si nous entamons une analyse diachronique du terme fête, nous nous apercevons de sa très grande stabilité : si nous nous référons, une fois encore, au *Trésor de la langue française*, le terme *fête* depuis le latin *festum* est très stable et peu sujet aux modifications. La définition actuelle est celle que nous avons déjà donnée « ensemble des réjouissances collectives destinées à commémorer périodiquement un événement », celle qui est donnée pour ca. 1050 est « célébration faite à jour marqué » et celle qui est donnée pour *festum* est « jour consacré à la fête ». Voici donc une très succincte archéologie du terme fête. Il semblerait donc que tout soit plus simple que nous ne l'avions imaginé. Or il n'en est rien et les choses sont plus complexes. Nous devons d'abord analyser l'ensemble des occurrences des termes latins qui constituent le terme fête, mais plus encore qui constituent le concept de festivité. Il y a donc dans la latinité une constellation de termes pour ce champ sémantique. Nous les prenons dans leur ordre d'apparition du dictionnaire ; le substantif *festivitas* qui signifie, joie, joie d'un jour de fête, le verbe *festivare* qui signifie être en fête, l'adjectif *festivus* qui signifie réjouissant et festif, le substantif *festum* qui signifie fête et jour de fête et l'adjectif *festus* qui signifie en fête, solennel et *profestus* qui signifie non férié donc jour ouvrable. Tous ces termes ont pour origine ou plutôt pour corrélats terminologique, les termes suivants : le substantif *feriae* qui signifie les fêtes, les fêtes, le repos, la vacance – autrement dit la fête et la fête chômée –, l'adjectif *feriatus*

qui signifie en fête, oisif et le verbe *feriari* qui signifie être en fête, chômer, être au repos. Première constatation, il y a deux champs sémantiques qui disent presque la même chose, la fête, mais selon deux appréhensions différentes : la première sur la racine *fest* dit la fête d'un point de vue plus singulier et sous l'angle du plaisir ou de la joie, tandis que la seconde, plus antérieure, sur la racine *fer*, dit la fête mais d'un point de vue plus collectif et institutionnel sous l'angle du temps de travail et du temps de repos. Les choses, bien sûr, ne sont pas encore aussi simples. Pourquoi la persistance de ces deux termes ? quelle réalité recouvrent-ils ? Il faut d'abord nous intéresser à l'étymologie de ces deux substrats. Étymologie contestée et complexe mais dont nous pouvons ici retracer quelques points essentiels. Festus³⁰ nous dit que *feriae*, les fêtes sont ainsi nommés parce qu'elles proviennent de l'expression *ferire victimas* et pour *feriae* il précise que les anciens écrivaient ce mot *fesiae*, mais surtout il précise – ce qui nous sera utile – qu'« il y avait des fêtes sans jour de fête ; d'autres avec un jour de fête ». À l'article *Fasti* du *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*³¹, il est supposé qu'un radical commun existe pour l'ensemble de ces termes, le radical **fes* qui signifie consacrer (ἱεράω en grec). Il faut ajouter à cela – nous y reviendrons – les termes *fasti* et *nefasti* qui caractérisent le type de fêtes de la latinité³². Varron³³ quant à lui semble indiquer qu'une racine commune à ces termes se trouverait dans le verbe *fari* : « Les jours pendant lesquels il est permis au prêteur de prononcer certains mots judiciaires ont été appelés *fasti*, de *fari* ; et ceux pendant lesquels il lui est interdit, sous peine d'expiation, de prononcer ces mots, ont reçu le nom de *nefasti*, de *ne* (adverbe négatif) et du même mot *fari* ». Enfin Georges Dumézil³⁴ avance que l'ensemble de ces termes :

« ont eu primitivement la compréhension et la même extension que le substantif *fas* dont ils sont dérivés : *fas* (non décliné, sans

30 Sextus Pompeius Festus, *De significatione verborum*, livre vi.

31 Charles Daremberg et al., *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. II, vol. 2, Paris, Hachette, 1919, p. 989.

32 Nous nous référons ici aux deux types de calendrier, le calendrier pré-julien, découvert à Antium et le calendrier julien.

33 Marcus Terentius Varro, *De lingua latina*, livre vi, 53.

34 Georges Dumézil, appendice II à *Mythe et épopée III*, Paris, Gallimard, 1995, p. 1405-1406.

pluriel : seulement *fas est*) est le fondement mystique solide, indifférencié sur lequel toute action humaine (privée, publique, diplomatique...) peut prendre appui avec sûreté, du point de vue non seulement de la justice humaine (*ius*, décliné, avec son pluriel *iura*, droits naturel ou acquis), mais des plans divins inconnus ou, plus généralement, des forces mystérieuses de l'invisible : un jour, et sans doute primitivement aussi un lieu, une occasion, sera *fastus* ou *nefastus* selon qu'il fournira ou ne fournira pas ce fondement. »

S'ajoute donc à cela la distinction *fastus* et *nefastus*. Pour plus de précisions nous renvoyons encore au texte de Dumézil³⁵, puisqu'il ne s'agit pas ici d'un travail d'analyse du calendrier romain. Cependant nous conserverons les propositions suivantes : d'abord que « les *dies fasti* sont ceux qui donnent à l'action profane de l'homme la base mystique, *fas*, qui lui assure les chances de bien se faire; les *dies nefasti* sont ceux qui ne lui donnent pas cette base », et ensuite, plus essentiel encore, la conclusion de Dumézil qui tend à affirmer que tout « *dies festus est nefastus* » au sens où « les *dies festi (feriæ)*, en tant que consacrés à des divinités, soient en même temps fermés à l'action humaine ». Il est donc essentiel ici de constater que pour la latinité le concept de fête renvoie essentiellement à deux idées, celle du réjouissement et plus important celle d'un jour *nefastus*, c'est-à-dire un jour où l'on ne travaille pas, c'est-à-dire qui n'est pas propice à l'activité humaine parce qu'essentiellement consacré à une pensée métaphysique ou mystique. Donc première conclusion fondamentale de cette investigation étymologique, la fête, comme acte et comme pensée, est « néfaste » à l'activité de l'homme.

Il faut maintenant explorer la pensée grecque, le sens des termes qui disent la fête. Nous savons que tout ce qui est de l'ordre du consacré est sur la racine du verbe ἱεράω. Quel est le terme qui exprime alors la fête en grec ? c'est le substantif ἑορτή qui signifie fête et réjouissance et le verbe ἑορτάζω qui signifie célébrer une fête. Mais il y a un autre terme beaucoup plus riche que le précédent. C'est l'ensemble des termes qui gravitent autour du verbe θεωρεῖν qui signifie pour une part observer, examiner et contempler, mais par ailleurs qui signifie, pour l'une de ces acceptions, être spectateur. C'est ce verbe, et son substantif dérivé qui est, bien sûr, à l'origine du terme français *théorie*. Nous avons ensuite le

³⁵ *ibid.*

substantif θεωρημα qui signifie donc spectacle, fête d'une part et d'autre part objet d'observation et de contemplation, l'adjectif θεωρητικός qui signifie contemplatif et spéculatif, le substantif θεωρία qui signifie l'observation, l'action d'assister à un spectacle ou à une fête, la fonction du théore³⁶ puis postérieurement la contemplation et l'étude, et enfin le substantif θεωρός qui signifie d'une part le théore et d'autre part le spectateur. Ici les nuances sont tout aussi complexes que pour la pensée latine mais avec un degré de subtilité supplémentaire. Il semble que la fête, dans la pensée grecque, soit divisée en trois catégories fondamentales : celles liées au religieux, aux dieux, celles liées aux réjouissances et celles liées au spectacle. Jusqu'ici tout semble parfaitement logique avec cette nuance supplémentaire du spectacle qui n'est pas sans rappeler ce que nous avons dit sur le « faire connaître », le spectacle inhérent et définitoire de la fête. La fête est donc comme toujours une fonction, une relation et une expérience. Ce qui semble plus étonnant cependant, c'est qu'une même unité sémantique signifie à la fois quelque chose des régimes du festif et à la fois quelque chose des régimes de la pensée et de leur puissance théorique ou spéculative. Le premier constat évident ici est que la sphère conceptuelle de la fête et celle de la pensée sont liées par deux notions essentielles : d'une part celle du voir, c'est-à-dire de l'observation, autrement dit être aussi bien au spectacle des régimes de la divinité, que de la festivité, que de la pensée : ici ce qui relie les trois c'est très exactement le terme contempler³⁷, nous y reviendrons bien sûr. D'autre part la notion – ici aussi mais d'une autre manière – du faire : le verbe θεωρεῖν s'oppose et en même temps s'adjoint au terme πράξις qui signifie, lui, l'action mais d'abord comme travail donc le résultat d'une action, sa conséquence. Or la fête, et somme toute la théorie, sont étymologiquement sans conséquence, c'est-à-dire ouverte essentiellement à l'expérience d'une non-production, à l'expérience d'une inopérativité : tandis que le verbe πράσσειν renvoie à ce qui est accompli, produit, exécuté, le verbe θεωρεῖν renvoie à l'expérience de ce qui n'est pas encore accompli, pas

³⁶ voir à ce propos *Dictionnaire des antiquités grecques et latines, op. cit.* l'article *théorikon*, t. v, vol. 1, p. 216.

³⁷ voir à ce propos Fabien Vallos « Or le verbe photographier (la contemplation comme mesure du désœuvrement) », in *Infra Mince*, n°4, Arles, Actes Sud - École nationale supérieure de photographie, 2008.

encore produit et pas encore exécuté, c'est-à-dire la contemplation, la recherche, la fête. Bien sûr c'est ici tracé à larges traits, nous reviendrons sur ces notions.

4. ARCHÉOLOGIE DU CONCEPT DE FÊTE ET DE FESTIVITÉ

Nous devons, après nous être intéressé à son sens et à son étymologie, nous intéresser à l'archéologie du concept de fête et de festivité. Avant cela il s'agit de définir ce que nous entendons pas *archéologie*. Bien sûr nous faisons référence à Michel Foucault et à son livre essentiel *Archéologie du savoir*³⁸. Mais en somme qu'est-ce qu'une archéologie ? ou un principe archéologique ? et plus encore qu'est-ce qu'une archéologie du savoir ?

Première réponse, empruntée à Michel Foucault³⁹ c'est une *machine* et en ce sens qui fonctionne et qui produit. Nous renvoyons ici à Furio Jesi⁴⁰ et à sa définition de la machine mythologique qui devrait pouvoir nous servir de paradigme pour appréhender la machine archéologique : « qu'est-ce que la machine mythologique ? Nous la définissons comme une machine puisque c'est quelque chose qui fonctionne et, aux vues des recherches empiriques, qui semble fonctionner automatiquement ». Si nous suivons le raisonnement de Jesi la machine archéologique de Foucault serait d'une part une machine qui en fonctionnant produit de l'archéologie... plus précisément des *arché*, autrement dit des récits (des relations) sur les « commencements », sur les mises en mouvement. Bien sûr nous y reviendrons. D'autre part, par son fonctionnement, la machine « calme partiellement la faim » du *logos*, du récit ou de la mise en relation.

Deuxième réponse, l'archéologie « ne traite pas le discours comme document [...] elle s'adresse au discours dans son volume propre, à titre de monument »⁴¹. Ce n'est donc pas, précise Foucault, une discipline interprétative mais bien une discipline de l'observation.

Troisième réponse, l'archéologie n'est pas une « doxologie » ;

³⁸ *Op. cit.*

³⁹ *Op. cit.*, p. 184.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 113.

⁴¹ *Archéologie du savoir, op. cit.*, p. 188.

mais une analyse différentielle des modalités du discours »⁴². En somme elle ne tend pas à construire un régime interprétatif (nous renvoyons à la deuxième réponse) ni comme « glorification », ni comme construction d'une *endoxa*, ni comme construction d'un discours sur la *doxa*, autrement dit d'un discours doxique. Elle est ouverte à la mesure de ce que nous appelons une herméneutique matérielle (peut-être ce que Foucault nomme ensuite une *réécriture*).

Quatrième réponse, la plus évidente, l'archéologie « n'est ni psychologie, ni sociologie, ni plus généralement anthropologie de la création »⁴³.

Cinquième réponse l'archéologie « n'est rien de plus et rien d'autre qu'une réécriture : c'est-à-dire dans la forme maintenue de l'extériorité, une transformation réglée de ce qui a été déjà écrit. Ce n'est pas le retour au secret de l'origine ; c'est la description systématique d'un discours-objet »⁴⁴.

Voici donc rapidement un aperçu de qu'on peut entendre dans le terme archéologie et dans la formule archéologie du savoir. Reste maintenant à définir sa problématique et ses enjeux. Pour cela cinq réponses aussi, qui fonctionnent comme corollaires aux cinq réponses précédentes et que nous formulons comme une lecture analytique du texte « archéologie philosophique » in l'ouvrage *Signatura rerum* de Giorgio Agamben⁴⁵.

Première réponse donc, il s'agit de la problématique du « surgissement », de ce que nous avons donné comme sens à *arché* avec « mettre en mouvement ». Le surgissement (*Entstehung*) ; ici ce qui nous intéresse c'est l'histoire de ce ou ces surgissement(s) : « nous pouvons appeler provisoirement "archéologie" cette pratique qui, dans toute enquête historique, n'a pas affaire à l'origine, mais au point de surgissement du phénomène et doit par suite aborder de manière nouvelle les sources et la tradition »⁴⁶. Le premier enjeu de l'archéologie, ou du principe archéologique est l'observation et la mesure – si elle est possible – de cette observation.

Deuxième réponse, le discours et les enjeux du discours. Dès

⁴² *Ibid.*, p. 189.

⁴³ *Ibid.*, p. 189.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 190.

⁴⁵ Giorgio Agamben, *Signatura rerum (sur la méthode)*, Paris, Vrin, 2008.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 103.

lors qu'est-ce qu'un discours ? Ce qui nous semble intéressant c'est l'analyse des trois modalités suivantes. D'une part la matérialité éparse, hétérogène, fragmentaire et lacunaire des éléments linguistiques, autrement dit de la pensée, de la parole et de l'écrit. D'autre part le discours est toujours surgissant et donc toujours en instance : « il ne faut renvoyer le discours à la lointaine présence de l'origine ; il faut le traiter dans le jeu de son instance »⁴⁷. Le discours est donc essentiellement un événement, on doit l'entendre comme relations (*relata* et *relatus*) et comme pratique, comme étant toujours lié à la pratique. Enfin il faut entendre le discours comme cette expérience et comme cette pratique du *Texte* barthésien⁴⁸ ; comme constellation, comme un objet pluriel, comme quelque chose qui « se tient dans le langage » et enfin comme quelque chose qui « ne s'éprouve que dans un travail, une production ». Nous y reviendrons.

Troisième réponse, c'est dans ce surgissement, dans cette mise en mouvement et dans cette instance que l'archéologie nous permet d'accéder au présent du langage et des objets, non comme reconstitution mais comme puissance d'apparition et comme puissance dialectique : « dans l'archéologie il s'agit – au-delà de la mémoire et de l'oubli, ou plutôt dans leur seuil d'indifférence – d'accéder pour la première fois au présent ». Il faudrait renvoyer, ici, pour comprendre cette expression « dans le seuil d'indifférence entre mémoire et oubli » à l'ensemble des théories de Walter Benjamin autour de l'image dialectique, autour de la *dialektisches Bild*⁴⁹ et les analyses de Giorgio Agamben dans le texte 6 de *Ninfe*⁵⁰. Bien sûr nous reviendrons sur cette problématique.

La quatrième réponse serait de proposer une archéologie de la fête et du concept de festivité, qui échapperait à tous les discours plus ou moins historiques et plus ou moins allégoriques pour au contraire, présenter une étude sur la manière et la mesure des transformations, des modifications, des discontinuités et des

47 *Archéologie du savoir*, op. cit., p. 39.

48 Roland Barthes, « De l'œuvre au texte » in *Le bruissement de la langue*, Paris, Seuil, 1984, p. 71-80.

49 Voir in *Paris capitale du XIX^e siècle*, le fragment [N3, 1], Paris Cerf, 2006 et le fragment (Ms 470) des *Paralipomènes* in *Écrits français*, Paris Gallimard, 1991, p. 453.

50 Giorgio Agamben, in *Image et mémoire*, trad. col., Paris Desclée de Brouwer, 2004, p. 49 et *Ninfe*, Turin Bollati Boringhieri, 2007, p. 27.

ruptures avec lesquels le concept de fête existe dans nos régimes culturels, doxiques, interprétatifs, mythologiques, etc. ; en cela « le geste de l'archéologue est le paradigme de toute action humaine véritable »⁵¹.

Enfin cinquième réponse, il s'agit de présenter, en somme, une archéologie philosophique, celle qui comme « objet-discours », donnera à voir, à observer et à entendre les liens entre le concept de festivité et l'homme.

Nous pouvons à présent entamer une brève analyse, une brève « archéologie » de la fête et du festif. Le terme fête est étroitement lié à deux milieux ou deux contextes, celui du religieux et celui du profane et à un substrat, le mythe. Nous retiendrons une première définition du mythe comme « tout récit de faits non consignés par l'histoire »⁵² ainsi que toute construction de l'esprit ou de l'imagination qui incite à l'action. Nous devons aussi renvoyer à la définition – à l'appréhension – du mythe par Roland Barthes, mais uniquement dans le texte de 1971 qui répond à *Mythologie* de 1957⁵³. Le mythe serait alors cette épaisseur des langages, plus ou moins homogènes et plus ou moins idéologiques, il est alors un « idiolecte ». De sorte que ces « langages épais »⁵⁴ s'opposent à ce que Barthes nomme le « texte » : « le mythe doit être pris en effet dans une théorie générale du langage, de l'écriture, du signifiant ». Le mythique, précise encore Barthes « est présent partout où *l'on fait des phrases*, où *l'on raconte des histoires* (dans tous les sens des deux expressions) : du langage intérieur à la conversation, de l'article de presse au sermon politique, du roman (s'il en reste) à l'image publicitaire »⁵⁵. Nous devons aussi retenir et analyser la définition du mythe proposée par Furio Jesi⁵⁶ : le mythe serait une machine vide

51 *Signatura rerum*, op. cit. p. 124.

52 Source *Trésor de la langue française*.

53 in Roland Barthes, *Le bruissement de la langue*, op. cit., p. 81-85, texte initialement publié dans la revue *Esprit*, 1971.

54 Il faut entendre ici, par langage épais, ces formations discursives parmi lesquelles on peut compter les discours mythologiques, les discours sur la fête, etc.

55 *Op. cit.* p. 84.

56 *La fête et la machine mythologique*, op. cit., auquel il faudrait ajouter *Materiali mitologici (Mito e antropologia nella cultura mitteleuropa)*, Turin, Einaudi, 1979 et 2001 et *Letteratura e mito* (dans le texte « Avanguardia e vincolo con la morte » est proposée cette définition du mythe « un mythe est avant tout une "histoire", un

(sans substance), « auto-fondatrice » et lié de manière indéfectible à la machine linguistique⁵⁷. La machine mythologique « pose son origine dans le *bors de soi* qui est son intention la plus profonde, le cœur de son pré-être, à l’instant même où elle se met en acte »⁵⁸. Le mythe serait donc « le nom que Jesi donne au moteur immobile scellé par la machine linguistique, au “cœur de son pré-être” où le moi parlant, à la limite d’une zone de non-connaissance, produit sans arrêt ses mythologies »⁵⁹. Voici donc trois définitions possibles (il y en a d’autres) du mythe et de la machine mythologique. Il est essentiel ici de constater qu’il y a des liens de fonctionnement entre le mythe (ou la mythologie) et le langage (ou la discursivité) et donc avec la fête (ou la festivité). Ainsi la fête est étroitement liée au mythe parce qu’il lui permet l’établissement d’événements fondateurs (fixés sous la forme de calendriers) et la constitution d’événements linguistiques, c’est-à-dire qu’on repère, qu’on récite, qu’on raconte. Ici c’est ce que nous avons nommé antérieurement *relata* et *relatus* : il faut entendre le *relatum* (pluriel *relata*) comme figure de la répétition, de la récurrence et des relations qui y sont induites ; il faut entendre le *relatus* (pluriel *relatus*) comme le récit, la narration d’un événement. Il y a donc une relation, des relations (*relata*) très puissantes entre mythe et fête et donc entre le mythe et la pensée du calendrier (donc entre mythe et temps) ; relations auto-fondatrices entre mythe et fête qui déterminent ce qu’on prend l’habitude d’appeler un calendrier et l’ensemble des systèmes discursifs qui en découlent. Le discours de la machine mythologique entretient le discours de la machine festive, entretient donc une « doxologie », un système discursif « tissé d’habitude, de répétitions, de stéréotypes, de clausules et de mots clefs »⁶⁰. LA RÉPÉTITION PÉRIODIQUE DU MYTHIQUE CONSTITUE ALORS LA STRUCTURE LA PLUS ARCHÉOLOGIQUE DE LA FÊTE. Il s’agit ici de la première hypothèse fondamentale qui tendrait à donner un premier

“récit” », p. 49), Turin, Einaudi, 1968 et 2002.

57 On pourrait analyser ce fonctionnement (voir Partie I) et constater que ce modèle d’analyse du mythologique peut parfaitement et intégralement s’adapter au linguistique.

58 *Op. cit.* p. 114.

59 Giorgio Agamben « Sur l’impossibilité de dire je » texte d’introduction in *La fête et la machine mythologique*, *op. cit.* p. 19.

60 *Le bruissement de la langue*, *op. cit.* p. 84.

sens à une archéologie du concept de fête et de festivité.

Analysons maintenant ses deux milieux. Le religieux doit s’entendre ici comme les événements fondateurs (inoubliables) que nous devons commémorer (le calendrier) et qui nous *re-lient*⁶¹ au divin. Le festif est donc très lié à la doxologie, c’est-à-dire à la répétition jubilatoire de l’hymne à la gloire de, autrement dit, et dans ce cas, le festif est lié à une *doxa*, une croyance et à l’expression de sa gloire. Le second milieu du festif est donc le profane – ou l’espace public non consacré au métaphysique – qui doit s’entendre de la même manière, c’est-à-dire comme les événements fondateurs (inoubliables) que nous devons commémorer (le calendrier) et qui nous *lient* au vivant. Il est à noter que les deux modèles sont presque similaires : comme principe (et fonctionnement) c’est absolument similaire, en revanche le résultat lui est différent : c’est ce que nous avons tenté de signaler avec la différence entre le verbe relier et le verbe lier⁶². Il faut alors comprendre ce que signifie exactement le terme calendrier⁶³. C’est un terme en apparence

61 Il ne s’agit évidemment pas ici d’un jeu de mot sur l’étymologie du terme « religion ».

62 Il y aurait ici la possibilité d’une très longue digression sur l’usage de ces deux verbes. D’une part il s’agirait de rapporter ça à la différence dans la latinité des *dies festus* et *dies profestus*. D’autre part entreprendre une longue analyse de ces deux verbes et la longue tradition qui fait remonter l’étymologie de « religion » au verbe *religare* (relier) alors qu’en fait il s’agit du verbe *relegere* (relire scrupuleusement). D’autre part, encore, entreprendre une étude du terme *ligatio* et du verbe *ligare* ; voir à ce propos le texte « Lier », in Fabien Vallos, *Le poétique est pervers*, Paris, éditions Mix., 2006, p. 14. Enfin faire une étude des liens structuraux entre la pensée du lien et celle du verbe analyser (ἀναλυειν).

63 Nous pourrions faire ici une longue analyse de l’étymologie du terme calendrier. Par simplicité nous renvoyons à l’article *Calendarium* du *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, *op. cit.*, t. 1, vol. 2, p. 822. et le texte de Georges Dumézil, *op. cit.* Nous précisons simplement que le terme *calendarium* signifie d’abord un registre, un tableau (παράπηγμα en grec) et qu’il ne signifiera que tardivement le calendrier. Précisons encore, d’une part que le verbe παραπήγνυμι signifie attacher et lier (nous retrouvons ici ce qui a été dit sur les liens entre l’homme et le temps festif ou temps calendaire), d’autre part que le terme latin *calendarium* vient de *calende* (premier jour du mois) qui vient lui du verbe grec καλεῖν qui signifie appeler, convoquer. On retrouve donc ici tout un champ sémantique qui lie la pensée du calendrier, d’une part, au lien qui est établi entre différentes choses et d’autre part

simple mais qui révèle une grande complexité dès qu'il s'agit de comprendre les phénomènes perceptifs et analytiques qui en dérivent. Un calendrier serait un cycle, un compte et le marquage d'un premier jour, d'un jour, d'un temps, d'un moment : l'idée de cyclicité est évidemment comprise dans celle de périodicité. Il s'agit de l'observation (et donc du marquage) d'un certain nombre de phénomènes astronomiques, climatiques, sociaux ou religieux. Cette cyclicité est donc une mesure plus ou moins effective du temps et un rapport évident au rituel. Ça introduit donc l'idée d'un comptage, ou d'un décompte, comme mesure vers l'avant ou vers l'arrière du temps, celui de l'action, de l'attente ou du repos. Enfin il s'agit du marquage comme convocation à des rites, à des systèmes de représentation du temps, à des mesures métaphoriques ou allégoriques du temps. Il faut ajouter encore à cela, le marquage du temps selon la forme calendaire du temps de l'action et du temps du repos. Le calendrier (ou la perception calendaire) c'est l'interaction évidente d'un certain nombre de principes de cyclicité, de périodicité et de mesurabilité. Il s'agit d'abord de l'interaction de trois cyclicités : une cyclicité « biologique » (astronomique et climatique), une cyclicité anthropologique (événements fondateurs, mémoire, commémorations, etc.) et d'une cyclicité théologique (liturgie, commémorations, etc.). Il s'agit ensuite de l'interaction de trois périodicités. Appréhension de différents laps de temporalité comme cycle, d'une part, c'est-à-dire, appréhension de toutes les choses récurrentes, comme période d'autre part c'est-à-dire comme appréhension des événements : Whitehead⁶⁴ analyse la période ainsi : « le concept de *période de temps* marque le dévoilement dans la conscience sensible d'entités naturelles connues seulement par leurs relations temporelles à des entités discernées. En outre cette séparation des idées d'espace et de temps n'a été adoptée que par souci de gagner en simplicité en se conformant au langage courant. Ce que nous discernons est le caractère d'un lieu à travers une période de temps. C'est ce que j'entends par *événement* ». Saisir le temps par période c'est donc le saisir dans sa « texture » et selon l'ensemble des relations qui sont générées. Enfin il s'agit de l'appréhension de ces périodes comme « durée » qui leur donne, selon

à celle de convocation : l'homme est convoqué à l'ensemble de ces manifestations : temps, périodicité, espace, mesure du religieux, du réjouissant, etc.

64 *Le concept de nature, op. cit.* p. 90.

l'expression de Whitehead une « épaisseur » (*slab*)⁶⁵ : « une durée retient en elle le passage de la nature. Il y a en elle des parties antécédentes et d'autres subséquentes qui sont aussi des durées qui peuvent être des présents complets apparents de consciences sensibles plus rapides. En d'autres termes, une durée retient une épaisseur temporelle »⁶⁶. Ce qui signifie que c'est cette dernière appréhension qui détermine, pour l'homme, la mesure du temps : le calendrier ne fait que réabsorber ces durées qu'il fige en périodes représentées sur le tableau du calendrier. La conscience perceptive du temps, cependant, tient dans cette saisie de la durée : Whitehead précise encore cette différence essentielle entre période et durée : « Ce que la conscience sensible livre à la connaissance, c'est la nature à travers une période. [...] Ce qui est directement offert à notre connaissance par la conscience sensible, c'est une durée »⁶⁷. Et il s'agit, logiquement, de l'interaction – beaucoup plus complexe mais cependant beaucoup plus dense pour notre recherche – de trois mesurabilités⁶⁸. La première est donc logiquement la mesure du temps d'abord comme élément naturel, comme nous venons de le voir avec Whitehead et comme nous l'avons vu avec le cycle biologique du calendrier. Ensuite il s'agit d'une mesure, de ce que nommerons, d'une part d'une βίος, c'est-à-dire d'un temps de vie, de ses conditions et de ce qui la constitue (donc son récit) et d'autre part d'une ζωή comme conditions de cette vie. En d'autres termes ce qui est directement appréhender comme expérience singulière et comme propriétés naturelles. Le calendrier est une forme qui synthétise ces deux perceptions en constituant une représentation qui palie nos difficultés à mesurer ; Whitehead dit qu'il y a deux groupes de choses perçues « les entités perçues dans leur individualité propre et les autres entités, seulement appréhendées comme *relata* sans être davantage définies »⁶⁹. Nous ne résistons pas à ajouter ici cette magnifique remarque de Whitehead sur la perception lacunaire et non-exhaustive du temps,

65 *Ibid.* p. 92.

66 *Ibid.* p. 95.

67 *Ibid.* p. 96.

68 Nous reviendrons amplement sur la question de la mesure : bien sûr mesure d'observation et d'appréhension de l'ensemble des systèmes linguistico-conceptuels qui permettent la saisie du temps dans le rapport entre mythe et fête.

69 *Ibid.* p. 88.

« ce caractère peut-être métaphoriquement représenté en disant que la nature perçue a toujours une bordure effrangée »⁷⁰. Le calendrier devient donc, comme objet et comme forme, ce bord (*edge*) qui adoucie, qui comble et qui raccommode ce *ragged edge*. Nous reviendrons ultérieurement sur ce concept d'effrangement des objets perçus. La deuxième « mesurabilité » est ce que nous nommons une mesure anthropologique de ce temps : le calendrier se constitue donc logiquement comme figure métaphorique ou allégorique, comme raccourci, comme représentation (image), comme formule linguistique. À partir de cela, il s'agira ensuite de la mesure du temps, à partir du calendrier du temps de l'action et du temps du repos, autrement dit des temps de célébration, de repos, de vacances et d'oisiveté. Enfin et ceci est très important, comme expérience sensible des mesures extra-calendaires, en d'autres termes, appréhension de la notion de période et de durée dans l'expérience de la fête, dans l'expérience du temps de la festività. Nous reviendrons amplement sur ce point par une analyse du concept d'ennui profond chez Martin Heidegger. Enfin dernière et troisième des trois « mesurabilités », celle que nous nommons mesure gnoséologique. Il s'agit donc logiquement de la connaissance – ou de la permanence (mémoire des calendriers) – des relations au mythologique, au divin, à l'abstrait. Connaissance – ou permanence – ensuite, des relations au temps de la ζωή : autrement dit l'éthique du bien vivre, du εὖ ζῆν aristotélicien, la mesure du temps du repos et du loisir (ἀνάπαυσις). Nous ferons une ample analyse de l'ensemble des termes du repos et de l'inopérativité à partir de la pensée d'Aristote. Connaissance, enfin, par mesure contrastante, des temps extra-calendaires. Qu'est-ce alors qu'un temps extra-calendaire ? c'est avant tout un temps qui n'est pas pris dans le calendrier mais qui se construit avec lui ou qui est déterminé par un fonctionnement issu du calendrier. Première hypothèse, le modèle du temps extra-calendaire est le temps de la fête à partir du modèle de la fête non-commémorative, à partir des théories de la perception du présent que nous verrons chez Whitehead et à partir de la pensée benjaminienne du temps de la parole intégrale comme expérience de la langue. Seconde hypothèse, le second modèle du temps extra-calendaire est l'expérience de cette langue comme parole dans la possibilité de sa

⁷⁰ *Ibid.*, p. 88.

puissance asémantique, de la puissance d'une fête sans parole pour paraphraser Walter Benjamin⁷¹. Ceci constituera une des thèses essentielles de cette recherche, nous y reviendrons donc amplement. Nous pouvons donc ici formuler notre seconde hypothèse de travail : LA FÊTE EST L'EMPREINTE ARCHÉOLOGIQUE DE LA MESURE CALENDRAIRE COMME SAISISSEMENT POSSIBLE D'UNE DURÉE ET D'UNE APPRÉHENSION DE CETTE DURÉE EN FONCTION DU TEMPS DE L'ACTION ET DU TEMPS DU REPOS.

Revenons encore à l'analyse du festif. Le festif (religieux ou profane) est donc intrinsèquement et profondément lié au rituel. Il faut préciser ce qu'on entend ici par *rituel*. Le rite c'est l'ensemble des prescriptions qui règlent une célébration : ceci est valable pour les cultes et les fêtes célébratives. D'autre part le rite c'est l'ensemble des usages et des modes qui font la fête (n'oublions pas, même si cette remarque semble ou étrange ou un peu vide, qu'il n'y a pas de multiples façons de faire la fête... la fête est un code et en cela une *doxa*). Enfin le rite est la mesure du *jeu* et bien évidemment des deux types de jeux : d'une part le *jocus*, celui du rituel et de la règle, d'autre part le *ludus* comme mesure participative et comme mesure d'une libre appréhension du rite (la fête comme objet social n'est rien d'autre que ce jeu oscillant entre *jocus* et *ludus*). C'est ici une grande avancée épistémologique : le festif est rituel puisqu'il est commémoration ou volonté de commémoration, puisqu'il est mesure de la périodicité, il est alors mémorial. Il tend à perpétuer son souvenir et son itération, sa récurrence. C'est donc en cela – en réponse à la proposition de Michel Foucault – que le festif n'est pas un *document* mais est un *monument*. C'est pour cela que nous disons que le festif est même non-immémorial. On aurait tendance à renvoyer la fête à l'immémorial. Or la fête n'est jamais trop lointaine, jamais l'origine (ou alors on refait l'erreur de l'anthropologie traditionnelle), elle est intégralement présente. Ça paraît peut-être paradoxal mais c'est ce qui définit le mieux le festif : son double caractère d'actualité (même au sens de virtualité) et d'inactualité⁷². Le festif est donc

⁷¹ Walter Benjamin, *paralipomènes* de « Sur le concept d'histoire », *Mss 470*, in *Écrits français*, Paris Seuil, 1991, p. 452.

⁷² C'est cette présence intégrale de la fête qui la rend, de fait, inactuelle. La qualifier d'inactuelle signifie que nous ne sommes pas en mesure de connaître la fête du passé (même celles d'hier). La fête n'est pas une mémoire, elle est simplement destinée à perpétuer le souvenir qu'elle a existé et non le souvenir de ce qu'elle a été. D'une

rituel parce que : 1. il est lié à des règles; 2. il est lié à une mesure de la cyclicité, c'est-à-dire à la non-linéarité et à une mesure de la récurrence; 3. il est lié autant au *jocus* comme commémoration qu'au *ludus* comme itération du plaisir. Ici s'entrouvent de nouvelles zones fort complexes. Nous ne nous engagerons pas ici dans l'analyse de la notion de plaisir⁷³; cependant nous devons retenir trois éléments. Le plaisir est d'abord un état, mais surtout – et toujours en regard de notre analyse de la fête – c'est une durée et la satisfaction de quelque chose qui a demandé d'être comblé. Fête et plaisir sont donc intrinsèquement liées autour des notions de récurrence (en somme il s'agit précisément de l'itération d'un désir comme possibilité d'un plaisir) et de durée. La fête est donc ce qui socialement et collectivement peut offrir du plaisir. Plusieurs problèmes se posent alors. La fête célébrative (le calendrier liturgique ou civil) n'est pas en soi une source certaine de plaisir, à moins, pourquoi pas, d'un plaisir pervers. Ce qui est possibilité de plaisir c'est bien sûr la fête privée (le lieu collectif du plaisir) mais aussi les jours du calendrier qui ne sont pas liés au travail, autrement dit ceux qui sont liés au repos et au loisir. C'est le temps « festif » du loisir (ἀνάπαυσις) qui procure bonheur et plaisir; c'est d'ailleurs un des motifs de la recherche aristotélicienne : le bonheur, εὐδαιμονία (*Eth.*, I, 2, 1095a15 sq. et *Rhet.*, I, 5, 1360b14 sq.), cependant que le sens du mot plaisir est plus essentiellement contenu dans le terme ἡδονή. Mais ce qui est plus intéressant encore c'est de réfléchir à l'existence, à partir des régimes du festif, non seulement d'une idée du plaisir (il faudrait ici réfléchir à une archéologie du terme plaisir) mais aussi à une « doxologie » du plaisir. Le plaisir est un état, il est donc, comme tous les états, lié à des contraintes et il peut être simulé. Si l'on parle d'une fête (hors un strict rapport d'observation) ce n'est jamais en soi pour la fête

part, parce que ce souvenir est impossible, d'autre part, parce qu'il est, absolument inintéressant. La matière mémoriale de la fête c'est le souvenir de la perte du présent. Mais puisque la fête est mémoriale, alors, ce qui deviendra l'espace d'une étude, c'est le discours sur la fête. Nous renvoyons, pour le moment et avant une analyse plus approfondie, au texte remarquable de Furio Jesi « Inattualità di Dioniso » in *Materiali mitologici, op. cit.* p. 120-140. Il faudrait voir aussi, pour l'analyse de cette question de l'inactualité, l'ouvrage *Fréquenter les incorporels* de Anne Cauquelin, Puf 2006 et l'ouvrage *Qu'est-ce que le contemporain ?* de Giorgio Agamben, Payot Rivages 2008.

73 Voir Partie I, 1, § 2.

mais pour son enjeu le plus incertain et le moins sûr, le plaisir : faire la fête, ou être en état de fête, ce n'est donc que connaître un état de plaisir. La fête est donc intimement liée au plaisir (et à l'ensemble de ses modalités). Il y aurait donc une saisissante doxologie du plaisir, d'abord comme discours sur son existence, sur les modalités de ses états, mais surtout sur la constitution d'un immense champ discursif dont le seul but est de dire et de redire encore ce plaisir (qu'il existe ou pas). Il y aurait alors à faire une analyse de cette doxologie en lien avec une théorie du simulacre et bien sûr en lien avec l'ensemble des discours sur la réception des œuvres à régimes d'art⁷⁴. Enfin 4. le festif est ou il devient cette structure paradoxale de déconstruction des règles (la fête peut les inverser) pour mieux les ré-incruster, pour mieux, à nouveau, les faire coïncider (le *rite*). Nous pouvons alors proposer notre troisième et dernière hypothèse : LES STRUCTURES DU RITE ET DU JEU CONSTITUENT LA FORME LA PLUS ARCHÉOLOGIQUE DE LA FÊTE COMME MESURE DES RÉGIMES DOXIQUES SUR LE PLAISIR.

74 Nous renvoyons ici, avant quelques explications, à la lecture de l'ouvrage de Georges Molinié, *Hermès mutilé, Vers une herméneutique matérielle*, Paris Champion, 2006.

Furio Jesi, *Spartakus. Symbolique de la révolte*
 ch. 1 La suspension du temps historique.
 traduit de l'italien par F. Vallos

À la condamnation morale du capitalisme, la doctrine marxiste a ajouté la certitude que les lois de fer de l'économie sont destinées à déterminer dans une certaine limite temporelle la désagrégation et l'effondrement du capitalisme. Ce n'est pas un hasard si on a observé que Marx est resté fidèle à ses origines juives en transposant l'image du peuple élu dans le prolétariat mondial et le pacte d'Abraham avec Dieu dans la fatalité des lois économiques. La comparaison pourrait aussi être valable avec la perspective eschatologique du christianisme si le Christ n'avait pas explicitement affirmé que son règne « n'est pas de ce monde ». En revanche la Terre promise appartient à ce monde, même si c'est pour le moins blasphématoire de l'identifier avec la Palestine qui peut être conquise et qui est conquise, aujourd'hui. Il est vrai aussi, d'autre part, que le parallèle entre l'inévitable avenir meilleur annoncé par le marxisme et celui dont se « souvenaient » les prophètes juifs ne peut être que partiel. On ne peut pas conquérir la Terre promise au moyen d'une lutte contre d'autres hommes, ce qui confirmerait une prédestination de son appartenance, alors que l'état de bien-être et de justice prévu par le marxisme peut être simplement atteint si aux conséquences fatales des lois économiques s'ajoute la lutte des exploités contre les exploités. Marx semble avoir été convaincu de son inévitabilité mais aussi de ce second aspect de la métamorphose économique et sociale. Face à l'augmentation croissante de la misère, de l'oppression, de l'exploitation, devait forcément correspondre l'augmentation de la résistance des classes travailleuses, « toujours plus disciplinées, unies et organisées dans le mécanisme même de la production capitaliste¹ ». L'avènement du socialisme devrait, *selon toute vraisemblance*, trouver ses prémices dans le capitalisme et s'affirmer en regard de la progressive et inévitable accentuation

¹ Karl Marx, *Le capital*, livre I, section 8, chap. 28.

de ses contradictions internes. Les revers, les véritables défaites des classes exploitées ne pourraient aucunement changer la direction d'un processus profondément dramatique mais inaltérable et inévitable. Dans le même temps, la stratégie des organisations de la classe laborieuse devrait être fondée sur une évaluation attentive de l'évolution des rapports de forces qui correspondaient à des situations déterminées dans la dialectique interne du capitalisme, pour ne pas laisser échapper les occasions de se saisir du pouvoir quand ce sera possible, mais aussi pour éviter de mener vainement à la ruine les forces et les structures organisatrices quand n'existe pas cette possibilité.

Il s'agit, en somme, d'une part, d'une évaluation correcte des temps, fondée sur l'analyse des conditions économique-sociales et des rapports de forces qui y sont présents, et, d'autre part, d'un travail progressif de mutation et d'organisation de la classe exploitée afin qu'elle ne se trouve pas mal préparée au moment de l'affrontement.

Cette orientation politique et la philosophie de l'histoire qui lui correspond rencontrent un grave obstacle dans le phénomène de la révolte. Nous utilisons le terme de révolte pour désigner un mouvement insurrectionnel différent de la révolution. La différence entre révolte et révolution ne tient pas aux objectifs de l'une ou de l'autre ; elles peuvent avoir le même objectif : se saisir du pouvoir. Ce qui distingue fondamentalement la révolte de la révolution est une expérience différente du temps. Si on s'appuie sur le sens courant de ces deux termes, la révolte est une explosion insurrectionnelle improvisée qui peut s'insérer dans un projet stratégique mais qui en elle-même n'implique pas une stratégie à long terme, la révolution est inversement un ensemble stratégique de mouvements insurrectionnels coordonnés et orientés sur une échéance relativement longue vers des objectifs définis. On pourrait dire que la révolte suspend le temps historique et instaure subitement un temps dans lequel tout ce qui s'accomplit vaut en tant que tel, indépendamment des conséquences et des rapports avec l'ensemble des phénomènes à caractère transitoire ou pérenne qui définit l'histoire. La révolution serait, en revanche, entièrement et délibérément calée dans le temps historique.

L'étude de la genèse et du développement de l'insurrection spartakiste permettra soit de vérifier l'exactitude de cette

distinction, soit de mieux préciser l'expérience particulière du temps caractéristique de la révolte.

Durant les quinze premiers jours de janvier 1919, à Berlin, l'expérience du temps a changé. Durant quatre ans la guerre avait suspendu le rythme coutumier de la vie, chaque heure était devenue attente : attente de la prochaine manœuvre – la sienne ou celle de l'ennemi – et même une plus grande attente, celle de la victoire. Dans les premières journées de janvier 1919, cette attente mûrie durant quatre ans semble comblée par l'apparition subite et très brève d'un temps inhabituel, dans lequel tout ce qui arrivait – avec une extrême rapidité – semblait arriver pour toujours. Il ne s'agissait plus de vivre ni d'agir dans le cadre de la tactique ou de la stratégie, dans lequel les objectifs intermédiaires pouvaient être très éloignés de l'objectif final, en le préfigurant – plus grande était la distance et plus anxieuse l'attente. « Maintenant ou jamais ! » Il s'agissait d'agir une fois pour toutes, et le résultat de l'action était contenu dans l'action même. Tout choix décisif, toute action irrévocable, signifiait être en accord avec le temps ; toute hésitation, être en dehors du temps. Quand tout cessa, certains des protagonistes furent éjectés pour toujours.

Le 31 décembre 1918 le Spartakusbund (Ligue de Spartakus) avait son propre congrès national². Avant cela les spartakistes ne s'étaient pas dissociés du Parti socialiste indépendant, lequel participait désormais au gouvernement social-démocratique d'Ebert et Scheidemann. Pour faire face et bloquer les compromis des dirigeants socialistes indépendants avec les sociaux-démocrates, les spartakistes demandèrent plusieurs fois durant l'hiver 1918 la convocation du congrès du Parti socialiste indépendant : ils pouvaient espérer rassembler sur leurs positions toute l'aile gauche

² Les sources principales dont nous nous sommes servis pour la reconstitution des événements sont d'une part les écrits de Rosa Luxemburg dont on trouve une bibliographie détaillée dans les volumes des *Scritti politici* réalisés par L. Basso (Riuniti, 1967) et d'autre part les deux fondamentales bibliographies sur Rosa Luxemburg de P. Frölich (L'Harmattan, 1991) et de J.P. Nettle (Oxford University Press, vol. 2, 1966). Voir aussi E. Waldman, *The Spartacist Uprising of 1919 and the Crisis of German Social Movement* (Marquette University Press, 1958).

du parti, qui polémiquait alors ouvertement avec les dirigeants du gouvernement. Pour les mêmes raisons, la direction du parti réussit à empêcher la convocation du congrès. Il s'avérait donc impossible pour les spartakistes de soutenir la tactique alors prônée par Rosa Luxemburg dans les articles du journal *Der Kampf* de Duisburg : adhérer au Parti socialiste indépendant – conservant ainsi intacte leur propre autonomie de programme et d'action – pour profiter de la remarquable structure organisatrice du parti et pour maintenir le rapport avec les masses qu'il pouvait garantir. Rester à l'intérieur du Parti socialiste indépendant signifiait désormais pour les spartakistes avaliser implicitement une participation au gouvernement social-démocrate, sans réussir à disposer de l'organisation du parti pour préparer la lutte des classes. À ce moment-là, en Allemagne, un parti de classe n'existait plus. La concrète présence d'un parti de classe semble indispensable à la poursuite de la lutte : ce nouveau parti aurait rassemblé, en plus des spartakistes, les soi-disant radicaux de gauche qui avaient toujours refusé d'adhérer au Parti socialiste indépendant, et une partie de l'aile gauche des socialistes indépendants. Pour ces raisons, la première délibération du congrès des spartakistes, le 31 décembre 1918, fut la fondation du Parti communiste allemand. Les radicaux de gauche qui se trouvèrent réunis ce même jour décidèrent d'y adhérer.

Au congrès du Spartakusbund, devenu désormais, formellement, le congrès du Parti communiste allemand, se posait avant tout le problème de la participation ou non aux élections pour l'Assemblée nationale. La direction du Spartakusbund, en particulier Rosa Luxemburg, fut favorable à ces élections et à la participation à l'Assemblée nationale pour « attaquer et abattre ce bastion. [...] Dénoncer sans hésitation et à haute voix toutes les manigances et tous les manèges d'une si digne assemblée, démasquer peu à peu son activité contre-révolutionnaire devant les masses, appeler les masses à se décider et à s'engager ». Mais, malgré l'attitude de la direction, les délégués au congrès votèrent contre la participation aux élections. Inutilement Rosa Luxemburg avait averti le 1^{er} janvier : « Nous n'avons pas le droit de répéter les illusions de la première phase de la révolution, celle du 9 novembre ; de croire, en somme, qu'il est suffisant pour la victoire de la révolution socialiste de renverser le gouvernement capitaliste et de le substituer par un autre. » La plupart des délégués étaient

convaincus que la première tâche du nouveau parti consistait simplement en l'élimination immédiate des obstacles à la révolution et surtout du gouvernement social-démocrate. Ces obstacles étaient considérés comme des têtes à abattre. Beaucoup de têtes : les sociaux-démocrates, les capitalistes, les militaires. Toujours que des têtes à abattre, symboles du pouvoir à conquérir ; bataille, affrontement immédiat et direct, donc, puisqu'il ne devait plus y avoir de batailles quand la victoire définitive dépendait seulement d'une épreuve de force et puisqu'ils étaient convaincus d'être assez forts. Les délégués étaient convaincus d'être forts : non pas parce qu'ils avaient tenu compte des préoccupations de Rosa Luxemburg quant aux manques de structures révolutionnaires dans les campagnes, mais plutôt parce qu'ils possédaient la certitude que la conquête des symboles du pouvoir – et surtout la conquête de Berlin – leur aurait assuré la victoire totale.

À Berlin les forces révolutionnaires étaient assez considérables. Mais le 27 décembre, avant même que ne se conclut le congrès du Spartakusbund, on avait commencé, aux abords de la capitale, à concentrer les troupes sous les ordres du gouvernement social-démocrate. Le 4 janvier, Ebert et Noske passèrent à l'inspection, aux portes de la ville, la section Lüttwitz, composée de la division des chasseurs à cheval, de la 17^e et de la 31^e division d'infanterie, du corps provincial des chasseurs et du corps franc Hülsen. À l'aube de la même journée le ministre de l'Intérieur destituait d'autorité le préfet de police Eichhorn, un socialiste indépendant contre lequel, depuis le 1^{er} janvier, le journal social-démocrate *Politisch-Parlamentarische Nachrichten* avait lancé une campagne de calomnie en l'accusant d'avoir usé des deniers publics pour préparer la guerre civile. Eichhorn, en tant que préfet de police, ne dépendait pas du ministre de l'Intérieur mais du Conseil exécutif de Berlin. Il refusa d'accepter sa destitution et se dit prêt à se soumettre aux décisions du Conseil central des conseillers des ouvriers et des soldats. Bien que les socialistes eussent la majorité au Conseil central, le gouvernement refusa. À ce moment, le Parti socialiste indépendant³ annonça pour le 5 janvier une manifestation en faveur d'Eichhorn,

³ Le Parti socialiste indépendant avait été pratiquement forcé à abandonner le gouvernement à la fin de l'année 1918 face aux demandes inacceptables des sociaux-démocrates (restitution du commandement aux généraux de l'armée impériale, reprise de la guerre contre la Pologne et la Russie).

lequel adhéra alors au Parti communiste. Des centaines de milliers de manifestants se rassemblèrent sous les fenêtres de la préfecture de police et exhortèrent Eichhorn à rester à son poste, se tenant prêt à le défendre. Simultanément eut lieu une réunion de la direction du Parti socialiste indépendant, des délégués révolutionnaires et des représentants du Parti communiste, Karl Liebknecht et Wilhelm Pieck. La réunion se termina sur la décision de défendre Eichhorn mais aussi de renverser le gouvernement social-démocrate d'Ebert-Scheidemann. Il venait de constituer un comité révolutionnaire présidé par Karl Liebknecht, Paul Scholze et Georg Ledebour.

En moins d'une semaine, la révolte adoptée pour programme par la majorité des délégués au congrès du Spartakusbund, incluant le refus de participer aux élections, était devenue immédiatement réalité. Nous disons révolte et non révolution en se fondant sur la distinction que nous avons déjà relevée. Le terme révolution désigne précisément le complexe d'actions à longue et brève échéances qui sont faites par celui qui est conscient de vouloir changer dans le temps historique une situation politique, sociale, économique et qui élabore ses propres plans tactiques et stratégiques en analysant constamment dans le temps historique les rapports de cause à effet, dans la perspective la plus longue possible. Le 1^{er} janvier 1919 Rosa Luxemburg avait précisé : « J'ai cherché à démontrer que la révolution du 9 novembre avait été avant tout politique alors qu'elle devait essentiellement devenir une révolution économique. [...] L'histoire rend notre tâche plus difficile que celle des révolutions bourgeoises puisqu'il était suffisant de renverser le pouvoir central et de placer là quelques hommes ou quelques dizaines d'hommes nouveaux. Nous devons travailler depuis la base : et ceci correspond exactement au caractère de masse de notre révolution, dont les objectifs tendent aux fondements mêmes de la structure sociale [...]. À la base, là où le patron seul affronte son esclave salarié ; à la base, là où tous les organes exécutifs du pouvoir exécutif affrontent les objets de ce pouvoir ; les masses, nous devons petit à petit arracher à ceux qui les détiennent les instruments du pouvoir et les prendre dans nos mains. »

Toute révolte peut inversement se décrire comme une suspension du temps historique. La plupart des participants à une révolte choisissent d'engager leur propre individualité dans une action dont ils ne peuvent ni connaître ni prévoir les

conséquences. Au moment de l'affrontement, seule une petite minorité est consciente du projet stratégique dans lequel se place cet affrontement (même si un tel projet existe) qui se déroule comme une précise et hypothétique concaténation de causes et d'effets. Dans l'affrontement de la révolte se dégagent les composants symboliques de l'idéologie qui ont mis en œuvre la stratégie, et seulement ceux-ci sont perçus par les combattants. L'opposant, à ce moment, devient véritablement l'ennemi ; le fusil, le bâton ou la chaîne de vélo deviennent véritablement l'arme ; la victoire du moment – partielle ou totale – devient vraiment, en soi, un acte juste et bon pour la défense de la liberté, la défense de sa propre classe, l'ergonomie de sa propre classe.

Toute révolte est bataille, mais une bataille à laquelle on a délibérément choisi de participer. L'instant de la révolte détermine la fulgurante autoréalisation et objectivation de soi comme partie de la collectivité. La bataille entre le bien et le mal, entre la survie et la mort, entre réussite et échec, dans laquelle chaque jour chacun est individuellement engagé, s'identifie avec la bataille de toute la collectivité : tous ont les mêmes armes, tous affrontent les mêmes obstacles, le même ennemi. Tous expérimentent l'épiphanie des mêmes symboles : l'espace individuel de chacun, dominé par les symboles personnels, le refuge hors du temps historique que chacun retrouve dans sa propre symbolique et dans sa propre mythologie individuelle. Ce refuge s'amplifie, devenant l'espace symbolique commun à une collectivité entière, le refuge hors du temps historique dans lequel une collectivité entière trouve son salut.

Toute révolte est circonscrite dans les limites précises du temps historique et de l'espace historique. Avant et après cela s'étend un vide et la vie de chacun des individus qui en font des batailles individuelles. Le concept de révolution permanente révèle – plutôt qu'une ininterrompue durée de la révolte dans le temps historique – la volonté de pouvoir, dans chaque moment, suspendre le temps historique pour trouver un refuge collectif dans l'espace et dans le temps symbolique de la révolte. Un instant avant l'affrontement ou l'action prévue pour commencer la révolte, le révolté potentiel vit dans sa maison ou dans son abri, souvent avec ses proches ; la résidence et le milieu sont provisoires, précaires et conditionnés par la révolte imminente, jusqu'à ce que la révolte commence ils sont

alors le siège d'une bataille individuelle, plus ou moins solitaire, qui continue d'être identique à ces journées où la révolte n'est pas imminente : la bataille individuelle entre le bien et le mal, entre survie et mort, entre réussite et échec. Le sommeil avant la révolte – admettons que la révolte commence à l'aube ! – pourra être calme comme celui du prince de Condé, mais ne possède pas la quiétude paradoxale de l'instant de l'affrontement. Dans le meilleur des cas, c'est une heure de trêve pour l'individu qui s'est endormi sans cesser de penser à cet instant.

On peut aimer une ville, on peut reconnaître les maisons, les rues dans sa lointaine et sa tendre mémoire ; mais c'est seulement à l'heure de la révolte qu'on appréhende vraiment la ville comme sa ville : elle est en même temps sa propre ville et celle des « autres » ; parce qu'elle est champ de bataille choisi par soi et par la collectivité ; parce qu'elle est un espace circonscrit dans lequel le temps historique est circonscrit et dans lequel chaque acte vaut pour soi, dans ses conséquences absolument immédiates. On s'approprie davantage une ville en la fuyant ou en s'y exposant qu'en jouant, enfant, dans ses rues ou qu'en s'y promenant plus tard avec une fille. À l'heure de la révolte on n'est plus seul dans la ville.

Mais quand la révolte est passée, indépendamment de son existence, chacun redevient un individu dans une société meilleure, pire ou identique à la première. Quand l'affrontement est fini – on peut être en prison, dans un cachette ou tranquillement à la maison – recommencent les batailles quotidiennes individuelles. Si le temps historique n'est ultérieurement suspendu par des circonstances ou pour des raisons qui peuvent être étrangères à la révolte, on évalue chaque événement et chaque action en fonction de leurs conséquences affirmées ou présumées.

La fondation du Parti communiste allemand avait précédé de quelques jours seulement l'éclatement de la révolte spartakiste. Déjà lors de la première délibération du congrès du parti on pouvait reconnaître – indubitablement avec le bon sens en plus – la plus grave contradiction idéologique et stratégique qui révélait alors avec la plus grande évidence l'échec de la révolte. Par 62 votes contre 23 les délégués du congrès refusèrent la participation du parti aux élections de l'Assemblée nationale. Rosa Luxemburg s'efforça de reconnaître dans ce choix, qui lui semblait erroné

et contre lequel elle s'était battue, l'erreur presque évidente et réparable d'une organisation encore balbutiante : « Il est naturel qu'un nouveau-né crie. » Il semble, en revanche, que Leo Jogiches ait été particulièrement choqué par le putsch du congrès et ait estimé que la fondation du parti avait été prématurée.

En réalité, il semble aujourd'hui que la fondation du parti, plutôt que prématurée avait surtout été inconsistante. Le tout nouveau Parti communiste allemand n'était pas – nous devrions dire : n'était pas encore – un parti. Son instrumentalisation par l'adversaire qui l'entraîna dans la révolte, trouva peu d'obstacles, parce qu'il ne s'agissait pas encore d'un parti, mais, au-delà des apparences formelles, d'un regroupement d'hommes qui exprimait une plus forte conscience de classe et de volonté de lutte. Quand les circonstances, soigneusement préparées, portèrent la tension à son point de rupture, ce ne fut plus un parti mais un drapeau de la révolte.

L'échec de la révolte spartakiste (voire les débuts de la révolte) fut caractérisé par une très grave crise de l'organisation et de la direction politique. Débuter la révolte constituait déjà une erreur, mais une faiblesse autrement plus grave se manifesta dans l'incapacité que le parti présentait à limiter la portée de la défaite.

Dans la distinction entre révolte et révolution, on peut ajouter ici l'observation d'une contradiction de fond entre parti et révolte. Le Parti communiste allemand ne manquait pas de dirigeants capables et sincèrement révolutionnaires. Dans sa presque totalité, la direction du parti était d'accord avec Rosa Luxemburg sur l'utilité de se présenter aux élections de l'Assemblée nationale afin de la décomposer de l'intérieur et de l'utiliser comme tribune pour appeler les masses à une plus grande et plus efficace maturité politique. Faut-il accuser les dirigeants d'avoir sacrifié leur ligne de conduite à des scrupules démocratiques ? d'avoir proposé au vote, plutôt que d'affirmer d'autorité, le programme qu'ils considéraient comme efficace ?

La contradiction entre parti et révolte met à jour les termes de la très grave crise que les partis traversent depuis cinquante ans au cœur de l'idée de lutte des classes. Il ne semblait pas réaliste non plus de proposer un changement de la direction politique du parti comme manifestation pure et simple de la volonté de lutte chez les insurgés. En de multiples circonstances les partis des

classes exploitées ne sont en mesure ni de promouvoir la maturité révolutionnaire de ces classes, ni de conduire dans ce processus de maturation la puissance de la lutte destinées à aboutir non dans la révolution mais dans la révolte.

En 1919 le Parti communiste allemand n'avait pas eu le temps de mener à son terme sa politique de classe, puisque quelques jours après sa fondation la révolte avait déjà éclaté. Il faut alors analyser les raisons qui ont conduit ce parti à ne pas avoir pu – donc être – un parti, mais seulement le regroupement d'une classe d'insurgés.

Il n'est pas rare qu'un parti politique soit hostile à l'imminence de la révolte désirée par une partie de ses membres ou au moins à ceux qui professent une idéologie formellement identique. Cette réalité collective, un parti (peut-être faut-il préciser : un parti de classe), peut se trouver en concurrence avec la réalité collective déterminée dans la révolte.

Partis et syndicats de classe sont des réalités collectives autant qu'objectives : de telles réalités sont collectives en tant qu'elles constituent objectivement les structures de l'ensemble des relations existantes à l'intérieur et à l'extérieur de la classe. Ainsi les « relations » de ces réalités épuisent intégralement le domaine d'activité de la classe vers l'intérieur et vers l'extérieur. Ne laissant aucune place au doute, les partis et les syndicats de classe peuvent se révéler hostiles à l'imminence de la révolte. Dans la révolte, en fait, il se manifeste une réalité qui est tour à tour objective, collective, convaincante, exclusive. Partis et syndicats sont rejetés par la révolte dans « l'avant » et dans « l'après » de la révolte elle-même. Ou ils acceptent de suspendre temporairement la valeur de leur conscience d'eux-mêmes, ou bien ils se trouvent alors en concurrence ouverte avec la révolte. Dans la révolte, partis et syndicats n'existent plus : existent seulement des groupes contestataires. Les organisations structurelles des partis et des syndicats peuvent aussi être utilisées par ceux qui préparent la révolte : mais quand la révolte a commencé ils deviennent les instruments garants de l'affirmation des valeurs qui ne sont pas celles du parti ni du syndicat mais seulement les valeurs intrinsèques à la révolte. Les idéologies des partis et des syndicats peuvent être celles des insurgés, mais dans l'instant de la révolte les insurgés perçoivent uniquement les éléments symboliques. Ceci ne se produit que lorsque les partis et les syndicats agissent de la sorte. Dans la vie du parti ou du syndicat, les éléments symboliques de

l'idéologie ne manquent pas de poids mais ne deviennent jamais le seul élément idéologique : partis et syndicats de classe sont des structures inscrites dans le temps et l'espace historiques – la révolte est suspension du temps et de l'espace historiques. Nous disons précisément suspension et non évasion, puisque par habitude on entend par évasion un choix imposé par la fatalité de la faiblesse devant les douleurs de l'histoire, alors que la révolte – la suspension du temps et de l'espace historiques – peut correspondre à un choix stratégique précis. Nous voulons dire, donc, que la révolte peut aussi être évasion, mais pas seulement évasion.

La participation à la vie du parti ou du syndicat de classe est déterminée par le choix d'une série ininterrompue d'actions dans laquelle on pense que s'exprime la conscience de classe. La participation à la révolte est déterminée par le choix d'une action qui s'achève d'elle-même, et qui pourra, de l'extérieur, être perçue comme insérée dans un contexte stratégique, mais qui, de l'intérieur, apparaîtra absolument autonome, isolée, valide pour elle seule, indépendante de ses conséquences non immédiates.

Les membres d'un parti ou d'un syndicat de classe peuvent, en tant que tels, décider de l'opportunité stratégique d'une révolte : ça signifie qu'ils décident de suspendre temporairement la vie du parti ou du syndicat. Une telle décision peut être motivée par les conséquences présumées de la révolte, vue de l'extérieur, dans un contexte stratégique, non comme une action achevée mais comme une cause d'effets présumés et déterminés. Mais parce que cela signifie choisir la révolte, non comme réalité interne mais comme réalité externe, un tel choix instrumentalise les possibles insurgés dans la mesure où il est effectué par une minorité. Qui ne fait pas le choix stratégique d'une révolte mais se trouve devant l'occasion de la révolte – occasion fournie à celui qui en a fait le choix – est instrumentalisé. Ses actions dans la révolte sont hypothéquées et utilisées par ceux qui ont décidé stratégiquement la révolte. L'insurgé qui appartient à un parti ou à un syndicat et dont les cadres dirigeants ont décidé la révolte est instrumentalisé ; la participation à un parti ou à un syndicat n'implique pas la participation à l'éventuel choix stratégique de la révolte qui peut être fait par la direction du parti ou du syndicat, ou même par certains dirigeants. Parti ou syndicat d'un côté, révolte de l'autre sont deux réalités intrinsèquement autonomes. De façon analogue, on peut dire que

le choix de la révolte par les membres d'un parti ou d'un syndicat (et non par le parti ou par le syndicat, c'est-à-dire par leurs cadres dirigeants) n'oblige pas le parti ni le syndicat. Cette affirmation semble cependant peu réaliste, puisqu'un tel choix pourrait ne pas engager la responsabilité du parti ou du syndicat à décider de la révolte, et cependant – aux vues des conséquences historiques – impliquerait aussi dans la révolte les non-consentants, les non-responsables, les structures organisatrices du parti ou du syndicat. Un parti ni un syndicat de classe ne peuvent pas être impliqués dans une révolte puisque leur dimension, leur réalité collective, leur valeur, ne peuvent pas être celles de la révolte. Il s'agit ici d'un point de vue théorique. Tout en n'étant pas impliqués de cette manière, parti et syndicat de classe sont fatalement obligés de subir les conséquences de la révolte si elle a lieu. Mais pas seulement : le déclenchement de la révolte pose aux membres les plus importants des problèmes et des contradictions extrêmement graves, devant lesquels tout choix a des conséquences déterminantes pour la vie future du parti ou du syndicat et pour la lutte des classes. On peut dire que, au moment de la révolte, les responsables du parti ou du syndicat doivent choisir de favoriser une révolte non voulue, pour exercer énergiquement contre elle leur critique.

La révolte spartakiste a échoué. Les insurgés ne réussirent pas à maîtriser les symboles du pouvoir ni même leurs instruments. Il devint évident, quand la révolte fut terminée, qu'elle avait, en fait, considérablement servi le pouvoir contre lequel elle s'était attaquée. D'une part, parce que en dix jours de combats le prolétariat berlinois avait perdu un grand nombre de ses activistes et la quasi-totalité de ses dirigeants, et d'autre part, parce que les structures organisatrices des classes avaient cessé d'exister ; aussi parce que les insurgés avaient accompli cette suspension du temps historique, et cet arrêt indispensable à ceux qui détiennent le pouvoir de rétablir le temps normal, suspendu pendant les quatre années de guerre.

Une trop longue attente risque de devenir spasmodique ; une action trop éloignée dans le temps de ses conséquences risque de provoquer une attente prolongée et dramatique à partir de laquelle peut naître des bouleversements. Dans de telles circonstances, c'est une bonne politique pour qui détient le pouvoir de faire en sorte que l'excitation d'une attente trop longue se libère en temps voulu et dans une forme voulue. On peut dire, encore, que la tension

accumulée, mène, à l'opposé d'une révolte, à une révolution. On peut dire, aussi, que – si on ne provoque pas délibérément cet arrêt – la tension de l'attente se transforme en énergie révolutionnaire organisée. Dans ce cas, sans doute, l'affrontement direct viendra beaucoup plus tard – mais sera beaucoup plus dangereux, parce qu'un long travail de consolidation des formes révolutionnaires, menaçant non seulement pour les symboles du pouvoir mais aussi pour les structures économiques et sociales de l'État capitaliste, l'aura précédé.

C'est pour cette raison que la révolte spartakiste fut utile au pouvoir contre lequel elle s'était battue. Il était indispensable pour le pouvoir de restituer le *temps normal* ; et c'est seulement avec l'aide de la révolte et de la chute que le temps normal pouvait être restitué.

Le *temps normal* est non seulement un concept bourgeois, mais il est aussi le résultat d'une manipulation bourgeoise du temps. Il garantit à la société bourgeoise une existence tranquille. Mais il peut délibérément être suspendu quand c'est nécessaire : les seigneurs de la guerre ont toujours besoin d'une suspension du temps normal pour pouvoir organiser leurs manœuvres meurtrières. Les plans de mobilisation prévoient, précisément, une suspension du temps normal et la venue très rapide – de l'ordre de quelques jours – d'une autre expérience du temps nécessaire aux intérêts politiques et économiques d'une guerre. Tant que durera la guerre les hommes seront placés dans un temps différent et ils seront contraints d'avoir une expérience différente du temps. Pour les soldats, les heures se mesurent en fonction des tours de garde, des cadences rigoureuses des marches, de la réalisation des retranchements et des fortifications, des attaques, des destructions des cibles. La cuisine mobile du camp (on se réfère ici principalement au temps que nous évoquons et au temps de la Première Guerre mondiale) avec ses apparitions régulières confirme l'importance des changements de rythme. L'approvisionnement en vivres, conditionné par l'organisation militaire et la situation du front, altère de façon profonde le rythme de la journée. On ne mange pas quand « le paysan revient fatigué à la ferme » ni quand les ouvriers, au son de la sirène, se dirigent vers la cantine, mais quand la cuisine du camp apparaît avec ses richesses fumantes ou froides. On ne mange pas la nourriture préparée à la maison toujours pauvre ou riche, mais

la nourriture que les circonstances – et donc le temps – ont permis de préparer. Mais pas seulement, le facteur temps est encore plus lugubrement déterminant : dans la cuisine du camp on mange des quantités de nourriture plus grandes quand, dans le même temps, le nombre de morts croît.

Pendant la guerre le temps habituel ne se maintient pas. Pour les soldats, l'alternance de lumière et d'ombre vaut pour la fin des opérations belliqueuses ; ils se déplacent de nuit, ils se reposent le jour... C'est la Première Guerre mondiale, et les civils restés à la maison ne subiront pas ces contraintes comme les habitants des villes durant la Seconde Guerre mondiale : l'offensive aérienne en est à ses débuts. Les habitants des villes et des campagnes, les civils expérimenteront aussi – durant la Première Guerre mondiale – un temps différent. Beaucoup de bourgeois ont, à la maison, une carte géographique sur laquelle ils indiquent avec des petits drapeaux ou des épingles à tête colorée les mouvements des troupes. Ils savent tous que ce qu'ils font, tant que dure la guerre, ne vaut qu'en fonction de la guerre. Dans les usines on travaille pour la guerre, dans les maisons on vit au rythme de la guerre. En plus le mari, le père ou le frère sont au front. Toute décision importante est remise à l'après-guerre. Dans les foyers on mesure le temps comme dans les états-majors. Une des plus importantes modalités de perception du temps, l'attente, est profondément altérée par l'attente forcée à laquelle les états-majors consacrent toute leur attention.

Une fois la guerre terminée, cette attente de quatre années doit trouver son exutoire. Pendant quatre ans on a attendu quelque chose. Ce « quelque chose » n'est pas la victoire. On a besoin de donner un exutoire à l'attente, on a besoin de transformer l'expérience du temps. « Temps de paix, sainte nuit. » Cependant la sainte nuit, indispensable, n'est pas suffisamment comblée par la révolution de novembre 1919. Philipp Scheidemann qui proclame la République dans le palais de Berlin est le trop modeste annonciateur d'une trop modeste bonne nouvelle. L'annonciateur et l'annonce ne suffisent pas à changer vraiment l'expérience du temps. Il faut quelque chose de plus : tout profond changement de l'expérience du temps est un rituel qui réclame des victimes humaines. Hérode est passé à la postérité comme un bourreau : le massacre des Innocents. Mais ici il ne s'agit pas seulement d'un sacrifice sanglant : ici – à la fin de la Première Guerre mondiale –

l'expérience du temps ne peut changer qu'avec un sacrifice sanglant particulier. « Tout choix, toute action, signifiait être en accord avec son temps... Quand tout s'acheva, certain des vrais protagonistes ont été sortis de la scène pour toujours. »

À la fin de la manifestation en faveur de Eichhorn, des groupes de travailleurs avaient occupé les bureaux et les ateliers typographiques du journal socialiste *Vorwärts* et de tous les quotidiens importants de la capitale. Le matin suivant, le 6 janvier, l'imprimerie nationale, où étaient imprimés les billets de banque, fut occupée par les ouvriers. Des témoignages dignes de foi ont prouvé que l'initiative d'occuper les journaux et les imprimeries avait été favorisée par des agents de la kommandantur de Berlin.

Le même jour, le comité révolutionnaire distribuait aux insurgés des armes et tenta d'occuper le ministère de la Guerre. Des groupes d'ouvriers, de leur propre initiative, occupèrent les gares. Alors que la lutte était presque ininterrompue sur les routes, le comité révolutionnaire faisait de très longues réunions : lors de ces exténuantes discussions les membres du comité étaient parvenus à la conclusion qu'il fallait négocier avec l'adversaire. En même temps, à Düsseldorf et à Brême, les conseils des travailleurs et des soldats s'emparèrent du pouvoir, en revanche en Rhénanie les troupes révolutionnaires avaient été battues. À Berlin, cependant, des milliers de combattants ouvriers se sacrifièrent dans la défense des positions stratégiques qui, désormais – comme si l'heure était encore à la lutte – ne pouvaient plus être tenues longtemps (et Berlin représentait le véritable centre de la lutte des classes). Dans la nuit du 8 au 9 janvier les troupes contre-révolutionnaires prirent, sous le feu des mitrailleuses, la rédaction de la *Rote Fahne* sur la Wilhelmstrasse et tentèrent un assaut qu'ils retardèrent par la crainte (injustifiée) d'un piège. Le 9 la rédaction fut abandonnée. Au soir du 10 janvier, alors qu'étaient encore en cours des tractations entre le gouvernement social-démocrate et le Parti socialiste indépendant qui avait initiée la révolte, la kommandantur de Berlin réussit, brusquement, à arrêter un certain nombre des dirigeants socialistes indépendants et des communistes, parmi lesquels Georg Ledebour et Ernst Meyer. Ledebour était alors un des délégués des négociations. À l'aube du 11 janvier cette négociation était finie, vainement, comme elle avait commencé. Dans les mêmes heures commença le bombardement à l'artillerie lourde du siège du *Vorwärts* occupé par les ouvriers. Ils

repoussèrent une première attaque des troupes ; mais après deux heures de bombardements, les trois cents survivants furent obligés d'accepter la reddition sans conditions. Les troupes démolirent le siège du Parti communiste de la Friedrichstrasse et arrêtèrent Leo Jogiches et Hugo Eberlein. Le soir il y eut une longue réunion, avec Liebknecht, dans l'appartement, à côté de la porte des Halles, dans lequel s'était réfugiée Rosa Luxemburg après avoir abandonné la rédaction de la *Rote Fahne* sur la Wilhelmstrasse. Puisque cette zone était alors le centre des combats, Liebknecht et Luxemburg partirent immédiatement chez une famille ouvrière dans le quartier ouvrier de Neukölln où les troupes contre-révolutionnaires n'osaient pas encore entrer de force. Dans le même temps tous les parlementaires (sauf un), dépêchés avant la reddition des ouvriers qui occupaient le *Vorwärts*, furent tués. Le 13 janvier une information probablement fautive demandait à Liebknecht et à Luxemburg d'abandonner l'appartement pas assez sûr de Neukölln pour rejoindre des amis à Wilmersdorf. Ils avaient auparavant violemment refusé de chercher un refuge sûr à Francfort suite à une exhortation qui leur avait été adressée. À Wilmersdorf, Liebknecht et Luxemburg écrivirent quelques articles afin de « faire le bilan de ce qui avait échoué et d'évaluer les événements et leurs résultats sur la grande échelle de l'histoire ». À 9 heures le 15 janvier, Liebknecht, Luxemburg et Pieck furent arrêtés dans leur refuge et conduit à l'hôtel Eden. Quelques heures plus tard le cadavre de Liebknecht fut porté – comme un inconnu – à un poste de premier secours ; celui de Rosa Luxemburg fut jeté du pont du Liechtenstein dans le canal Landwehr, duquel il refit surface cinq mois plus tard. La révolte continuait à suspendre le temps historique : durant le printemps 1919 dans les quartiers ouvriers de Berlin circulait la légende que Rosa Luxemburg n'avait pas été tuée, qu'elle avait échappé aux troupes et qu'elle reviendrait – le moment venu – à la tête des combattants pour les guider vers la victoire.

Note : ce texte est publié dans la revue *MIR* n°2 (juin 2009). Merci à Antoine Dufeu pour ses précieuses relectures.

ANNEXE 3 BIBLIOGRAPHIE

Theodor W. ADORNO *Dialectique négative*, 1966
 Theodor W. ADORNO, *Notes sur la littérature*, Flammarion, 1984
 Theodor W. ADORNO, *Théorie esthétique* Klincksieck, 2004
 Giorgio AGAMBEN, *Le temps qui reste*, Rivages, 2000
 Giorgio AGAMBEN, *Image et mémoire*, Desclée de Brouwer, 2004
 Giorgio AGAMBEN, *Profanations*, Rivage, 2005
 Giorgio AGAMBEN, *Ninfe*, Bollati Boringhieri, 2007
 Giorgio AGAMBEN, *Qu'est-ce que le contemporain*, Payot, 2008
 Giorgio AGAMBEN, *Le règne et la gloire*, Seuil, 2008
 ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*
 ARISTOTE, *Éthique à Eudème*
 ARISTOTE, *Métaphysique*
 ARISTOTE, *Rhétorique*
 ARISTOTE, *Poétique*
 ARISTOTE, *Catégories*
 ARISTOTE, *Seconds Analytiques*
 Roland BARTHES, Cours au Collège de France, 1977-1978, in *Le neutre*, Thomas Clerc, Paris Seuil, 2002
 Walter BENJAMIN, *Sur le concept d'histoire*, 1940
 Walter BENJAMIN, *Passages parisiens*, Cerf, 2002
 Walter BENJAMIN, *Origine du drame baroque allemand*, Flammarion, 1995
 Antoine COMPAGNON, *Le démon de la théorie* Points, 1998-2001
 DÉMÉTRIOS DE PHALÈRE, *Péri Herménias*
 DENYS D'HALICARNASSE, *Opuscules rhétoriques*
 Georges DIDI-HUBERMAN, *Devant le temps*, éd. de Minuit, 2000
 Georges DUMÉZIL, appendice II à *Mythe et épopée III*, Paris, Gallimard, 1995
 Umberto ECO, *Interprétation et surinterprétation*, Puf 2001
 Sabine EHRMANN *Photographie et contemplation*, université de Paris I, dir. Pierre-Damien Huyghe, 2007
 Michel FOUCAULT, *Archéologie du Savoir*, Gallimard, 1969
 Gustave GUILLAUME, *Langage et sciences du langage*, Nizet & Presse

universitaires de Laval, 1994
 HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit* (1806-1807), t.1, trad. J. Hyppolite, éd. Aubier Montaigne, 1941
 Martin HEIDEGGER, *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, Gallimard, 1992
 Louis HJELMSLEV, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Éditions de Minuit 1971
 Furio JESI, *La fête et la machine mythologique*, éditions Mix. , 2009
 Furio JESI, « Rilke, "Elegie di Duino. Scheda introduttiva" », *Cultura tedesca*, n°12, 1999
 Furio JESI, *Spartakus, Simbologia della rivolta*, Turin Bollati Boringhieri, 2000
 KANT, « Analytique du beau » in *Œuvres*, Gallimard, II
 Karl MARX, *Le capital I & II*, Gallimard, 1963 & 1968
 Georges MOLINIÉ, *Sémiosylistique - L'effet de l'art*, Puf 1998
 Georges MOLINIÉ, *Hermès mutilé*, Champion, 2005
 Marie-Josée MONDZAIN, *Image, icône, économie*, Seuil 2000
 NICÉPHORE LE PATRIARCHE *Les Antirrhétiques*
 SAINT PAUL, *Les épîtres*
 PLATON, *République*
 PLATON, *Timée*
 PORPHYRE, *Introduction aux Catégories*
 PSEUDO-LONGIN, *Traité du sublime*
 Avital RONELL, *Addict*, Bayard, 2009
 Baldine SAINT GIRONS *Le sublime*, Desjonquères, 2005
 SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, Seuil, 1998
 Baruch SPINOZA, *Éthique*, Gallimard (trad. Pautrat), 1988 & 1999
 Ælius THÉON, *Progymnasmata*
 Fabien VALLOS, *Le poétique est pervers*, éditions Mix. 2006
 Fabien VALLOS & Jacopo BABONI SCHILINGI, *Six modèles d'analyse herméneutique*, éditions Mix. 2009
 Alfred North WHITEHEAD, *Le concept de nature*, Vrin 1998-2006
 Pierre V. ZIMA, *Critique littéraire et esthétique*, L'harmattan, 2004

ANNEXE 4 INTERVENANTS & INTERVENTIONS
ANNÉE 2008-2009

PARTIE 2 : CONTRIBUTIONS

Ben Kinmont

artiste & bookseller
workshop : 24-26 novembre 2008
publication
<http://benkinmont.com/>

Un festin

pour Ben Kinmont & Dan Graham
26 novembre 2008
édition à 120 ex.

Conférence : *Théorie de la fête*

Fabien Vallos
1^{er} avril 2009 au CAPC

Jacopo Baboni Schilingi

compositeur
workshop avec le Conservatoire de Bordeaux
2 et 3 avril 2009
www.baboni-schilingi.com