

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'USAGE DES TEXTES. PENSER LA LECTURE ET L'INTERPRÉTATION LITTÉRAIRES  
AVEC GIORGIO AGAMBEN

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN ÉTUDES LITTÉRAIRES

PAR  
YANNICK OUELLETTE-COURTEMANCHE

DÉCEMBRE 2023

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.04-2020). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

En toute réalité, il faut bien le dire, Je est le passage de passages. À bien des égards, c'est une histoire de toi, donc de nous. De même, qu'est-ce qu'un nom propre ? La condensation de passages en un point (mais attention, il suffit de détourner le regard de ce « point », ne plus le regarder que du coin de l'œil pour entrapercevoir la prolifération sans fin d'un rhizome). Convoquer un nom, c'est invoquer le réseau qu'est le monde lui-même. Il n'y a dès lors rien de plus impersonnel que ton nom, que tu possèdes tout autant qu'il te possède, autant dire que tu n'as que l'usage des noms.

Quels terriers suis-je ? Quels pas me précèdent ? Quels passages Je est-il ? Merci, merci à toi, c'est-à-dire puisses-tu résider maintenant et à venir à l'intersection de la vie et de la joie, c'est-à-dire de la puissance, alors merci Patrick Marc Gilles Grégoire Olivier Geneviève Yves Réjean Terry Guillaume Susan Sylvano Bérénice Emmanuel Guy Félix Walter Georges Brenda Issa Marielle Pierre Marie-Ève Ludwig, François Murielle René Antonin Christelle Jean-François Myriam Adam André Nicole Jean Carlos Sylvain Jeanne Franz Frédéric Clarisse Bartleby Livia Hector Michel Sylvie Pascal Pierrette Isidore Audrey Giorgio Cormac Fernand Josée Marcel Célia et à tous les autres, anonymes, inconnus, scélérats et pourtant dont le passage a été déterminant.

Les noms se perdent les uns dans les autres ; les passages sont parfois vieux et souterrains, jeunes et à peine foulés, ignorés mais bien présents, rabattus par le pas des années et pourtant déjà les herbes folles prolifèrent — imperceptibles conduites.

\*

La rédaction de ce mémoire a bénéficié du soutien financier du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH) et de la Fondation de l'UQAM. « La honte d'être un homme », c'est aussi cela, la compromission et le silence face aux camarades qui n'ont bénéficié de rien.

Ceux  
qui quittent l'université en étant toujours  
capables de jouir  
des œuvres littéraires sont  
soit des héros soit de  
grand pervers.

Terry Eagleton, *Critique et théories littéraires*

[Le récit] est une mécanique à produire des *effets*  
et [...] la lecture est  
en fin de compte  
la mise en branle de cette  
machine  
dans une confrontation  
avec le corps,  
le temps et  
la culture  
acquise.

Jean Marie Goulemont, « De la lecture comme  
production de sens »

L'œuvre d'art moderne n'a pas un problème  
de sens, elle n'a qu'un problème  
d'usage.

Gilles Deleuze, *Proust et les signes*

## TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS .....	ii
LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES .....	vi
RÉSUMÉ.....	vii
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1 PARADIGME DE L'USAGE .....	6
1.1 Un paradigme, état des lieux .....	6
1.2 « Triomphe de l'usage ? » .....	11
1.3 Les composantes du concept d'usage .....	12
1.3.1 Structure co-relationnelle d'actualisation .....	12
1.3.2 Le texte : une virtualité .....	23
1.3.3 Le lecteur : une forme de vie.....	28
1.3.4 Texte et lecteur : les capacités existentielles.....	32
1.4 Vers le paradigme de l'usage.....	36
CHAPITRE 2 L'USAGE DES CORPS .....	38
2.1 Usages instrumentaux et usage pur.....	38
2.2 Giorgio Agamben, archéologue du langage .....	40
2.3 <i>Pars destruens</i> : critique de la séparation .....	43
2.3.1 L'exception comme structure de la séparation.....	44
2.4 <i>Pars construens</i> : l'usage, le mode, la forme-de-vie .....	48
2.4.1 Structure grammaticale et ontologique de l'usage des corps .....	49
2.4.2 L'usage comme structuration originaire et relation à l'inappropriable.....	53
2.4.3 L'Être et la vie inséparable .....	61
CHAPITRE 3 POUR UNE POÉTIQUE DE LA LECTURE, LE CAS AGAMBEN .....	69
3.1 De la difficulté de lire en usant.....	69
3.1.1 Axiologie du littéraire .....	69
3.1.2 Du <i>quoi</i> vers le <i>comment</i> de la lecture .....	71
3.1.3 Pour une poétique de la lecture .....	72
3.2 Lire en philosophe, enjeux et méthodes .....	75

3.3	Portrait du philosophe en lecteur .....	80
3.3.1	Bartleby : personnage conceptuel .....	82
3.3.2	Franz Kafka : allégorie et support de la pensée .....	87
3.3.3	Autoportrait dans la réflexion des œuvres : allégorie et miroir .....	94
3.4	Usage et contradiction performative.....	98
	CONCLUSION .....	100
	BIBLIOGRAPHIE .....	105

## LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES

<i>HS</i>	<i>Homo sacer. L'intégrale 1997-2015</i>
<i>HS, I</i>	<i>Homo sacer: Le pouvoir souverain et la vie nue</i>
<i>HS, IV, 1</i>	<i>Homo sacer. De la très haute pauvreté</i>
<i>HS, IV, 2</i>	<i>Homo sacer. L'usage des corps</i>

## RÉSUMÉ

Ce mémoire vise à relever l'émergence en France d'un nouveau paradigme interprétatif dans les études littéraires, centré sur l'usage des textes, en mobilisant la philosophie de l'usage de Giorgio Agamben. Le premier des trois chapitres entend montrer la convergence théorique entre *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi des études littéraires ?* (2007) d'Yves Citton, *Façons de lire, manières d'être* (2011) et *Styles. Critique de nos formes de vie* (2015) de Marielle Macé, *En proie aux mots. Action et affection littéraires* (2012) de Philippe Jousset et *Explore. Investigations littéraires* (2017). Selon ces approches centrées sur l'usage, nos pratiques de lecture et d'interprétation de la littérature sont inséparables de nos formes de vie et de nos modes d'existence, qu'elles contribuent à définir et à transformer en retour. Plus essentiellement, cette convergence prend la forme d'une commune description de l'expérience littéraire en tant qu'expérience co-relationnelle d'actualisation entre la forme de vie du lecteur et la virtualité du texte par l'entremise de capacités habituelles déployées pour l'interprétation. Un tel rapport aux textes est un rapport d'usage. Afin de justifier que cette approche de l'expérience littéraire soit un usage des textes, le deuxième chapitre cherche à exposer, contre la compréhension instrumentale de l'usage selon laquelle celui-ci est l'activité d'un sujet qui emploie un objet indépendant, que l'usage est un rapport d'immanence réciproque entre le sujet-lecteur et l'objet texte où ceux-ci coïncident dans le rapport de compréhension. Ce chapitre mobilise la théorie de l'usage que développe Giorgio Agamben dans *L'usage des corps* (2014) afin de soutenir que l'usage pur, dont dépend l'usage instrumental, est un rapport co-relationnel des corps, dont les propriétés sont déterminées dans leur rencontre. Le dernier chapitre analyse la manière dont Agamben fait usage des textes littéraires dans ses essais *Bartleby ou la création* (1993), « K. » (2009) et *Autoportrait dans l'atelier* (2017) afin de confronter ce qu'il fait des textes par rapport à ce qu'il affirme de l'usage. Il s'agit de s'intéresser non à ce qu'Agamben dit des textes, mais à *comment* il les lit et les mobilise pour sa vie. En ce sens, il s'agit de reconstituer non pas la poétique de l'écriture d'Agamben, mais sa poétique de la lecture. Ce dernier chapitre montre enfin que l'usage des textes est une activité difficile, qui tend à sombrer dans la contradiction performative entre ce que suppose la méthode de l'usage — l'ouverture continuelle à de nouveaux usages — et l'actualisation d'un texte pour un usage précis.

Mots clés : Usage, lecture, littérature, interprétation, com-préhension, actualisation, Giorgio Agamben, Yves Citton, Florent Coste, Philippe Jousset, Marielle Macé, co-relation, forme de vie, virtualité, capacité habituelle, ontologie relationnelle, poétique de la lecture



## INTRODUCTION

Après l'emprise du structuralisme depuis les années soixante sur la vie intellectuelle, la théorie littéraire française délaisse aujourd'hui ce paradigme et l'influence qu'il avait sur l'interprétation des œuvres d'art. Dans un article présentant son ouvrage *Explore. Investigation littéraire*, le théoricien Florent Coste écrit ainsi que « depuis plusieurs années, l'essoufflement, pour ne pas dire l'exténuation des paradigmes structuralistes et formalistes a poussé les études littéraires à trouver des moyens de réarticuler la littérature à la vie<sup>1</sup>. » Alors qu'elle réfléchit à la place à accorder au lecteur dans l'enseignement de la littérature, Annie Rouxel présente des inquiétudes similaires quant à la séparation entre la littérature et la vie des lecteurs : « l'histoire de l'enseignement de la littérature s'est longtemps traduite par une mise hors-jeu de la lecture, voire du lecteur en tant que sujet<sup>2</sup>. » Elle ajoute que « l'étude des textes, loin d'être le lieu de réactions individuelles et collectives, était bien davantage celui d'une formation conçue comme soumission au texte<sup>3</sup>. »

Si la période structuraliste a marqué une période d'ébullition intellectuelle pour la critique, la théorie littéraire contemporaine est, selon la chercheuse en études littéraires Lise Wajeman, « de nouveau en train de chauffer à petit bouillon<sup>4</sup>. » Longtemps subordonnées aux conceptions formalistes et structuralistes de la littérature, qui appréhendaient le texte littéraire comme pure littéralité close sur elle-même, les théories interprétatives centrées sur l'usage des textes occupent aujourd'hui un large pan des réflexions contemporaines sur la lecture. Ces réflexions ont été particulièrement développées dans le contexte français, d'une part au milieu des années soixante-dix avec Gilles Deleuze et Félix Guattari dans *Kafka. Pour une littérature mineure* et, d'autre part, à partir des années 2000, dans un tournant théorique et pratique que nous prenons pour objet dans

---

<sup>1</sup> Florent Coste, « Explore. Pour une praxis de la littérature », *D-Fiction*, 2017, en ligne, <https://d-fiction.fr/explore-pour-une-praxis-de-la-litterature/>, consulté le 1er novembre 2022.

<sup>2</sup> Annie Rouxel, « Pratiques de lecture. Quelles voies pour favoriser l'expression du sujet lecteur ? », *Le français d'aujourd'hui*, n° 157, 2007, p. 65.

<sup>3</sup> *Idem*.

<sup>4</sup> Lise Wajeman, « Ce que peut (encore) la littérature... et comment la théorie littéraire nous aide à y voir plus clair », *Revue du crieur*, n° 11, 2018, p. 108.

le cadre de ce mémoire. Parmi ces acteurs, nous trouvons des théoriciens comme Yves Citton avec *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi des études littéraires ?*, Marielle Macé avec *Façon de lire, manière d'être* et *Styles. Critique de nos formes de vie*, Philippe Jousset avec *En proie aux mots. Action et affection littéraires* ou encore Florent Coste avec *Explore. Investigations littéraires*. Leurs propositions sur l'expérience des lecteurs littéraires s'opposent au modèle classique de la contemplation désintéressée de l'œuvre d'art en repensant à la fois l'activité interprétative des lecteurs et la nature même des textes. Ces théoriciens de la lecture privilégient la connectivité des œuvres littéraires, invitant à les mettre en relation avec le monde et les lecteurs et à les agencer avec différents éléments du contexte social, politique, technique, etc. De plus, en insistant sur le fait que la lecture et l'interprétation des textes littéraires ne sont pas des pratiques passives soumises aux structures langagières des œuvres, ils rendent visible la réciprocité au cœur de la relation entre les lecteurs et les textes, soulignant que les lecteurs font et défont les textes tout autant qu'ils sont défaits et faits par eux. Selon ces approches centrées sur l'usage, nos pratiques de lecture et d'interprétation de la littérature sont inséparables de nos formes de vie et de nos modes d'existence, qu'elles contribuent à définir et à transformer en retour.

Cependant, bien que la notion d'usage soit le socle opératoire sur lequel s'appuient ces théoriciens de la littérature, l'usage ne fait que rarement l'objet d'une conceptualisation explicite dans leurs écrits. Cela est d'autant plus étonnant que la notion d'usage est la condition de possibilité de la saisie des textes littéraires comme machines à agencer, virtualités à actualiser et laboratoires de constitution de soi. Cette lacune peut être comblée grâce aux travaux récents du philosophe italien Giorgio Agamben, particulièrement *L'usage des corps*. Dans ce dernier volume d'*Homo sacer*, en procédant à une véritable archéologie critique du concept d'usage à partir de la signification qu'il avait pour les Anciens (la *chresis* des Grecs) jusqu'à ses occurrences modernes, Agamben expose clairement ce qu'est faire usage d'une chose. Aux yeux du philosophe, l'usage n'est pas une activité empirique parmi d'autres, mais un concept ontologique fondamental qui relève d'une métaphysique relationnelle plutôt que substantielle et qui permet de décrire le rapport spécifique entre monde et êtres vivants et, par extension, entre textes et lecteurs. Bien qu'Agamben conduise cette archéologie dans une visée politique, son élaboration du concept nous semble pertinente pour éclairer la mutation épistémologique quant à la lecture et à l'interprétation que constitue l'émergence d'une réflexion théorique sur l'usage des textes littéraires. Cette transposition du

concept d'usage de la philosophie politique aux études littéraires est d'autant plus justifiée que l'œuvre d'Agamben est nourrie depuis ses tout débuts par l'art et par la littérature, comme en témoignent de nombreux textes critiques, que l'on pense à *Bartleby ou la création* ou au recueil plus récent *Le Feu et le récit*. Le commentateur Justin Clemens résume cette immersion d'Agamben dans la littérature en affirmant que « [t]he first, simplest, and the most immediate remark to make about Agamben's milieu is that it is an exemplarily *literary* one, or, rather more precisely, one in which the relationship between poetry and thought is clearly paramount<sup>5</sup>. »

En bref, ce mémoire vise à contribuer au développement contemporain des théories de la lecture basées sur la notion d'usage en mettant à profit à la fois le travail de conceptualisation philosophique d'Agamben et ses nombreux écrits consacrés au langage, à l'art et à la littérature afin de mieux appréhender ce que signifie faire usage d'un texte.

Le premier chapitre vise à abstraire le modèle de l'expérience littéraire des théories contemporaines de la lecture d'Yves Citton, Marielle Macé, Philippe Jousset et Florent Coste. Dans un premier temps, en suivant certaines propositions de Jean-François Hamel et Lise Wajeman, nous cherchons à y montrer que leurs travaux peuvent être regroupés au sein d'un même paradigme, dont nous identifierons les traits distinctifs. Ce nouveau paradigme, que nous appellerons le paradigme de l'usage, semble concevoir la lecture d'une manière qui rappelle fortement une définition de Jean-Marc Goulemot, formulée au début des années 1980 :

Lire, c'est donner un sens d'ensemble, une globalisation et une articulation des sens produits par les séquences. Ce n'est pas retrouver le sens voulu par un auteur, ce qui impliquerait que le plaisir du texte s'origine dans la coïncidence entre le sens voulu et le sens perçu, en une sorte d'accord culturel, comme on l'a parfois prétendu dans une optique dont le positivisme et l'élitisme n'échapperont à personne. Lire, c'est donc constituer et non pas reconstituer un sens. La lecture est révélation ponctuelle d'une *polysémie* du texte littéraire. La situation de lecture est de ce fait la mise au jour d'une des virtualités signifiantes du texte. À la limite, elle est ce par quoi s'actualise une de ces virtualités<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Justin Clemens, « Agamben and Poetry », dans Ranjan Ghosh (dir.), *Philosophy and Poetry. Continental Perspectives*, New York, Columbia University Press, 2019, p. 314.

<sup>6</sup> Jean Marc Goulemont, « De la lecture comme production de sens », dans Roger Chartier (dir.), *Pratiques de la lecture*, Paris, Payot & Rivages, coll. « Petite bibliothèque Payot », 1985, p. 120.

Dans une telle définition, le statut épistémologique de la littérature est profondément transformé par rapport au paradigme structuraliste. Alors que le structuralisme visait une certaine scientificité de l'interprétation, l'usage des œuvres littéraires s'ouvre à l'anachronisme, à l'actualisation, à la projection du lecteur sur le texte et à toutes ces formes d'investissement qui nouent le texte au présent. La littérature n'est plus un pur objet de connaissance, mais un réservoir potentiellement infini de significations. De fait, l'enjeu primordial cesse d'être celui de la possibilité d'établir un savoir positif sur les textes littéraires, mais plutôt la question pragmatique de leur place et de leurs effets dans la vie humaine.

Notre intention est de fonder ontologiquement l'usage des textes que défendent ces théoriciens contemporains de l'expérience littéraire. Pour ce faire, dans le second chapitre nous proposons une synthèse du projet philosophique qu'élabore Agamben dans *Homo sacer*. L'usage intervient à la fin de son travail comme une solution aux apories de la métaphysique et de la politique dont la vie contemporaine a hérité et qu'elle a radicalisées. En mobilisant la philosophie d'Agamben, nous espérons ainsi donner un fondement ontologique aux thèses des théoriciens selon lesquelles l'activité de compréhension que déploient les lecteurs lors de leur expérience avec les œuvres littéraires est essentiellement un usage des corps textuels. Ce détour permet ainsi de pallier l'absence de définition explicite de la part des théoriciens de la littérature sur ce qui constitue l'usage. Nous n'affirmons pas toutefois qu'Agamben est l'inspirateur des théoriciens littéraires, car leurs travaux précèdent pour l'essentiel la philosophie de l'usage qu'élabore Agamben à partir de 2014. Bien que le philosophe soit mobilisé par certains théoriciens dont nous ferons l'étude, son importance est secondaire pour les idées qu'ils développent. Néanmoins, il y a une affinité remarquable entre leurs thèses et la philosophie que le penseur italien constitue. Le deuxième chapitre est ainsi l'occasion de justifier ce rapprochement en exposant les liens conceptuels qui unissent Agamben aux nouvelles théories littéraires. Notre objectif dans le cadre de ce chapitre est d'éclairer sous un autre angle les thèses des théoriciens et de les justifier ontologiquement afin de fonder leur pertinence.

Le troisième et dernier chapitre tente de procéder à une lecture de la manière dont Agamben fait lui-même usage de la littérature. Nous nous y intéressons moins à ce que le philosophe italien dit de la littérature qu'à la manière dont il la lit et dont il en fait usage dans ses ouvrages. *Bartleby ou la création*, son article « K. » et *Le Feu et le récit* permettent ainsi d'observer les expérimentations

littéraires auxquelles il se livre. Les figures variées qu'Agamben convoque, comme Bartleby de Herman Melville ou K. de Franz Kafka, peuplent et relancent ses ouvrages, agissant toutes à la frontière entre personnages conceptuels et figures esthétiques. L'interrogation qui anime ce dernier chapitre est de savoir si son usage des textes correspond à sa théorie de l'usage afin d'en marquer les limites, les difficultés et les réussites.

## CHAPITRE 1

### PARADIGME DE L'USAGE

*Les beaux livres sont écrits dans une sorte de langue étrangère. Sous chaque mot chacun de nous met son sens ou du moins son image qui est souvent un contresens. Mais dans les beaux livres, tous les contresens qu'on fait sont beaux.*

Marcel Proust, *Contre Sainte-Beuve*

*La lumière sur la mer, l'écume agitée, les rides du vent sur l'eau, les nuages, les dunes de sable qui chantent, la neige qui transforme — tout ça était des furtifs automorphes que les humains perçoivent comme une manifestation poétique, donc qui ne figent pas. Personnellement, je m'en doutais.*

Alain Damasio, *Les furtifs*

#### 1.1 Un paradigme, état des lieux

Le début du XXI<sup>e</sup> siècle marque le retour en France d'un certain bouillonnement intellectuel dans la théorie littéraire après « la fièvre des années 1960 et 1970 [qui] a rapidement pris fin<sup>1</sup> » et qui correspond peu ou prou pour l'historien des idées François Cusset aux « belles heures de la revue *Tel Quel* [et au] campus de Vincennes<sup>2</sup>. » Pour Cusset, en effet, les années 1980 mettent un terme à l'inventivité des deux décennies précédentes et marquent l'arrivée « [d']années de démission critique et d'acquiescement généralisé — le basculement [...] de la réflexion à l'autopromotion, de la résistance à la soumission<sup>3</sup> ». Le recul que nous avons permis aujourd'hui de procéder à un examen critique de ce retour de la théorie littéraire sur la scène intellectuelle. C'est ainsi qu'en 2018, dans un article synthétique sur les nouveaux horizons explorés par la critique littéraire, la

---

<sup>1</sup> François Cusset, « Lecture et lecteurs. L'impensé politique de la littérature française », trad. Simon Brousseau avec la collaboration de Jean-François Hamel, *Tangence*, n° 107, 2015, p. 109.

<sup>2</sup> François Cusset, « Préface », dans Yves Citton, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?*, Paris, Éditions Amsterdam, 2017 [2007], p. 14.

<sup>3</sup> *Idem*.

professeure de littérature comparée Lise Wajeman affirme que « [d]e manière presque discrète, sans orgueilleux manifeste, sans proclamation bruyante, [...] un profond changement de paradigme est à l'œuvre<sup>4</sup>. » Cependant, contrairement aux avant-gardes littéraires du XX<sup>e</sup> siècle, les théoriciens de la littérature ne font pas partie d'un mouvement homogène auquel ils se seraient volontairement joints. Ces théoriciens se lient plutôt les uns aux autres en commentant, en utilisant et en redéployant leurs idées dans un projet intellectuel similaire : ils nouent une solidarité théorique sur la nécessité de refonder l'expérience littéraire sur l'*usage* des textes par les lecteurs. En ce sens, il ne faut pas s'attendre à retrouver dans les livres des quatre théoriciens étudiés l'énonciation d'une appartenance à un mouvement centré sur la notion d'usage. Nous soutenons plutôt qu'une lecture attentive de leurs textes permet de cerner un recours semblable au concept d'usage et que cet emploi commun justifie de les rassembler dans un même paradigme.

La théorie de la lecture qu'Yves Citton élabore en 2007 avec *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?* nous semble la première formulation contemporaine d'une réflexion sur l'usage des textes dans le champ littéraire français. Citton décrit la structure de l'expérience littéraire en l'ancrant dans les expérimentations et les usages possibles des livres opérés par les lecteurs. Quelques années plus tard, avec la publication de *Façons de lire, manières d'être* en 2011 puis de *Styles. Critique de nos formes de vie* en 2016, Marielle Macé se saisit de la notion d'usage pour réfléchir aux processus de subjectivation qu'éprouvent les lecteurs lorsqu'ils lisent des textes. Entre-temps, en 2012, avec *En proie aux mots. Action et affection en littérature*, le stylisticien Philippe Jousset propose d'appréhender le phénomène d'écriture-lecture qu'est la littérature comme une activité habituelle que font quotidiennement les êtres humains plutôt qu'une « occupation principalement livresque<sup>5</sup> ». Enfin, *Explore. Investigations littéraires*, publié en 2017 par Florent Coste, constitue la tentative la plus explicite de repenser en tant qu'usage l'expérience littéraire afin de la dégager des mythologies romantiques, qui la séparent de notre vie quotidienne.

Dans une recension critique de *Lire, interpréter, actualiser* et de *Façons de lire, manière d'être*, Jean-François Hamel propose d'appréhender le projet critique de certains théoriciens de la

---

<sup>4</sup> Lise Wajeman, « Ce que peut (encore) la littérature... . . . et comment la théorie littéraire nous aide à y voir plus clair », *loc. cit.*, p. 108.

<sup>5</sup> Philippe Jousset, *En proie aux mots. Action et affection en littérature*, Paris, Hermann, coll. « Savoir lettres », 2012, p. 8.

littérature comme la substitution d'une « attention aux pratiques et aux usages des textes, qui les situe au croisement de nos jeux de langage et de nos formes de vie » aux « spéculations sur l'essence de la littérature<sup>6</sup> » proposées par le romantisme et surtout par le structuralisme français. Selon Hamel, la théorie littéraire contemporaine « passe à des enquêtes plus spécifiques : quels sont nos usages de la littérature ? [...] comment la littérature s'inscrit-elle dans la trame de nos existences ? quelle est l'action des œuvres sur nos dispositions affectives<sup>7</sup> ? » Cela dit, la question de l'être de la littérature n'est pas abandonnée, mais plutôt déplacée vers celle de la modalité expérientielle, et donc relationnelle, qu'implique l'agencement entre le livre, la lecture et le lecteur. Cependant, la description de cette structure expérientielle ne conduit pas, comme cela aurait pu être le cas, à restreindre les possibilités sémantiques des œuvres littéraires. Ce nouveau paradigme favorise le libre usage ainsi que le détournement des objets afin de permettre le redéploiement sémantique des textes. Comme l'explique Citton, « [l]a richesse potentielle du plus modeste roman [...] dépasse largement ce que peut espérer saisir l'étude la plus approfondie<sup>8</sup>. »

C'est pourquoi Yves Citton discipline ce foisonnement infini du texte, ce qu'il nomme sa virtualité, par les usages actuels que peuvent en faire les lecteurs. Selon Citton en effet, les possibilités de la virtualité textuelle doivent être actualisées par les lecteurs pour devenir « sensées », car « un texte ne “fait sens” que dans la mesure où il est *appliqué* aux contextes et aux pertinences propres du récepteur<sup>9</sup> ». Ce concept de « pertinence » qu'emploie Citton est étroitement lié à celui d'usage ; ainsi, la pertinence d'un texte, qui provient des sujets-lecteurs et que ceux-ci projettent comme grille interprétative sur le livre, « se trouve elle-même déterminée par le type de pratique pour lequel l'objet est sollicité<sup>10</sup>. » La virtualité interprétative, ce qu'il est possible de comprendre, est dès lors conditionnée par les usages dont sont capables les lecteurs. Ce positionnement théorique n'est pas sans rappeler les thèses sur la littérature soutenues pendant les décennies 1960 et 1970 dans la revue *Tel Quel*, par Roland Barthes par exemple, et plus particulièrement par Gilles Deleuze à partir de *Kafka. Pour une littérature mineure*, comme le rappelle François Cusset dans sa préface.

---

<sup>6</sup> Jean-François Hamel, « Émanciper la lecture. Formes de vie et gestes critiques d'après Marielle Macé et Yves Citton. », *Tangence*, n° 107, 2015, p. 89.

<sup>7</sup> *Idem*.

<sup>8</sup> Yves Citton, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?*, *op. cit.*, p. 71.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 391.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 68.



De fait, soutient ce dernier, l'essai de Citton réaffirme « l'ineptie de quelques vieilles lunes — sur le “sens” d'une œuvre, “l'intention” de son auteur ou l'antériorité d'un texte sur sa lecture — pour leur substituer les puissances de *l'interprétation active*<sup>11</sup> ». Les traits ontologiques de l'actualisation des textes littéraires, qu'il faut opposer à un rapport passif à l'interprétation dans lequel le pieux lecteur recueillerait le sens que dicte l'œuvre, conduisent à une politique de la lecture, où les capacités lectrices deviennent des puissances habituelles pour appréhender et transformer le champ politique.

Dès 2009, Marielle Macé inscrit sa production théorique dans les questions d'usage, notamment dans l'article « Disponibilités littéraires. La lecture comme usage ». Par la suite, Macé entreprend de décrire de manière phénoménologique l'expérience littéraire en considérant que celle-ci modifie le sujet-lecteur : « les styles littéraires se proposent dans la lecture comme de véritables formes de vie, engageant [...] des puissances de façonnement et des valeurs existentielles<sup>12</sup>. » *Façons de lire, manières d'être* examine ainsi les techniques par lesquelles quelques grands écrivains, Marcel Proust, Jean-Paul Sartre ou encore Roland Barthes, lisent et sont transformés par leurs lectures. Elle retient de ces diverses techniques de soi mises en scène dans leurs œuvres que le style perceptif des auteurs se dépose chez le lecteur et transforme sa perception, en lui donnant dès lors accès à une manière inédite de percevoir le monde. En plus de ces manières de voir, la lecture induit des manières d'être, des reconfigurations subjectives plus ou moins durables grâce à l'expérience d'identités singulières auxquelles le lecteur adhère, s'oppose ou au contraire qu'il néglige au cours de ses lectures. Cette conception existentielle de la lecture conduit Macé à amoindrir la séparation entre l'art et la vie. La théoricienne cherche au contraire à montrer que l'art se tient dans la vie intime, agit sur elle et tire la source de sa vitalité des investissements des lecteurs dans les œuvres. Cette conception de l'expérience littéraire est ancrée par Macé dans un usage des textes. Comme elle le déclare d'emblée dans le chapitre « Triomphe de l'usage ? », « [n]ous sommes doucement passés d'une phénoménologie à une pragmatique de la lecture », dont elle précise immédiatement le contenu en la rapportant à des « questions d'appropriation et d'usages<sup>13</sup>. »

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>12</sup> Marielle Macé, *Façons de lire, manières d'être*, France, Gallimard, coll. « NRF Essais », 2011, p. 10.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 235.

Philippe Jousset élabore dans son ouvrage *En proie aux mots. Action et affection en littérature* une conception existentielle de l'expérience littéraire en s'attaquant au *topos* de la séparation et surtout de la supériorité des activités littéraires sur les autres activités humaines. Cette absence de séparation implique pour le stylisticien que la littérature agit dans la vie quotidienne des lecteurs et la transforme. L'expérience littéraire, elle-même, n'est pas hiérarchiquement divisée entre une écriture première et une lecture dérivée. L'expérience de la littérature est plutôt pensée en continuité dans le phénomène de l'écriture-lecture. Cette inclusion de la littérature dans la vie quotidienne s'appuie pour Jousset sur la continuité anthropologique entre le phénomène de l'écriture-lecture et des pratiques vitales primitives. Selon Jousset, ce phénomène prolonge la chasse dans le domaine du texte : « le geste qui consiste à discourir [...] participe d'un geste, physique ou métaphysique, homologue à celui de la chasse<sup>14</sup> ». Si ce modèle lui semble si pertinent pour penser la littérature, c'est que l'expérience entière de la chasse — la lecture des traces, la traque, la mise à mort, le dépeçage, etc., — constitue une donnée anthropologique fondamentale pour le développement neuronal de l'être humain. Ces acquis primitifs, loin de disparaître dans les sociétés humaines modernes, sont réactivés dans d'autres activités. Par exemple, la lecture des traces serait un précurseur neurologique à la lecture de signes linguistiques. En tant qu'élément fondamental de l'expérience humaine, la chasse permet à Jousset d'aborder des phénomènes sociaux, dont l'expérience littéraire, en continuité de l'impersonnalité des instincts primitifs. Cette continuité assure la circulation des expériences littéraires dans l'ensemble des pans de la vie des lecteurs par les usages et les pratiques que la littérature exige et produit.

C'est cependant Florent Coste qui se saisit le plus explicitement de la notion d'usage pour penser l'expérience littéraire. L'importance de la notion dans *Explore* nous semble principalement s'expliquer par l'influence de la philosophie pragmatiste et surtout wittgensteinienne du langage. Critiquant sévèrement le jugement esthétique, Coste soutient que cette approche « est une manière commode d'abolir toutes les possibilités d'usage du texte » et de « cloue[r] le bec à celui qui pose pourtant une bonne question : “Que pourrais-je bien en faire, pour transformer ma vie<sup>15</sup> ?” ». Le concept d'usage que mobilise Coste est explicitement rapproché de l'instrumentalité empirique

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>15</sup> Florent Coste, *Explore. Investigations littéraires*, Paris, Questions théoriques, coll. « Forbidden Beach », 2017, p. 46.

grâce à laquelle il pense un certain rapport transitif d'action des textes sur les lecteurs et sur le monde <sup>16</sup> . Contre « des pratiques scientifiques décontextualisantes, ségrégationnistes, discontinuistes » qui « débranchent les œuvres littéraires des circuits qui les animaient<sup>17</sup> », le projet de Coste « vis[e] à remettre en circulation une littérature que les réflexes séparatistes tendent à autonomiser et à couper du monde. Et résoudre ces problèmes circulatoires, c'est en un sens la revasculariser et la proposer à de nouveaux usages<sup>18</sup>. »

## 1.2 « Triomphe de l'usage ? »

Cette formule, « Triomphe de l'usage ? », donne son titre à l'une des dernières sections de *Façons de lire, manière d'être*. Le point d'interrogation n'est pas que rhétorique : chez Macé, en particulier, mais également chez les autres théoriciens, un tel « triomphe » existe-t-il réellement ? Citton, par exemple, en reprenant manifestement les termes du débat entre le pragmatiste Richard Rorty et le sémioticien Umberto Eco quant à la prépondérance à accorder à l'usage ou à l'interprétation, privilégie tantôt l'un, tantôt l'autre. La notion d'usage et sa sphère sémantique parsèment les livres des théoriciens, mais l'usage ne semble pas être le concept central ; il n'est l'objet d'aucune définition ni *a fortiori* d'aucune entreprise de conceptualisation. Autrement dit, il n'y a qu'un usage du concept d'usage. D'autres concepts communs aux théoriciens de la littérature sont davantage mobilisés et conceptualisés, structurant en profondeur leurs thèses. Premièrement, ils partagent une conception co-relationnelle entre lecteur et texte, dans laquelle il y a détermination réciproque entre le corps du lecteur et celui du texte ; cette structure co-relationnelle est plus précisément décrite comme processus d'actualisation. Deuxièmement, ces lectures actualisantes impliquent de reconsidérer le statut du texte. Pour les théoriciens, le sens ne préexiste pas à sa saisie ou à son actualisation par un lecteur, ce qui signifie que la catégorie ontologique de la virtualité se substitue à la catégorie de l'actualité. Troisièmement, et par conséquent, ce processus de lecture actualisante octroie au lecteur un rôle capital puisque sa forme de vie conditionne l'être textuel. Le quatrième point commun est la description du phénomène de l'écriture-lecture comme une activité

---

<sup>16</sup> « N'y a-t-il pas [...] quelque scandale à rabattre la littérature du côté des simples outils ? À cela, je peux répondre qu'on ne doit pas oublier les raffinements possiblement infinis de nos outils » (*Ibid.*, p. 60.)

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 107.

ou une capacité habituelle. Bref, outre l'usage, les quatre notions de co-relation actualisante, de virtualité, de forme de vie et de capacités habituelles sont partagées et importantes. Malgré cela, nous privilégions le concept d'usage pour appréhender ces théories de la littérature, car ces quatre autres notions définissent exactement un rapport d'usage avec les choses.

Nous commencerons par exposer la manière dont les théoriciens et théoriciennes pensent eux-mêmes ces quatre composantes, en montrant les points communs et les divergences quant à leur approche de ces concepts. Lorsque ces composantes auront été définies, il sera possible d'explicitier notre thèse selon laquelle elles définissent une relation d'usage avec le monde. Ce sera l'objet du prochain chapitre, dans lequel nous ferons une analyse étoffée du concept d'usage dans la philosophie de Giorgio Agamben.

### 1.3 Les composantes du concept d'usage

#### 1.3.1 Structure co-relationnelle d'actualisation

Le rapport co-relationnel entre lecteurs et textes constitue l'aspect le plus communément partagé entre les théoriciens de notre corpus. Pour ces derniers, les œuvres littéraires ne doivent pas être abordées comme des objets absolus, dont les propriétés sont indépendantes de toutes relations possibles avec un lecteur. Coste explique ainsi que pour légitimer leur objet d'étude certains spécialistes de la littérature en ont « artificiellement truqué la consistance » en créant la fiction d'un objet « pouvant tout à fait se passer d'eux et attendant passivement qu'on le saisisse. » En « exagér[ant] la fermeté ontologique de l'œuvre d'art<sup>19</sup> », ces spécialistes s'appuient sur un présupposé réaliste, selon lequel les propriétés des textes existent en soi, indépendamment de toutes activités des sujets-lecteurs. Contre ce modèle absolutiste où le texte ne renvoie qu'à lui-même, les théoriciens défendent une conception processuelle des objets littéraires selon laquelle les propriétés des textes émergent au terme de rapports dynamiques et réciproques avec le lecteur.

Alors que cette structure co-relationnelle semble devenue pour Macé, Jousset et Coste une évidence théorique et occupe dès lors le statut de postulat de la réflexion, les premiers chapitres du livre de

---

<sup>19</sup> Florent Coste, *Explore. Investigations littéraires*, op. cit., p. 20.

Citton sert à exposer que la vision d'un texte clos et indépendant ne résiste pas à l'analyse. Selon l'auteur, le texte est plutôt co-construit par l'activité projective du lecteur. La littérarité textuelle, qui est canoniquement définie de manière formelle et substantialiste par Roman Jakobson comme « ce qui fait d'une œuvre donnée une œuvre littéraire<sup>20</sup> », devient une composante se situant « dans *l'entre-deux* qui à la fois sépare et réunit l'auteur et le lecteur<sup>21</sup> ». Enfin, la vision romantique de l'objet textuel comme unité stable de caractères typographiques issue du travail d'un seul auteur est réfutée par la génétique littéraire, qui expose d'une part « la superposition infinie des textes possibles<sup>22</sup> » et d'autre part le travail collaboratif nécessaire à l'élaboration et surtout à l'édition d'un texte. Ce cheminement argumentatif conduit Citton à caractériser le début de son entreprise critique comme un « mouvement de désubstantiation<sup>23</sup> », au terme duquel le texte se voit refuser le statut « *d'une existence objective unitaire indépendante de l'observateur*<sup>24</sup> ». En cela, la désubstantiation dont parle Citton est analogue à la critique de Coste quant à l'absoluité de la littérature, car autant la substantialité que l'absoluité de la littérature correspondent à un mouvement cognitif par lequel les textes littéraires sont séparés des connexions qui les constituent. Coste affirme à bon droit que « l'art perdrait toute son intelligibilité si on le débranchait artificiellement des modes d'organisation sociale, des problèmes urbanistiques et architecturaux, des agencements économiques, des nœuds politiques avec lesquels il est en parfaite et continue transaction<sup>25</sup>. » Dès lors, le mouvement de désubstantiation de « l'être » de la littérature aboutit naturellement à une compréhension relationnelle, voire relativiste, de celle-ci. Citton définit la littérature comme un « certain type d'*interface*. Rien en soi-même donc, mais quelque chose qui n'est que *par autre chose, dans* (un rapport à) *autre chose*<sup>26</sup>. » Le texte littéraire, ou plutôt l'art

---

<sup>20</sup> Roman Jakobson, *Questions de poétique*, trad. Jean-Paul Colin et al., Paris, Seuil, coll. « Poétique », 1973, p. 15.

<sup>21</sup> Yves Citton, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?*, *op. cit.*, p. 46.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>24</sup> *Idem.*

<sup>25</sup> Florent Coste, *Explore. Investigations littéraires*, *op. cit.*, p. 97.

<sup>26</sup> Yves Citton, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?*, *op. cit.*, p. 132.

comme expérience<sup>27</sup>, ne réside donc ni dans l'objet-livre ni dans le sujet-lecteur, mais dans l'être relationnel qu'est leur rencontre.

Citton inscrit explicitement son approche de la littérature dans le cadre d'une ontologie modale, où priment les relations sur les substances, dans le sillage de Spinoza<sup>28</sup> ; malgré cette particularité, sa définition de la littérature comme être modal nous semble partagée par les autres théoriciens. En effet, Macé soutient que la rencontre littéraire agence ensemble « des styles littéraires et des styles cognitifs qui s'entre-façonnent<sup>29</sup> ». Et « le mouvement de lecture » va « d'une dynamique d'individuation (celle d'une œuvre) à une autre (celle du sujet qui reçoit)<sup>30</sup> ». Cette dynamique réciproque d'individuation est spécifiquement pensée par Macé comme le passage ou le partage de formes et de styles, forme littéraire pour l'œuvre et forme de vie pour le sujet-lecteur. La critique de l'absoluité de la littérature chez Coste est positivement pensée sous la forme d'une structure co-relationnelle impliquant à parts égales le lecteur et le texte. Comme il l'affirme dans un article à propos d'*Explore*, « il importe de changer radicalement l'ontologie générale de la littérature : ne pas se contenter d'objets textuels clos et inertes, mais penser en termes de relations, d'agentivité et d'interactions<sup>31</sup> ». Enfin, pour Jousset, la co-relation entre lecteur et texte est explicite et répétée à travers de nombreuses oppositions synthétiques où les termes coïncident dans « un seuil d'indifférence où retrouver leur unité perdue<sup>32</sup> », par exemple entre saisir et être saisi ou encore entre passivité et activité. Il déclare ainsi que « le temps de la saisie (par le Sujet) ne succède pas à celui du saisissement (par l'Objet), mais [en est] contemporain, dans une expérience de co-capture<sup>33</sup>. » Bref, à chaque fois, la construction<sup>33</sup> du texte par le lecteur se double nécessairement

---

<sup>27</sup> Pour une réflexion sur l'art comme complexe expérientiel, voir l'ouvrage classique du pragmatiste John Dewey, *L'art comme expérience*, particulièrement le chapitre « L'être vivant » : « Puisque la véritable œuvre d'art se compose en fait des actions et des effets de ce produit sur l'expérience, cette identification [de l'œuvre à l'objet] ne favorise pas la compréhension. » John Dewey, *L'art comme expérience*, trad. Jean-Pierre Cometti et al., Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 2010 [1934], p. 29.

<sup>28</sup> Yves Citton, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?*, op. cit., p. 132.

<sup>29</sup> Marielle Macé, *Façons de lire, manières d'être*, op. cit., p. 91-92.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>31</sup> Florent Coste, « Explore. Pour une praxis de la littérature », loc. cit.

<sup>32</sup> Giorgio Agamben, *Nudités*, trad. Martin Rueff, Bibliothèques Rivages, 2009, p. 18., cité par Philippe Jousset, *En proie aux mots. Action et affection en littérature*, op. cit., p. 89.

<sup>33</sup> Philippe Jousset, *En proie aux mots. Action et affection en littérature*, op. cit., p. 89. C'est Jousset qui met les majuscules aux concepts d'objet et de sujet.

d'une construction du lecteur par le texte. Les deux notions du couple « lecteur-texte » sont dès lors relatives l'une par rapport à l'autre, ou les unes par rapport aux autres dans le cadre d'une « communauté interprétative <sup>34</sup> » ; les termes s'entredéterminent et se soutiennent ainsi mutuellement.

Une approche co-relationnelle du texte écarte l'idée qu'un fondement absolu puisse opérer une stabilisation du système dynamique. Une perspective cohérentiste, pour laquelle la relativité des éléments entre eux assure la consistance et la cohérence de l'ensemble, se substitue à une approche fondationnaliste<sup>35</sup> : « Parce qu'elles ne peuvent être définies isolément les unes des autres, nos pratiques (littéraires) s'expliquent entre elles, et ne requièrent aucun fondement qui les transcenderait<sup>36</sup>. » Il est dès lors impropre de considérer qu'un lecteur ou un texte, s'ils sont considérés indépendamment, puisse déterminer univoquement les propriétés de l'autre. Coste exemplifie clairement cette conception des théoriciens lorsqu'il affirme que « le texte n'impose pas son option de lecture. Tout au plus peut-il proposer des prises que je suis parfaitement capable d'ignorer [...] et de ne pas empoigner [...]. Mais, par ailleurs, le lecteur n'impose pas non plus sa propre option de lecture<sup>37</sup>. » Nous retrouvons à chaque fois un double rejet : il y a, d'une part, le rejet de la détermination du sens par un texte actif dont le lecteur se bornerait à recevoir passivement la signification ; d'autre part, le refus de la vision inverse où ce serait le seul lecteur, en tant que sujet actif, qui déterminerait, par son activité projective, la signification d'un texte résolument passif. Le premier rejet correspond à la disqualification d'une approche objective de la signification et le second, à la disqualification d'une approche subjective. Refuser que l'objectivité et la subjectivité soient les pôles dominants dans l'élaboration du sens n'épuise cependant pas l'ensemble des possibilités, car comme nous l'avons vu, en plus des substances objectives et subjectives, il reste la relation en elle-même. Si la structure est schématiquement visualisée comme « L ⇔ T », où « L » correspond au lecteur, « T » au texte et « ⇔ » à la co-relationnalité,

---

<sup>34</sup> Sur la notion de communauté interprétative, voir Stanley Fish, *Quand lire, c'est faire. L'autorité des communautés interprétatives*, trad. Étienne Dobenesque, Paris, Les prairies ordinaires, coll. « Penser croiser », 2007 [1980], 144 p.

<sup>35</sup> Pour une critique du fondationnalisme et une présentation du cohérentisme (en épistémologie), voir Wilfrid Sellars, « Y a-t-il un fondement de la connaissance empirique », dans *Empirisme et philosophie de l'esprit*, trad. Fabien Cayla, Paris, Éditions de l'Éclat, 1992, p. 17-28.

<sup>36</sup> Florent Coste, *Explore. Investigations littéraires, op. cit.*, p. 79.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 319.

l'important, ce n'est ni L ni T, mais  $\Leftrightarrow$  c'est-à-dire la structure de co-relationnalité qui constitue et enserme les termes. Jousset synthétise de manière exemplaire cette primauté de la structure : le sujet-lecteur « "trouve" son id-entité en l'inventant dans un texte, qui n'existe comme texte que parce qu'il est animé par un sujet : cette co-définition [...] est le propre de leur respective et complice réalité<sup>38</sup> ». De même, Cusset peut spécifier, à propos du livre de Citton, que le processus interprétatif « est moins le fait du seul sujet-lecteur que d'une structure dialogique jamais achevée<sup>39</sup>. »

Cette problématisation des catégories de « sujet-lecteur » et « d'objet-livre » au profit d'une structure relationnelle amène à interroger les notions d'activité et de passivité. En effet, dès lors que la priorité ontologique ne revient plus aux substances, mais à la relationnalité, l'un des termes de la relation ne peut plus être univoquement considéré comme le terme actif et l'autre, le terme passif. L'activité et la passivité absolues correspondent à deux pôles opposés, qui structurent la manière dont lecteurs et textes s'affectent mutuellement. Un être est considéré comme actif lorsque sa puissance affecte une autre puissance, et passif dès lors que sa puissance est affectée par une puissance opposée. Traditionnellement, « au pôle de l'auteur appartiendrait l'action énonciative et assertive [...], au pôle du lecteur correspondrait une attitude passive d'écoute respectueuse, tendue seulement dans l'effort de bien saisir ce qu'a voulu exprimer l'écrivain<sup>40</sup> ». Néanmoins, poursuit Citton, la polarité traditionnelle peut aisément être inversée, car un texte quelconque « ne peut que subir passivement les interprétations que projettent activement sur lui les vagues de critiques<sup>41</sup> ». C'est ainsi que la plupart des textes anciens n'ont rien à dire sur la place sociale des femmes, la plupart se bornent à les mettre en scène ; cependant il est tout aussi évident que les lectures féministes les font parler sur cet enjeu. L'activité et la passivité sont traditionnellement en position de disjonction exclusive l'une par rapport à l'autre : autrement dit, lorsqu'un lecteur est actif, alors le texte est passif, et réciproquement. Cela ne se passe toutefois pas ainsi dans le cadre de notre corpus, car le rapport de ces deux pôles correspond davantage à celui d'une disjonction inclusive, voire d'une conjonction : le lecteur est actif *et* passif, le texte est passif *et* actif. Comme le résume

---

<sup>38</sup> Philippe Jousset, *En proie aux mots. Action et affection en littérature*, op. cit., p. 217.

<sup>39</sup> Yves Citton, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?*, op. cit., p. 15.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 93



Citton, « chacune des deux faces [le livre et le lecteur] de cet échange d'impressions est à la fois "active" (impressionnante) et "passive" (impressionnée)<sup>42</sup>. » L'activité et la passivité pures représentent en ce sens deux pôles extrêmes d'un continuum où le centre marquerait l'immanence d'une propriété dans l'autre. À cet égard, bien que chacun des théoriciens nous semble tendre vers ce centre, il reste quelques disparités. Alors que Citton et Jousset nous semblent se positionner au seuil d'immanence, Coste apparaît donner la prééminence au lecteur, qui est « rendu à sa liberté absolue, et presque arbitraire, d'usager à faire ce qu'il veut du texte en question, sans que celui-ci ait la propriété d'exercer sur lui quelque contrainte que ce soit<sup>43</sup> ». Cette primauté absolue du lecteur sur l'œuvre nous apparaît comme une provocation de sa part contre les *topoi* critiques, car il soutient également que « nous n'aurons pas le dernier mot, parce qu[e les œuvres] nous tendent toujours des prises et nous font des propositions d'usages<sup>44</sup>. » À l'opposé, parmi les théoriciens étudiés, la construction théorique de Marielle Macé, quant à la relation entre texte et lecteur, attribue à l'œuvre le rôle prépondérant. Elle affirme ainsi clairement que sa conception de la lecture « fait droit [...] à tout ce que la lecture recèle de passivité, en engageant des façons de se comporter face à un objet qui affecte le lecteur et le contraint<sup>45</sup>. » Cette inégalité hiérarchique en faveur du texte est une conséquence de l'attention de Macé à la manière dont les styles littéraires sont des opérateurs de subjectivation<sup>46</sup>. Dans son article « Ce que lire veut dire », Cusset a ainsi bien raison de faire remarquer que « c'est une hiérarchie venue de loin qui sur-détermine toute [la vision de Macé] : la subordination de la lecture à l'écriture, celle-là ne pouvant au mieux que "prolonger" celle-ci (verbe récurrent sous la plume de Macé)<sup>47</sup> ». Il faut néanmoins nuancer le constat de Cusset. En effet, la théoricienne affirme également que « ce qui est à comprendre » quant aux textes c'est « la façon dont [des lecteurs] en usent comme de véritables démarches dans la vie<sup>48</sup>. » Ce vocabulaire de l'usage implique que l'activité des lecteurs importe dans la constitution du sens, comme le confirme une formule de Barthes citée par Macé : « "C'est cela la lecture : réécrire le

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>43</sup> Florent Coste, *Explore. Investigations littéraires*, *op. cit.*, p. 379.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>45</sup> Marielle Macé, *Façons de lire, manières d'être*, *op. cit.*, p. 30.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>47</sup> François Cusset, « Ce que lire veut dire. La lecture, une affaire collective, une affaire politique — à propos de Marielle Macé, *Façons de lire, manières d'être* », *La Revue des livres*, n° 10, 2013, p. 14.

<sup>48</sup> Marielle Macé, *Façons de lire, manières d'être*, *op. cit.*, p. 16.

texte de l'œuvre à même le texte de notre vie"<sup>49</sup> ». La théoricienne de la littérature Hélène Merlin-Kajman saisit de manière exemplaire ce processus où sujet-lecteur et objet-livre et actif et passif tombent dans une zone d'indiscernabilité<sup>50</sup>. Elle avance que les objets transitionnels tels que la littérature, qui opèrent un passage entre soi et le monde et permettent de jouer avec la frontière elle-même, « suspendent la différence entre monde extérieur et monde intérieur, objectivité et subjectivité, passivité et activité<sup>51</sup>. »

La co-relationnalité ne se rapporte pas seulement au rapport entre le lecteur et le texte. Il est clair pour les théoriciens que la relation littéraire s'ouvre aussi, et surtout, au monde. Dans son article sur ce renouveau critique, Lise Wajeman fait ainsi remarquer que les théoriciens réinscrivent le fait littéraire dans le monde<sup>52</sup>. Cette réinscription correspond par conséquent à la transitivité, dont « la tradition herméneutique française pensait [s'être] définitivement débarrassé[e]<sup>53</sup> ». Cependant, tel que le nuance Coste, cette transitivité va « au-delà d'un simple retour du référent, au-delà d'une réévaluation des formes de transitivité dont la littérature est capable<sup>54</sup> ». Il convient de considérer la transitivité de l'usage comme un autre genre de transitivité, qui se différencie du couple transitivité/intransitivité du structuralisme français. Cette différenciation est la conséquence, comme le remarque Wajeman, d'une conception co-relationnelle de la transitivité : « rebrancher la littérature sur le monde — en amont, là où le texte s'arrime ; en aval, là où le lecteur s'en empare<sup>55</sup> ». À la structure « L ⇔ T » s'ajoute le terme « Monde », qui se lie au lecteur et au texte et qui est le fond sur lequel l'ensemble des relations modales a lieu. Cet aspect capital, qui déborde

---

<sup>49</sup> Roland Barthes, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1997, p. 972., cité par Marielle Macé, *Façons de lire, manières d'être*, op. cit., p. 16.

<sup>50</sup> Hélène Merlin-Kajman aurait également pu faire partie de notre corpus d'auteurs et d'autrices. Les positions théoriques qu'elle soutient dans *Lire dans la gueule du loup. Essai sur une zone à défendre, la littérature* rejoignent en effet celles des quatre théoriciens. Néanmoins, la posture psychanalytique qui informe son travail ainsi que son vocabulaire conceptuel divergeant rendent son essai moins directement assimilable sans tout un travail de traduction et d'explication. Nous entendons toutefois ponctuellement mobiliser les positions qu'elle tient dans *Lire dans la gueule du loup* lorsque celles-ci exemplifient particulièrement adéquatement une thèse que soutiennent les autres théoriciens de la lecture.

<sup>51</sup> Hélène Merlin-Kajman, *Lire dans la gueule du loup. Essai sur une zone à défendre, la littérature*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 2016, p. 271.

<sup>52</sup> Lise Wajeman, « Ce que peut (encore) la littérature... », loc. cit., p. 112-113.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>54</sup> Florent Coste, *Explore. Investigations littéraires*, op. cit., p. 14.

<sup>55</sup> Lise Wajeman, « Ce que peut (encore) la littérature... », loc. cit., p. 113.

le cadre de ce mémoire, est résumé par Citton : « loin d'être un cas aberrant ou singulier qui défie les lois communes de la nature, *la conception de l'être littéraire comme interface d'impressions fournit au contraire l'image de la constitution commune des êtres*, au sein des relations modales<sup>56</sup> ». Jousset, en commentant l'ontologie de Citton, soutient « qu'on pourrait pousser le renversement de la proposition précédente, jusqu'à parler du monde comme d'une variété d'«expérience littéraire»<sup>57</sup>. »

Pour le moment, nous n'avons considéré qu'abstraitement le rapport entre lecteurs et textes en le déterminant comme structure de co-relationnalité, mais sans exposer le processus concret de cette co-détermination. Celle-ci prend la forme d'un processus d'actualisation des significations possibles d'un texte. Citton soutient que la lecture est un processus d'actualisation par lequel le lecteur fait « jouer les points d'un texte où [s]on présent [...] semble spontanément en phase avec le passé de l'auteur<sup>58</sup>. » Loin de déchiffrer une signification préexistante et univoque, la lecture actualisante opère, depuis la forme de vie singulière et collective d'un lecteur, une saisie de la richesse sémantique des potentialités connotatives du texte<sup>59</sup>. Comme l'écrit Macé, « [l]a lecture est cette pratique en prise permanente sur "autre chose" que le texte, non par indifférence au sens, mais par *intérêt* (par désir) pour les possibles que ce sens déploie<sup>60</sup>. » Par conséquent, il serait plus précis d'appréhender le concept d'actualisation, même chez Citton, comme une « actualisation impure<sup>61</sup> ». Le concept d'actualisation provient du philosophe Aristote et irrigue depuis lors la pensée occidentale. Dans le modèle aristotélicien, lorsque le possible ou la puissance (*dynamis*) passe à l'acte, elle s'abîme et s'accomplit entièrement dans l'être-en-œuvre (la traduction littérale d'*energeia*, qui est habituellement traduit par « en acte »). Au contraire, pour les théoriciens littéraires, aucune interprétation ne suffit à clore toutes les significations possibles vers un sens actuel ; celles-ci persistent dans l'actuel et animent l'œuvre d'art. Pour caractériser cette vie du possible, le philosophe Giorgio Agamben emploie la belle image d'un feu qui « brûle sans se

---

<sup>56</sup> Yves Citton, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?*, op. cit., p. 136.

<sup>57</sup> Philippe Jousset, *En proie aux mots. Action et affection en littérature*, op. cit., p. 163.

<sup>58</sup> Yves Citton, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?*, op. cit., p. 401.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 396.

<sup>60</sup> Marielle Macé, *Façons de lire, manières d'être*, op. cit., p. 225.

<sup>61</sup> *Idem.*

consommer<sup>62</sup> ». De plus, alors qu’Aristote établit la supériorité hiérarchique de la chose en acte sur celle en puissance, le rapport axiologique s’inverse chez Citton, qui juge les virtualités sémantiques plus riches que toutes les interprétations actuelles. De son côté, Jousset présente son projet en continuité des lectures actualisantes pensées par Citton. Il fait appel à la théorie de la réception de Marcel Proust centrée sur les continuels « contresens », qui sont commis par les lecteurs lors de leurs expériences littéraires, pour penser le processus actualisant. Le lecteur réinvente « le monde de ses lectures par la grâce de cette merveilleuse invention d’un “ensemble de rapports”<sup>63</sup> » entre sa situation actuelle et les possibilités sémantiques. Enfin, Coste renvoie directement à la conception actualisante de la lecture proposée par Citton pour penser l’usage des textes. Il s’en sert également pour justifier la liaison de l’enseignement de la littérature à la vie affective des lecteurs, car un tel entrelacement permet de « traduire en des termes nouveaux, voire [de] reconfigurer nos problèmes<sup>64</sup> ».

Nous pouvons désormais préciser la structure de la co-relationnalité en énonçant qu’elle concerne proprement l’inséparabilité de la vie et de l’art. Le principe de cette inséparabilité structurelle entre la vie du lecteur et le texte littéraire conduit jusqu’à la thèse radicale selon laquelle le sens même et la vérité même de l’œuvre d’art ne résident pas dans l’œuvre seule, mais existent uniquement dans le contact. En effet, s’il est vrai que la vie du lecteur modélise la vie du texte, alors « [l]oin de simplement trahir le “sens” (authentique, originel) de l’œuvre, ces jeux de projection interprétative sont à concevoir comme faisant partie intégrante du *processus illimité* à travers lequel une culture “comprend” une œuvre<sup>65</sup> ». De manière plus radicale encore, Macé rapporte que « Stanley Fish a [...] proposé [...] de définir le sens d’un énoncé non comme une signification déposée en lui, mais comme la somme des événements qui surviennent au lecteur dans sa rencontre avec cet énoncé<sup>66</sup>. » Elle poursuit cette réflexion de Fish, dont l’approche pragmatiste et relativiste a également grandement influencé Citton, en énonçant que « tout ce qui entre dans ce champ attentionnel [entre le texte et le lecteur] (une perception, un souvenir, une imagination, un désir...) *ne vient pas*

---

<sup>62</sup> Giorgio Agamben, *Création et anarchie. L’œuvre à l’âge de la religion capitaliste*, trad. Joël Gayraud, Paris, Rivages, coll. « Bibliothèque Rivages », 2019 [2017], p. 42.

<sup>63</sup> Philippe Jousset, *En proie aux mots. Action et affection en littérature*, *op. cit.*, p. 143.

<sup>64</sup> Florent Coste, *Explore. Investigations littéraires*, *op. cit.*, p. 386.

<sup>65</sup> Yves Citton, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?*, *op. cit.*, p. 73.

<sup>66</sup> Marielle Macé, *Façons de lire, manières d’être*, *op. cit.*, p. 58.

*seulement parasiter la lecture*, mais la recharger autour d'une dynamique affective qui, à elle seule, la fonde<sup>67</sup> ». Si c'est la vitalité des textes par-delà la salle de classe et leurs effets pragmatiques sur nos vies qui nous préoccupent, il est même bien possible que l'objectivité des propositions que les lecteurs peuvent exprimer quant au sens soit en réalité une donnée négligeable, ou peut-être plus justement une donnée impertinente. Citton affirme en ce sens qu'une approche qui « cherche à garantir la continuité du texte objectivé » a alors affaire à « un texte qui est comme tel dénué de sens<sup>68</sup> », car le sens est une entité relationnelle, pas absolue. En fin de compte, Macé résume parfaitement cet autre rapport au texte lorsqu'elle proclame que « le vécu corporel n'est pas ici l'obstacle à la construction du sens, mais le *fondement inaliénable* de l'herméneutique<sup>69</sup> ».

L'actualisation impure reste cependant une catégorie encore abstraite et intuitivement éloignée de l'expérience littéraire. S'il est vrai qu'en lisant nous actualisons une des virtualités sémantiques, que faisons-nous concrètement ? Lire un livre, toucher par un contact les virtualités sémantiques d'un texte, bref l'actualiser de manière impure, c'est évidemment *comprendre*. La compréhension n'est cependant pas une activité désintéressée d'un sujet-lecteur par laquelle la signification d'un texte s'éclaircirait au fur et à mesure qu'il déchiffrerait et analyserait les phrases. Un tel rapport « professionnel » et distancié avec la lecture est au contraire couramment critiqué par les théoriciens puisqu'il écarte les usages habituels des textes, qui constituent pourtant la majorité des expériences littéraires et de fait la véritable vie des textes. Comme le font remarquer Citton et Jousset, la compréhension est d'abord et avant tout une com-préhension<sup>70</sup>. Elle se situe donc dans la sphère du toucher, de la prise ou encore du contact, tout comme l'usage. Coste rapporte à cet effet l'explication du philosophe italien Paolo Virno sur ce qu'est l'usage : « une pensée de l'usage tend à privilégier le sens du toucher [...] : “Qu'il s'agisse de mots ou de vêtements [...] tout ce dont on fait usage est contigu, [...] susceptible de frottements”<sup>71</sup>. » Il s'établit dès lors un réseau conceptuel entre l'usage, le toucher, le prendre ou le saisir et le com-prendre. Alors que ce dernier

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 50. (Nous soulignons)

<sup>68</sup> Yves Citton, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?*, *op. cit.*, p. 428.

<sup>69</sup> Marielle Macé, *Façons de lire, manières d'être*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>70</sup> Citton affirme que « [t]oute compréhension est d'abord une préhension (p. 454) » et Jousset, que « [d]ans la compréhension, il y a de la préhension (p. 11) ».

<sup>71</sup> Paolo Virno, « L'usage de la vie », *Multitude*, trad. Jean-Christophe Weber, n° 58, 2015, p. 143., cité par Florent Coste, *Explore. Investigations littéraires*, *op. cit.*, p. 74.

semblait éloigné de la sphère de l'usage, il apparaît qu'il en est plutôt une déclinaison dans la sphère du langage. C'est pourquoi penser le rapport entre lecteurs et textes, soit la com-préhension, comme un usage des textes n'est pas une lubie moderne et militante, mais une détermination contenue dès l'origine dans l'étymologie du terme<sup>72</sup>. Ce lien génétique entre la compréhension et la sphère du toucher explique sans doute la fameuse définition de Wittgenstein de la signification des mots comme leur usage dans les jeux de langage des humains<sup>73</sup>, dans laquelle puise abondamment Coste pour penser la compréhension comme usage des textes. En outre, la contiguïté dont parle Virno dans son analyse de l'usage correspond à la structure de co-relationnalité. Il avance que « [I]a chose utilisée rétroagit sur le vivant qui l'utilise, en transformant sa conduite. C'est la même réflexivité qui caractérise l'expérience du toucher : qui touche une branche est touché à son tour par la branche qu'il est en train de toucher<sup>74</sup>. » Le sujet de l'usage, en tant qu'il est un sujet actif, est, selon le philosophe, constitutivement renvoyé à sa passivité par la rétroaction de l'objet ; de même, nous avons vu que le sujet-lecteur n'est pas souverainement maître de l'objet-livre, car celui-ci le transforme tout autant.

Il apparaît que la structure co-relationnelle d'actualisation a une étrange conséquence. Il est tout d'abord clair que, dans le cadre d'une ontologie modale où « les relations priment sur les termes<sup>75</sup> », la stabilité de « l'être » du texte et celle du lecteur s'effacent au profit d'une transformabilité dynamique. Les propriétés des termes ne sont dès lors plus absolues : ces propriétés dépendent du tissu de relations, qui en fait les constitue véritablement. Cela signifie que l'indétermination des termes implique l'actualisation de *tous* les termes du rapport. Par conséquent, il y a certes actualisation du texte par les lecteurs, mais également actualisation des lecteurs *par le texte*. Ce qui est actualisé, de part et d'autre, c'est la virtualité du texte et la forme de vie du lecteur.

---

<sup>72</sup> « Empr. au lat. class. Compre(he)ndere (composé de cum “avec” et prehendere “prendre, saisir”) ». « Comprendre », dans *CNRTL*, en ligne, <https://www.cnrtl.fr/etymologie/comprendre>, consultée le 27 août 2022.

<sup>73</sup> Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, trad. Françoise Dastur, Maurice Elie, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud et Élisabeth Rigal, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de Philosophie », 2004 [1953], p. 50.

<sup>74</sup> Paolo Virno, « L'usage de la vie », *loc. cit.*, p. 143.

<sup>75</sup> Florent Coste, *Explore. Investigations littéraires*, *op. cit.*, p. 377.

### 1.3.2 Le texte : une virtualité

Le processus d'actualisation, que l'actualisation soit pure ou « impure », suppose logiquement une œuvre inactuelle, car il serait absurde que l'actualisation s'opère sur un objet déjà actuel. Il convient dès lors de déterminer le mode d'être de ce terme inactuel chez chacun des théoriciens. À l'origine, l'inactualité de l'être-en-œuvre (*energeia*) est pour Aristote la *dynamis*. Les auteurs latins classiques traduisirent le concept aristotélicien d'*energeia* par le seul terme d'*actus* — c'est pourquoi en français nous disons d'une chose qu'elle est en acte. Marcello Vitali-Rosati, dans le cadre d'un article où il essaie d'éclaircir la signification du concept de virtualité, rappelle que les théologiens de la scolastique médiévale proposèrent trois concepts techniques dont le sens diffère légèrement pour traduire *dynamis* : *possibilis*, *potentialis* et *virtualis*<sup>76</sup>. De ces trois variantes, c'est la *virtualis* qui nous semble correspondre au statut du texte dans les livres des théoriciens. La virtualité du texte est une propriété du sens quand celui-ci n'est plus considéré comme une donnée objective et immuable. Dès lors, « virtuel » qualifie un mode d'être du sens, qui vise à rendre compte de sa transformabilité dans la suite des malentendus dont il est l'objet<sup>77</sup>. C'est ainsi que Citton peut écrire que « [l]e texte est riche de sens suggérés à l'état seulement "virtuel", qu'il appartient à l'interprète d'*actualiser* par un travail d'affabulation<sup>78</sup>. » Vitali-Rosati explique qu'à la différence de la *dynamis*, qui s'oppose au réel, la *virtualis* « insiste sur la réalité de ce qui est virtuel<sup>79</sup>. » Cette dernière composante du concept est appuyée par la définition que propose Gilles Deleuze de la virtualité : elle « ne s'oppose pas au réel, mais seulement à l'actuel. Le virtuel possède une pleine réalité, en tant que virtuel [...]. Le virtuel doit même être défini comme une stricte partie de l'objet réel<sup>80</sup> ». Vitali-Rosati ajoute que chez Deleuze « le virtuel ne disparaît pas lors du passage à l'acte : sa multiplicité reste *derrière* l'actuel même — et surtout — après l'actualisation<sup>81</sup>. » Cette brève histoire du concept nous intéresse pour trois raisons : tout d'abord,

---

<sup>76</sup> Marcello Vitali-Rosati, « La virtualité d'Internet. Une tentative d'éclaircissement terminologique », *Sens public*, 2009, en ligne, <https://www.erudit.org/fr/revues/sp/2009-sp04855/1064227ar/>, consulté le 26 septembre 2022.

<sup>77</sup> Sur le malentendu comme condition de possibilité de la réception dans le temps des textes, voir Bruno Clément et Marc Escola (dir.). *Le Malentendu. Généalogie du geste herméneutique*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes, coll. « La Philosophie hors de soi », 2003, 272 p.

<sup>78</sup> Yves Citton, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?*, op. cit., p. 395-396.

<sup>79</sup> *Idem.*

<sup>80</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épipiméthée », 1968, p. 249

<sup>81</sup> Marcello Vitali-Rosati, « La virtualité d'Internet. Une tentative d'éclaircissement terminologique », *loc. cit.*

elle lie historiquement et conceptuellement l'actualisation à la virtualité ; ensuite, en posant la pleine réalité de la virtualité, elle invalide la conclusion facile que « passer de l'actuel au virtuel, c'est lâcher la proie pour l'ombre<sup>82</sup> », c'est-à-dire troquer la chose réelle et tangible pour une réalité amoindrie, pour ne pas dire inexistante ; enfin, si le propre du virtuel, par rapport au possible, est de perdurer dans l'actuel, la virtualité justifie la catégorie d'actualisation impure, par laquelle les possibilités sémantiques des textes perdurent au-delà de la compréhension de certaines d'entre elles.

En plus des lectures actualisantes, Yves Citton élabore directement une conception virtuelle du texte. Selon lui, l'objet de l'actualisation est « les virtualités connotatives des signes [d'un] texte<sup>83</sup> ». Celles-ci correspondent à « *la classe de sens possibles* qui définit le signifié du signe employé<sup>84</sup> ». Il ne faut cependant pas aborder ces possibilités connotatives comme des agrégats indépendants du lecteur. Certes, cette multiplicité sémantique n'est pas le seul fait de l'idiosyncrasie du lecteur et dépend d'un « contexte culturel (historico-social) précis<sup>85</sup> » où, en situation, des strates de sens s'agglomèrent au mot. Néanmoins, ce sont les lecteurs et les communautés de lecteurs qui « *exploite[nt] tout ce que les mots peuvent susciter en [eux] comme pensées*<sup>86</sup> ».

Bien que Coste ne catégorise pas explicitement le mode d'être du sens, plusieurs de ses affirmations impliquent que le statut ontologique du sens est la virtualité. Suivant la théorie de la signification de Wittgenstein, il affirme que « l'usage est la vie des signes, mais les signes n'ont pas qu'une seule vie, ni un usage unique<sup>87</sup>. » Cela signifie que faire usage d'un texte, c'est actualiser une de ses possibilités par cet usage, sans néanmoins enfermer le texte, mais en le laissant au libre usage des lecteurs. Ce faisant, la sphère de l'usage ouvre un espace proprement polysémique où peut jouer la liberté du lecteur-usager. Bien que le théoricien accorde parfois une liberté presque absolue

---

<sup>82</sup> Yves Citton, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?*, op. cit., p. 126.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 385.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>87</sup> Florent Coste, *Explore. Investigations littéraires*, op. cit., p. 63.



au lecteur, il nuance cette illimitation de ses droits : « Que la vie des usages de la littérature ne soit pas réglée comme du papier à musique, mais au contraire tumultueuse, ne veut pas dire que tout est possible — seulement qu’il faut s’attendre à tout<sup>88</sup>. » Dans cette citation, Coste oppose trois modalités d’existence au sens. La première correspond à l’actualité univoque du sens et est évoquée par la métaphore du « papier à musique » que jouent les instruments mécaniques, indifférents aux perturbations. Cette modalité est opposée à l’illimitation absolue du sens dans la possibilité abstraite du « tout est possible ». En effet, l’usage des textes exige une modalité plus concrète, et donc plus limitative, que la possibilité logique. C’est pourquoi « s’il faut s’attendre à tout », mais que ce tout ne préexiste pas aux lecteurs, c’est que cette modalité du texte existe en partenariat avec les usages des lecteurs, qui peuvent redéployer dans un tout autre sens un texte reconnu. La prise réelle qu’il offre, et que le lecteur doit saisir s’il le peut, correspond à la virtualité.

Comme Coste, Jousset ne qualifie pas directement le mode ontologique du texte, mais différents indices nous amènent à l’appréhender comme virtuel. Il écrit ainsi que « la sous-détermination des propositions discursives devrait être reconnue comme une propriété du discours littéraire<sup>89</sup> ». La sous-détermination ou l’indétermination dont parle Jousset nous semblent être la traduction linguistique du concept ontologique de virtualisation. Comme ce dernier, la sous-détermination et l’indétermination sémantique exigent l’activité d’un lecteur. Néanmoins, cette potentialisation du sens est limitée, tout n’est pas possible. À cet égard, Jousset affirme que « [p]our autant, il ne nous apparaît pas désespéré de repérer dans le matériau lui-même, indépendamment de l’interaction qui l’actualisera (ou non), les facteurs propices à tel ou tel type [...] de donation<sup>90</sup>. » Comme pour Coste, le possible de la virtualité n’est pas la pure possibilité logique, mais présente un degré de réalité plus concret ; en d’autres termes, le texte présente certaines prises plus propices que d’autres. À ce stade de l’ouvrage de Jousset, nous ignorons encore le mode d’existence précis de ces facteurs sémantiques. Le stylisticien mentionne cependant qu’ils existent « indépendamment de l’interaction qui l’actualisera » ; par conséquent, le mode d’existence de ces facteurs sémantiques n’est pas l’actualité, car il est absurde de conclure qu’un facteur déjà actuel peut encore être actualisé. Plus loin, il précise que l’effet du texte, qu’il soit sémantique ou affectif, n’est

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 51.

« ni mécanique ni univoque *ni totalement immanent au texte*, mais aussi fruit des circonstances [...] *lié[es] à la rencontre de lecture*<sup>91</sup> » ; s'il y a donc une certaine immanence du style, celle-ci est pondérée et révélée, par la structure co-relationnelle : « [l'œuvre] n'aurait de réalité, fondamentalement, que les réglages qu'elle induit dans son lecteur<sup>92</sup> ». Par conséquent, le mode d'existence de ce dont le lecteur se saisit, et qui le saisit en retour, semble plutôt être la réalité de l'inactuel, soit le virtuel.

Enfin, la primauté accordée par Macé à l'activité du texte, à la « force du style » comme « puissance contraignante, excessive, assujettissante<sup>93</sup> », se traduit par une certaine priorité accordée au réel, voire peut-être à l'actuel, par rapport à la virtualité des « connotations sémantiques » de Citton. Avec raison, elle fait remarquer qu'on « ne se glisse pas dans une indétermination, mais dans une force sensible<sup>94</sup> ». La perspective de Macé met en tension extrême le paradoxe des lectures actualisantes. Comme elle le remarque, la « question irrésolue de tous les plaidoyers pour les lectures actualisantes reste la *tâche* herméneutique : cette difficulté du corps-à-corps avec des formes et des sens<sup>95</sup> ». Selon ce paradoxe, d'une part, le texte signifie bel et bien quelque chose, le sens a un certain degré de réalité, et il ne peut dès lors pas être entièrement soumis à l'activité d'actualisation du lecteur ; d'autre part, le sens réel du texte est inactuel et n'existe véritablement que s'il est mis en relation. Cette tension entre la réalité du sens et son inactualité se retrouve chez l'ensemble des théoriciens, tout comme celle entre objectivité et subjectivité ou activité et passivité. Ces tensions entre ces termes opposés semblent parfois irrésolues, car il est fréquent que les théoriciens affirment successivement une position et son contraire sans parvenir à une synthèse. Ainsi, Macé met de l'avant la « force du style » et avance également que les « formes qui sollicitent le lecteur sont en attente d'usage, en quête d'une circonstance existentielle<sup>96</sup>. » Cela signifie que l'actualité de ces formes ou styles textuels doit être relativisée puisqu'ils conservent un caractère inactuel. Les lecteurs doivent les déployer, ils « s'approprient les formes qui les touchent pour en

---

<sup>91</sup> Philippe Jousset, *En proie aux mots. Action et affection en littérature*, op. cit., p. 55. (Nous soulignons)

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>93</sup> Marielle Macé, *Façons de lire, manières d'être*, op. cit., p. 261.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>95</sup> *Idem.*

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 220.

faire [...] leurs formes propres<sup>97</sup>. » En fin de compte, la virtualité est un mode où coïncide le paradoxe de la réalité et de celui de l'inactualité du sens. Ce principe s'illustre par l'emploi, dans les différents textes de notre corpus, du mode de lecture allégorique. Macé distingue l'allégorie comme figure de style, par laquelle « une chose serait signifiée sous les traits d'une autre », de l'allégorie comme structure par laquelle « une possibilité de sens est mise en réserve [...], qui rejoindra plus tard une circonstance sémantique<sup>98</sup>. » Citton, à cet égard, rapproche directement les lectures actualisantes de la lecture allégorique<sup>99</sup>. En effet, la lecture allégorique réalise l'actualisation d'un sens virtuel afin de permettre pour le bénéfice du présent l'usage d'un texte ancien. De même, la « citabilité » de la littérature, c'est-à-dire le fait que les phrases littéraires sont citées pour être réemployées dans un autre contexte, reprend la structure allégorique et témoigne de « cette qualité d'ouverture pragmatique de la littérature<sup>100</sup> ». Nous voyons ainsi que Macé convoque, comme pendant des actualisations impures des lecteurs, un degré d'être particulier pour « la puissance contraignante » des formes littéraires. Ce mode d'être semble correspondre à celui de la virtualité. Par ailleurs, il est probable que la « puissance » de la littérature, sur laquelle Macé met tant l'accent, contienne en son sein une ouverture à d'autres usages. En effet, le mot français « puissance » traduit la *dynamis* aristotélicienne. La puissance de la littérature est à la fois force effective et possibilisation de cette force.

\*

Dans cette section sur la virtualité du texte, nous avons problématisé le mode d'existence du sens, des formes et des styles littéraires dans le cadre des lectures actualisantes. Dans son expérience de la littérature, le lecteur comprend *quelque chose*, mais quel statut accorder à ce *quelque chose* ? Que ce soit sous la forme des « connotations sémantiques » (Citton), des « usages » (Coste) ou de la forme et du style (Jousset et Macé) de la littérature, il nous semble que ces redéploiements du *topos* littéraire de la polysémie des textes sont adéquatement rendus par le mode « virtuel ». Continuellement ouvert à de nouveaux usages, même caché dans le miroitement des usages actuels, le texte véritablement « brûle sans se consumer ».

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>98</sup> Marielle Macé, *Façons de lire, manières d'être*, *op. cit.*, p. 218-219.

<sup>99</sup> Yves Citton, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?*, *op. cit.*, p. 395.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 217.

### 1.3.3 Le lecteur : une forme de vie

Nous devons la conceptualisation contemporaine de la notion de « forme de vie » au philosophe viennois Ludwig Wittgenstein. Celui-ci élabore au sein des *Recherches philosophiques* une théorie du langage ordinaire apte à prendre en compte sa part affective, principalement à partir des concepts complémentaires de « forme de vie » (*Lebensform*) et « jeu de langage » (*Sprachspiel*) : « L'expression "jeu de langage" doit ici faire ressortir que parler un langage fait partie d'une activité, ou d'une forme de vie<sup>101</sup>. » En cela, « un jeu de langage [est] adossé à une forme de vie<sup>102</sup>. » Les jeux de langage manifestent le fait qu'il existe une multiplicité, potentiellement infinie, d'organisation de la parole, chacune avec des règles habituellement implicites qui reposent au creux des formes de vie. « Tirant son origine des *Investigations philosophiques* de Wittgenstein, le concept de forme de vie a été repris aussi bien dans la sémiologie post-greimasienne que dans la sémiotique guattarienne<sup>103</sup> », explicite Sylvano Santini. De fait, son usage a irrigué jusqu'au discours de la théorie littéraire. Selon Valérie Savard, la notion « a refait surface il y a deux décennies dans les travaux de Giorgio Agamben » : « depuis la parution de *Moyens sans fins*, la notion [...] a intégré la critique artistique et littéraire, entre autres chez des auteurs tels que Yves Citton [...] et Marielle Macé<sup>104</sup>. » Dans notre corpus, le concept est à la fois employé pour rendre compte des processus de subjectivation qu'implique la lecture et pour décrire l'entrecroisement des manières d'être et de dire.

Bien que Citton emploie le concept de forme de vie et en donne une définition technique dans son « Lexique<sup>105</sup> », le terme n'a pas encore acquis le rôle prépondérant qu'il aura dans le reste du corpus. En dehors du « Lexique », le terme est plutôt employé de manière générique au sens de manière

---

<sup>101</sup> Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, §. 23.

<sup>102</sup> Florent Coste, *Explore. Investigations littéraires*, *op. cit.*, p. 82.

<sup>103</sup> Sylvano Santini, (dir.), « Enquêtes sémiotiques sur nos formes de vie », *Cahier ReMix*, n° 15, 2021, en ligne, <https://oic.uqam.ca/publications/publication/enquetes-semiotiques-sur-nos-formes-de-vie>, consulté le 31 mars 2022.

<sup>104</sup> Valérie Savard, « Les formes de vie. Une nouvelle façon d'appréhender l'individu et la société dans l'œuvre littéraire », *Postures*, n° 24, 2016, en ligne, <https://revuepostures.com/fr/articles/savard-24>, consulté le 12 février 2021.

Bien que cet article de Valérie Savard soit une précieuse étude de l'arrivée du concept de « forme de vie » dans le champ littéraire, il faut nuancer son propos. Giorgio Agamben n'est vraisemblablement pas la source moderne du redéploiement de la notion de « forme de vie ». À tout le moins, il n'est pas la source de Citton, car le penseur italien n'y est jamais cité.

<sup>105</sup> Yves Citton, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?*, *op. cit.*, p. 535.

d'être, forme ou processus de subjectivation. Citton mobilise davantage le concept du philosophe Jacques Rancière de « partage du sensible ». Nous pensons cependant que le partage du sensible, tel que Citton le définit et en fait usage, correspond à la définition technique de la *Lebensform* wittgensteinienne. Citton affirme pour sa part que le partage du sensible « consiste en une syntaxe [...] qui contrôle la perception [...] au sein d'un champ qu'il structure<sup>106</sup> ». Autrement dit, le partage du sensible correspond à une forme qui détermine la manière dont l'expérience humaine est déterminée. Or, explicite Coste, pour Wittgenstein, la forme de vie est caractérisée par son immanence avec un jeu de langage<sup>107</sup>. De plus, elle « entrelace une manière de parler, une manière d'agir, une manière de voir<sup>108</sup> » et « régit, guide, infléchit, oriente nos conduites<sup>109</sup> ». Enfin, elle « est l'arrière-plan dont j'ai hérité sur le fond duquel je distingue entre vrai et faux<sup>110</sup> ». Par conséquent, la forme de vie consiste bien en une syntaxe abstraite, structurant jusqu'à la possibilité du vrai et du faux, et déterminant les manières de percevoir, d'agir et d'être. Quant au syntagme « jeu de langage », il est tout simplement absent du livre de Citton, bien que certaines de ses thèses s'en approchent grandement : le jeu connotatif entre le lecteur et le texte « contribue à reconfigurer nos perceptions des réalités qui nous entourent et nous constituent<sup>111</sup> ». Il existe donc un « air de famille » entre la manière qu'a Citton de réfléchir au rôle constitutif du langage pour rendre compte de la subjectivation et la *Lebensform*.

Le concept gagne chez Marielle Macé un rang prépondérant, à côté d'autres formules secondaires telles que « manière de vivre », « manière d'être » et « stylistique de l'existence ». Alors qu'aucune citation n'associe le syntagme à Wittgenstein dans *Façons de lire, manières d'être*, une brève remarque dans *Styles. Critique de nos formes de vie* rappelle que le concept provient de sa philosophie. Coste fait ainsi remarquer, qu'au contraire de sa « conception aussi rigoureuse que possible de la "forme de vie"<sup>112</sup> », Macé s'écarte d'une compréhension wittgensteinienne du

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>107</sup> Florent Coste, *Explore. Investigations littéraires*, *op. cit.*, p. 79.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>110</sup> Ludwig Wittgenstein, *De la certitude*, trad. Danielle Moyal-Sharrock, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 2006, § 94., cité par Florent Coste, *Explore. Investigations littéraires*, *op. cit.*, p. 165.

<sup>111</sup> Yves Citton, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?*, *op. cit.*, p. 189.

<sup>112</sup> Florent Coste, *Explore. Investigations littéraires*, *op. cit.*, p. 184.

concept. Elle le reprend plutôt de la philosophie de Giorgio Agamben, plus précisément de la définition abstraite qu'il en donne dans *Moyens sans fins*<sup>113</sup>, en omettant de façon significative sa part politique et collective<sup>114</sup>. De même, Macé inscrit explicitement son entreprise d'attention aux formes de vie dans « l'ontologie du style » que tente de fonder le philosophe italien<sup>115</sup>. Cette influence se confirme par l'article « Formes de vie. Un secret de Polichinelle », dans lequel Marielle Macé propose une synthèse des réflexions et des concepts d'Agamben quant au « comment » de la vie et soumet la thèse que « si la philosophie désigne le plan du “comment”, une démarche artistique s'y *débat* » et donc que « l'interrogation des “formes de vie” ne vivra pas sans ce secours de la littérature<sup>116</sup> ». Si la notion de forme de vie reste liée à la question du langage pour Macé, ce n'est pas la grammaire qui porte la charge affective des mots et des phrases, mais plutôt la dimension stylistique. Le style porte pour Macé des visions, des cris et des halètements, bref des affects ; il témoigne de valeurs dans la manière dont les choses, les promesses d'existence et les modes de vie sont décrits. Ce sont ces formes *dans* les mots sur lesquelles Macé construit sa théorie de la lecture. La finalité des formes dans les mots est de moduler « nos dispositions d'être, les formes de notre perception, de notre attention ou de notre vision du monde<sup>117</sup> ». Ce faisant, Macé fait aussi remarquer un entrecroisement entre les manières d'être et les manières de dire.

Enfin, Coste et Jousset abordent la notion de forme de vie par l'entremise de la *Lebensform* wittgensteinienne. Coste prévient que « [l']usage de la notion de forme de vie dans ce livre demeure en stricte cohérence avec la philosophie de Wittgenstein<sup>118</sup> ». Le théoricien mobilise le concept afin de montrer l'immanence des formes de vie et des formes littéraires. Jousset emploie explicitement les concepts complémentaires de jeux de langage et formes de vie dans son analyse

---

<sup>113</sup> « Une vie qui ne peut être séparée de sa forme est une vie pour laquelle, dans sa manière de vivre, il y va de la vie même et, dans son vivre, de son mode de vie. Que signifie cette expression ? Elle définit la vie [...] dans laquelle tous les modes, les actes et les processus du vivre ne sont jamais tout à fait des faits, mais toujours et avant tout des possibilités de vie, toujours et avant tout des puissances. » Giorgio Agamben, *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, trad. Daniele Valin, Paris, Payot & Rivages, coll. « Bibliothèque Rivages, 1995, p. 14., cité par Marielle Macé, *Façons de lire, manières d'être, op. cit.*, p. 21.

<sup>114</sup> « en tant qu'il est un être de puissance, qui peut faire et échouer, [...] l'homme est le seul être dans la vie duquel il y va toujours du bonheur [...]. Mais cela constitue d'emblée la forme-de-vie comme vie politique. » *Ibid.*, p. 14.

<sup>115</sup> Marielle Macé, *Styles. Critique de nos formes de vie*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 2016, p. 216.

<sup>116</sup> Marielle Macé, « Forme de vie. Un secret de Polichinelle », *Critique*, n° 836-837, 2017, p. 40.

<sup>117</sup> Marielle Macé, *Façons de lire, manières d'être, op. cit.*, p. 16.

<sup>118</sup> Florent Coste, *Explore. Investigations littéraires, op. cit.*, p. 183.

de la philosophie de Wittgenstein<sup>119</sup>. De fait, Jousset appréhende ces concepts de la même manière que Coste ; la synthèse de leur entrecroisement par le stylisticien nous est désormais familière : « C'est par les jeux de langage que le langage est lié à la vie [...]. Les "jeux de langage", loin de se révéler de purs exercices verbaux, constituent des activités qui gouvernent tant les relations des hommes entre eux que leurs rapports au monde<sup>120</sup> ». Par conséquent, la « médialité » du langage n'est pas un obstacle entre le soi et le monde, mais en conditionne l'expérience. Macé remarque à juste titre que le « plan des formes devient non un écran mais décidément un milieu<sup>121</sup> ». Nous retrouvons ici l'immanence réciproque de la structure co-relationnelle. Tel que le soutient Jousset, il est possible de parler « d'un *monisme* linguistique, où "le monde" n'existe qu'en tant qu'*usage* du monde, en tant que pratique du monde, dont la signification — le sens pour nous — n'est pas détachable de son expression.<sup>122</sup> » Alors qu'il commente le jeu d'entre-impressions de Citton, qui réalise un tel monisme du monde et du langage, Jousset affirme ainsi que dans « l'expérience littéraire [...] textes et lecteurs s'individuent en un mouvement parallèle<sup>123</sup> ».

\*

Alors qu'on pourrait attendre du procès d'actualisation qu'il ne détermine que les propriétés textuelles, il a été montré que ce procès advient *entre* le corps textuel et le corps lecteur. Cela signifie qu'il s'applique aussi bien à l'un qu'à l'autre. Dans sa rencontre événementielle avec un livre, le lecteur est le sujet de l'activité textuelle ; mais il est également l'objet passif actualisé par le texte. Nous pourrions tout aussi bien dire que le sujet-lecteur et l'objet-livre sont actualisés par la rencontre elle-même. Si nous prenons au sérieux les thèses de cette ontologie modale, aucune prééminence ne doit être accordée aux sujets souverains de la métaphysique traditionnelle : « les phrases que nous lisons cherchent en nous leur efficacité ; elles sont dans l'attente d'un semblable

---

<sup>119</sup> Philippe Jousset, *En proie aux mots. Action et affection en littérature*, op. cit., p. 250-264.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>121</sup> Marielle Macé, *Styles. Critique de nos formes de vie.*, op. cit., p. 173.

<sup>122</sup> Philippe Jousset, *En proie aux mots. Action et affection en littérature*, op. cit., p. 262.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 163.

devenir-vrai<sup>124</sup> ». Cette relation symbiotique prend dès lors la forme du devenir : devenir-texte du lecteur et devenir-lecteur du texte<sup>125</sup>.

#### 1.3.4 Texte et lecteur : les capacités existentielles

Si notre hypothèse selon laquelle les théoriciens désubstantialisent la littérature est exacte, alors leur attention devrait se déporter de l'objet, dont la littéralité n'est plus une propriété objective, vers le mode d'attention. Ce mode d'attention pourrait être appréhendé sous le mode de la capacité, c'est-à-dire comme un pouvoir-faire : « Ce que nous apprend la littérature se compte en capacités — comprendre, c'est pouvoir faire, c'est refaire », écrit Coste en liant la com-préhension à la capacité.

De fait, les théoriciens en viennent à examiner et à conceptualiser le mode d'attention. Citron souligne que sa réflexion vise à « rendre compte de la *puissance propre de la littérature*, conçue davantage comme un *mode de lecture* que comme une propriété inhérente<sup>126</sup> ». Si la « puissance propre de la littérature » se situe dans un mode de lecture, cela signifie que cette puissance est *entre* le corps-à-corps du lecteur et du texte et non pas dans les termes de la relation. De même, en reprenant les propos de Jérôme David, Coste affirme que « la littérature n'est pas un mot, mais une classe d'expérience<sup>127</sup> ». Notre attention doit donc être déportée des mots vers les expériences que nous parvenons à qualifier de « littéraires ». Pour Macé, du moins dans *Façons de lire, manières d'être*, les propriétés des textes littéraires conservent une prépondérance actuelle ou active. Toutefois, à partir de *Style*, l'expérience littéraire cesse complètement d'être la propriété d'objets et devient une perspective d'analyse généralisable à d'autres objets. Macé explique que bien qu'elle soit « une spécialiste de la littérature, [...] la littérature ne sera pas ici [s]on objet [,] elle sera [s]on allié<sup>128</sup> » afin « d'étendre le domaine des formes bien au-delà du champ de l'art<sup>129</sup> ». La littérature,

---

<sup>124</sup> Marielle Macé, *Façons de lire, manières d'être*, *op. cit.*, 213.

<sup>125</sup> Sur la structure du devenir, ou plutôt du co-devenir, voir Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, 2. Paris, Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1980, p. 17.

<sup>126</sup> Yves Citton, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>127</sup> Jérôme David, « L'engagement ontologique », *Fragments d'un discours théorique. Nouveaux éléments de lexique littéraire*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2015, 1.011., cité par Florent Coste, *Explore. Investigations littéraires*, *op. cit.*, p. 305.

<sup>128</sup> Marielle Macé, *Styles. Critique de nos formes de vie.*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 12.



ici aussi, est un type d'expérience, dont la focale pourrait être portée sur d'autres objets non immédiatement littéraires. Jousset propose la réflexion la plus aboutie sur le caractère habituel de l'expérience littéraire. Il est clair pour lui que « la littérature n'est pas une entité, mais plutôt une espèce d'activité pratiquée au moyen d'un matériau qui se présente [...] sous la forme [...] de codex<sup>130</sup> ». Cette activité, cette capacité humaine, c'est la *lecture*, qui impose selon Jousset de traiter la littérature d'abord [comme] une *activité* avant d'être un objet auquel cette activité s'applique<sup>131</sup> ».

Cette activité de lecture chez Jousset est pensée de manière extrêmement générale puisqu'elle n'est plus limitée à des objets typiquement littéraires. En effet, la lecture « peut commencer [...], avec [...] le déchiffrement d'un ciel pommelé, l'interprétation plus ou moins oraculaire des bruits de la circulation [...], et finir dans la méditation d'un roman de Lezama Lima<sup>132</sup> ». Dès lors, la lecture est « une activité parmi d'autres activités plutôt [qu']une occupation principalement livresque<sup>133</sup> ». Elle a donc plus à voir avec une puissance ou une capacité habituelle, une puissance fondamentale, qu'avec un savoir professionnel et privé. C'est pourquoi, comme le soutient Coste, « pour lire, il suffit parfaitement de réagir — affectivement, intellectuellement, corporellement, somatiquement, politiquement, énergiquement, verbalement, musicalement<sup>134</sup> ». Macé, quant à elle, appréhende la lecture « comme une certaine conduite du sujet de l'expérience » et l'oppose aux analyses sémiotiques qui s'inspirent d'Umberto Eco et selon lesquelles la lecture est considérée comme « une activité de déchiffrement<sup>135</sup> ». Enfin, si la lecture est moins une activité de déchiffrement qu'une puissance habituelle dont sont capables les lecteurs, alors Citton peut conclure que « [l'interprète professionnel] ne fait que systématiser et rédiger par écrit un geste de “réponse” que le [simple lecteur] aura esquissé mentalement dès qu'il aura “compris” (quelque chose) de l'œuvre lue<sup>136</sup>. » Une telle approche de la littérature et de la lecture conduit à un décloisonnement généralisé

---

<sup>130</sup> Philippe Jousset, *En proie aux mots. Action et affection en littérature*, op. cit., p. 25.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>134</sup> Florent Coste, *Explore. Investigations littéraires*, op. cit., p. 177.

<sup>135</sup> Marielle Macé, *Façons de lire, manières d'être*, op. cit., p. 30.

<sup>136</sup> Yves Citton, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?*, op. cit., p. 98.

entre d'une part la vie quotidienne et la vie littéraire et d'autre part entre la lecture profane et la lecture « professionnelle ». À juste titre, ces vies et ces lectures *coïncident*.

S'il est vrai que les expériences littéraires sont des expériences habituelles accessibles à tous les lecteurs dès lors qu'ils peuvent comprendre ce qu'ils lisent ou entendent, alors l'expérience de la littérature devrait « relev[er] de *gestes fondamentaux* tels que la saisie, la capture, l'assimilation<sup>137</sup> ». La compréhension serait alors une puissance effective ou habituelle, dont est capable l'être humain dès lors qu'il peut faire l'expérience de textes, de signes ou du monde. Dans un premier temps, dans une expérience de pensée, Philippe Jousset rapproche la littérature de l'épouillage uniquement pour « éviter de concevoir la littérature [...] comme une activité séparée, [...] plus haute, transcendante, [...] au lieu d'entretenir toutes sortes de rapports avec les autres modes de vivre<sup>138</sup> ». Afin d'éviter de concevoir uniquement la littérature comme une activité sophistiquée de l'esprit, le théoricien mobilise le modèle de la chasse qui lui permet de « penser la littérature à partir (et en éloignement) d'activités primaires et vitales<sup>139</sup> ». De son côté, Citton fait de la lecture, la *lectio*, dont « l'étymon latin *legere* renvoyait d'abord à “cueillir”, “recueillir”, “choisir”, et seulement en conséquence de cela, à “lire”<sup>140</sup> », une capacité fondamentale sur laquelle s'appuient l'*electio* (élection), la *selectio* (sélection), l'*intellectio* (intellection), etc. Par ailleurs, la *lectio* présentée par Citton semble, comme la compréhension, étymologiquement tomber dans cette sphère du toucher, car cueillir est primitivement l'acte de saisir par la main. Ainsi, « l'*electio* apparaît [...] comme l'essence même de notre existence quotidienne ». En effet, « [i]l y a élection dès le niveau le plus élémentaire de notre physiologie, puisque respirer [...] consiste surtout à disposer de poumons capables de sélectionner [...] certaines particules<sup>141</sup> ». La capacité de « lire » n'est donc pas une activité « en acte », au sens où elle actualiserait périodiquement la puissance en une seule œuvre, mais quelque chose qui tient davantage de la puissance habituelle. L'ensemble de ces capacités fondamentales forme le modèle de l'herméneutique ontologique de Citton. En effet, « les compétences herméneutiques analysées [...] ne font que répéter à un niveau de complexité

---

<sup>137</sup> Philippe Jousset, *En proie aux mots. Action et affection en littérature*, op. cit., p. 27.

<sup>138</sup> *Idem*.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>140</sup> Yves Citton, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?*, op. cit., p. 374.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 375.

supérieur, qui rend possibles des procédures tout à fait originales, le modèle de la membrane qui sélectionne ceci [...] ou ignore cela<sup>142</sup> ». Le geste empirique de « lire » devient dès lors une condition de possibilité transcendantale de l'expérience du monde et de la littérature. De même, dans un geste analogue à celui de Citton, Marielle Macé élève le bovarysme empirique au « bovarysme essentiel ou métaphysique ». Reprenant l'opposition entre ces deux bovarysmes à Jules de Gaultier, elle avance que dans « le bovarysme empirique on se dupe soi-même » alors que « dans le bovarysme “essentiel ou métaphysique”, [...] on choisit une attitude romanesque, on modèle une conduite selon [...] un “pragmatisme esthétique”<sup>143</sup> ». Si le bovarysme empirique d'Emma Bovary est un échec, propose Macé, c'est parce que cette capacité humaine à prendre et à se laisser durablement marquer par des modèles échappait à Mme Bovary<sup>144</sup>. Macé affirme que cette capacité à se laisser influencer par des modèles est généralisable à toute l'humanité et elle fait l'hypothèse que « le bovarysme pourrait devenir la figure incontournable d'une psychologie de la littérature<sup>145</sup> » puisque l'expérience littéraire suppose de tels assujettissements à des formes. Si nous comparons le modèle de gestes fondamentaux des autres théoriciens à celui de Macé, nous constatons une différence notable entre le leur et le bovarysme transcendantal. L'approche de Macé ne la conduit pas à une ontologie, mais bien à une psychologie de l'art. Or contrairement à une ontologie modale de l'art, le rapport psychologique à l'art permet difficilement la réciprocité entre les formes littéraires et l'esprit du lecteur. Une telle approche pour penser le rapport entre la vie du lecteur et l'art amoindrit la séparation entre l'art et la vie sans la supprimer. À cet effet, selon Coste, l'essai sur la lecture de Macé et d'autres livres semblables « cherchent à dédramatiser un tel divorce, tout en voulant éviter les risques d'une dissolution de l'art dans la vie. En ce sens, ils maintiennent une discontinuité esthétique pour conserver la possibilité d'interactions entre ces deux domaines séparés<sup>146</sup>. »

Pour conclure, ces gestes fondamentaux, qui caractérisent la co-relation actualisante, ne doivent pas occulter le fait que ce sont des gestes qui s'élaborent dans le cours de l'existence. Lorsque

---

<sup>142</sup> *Idem.*

<sup>143</sup> Marielle Macé, *Façons de lire, manières d'être*, *op. cit.*, p. 187.

<sup>144</sup> « L'impasse d'Emma [c'est] son incapacité à devenir cet autre ». *Ibid.*, p. 188.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>146</sup> Florent Coste, *Explore. Investigations littéraires*, *op. cit.*, p. 134.

Jousset expliquait que les circuits neuronaux liés à la lecture des traces animales étaient remobilisés par la lecture de signes linguistiques, il ne disait pas autre chose, mais en étendant la temporalité de l'existence à l'échelle de l'espèce. De même, les concepts de « forme de vie » et de « jeu de langage » pour Wittgenstein sont des gestes fondamentaux qui néanmoins exigent le monde pour y être élaborés en situation. À chaque fois, les compétences dont peut faire usage le sujet ou le lecteur par son contact avec le monde ou les textes se développent dans la rencontre. Coste soutient à cet égard que

la littérature n'a pas les moyens de nous convertir [...] de l'ignorance à la connaissance. Et ce processus d'affinement graduel des compétences auquel la littérature peut plus vraisemblablement nous entraîner, cette actualisation d'une puissance d'agir qui était déjà là, mais qui était désactivée, engourdie, c'est ce que propose chaque exercice spirituel, mathématique, littéraire.<sup>147</sup>

Cela rappelle à nouveau la présence nécessaire du lecteur dans l'expérience littéraire.

#### 1.4 Vers le paradigme de l'usage

Dans le cadre de ce chapitre, nous avons tenté de démontrer que plusieurs thèses et idées lient ensemble ces quatre théoriciens. S'il y a des différences inévitables entre leur projet théorique, celles-ci nous ont davantage apparu comme la modulation d'un air de famille. Néanmoins, nous nous sommes attardé sur ces différences lorsqu'elles étaient importantes. Il nous semble que ces thèses peuvent être synthétisées en quatre composantes majeures. Tout d'abord, ces théoriciens admettent tous que l'expérience littéraire s'effectue par l'entremise d'un rapport co-relationnel d'actualisation. Lorsqu'un lecteur lit, il actualise un certain nombre de possibilités sémantiques du texte. Ce procès d'actualisation s'effectue réciproquement vers le lecteur, dont la manière d'être est transformée par son contact avec un texte. Ensuite, cette structure co-relationnelle implique de reconsidérer le mode d'existence du sens. Celui-ci n'est pas une entité actuelle, mais une entité virtuelle, dont la pleine réalité s'exprime par son actualisation. La lecture n'est donc pas une donnée secondaire, mais la condition de possibilité fondamentale de la signification. Cette thèse implique que la lecture n'exhume pas une signification préexistante, mais la construit dans l'acte même de

---

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 378.

lire. Réciproquement, le statut du lecteur change. Son *ethos* ne correspond plus au chercheur qui déchiffre des signes de manière désintéressée, mais à celui qui est emporté par sa lecture, qui est affecté et transformé par celle-ci. Bien entendu, cette affection et cette transformation du lecteur dans l'expérience littéraire ne sont pas des idées nouvelles. Néanmoins, puisqu'elles sont périodiquement mises de côté par des théories davantage tournées vers le formalisme, tels que le formalisme russe et le structuralisme français, et puisque ces parts fondamentales de l'expérience de lire des livres sont fréquemment refoulées dans le cadre des études littéraires, les théories explorées dans notre corpus ont le mérite de remettre de l'avant ce qui fait le sel de la lecture : éprouver des affects, s'en trouver transformé. Enfin, ce processus d'actualisation est le produit de capacités existentielles et habituelles. Cela signifie que la cloison entre le lecteur profane et professionnel et celle entre l'expérience littéraire et quotidienne s'amointrissent. En effet, lorsqu'un lecteur lit, il mobilise des expériences issues de toute sa vie. La résonance de ses expériences avec ce qu'il comprend dans un texte participe à l'expérience littéraire, voire la fonde. Nous nommons un tel rapport à la littérature un *usage des textes*. De plus, en considérant que cette approche de l'expérience n'est pas le fait de d'un seul individu isolé, mais est partagée entre plusieurs théoriciens importants de la littérature sur un même territoire et à la même époque justifie d'en faire un *paradigme*. Nous entendons par « paradigme » la définition qu'en donne l'épistémologue des sciences Thomas Kuhn : un paradigme est « un ensemble de croyances, de valeurs reconnues et de techniques qui sont communes aux membres d'un groupe donné<sup>148</sup> ». Le partage de ces quatre caractéristiques entre les théoriciens dont nous avons étudié l'œuvre justifie dès lors la construction conceptuelle de notre objet d'étude, le paradigme de l'usage des textes littéraires.

Il pourrait être étonnant que le rapport précédemment décrit soit qualifié d'usage des textes. Il est certes vrai que les théoriciens n'opèrent pas eux-mêmes une telle définition de l'usage. En réalité, l'usage n'est jamais défini ; il semble correspondre à l'idée banale d'utilisation. Or nous verrons dans le prochain chapitre que les quatre caractéristiques qui nous semblent caractériser la théorie de la littérature de chacun de ces auteurs définissent un rapport d'usage avec le monde.

---

<sup>148</sup> Thomas Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, trad. Laure Meyer, France, Flammarion, 1983 [1962], p. 238.

## CHAPITRE 2 L'USAGE DES CORPS

*Le plus difficile, c'est le libre usage de ce qui nous est propre.*

Friedrich Hölderlin, *Lettre à Böhlendorff*

*Ce sont les lecteurs qui rendent mon livre réel, lui assignent, ou non, un usage dans leur vie.*

Annie Ernaux, « La place du lecteur »

### 2.1 Usages instrumentaux et usage pur

Si nous nous référons aux propositions explicites des théoriciens contemporains de la lecture, le concept d'usage, bien qu'important, est une notion parmi d'autres, comme la co-relationnalité, l'actualisation, la virtualité, la forme de vie ou encore le caractère habituel des expériences littéraires. Nous pensons cependant que le concept d'usage subsume ces autres notions et permet dès lors une compréhension plus riche des thèses sur l'expérience littéraire discutées dans notre corpus. De ce point de vue, il convient d'appréhender ces notions comme des *composantes* de l'usage. Une telle conception de l'usage, qui est avancée par le philosophe Giorgio Agamben dans *L'usage des corps*, permet de lier ensemble les concepts employés par les théoriciens de la lecture tout en assurant la cohérence et la consistance du paradigme.

\*

L'usage n'est pratiquement pas conceptualisé par ces théoriciens de la littérature. Il est certes affirmé à de nombreuses reprises qu'il faut faire usage des textes ou encore que ces usages constituent la vie des textes, mais sans que cet emploi du terme ne semble excéder l'idée courante d'utilisation d'un objet. C'est que, comme l'écrit Andrea Cavalletti dans un article sur Giorgio Agamben, pour « les modernes, l'utilisation, l'usage de quelque chose, implique naturellement la

relation d'un sujet à un objet<sup>1</sup>. » Selon Agamben, dans cette appréhension de l'usage, le sujet actif se sert d'un objet passif ; le procès de l'action sur l'objet est alors extérieur au sujet, qui surplombe unilatéralement l'objet. Un tel rapport de domination, ou à tout le moins de prépondérance du sujet sur l'objet, peut être nommé un usage instrumental ou empirique<sup>2</sup>. Nous pensons qu'appréhender uniquement l'usage d'un point de vue instrumental nuit particulièrement aux thèses sur le rapport intime entre lecteurs et textes qu'ont présentées les théoriciens de l'usage. En effet, il semble tout d'abord que cette acceptation de l'usage diverge particulièrement du rapport co-relationnel et horizontal dont les théoriciens montrent le caractère fondamental pour l'expérience du langage et de la littérature. De plus, si le concept d'usage est limité à cette conception instrumentale, alors l'usage ne peut rester qu'à la périphérie et en discontinuité des composantes étudiées dans le premier chapitre. C'est en cela que la cohérence et la consistance du paradigme sont menacées. L'usage des textes ne peut alors apparaître que comme une lubie de militants souhaitant que les œuvres servent une cause personnelle, sociale ou politique. Dans tous les cas, puisqu'aucun des théoriciens ne conceptualise ce qu'il entend exactement par « usage » des textes, nous nous retrouvons avec une notion importante dont la signification n'émerge justement que par son usage. Cela génère une difficulté qu'explicite Paolo Virno : si « l'usage forge le sens de tous les mots, il faut alors se demander quel est le sens du mot “usage”. Si nous répondons qu'il dépend lui aussi de la manière dont nous avons fait usage de ce mot, nous entrons dans un cercle vicieux ou dans une régression à l'infini<sup>3</sup>. »

Le travail de Giorgio Agamben dans *L'usage des corps* surmonte les apories et les limites de l'instrumentalité empirique et du problème de la définition de l'usage. Agamben y soutient que le rapport d'usage avec le monde, qu'il théorise à partir des réflexions grecques sur la *chresis* (« usage » en grec ancien), est le rapport fondamental au sein duquel se situent tous les autres rapports au monde. Cette description de l'usage évite l'écueil relevé par Virno puisqu'Agamben

---

<sup>1</sup> Andrea Cavalletti, « Usage et anarchie », *Critique*, trad. Antonio Sotgiu, n° 836-837, 2017, p. 93-94.

<sup>2</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale 1997-2015*, trad. Pierre Alferi, Joël Gayraud, Mariène Raiola et Martin Rueff, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Opus », 2018 [2016], p. 1139.

L'ensemble des références à *Homo sacer* sera dorénavant donné dans le texte sous la forme « HS, x, y, p. z » où « x » correspond à une série et « y » à la place d'un livre dans la série. Par exemple, *Le Pouvoir souverain et la vie nue* correspond à HS. I, *État d'exception*, à HS. II. 1, etc.

<sup>3</sup> Paolo Virno, « L'usage de la vie », *loc. cit.*, p. 144.

tente de penser « l'usage en lui-même<sup>4</sup> ». La conception de l'usage qu'élabore le philosophe italien dans son enquête archéologique nous intéresse plus particulièrement par le fait que la relation d'usage est semblable à la description de l'expérience littéraire proposée par les théoriciens français. La description que nous avons schématisée en quatre composantes définit dans la conception agambenienne de l'usage un rapport d'usage avec les corps du monde. Nous entendons ainsi montrer que la structure commune exposée dans le précédent chapitre constitue bel et bien une structure d'usage pur. Si tel est le cas, c'est alors continuellement de l'usage des textes dont il est question dans les thèses des théoriciens. Dès lors, l'usage lierait ensemble les quatre composantes constitutives des théories contemporaines de la lecture. Par conséquent, lire équivaudrait à faire usage des textes ; l'usage textuel ne serait plus une expérience parmi d'autres, mais celle sur laquelle se fondent toutes les expériences littéraires, y compris l'interprétation.

## 2.2 Giorgio Agamben, archéologue du langage

Giorgio Agamben est un philosophe italien dont les travaux sur la métaphysique, la politique et le langage font aujourd'hui autorité. Sa rencontre avec Martin Heidegger lors des séminaires du Thor en 1966 et 1968 le détourne de ses études du droit pour la philosophie. Sa thèse de doctorat sur la philosophie du droit de Simone Weil marque le début de cette reconversion. Si Heidegger influence durablement Agamben, particulièrement dans ses livres *Le langage et la mort* et *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, les positions politiques et métaphysiques de Heidegger sur l'usage et les rapports entre l'existence et l'essence sont vivement critiquées dans *L'usage des corps*. En revanche, la présence de Walter Benjamin, dont Agamben a édité les œuvres complètes en italien, ne cesse d'accompagner ses réflexions depuis le début de son œuvre. Le tout premier livre de Giorgio Agamben, *L'homme sans contenu*, traite de l'affaiblissement de l'expérience de l'art alors que le paradigme de la contemplation désintéressée du Beau devient dominant comme théorie esthétique et pratique attentionnelle. Dès ce premier travail, nous constatons qu'Agamben est préoccupé, comme les théoriciens littéraires, par la séparation et la distance qu'acquiert l'expérience artistique par rapport à la vie des usagers des œuvres. Par la suite, il déplace ses

---

<sup>4</sup> Andrea Cavalletti, « Usage et anarchie », *loc. cit.*, p. 92.



réflexions vers la poésie et ses liens avec la pensée philosophique<sup>5</sup>. La question du langage devient dès lors primordiale dans ses travaux. Il faut noter par ailleurs que cette période tournée vers le langage est caractérisée par la rédaction de nombreux articles courts sur des artistes et des écrivains ; ces réflexions sur l'art et la littérature se poursuivront pendant toute sa carrière. Revenant sur son travail dans la préface à l'édition française d'*Enfance et histoire* en 1989, Agamben déclare que « [d]ans mes livres publiés, comme dans ceux que je n'ai pas écrits, se fait jour une seule réflexion obstinée : que signifie "il y a du langage"<sup>6</sup> [...] ? » Dans une entrevue donnée en 1998, il spécifie que le problème du langage, « ce n'était pas telle ou telle proposition déterminée, ce qu'on peut dire dans le langage, [...] c'était le fait même qu'il y ait du langage<sup>7</sup>. »

C'est pourquoi le cycle politique dans la pensée d'Agamben, qui s'ouvre avec la publication en 1990 de *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*<sup>8</sup>, n'abandonne pas la problématique du langage, mais en fait plutôt le terrain et l'origine des enjeux métaphysiques et politiques pour l'Occident. Lionel Ruffel, dans le colloque « La littérature en puissance. Autour de Giorgio Agamben », résume adéquatement cet entrecroisement lorsqu'il note qu'*Homo sacer* « articule et pense ensemble l'homme parlant, l'homme symbolique et l'homme politique<sup>9</sup> ». Paul Hegarty affirme pour sa part, dans un article synthétique sur Agamben, que le transcendantal, c'est-à-dire les conditions de possibilité des phénomènes, « est localisé non au-delà, mais dans le langage<sup>10</sup>. » Par conséquent, « le sens du langage et sa place dans l'histoire de la métaphysique sont

---

<sup>5</sup> Voir à cet égard, Colby Dickinson, « The Poetic Atheology of Giorgio Agamben. Defining the Scission Between Poetry and Philosophy », *Mosaic. A journal for the interdisciplinary study of literature*, vol. 45, n° 1, 2012, p. 203-217.

<sup>6</sup> Giorgio Agamben, *Enfance et histoire*, trad. Yves Hersant, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2002 [1978], p. 12.

<sup>7</sup> Giorgio Agamben, « Entretien avec Giorgio Agamben (1998) », [vidéo], 1998, en ligne, <https://www.youtube.com/watch?v=9cX-QazuW3A>, consulté le 20 février 2022.

<sup>8</sup> Giorgio Agamben, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, Paris, Seuil, coll. « La librairie du XX<sup>e</sup> siècle », 2011 [1990], 136 p.

<sup>9</sup> Lionel Ruffel, « L'œuvre politique de Giorgio Agamben », dans Guillaume Asselin et Jean-François Bourgault (dir.), *La Littérature en puissance, autour de Giorgio Agamben*, Montréal, VLB Éditeur, coll. « Le soi et l'autre », 2006, p. 34.

<sup>10</sup> « is located not beyond, but in, language. » Paul Hegarty, « Giorgio Agamben (1942-) », dans Simons, Jon (dir.), *From Agamben to Žižek. Contemporary Critical Theorists*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010, p. 15. (Nous traduisons.)

une façon de comprendre l'Être<sup>11</sup>. » Le langage comme terrain du transcendantal, plutôt que les formes aprioriques de l'esprit d'Emmanuel Kant, est ainsi présenté par Agamben comme « architranscendantal », constituant les conditions fondamentales de toute expérience possible. Comme ne cesse de le répéter Agamben, une langue « contient une métaphysique cristallisée<sup>12</sup> ». Emanuele Coccia précise que pour Agamben une « langue est le miroir dans lequel le monde révèle les principes suprêmes de son organisation<sup>13</sup>. » Le caractère originaire du langage pour l'être humain qu'expose Agamben fonde l'interrelation qu'il établit entre langage, métaphysique et gouvernement des vivants. En effet, Agamben considère que le fait que l'espèce humaine se soit subjectivée comme être parlant est la condition de possibilité de la vie politique, comme cela est affirmé dans les toutes premières pages de la *Politique* dans lesquelles le Stagirite établit que c'est parce que l'humain a le *logos* (le langage ou la réflexion rationnelle) en plus de la simple *phonè* (la voix) qu'il peut avoir une vie politique<sup>14</sup>. Cependant, alors qu'Aristote visait à conceptualiser la vie bonne dans la *polis*, Agamben est plutôt aux prises avec les apories et la violence de la gouvernementalité biopolitique que la métaphysique et la politique aristotéliennes ont léguées aux systèmes politiques contemporains. En ce sens, les travaux d'Agamben prolongent les enquêtes de Michel Foucault sur la biopolitique moderne en en reculant le point d'émergence. Selon Agamben en effet, la structure originaire du langage, par laquelle le langage lie la parole de l'être humain à une chose, constitue la condition de possibilité du pouvoir souverain sur les corps biologiques. Hegarty confirme cet entrecroisement : « L'idée de la "vie nue" est un prolongement de la méditation d'Agamben sur le langage<sup>15</sup> ». Le problème spécifique du pouvoir, c'est-à-dire la souveraineté ainsi que le gouvernement de la vie des humains, devient déterminant à partir du *Pouvoir souverain et la vie nue*, premier livre du cycle *Homo sacer*.

---

<sup>11</sup> « the meaning of language and its place in the history of metaphysics [are] a way of understanding being ». *Idem*. (Nous traduisons.)

<sup>12</sup> Giorgio Agamben, « Vers une théorie de la puissance destituante » [Conférence], *Défaire l'Occident*, Plateau de Millevaches, en ligne, <https://lundi.am/vers-une-theorie-de-la-puissance-destituante-Par-Giorgio-Agamben>, consulté le 17 mars 2020.

<sup>13</sup> Emanuele Coccia, « Quodlibet. Logique et physique de l'être quelconque », *Critique*, n° 836-837, 2017, p. 70.

<sup>14</sup> Aristote, *Les politiques*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 1993, p. 90-93.

<sup>15</sup> « The idea of "bare life" is an extension of Agamben's rumination on language ». Paul Hegarty, « Giorgio Agamben (1942-) », *loc. cit.*, p. 20. (Nous traduisons.)

Évidemment, une synthèse précise des huit volumes d'*Homo sacer* est ici impossible ; c'est pourquoi nous ne souhaitons que présenter schématiquement la thèse générale du philosophe. Agamben présente lui-même son *opus magnum* comme étant constitué par deux sections d'inégales longueurs. La première, la *pars destruens*, concerne essentiellement les six premiers livres, tandis que la seconde, la *pars construens*, est introduite par *De la très haute pauvreté* et réellement élaborée dans *L'usage des corps*. La partie « destructive » est caractérisée par la méthode de l'archéologie critique, c'est-à-dire l'enquête sur les conditions de possibilités d'un phénomène historique. La partie « constructive » avance des propositions pour affronter les problèmes générés par la métaphysique et la (bio)politique occidentales. Cette *pars construens*, centrée sur l'usage, occupe l'essentiel de ce chapitre, car c'est par cette conceptualisation de l'usage que le geste littéraire schématisé dans le premier chapitre trouve sa consistance. À cet égard, nous visons essentiellement à établir des liens entre la conceptualisation de l'usage par Agamben et la description de l'expérience littéraire par les théoriciens de la littérature.

### 2.3 *Pars destruens* : critique de la séparation

Giorgio Agamben envisage *Homo sacer*, et plus généralement son entreprise philosophique, comme une archéologie critique du présent<sup>16</sup>. Selon lui, « l'accès à une philosophie première [...], depuis Kant, est devenu si problématique qu'il n'est plus pensable que sous la forme d'une archéologie (*HS*, IV, 2, p. 1175). » Le philosophe appréhende l'archéologie critique comme « la recherche d'une dimension à la fois paradigmatique et transcendantale, une sorte d'"*a priori* historique", où les savoirs et les connaissances trouvent leur condition de possibilité<sup>17</sup>. » Dès lors, l'enquête sur les *archè*, qu'il faut appréhender à la fois comme fondement et commandement, vise à interroger le passé au bénéfice du présent. L'*a priori* interrogé « est non seulement contemporain du réel et du présent, mais leur est et reste immanent<sup>18</sup> », c'est-à-dire qu'il opère à même le présent et le détermine. La méthode vise de ce fait à l'intelligibilité des conditions du présent, mais aussi à « laisser aller [le passé], [à] s'en libérer, pour accéder [...] à ce qui n'a jamais été, à ce qui n'a

---

<sup>16</sup> « [L]a vérité ne se légitime qu'archéologiquement. » Giorgio Agamben, « Principia hermeneutica », *Critique*, trad. Joël Gayraud, n° 836-837, 2017, p. 6.

<sup>17</sup> Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sur la méthode*, trad. Joël Gayraud, Paris, Vrin, coll. « Librairie philosophique », 2009, p. 107.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 118.

jamais été voulu<sup>19</sup>. » Explicitant à nouveau les objectifs de sa méthode d'enquête à la fin d'*Homo sacer*, Agamben déclare que l'archéologie « ne se donne intégralement que dans [la] chute [des présupposés de l'*archè*] (*HS, IV, 2, p. 1059*) ». L'enquête qu'élabore Agamben dans son *opus magnum* examine, plus précisément, les conditions juridico-institutionnelles ayant rendu possible le fait que le pouvoir ait pris en Occident la forme d'un gouvernement biopolitique des humains. Il convient cependant de replacer cette enquête sur la biopolitique gouvernementale dans le cadre d'une critique d'ordre métaphysique de la séparation en elle-même, c'est-à-dire de la séparation ou de la capture des puissances dont sont capables les êtres humains. Plutôt que de présenter schématiquement quelques thèses d'Agamben sur la politique, et parce que l'usage est précisément l'opérateur stratégique que mobilise le philosophe italien pour conjurer la séparation de la vie, de l'être et du langage, nous préférons aborder son œuvre par le prisme de la séparation.

### 2.3.1 L'exception comme structure de la séparation

Agamben fait la critique d'une forme particulière de la séparation, celle ayant la structure formelle de l'exception. En interrogeant les conditions juridico-institutionnelles fondant le pouvoir politique en Occident dans le cadre du premier volume d'*Homo sacer*, le *Pouvoir souverain et la vie nue*, Agamben relève que la fondation de la politique occidentale correspond à la forme de l'exception. Celle-ci est formellement définie comme une « forme extrême de la relation qui n'inclut quelque chose qu'à travers son exclusion (*HS, I, p. 25*). » Cette propriété formelle de l'exception, par laquelle un terme est inclus dans un ensemble par le fait même de son exclusion, fait du rapport d'exception une « forme extrême de la relation » puisque celle-ci ne tient plus que dans la « simple position d'une relation avec ce qui est hors-relation (*HS, I, p. 34*). » Par exemple, l'individu banni d'une cité, bien qu'il ait été exclu de la vie politique, n'est pas absolument en dehors de la politique, car il reste soumis à la législation et à la décision souveraine. Il est exclu par le droit de la cité, mais par cette exclusion même il reste soumis au droit. Cela signifie que la structure de la séparation ne prend pas la forme d'une rupture absolue, mais d'une distance relative où les entités séparées restent en relation par l'entremise de leur séparation. Ce faisant, pour outrepasser la séparation, il ne convient pas seulement de relier ce qui a été séparé, car le lien n'a jamais été totalement rompu, mais de reconsidérer la manière même de penser le lien. Selon Agamben, cette structure n'est pas

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 118-119.

un accident dans les choix politiques de l'Occident ; elle est présente dès l'origine de la pensée politique. En effet, le philosophe italien interprète les réflexions d'Aristote sur la politique comme une première manifestation de l'exception comme fondement de la cité. Agamben perçoit cela dans le fait qu'Aristote fonde la *polis* par l'exclusion des animaux n'ayant que la *phonè* (la voix) pour permettre l'inclusion des seuls animaux ayant accès au *logos*. Cette pensée du lien politique s'oppose radicalement aux modèles du contrat social légués à la pensée politique par Thomas Hobbes et Jean-Jacques Rousseau, dans lesquels la communauté politique est fondée sur le transfert volontaire du pouvoir des sujets au souverain. Le philosophe affirme plutôt que cette émergence tient d'un geste analogue à la fondation aristotélicienne de la *polis*. Le pouvoir souverain produit la communauté politique par la violence d'un geste d'exception ; ensuite, ce geste inclut ou capture la vie politiquement qualifiée par l'entremise de l'exclusion inclusive de la vie purement biologique : « L'implication de la vie nue dans la sphère politique constitue le noyau originaire — quoique occulté — du pouvoir souverain (*HS, I, p. 15*). » En bref, la « stratégie est toujours la même : quelque chose est divisé, exclu, envoyé par le fond, et, par cette exclusion même, est inclus comme *archè* et comme fondement (*HS, IV, II, p. 1320*). » Par ailleurs, ce dernier développement rend compte de la conviction d'Agamben selon laquelle la politique réalise dans la mondanité les conséquences des thèses métaphysiques : « La "politisation" de la vie nue est la tâche métaphysique par excellence dont l'enjeu est l'humanité même de l'homme (*HS, I, p. 16*) ». Comme le résume Lionel Ruffel, « Agamben parvient à faire de la politique le lieu central de la métaphysique occidentale<sup>20</sup> ».

Agamben avance la thèse que la séparation de la vie en vie politique et biologique « est l'acte originaire du pouvoir souverain (*HS, I, p. 15*) ». S'il est vrai que l'acte constitutif de la souveraineté est la séparation de la vie humaine alors il n'y a jamais une vie inséparable de sa forme. Agamben repère trois types de vie pour la souveraineté occidentale. Il y a tout d'abord la vie naturelle, ou *zoé*, « le simple fait de vivre, commun à tous les êtres vivants (*HS, I, p. 11*) », et même aux divinités. Il y a ensuite les vies politiquement qualifiées, ou *bios*, seulement accessibles aux animaux dotés du *logos*. Enfin, le résidu produit par la politisation de la *zoé*, la vie nue ou sacrée. L'*homo sacer*, qui signifie « homme sacré », constitue le paradigme dont se sert Agamben pour enquêter sur les modalités d'existence historique de la « vie nue ». L'*homo sacer* est une figure du droit romain

---

<sup>20</sup> Lionel Ruffel, « L'œuvre politique de Giorgio Agamben », *loc. cit.*, p. 34

archaïque caractérisée par la conjonction de deux traits : son meurtre n'est juridiquement pas considéré comme un homicide et il est exclu du sacrifice pour les dieux (*HS, I*, p. 77-79). Juridiquement, il est alors « en dehors aussi bien du droit humain que divin (*HS, I*, p. 71) ». Agamben analyse cette double exclusion comme un cas de la relation d'exception : en effet, « l'*homo sacer* appartient au Dieu sous la forme de l'insacrifiable et se trouve inclus dans la communauté sous la forme du meurtre licite. (*HS, I*, p. 74) ». Selon le philosophe italien, l'*homo sacer* « présenterait la figure originale de la vie prise dans le ban souverain [c'est-à-dire la relation d'exception] et garderait ainsi la mémoire de l'exclusion originare à travers laquelle s'est formée la dimension politique (*HS, I*, p. 78). » En ce sens, l'*homo sacer* constitue une figure paradigmatique permettant d'analyser le présent et de rendre intelligible la condition « sacrée » dans laquelle tombent certains humains.

L'archéologie de cette figure amène Agamben à critiquer la conception religieuse du sacré. Le sacré est habituellement appréhendé comme ambivalence de sainteté et d'impureté (*HS, I*, p. 69-76). Au contraire, selon le philosophe, la « signification du terme *sacré* dans notre culture n'est que le prolongement de l'histoire sémantique de l'*homo sacer* (*HS, I*, p. 103). » Cela signifie que la notion de « sacré » reprend le schème de séparation radicale contenue dans la vie de l'homme sacré. Comme le soulignent Alex Murray et Jessica Whyte dans leur dictionnaire des concepts d'Agamben, « pour [lui], le sacré n'est primitivement pas un concept religieux, mais un concept juridique<sup>21</sup>. » Toutes les formes de sacralité, autant religieuses, juridiques que littéraires, doivent dès lors être abordées selon un même concept. Les choses sacrées sont clairement définies par Agamben dans *Qu'est-ce qu'un dispositif?* comme étant « soustraites au libre usage et au commerce des hommes<sup>22</sup> ». Suivant cette thèse, il définit plutôt l'essence de la religion « comme ce qui soustrait les choses, les lieux, les animaux ou les personnes à l'usage commun pour les transférer au sein d'une sphère séparée<sup>23</sup> ». C'est d'ailleurs pourquoi dans *Profanations* Agamben critique fermement l'étymologie qui fait dériver le terme « religion » de « *religare* » (relier) puisque

---

<sup>21</sup> « for Agamben, the sacred is not primarily a religious concept, but a juridical one ». Alex Murray et Jessica Whyte, « S », dans Alex Murray et Jessica Whyte (dir.), *The Agamben Dictionary*, [format ePub], Edinburgh, Edinburgh University Press, coll. « Philosophical Dictionaries, 2011, p. 169. (Nous traduisons.)

<sup>22</sup> Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, trad. Martin Rueff, Espagne, Éditions Payot & Rivages, coll. « Rivages poche/Petite Bibliothèque, 2014 [2006], p. 38.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 39.

la « [*religio*] n'est pas ce qui unit les hommes et les dieux, mais ce qui veille à les maintenir séparés<sup>24</sup>. » L'économie capitaliste est, de ce point de vue, la forme la plus extrême de la religion, car tout ce qui est « fait, produit et vécu (le corps humain lui-même et la sexualité et le langage aussi) est comme séparé de soi et disloqué dans une sphère distincte [...] où tout usage devient durablement impossible. Cette sphère c'est la consommation<sup>25</sup>. » En ce sens, la figure de son *opus magnum*, l'*homo sacer*, est certes politiquement vouée à la possibilité de la mise à mort, mais elle est surtout anthropologiquement et métaphysiquement définie comme l'être dont l'essence est la séparation absolue. La profanation, qui est appréhendée par Agamben comme une stratégie de retour au libre usage, est en ce sens l'opérateur stratégique par lequel il s'oppose à l'appropriation générée par le dispositif de la séparation. Un rapport d'usage avec le monde constitue, selon lui, une manière de vivre inconciliable avec l'appropriation et la privatisation du monde. De même, et c'est en cela que le concept agambenien d'usage nous intéresse au plus haut point, l'entreprise théorique du paradigme de l'usage vise à restituer à l'expérience ordinaire la littérature et à décroiser des seules exégèses savantes l'expérience adéquate de la littérature. En allant au-delà d'une conception mystique de l'expérience du sacré, cette définition permet d'appréhender de manière critique la sacralité de l'expérience littéraire. La sacralisation de la littérature est une opération par laquelle celle-ci acquiert une valeur transcendante par son déplacement vers une sphère inaccessible à l'humain et au sein de laquelle l'usage des textes est impossible. Ce déplacement produit alors une forme d'autorité, qui semble aller de soi, autour de la chose sacrée. Comme le fait remarquer Jean-François Hamel, en analysant l'ontologie herméneutique que Citton élabore dans *Gestes d'humanité*,

[s]'il est indéniable que, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, les objets littéraires, comme l'ensemble de la production artistique, ont été retirés aux usages courants et élevés au statut d'idoles et de fétiches, rien ne permet [à Citton] de transfigurer ce fait d'histoire en une nécessité anthropologique et de conclure que « la sacralisation des expériences artistiques » est « inhérente à la structure même de l'expérience esthétique »<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Giorgio Agamben, *Profanations*, trad. Martin Rueff, Paris, Payot & Rivage, coll. « Rivage poche/Petite Bibliothèque », 2019 [2005], p. 107.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>26</sup> Yves Citton, *Gestes d'humanité. Anthropologie sauvage de nos expériences esthétiques*, Paris, Armand Colin, coll. « Le temps des idées », 2012, p. 95., cité par Jean-François Hamel, « Émanciper la lecture. Formes de vie et gestes critiques d'après Marielle Macé et Yves Citton. », *loc. cit.*, p. 103.

Par cette transfiguration, « les conduites esthétiques des lecteurs [...] sont arraisonnées au pouvoir sacré de la littérature<sup>27</sup> ».

#### 2.4 *Pars construens* : l'usage, le mode, la forme-de-vie

La *pars construens* de l'œuvre d'Agamben s'ouvre avec *De la très haute pauvreté*, volume dans lequel il s'intéresse à la manière dont les moines franciscains ont tenté de construire une forme-de-vie centrée sur l'*altissima paupertas*, c'est-à-dire une vie soustraite au dispositif du droit de propriété. L'ultime pauvreté comme modèle de vie pour le franciscanisme est techniquement définie comme *usus* (*HS, IV, I*, p. 1028). L'*usus* conserve son extranéité par rapport au droit en étant limité au simple usage du monde. Cette modalité de l'usage n'exige aucune formalisation juridique, au contraire de l'usage « en droit », et se borne plutôt au fait qu'avant l'émergence du droit les êtres vivants font usage des choses. Néanmoins, Agamben juge que cette tentative d'une vie abandonnant la propriété même pour l'usage est un échec. En effet, la seule stratégie des franciscains fut de faire dériver l'*usus* du droit de propriété que conservait la curie romaine (*HS, IV, I*, p. 1039). Leur doctrine de l'usage affirme en effet que la curie conserve le droit de propriété sur les choses dont font usage les Frères mineurs, comme l'enfant a l'usage des choses dont le père a la propriété (*HS, IV, I*, p. 1120). Cette dérivation revient à dire que dans « la littérature franciscaine, il manque une définition de l'usage en lui-même (*HS, IV, I*, p. 1041) », alors qu'Agamben repère pourtant divers arguments qui auraient pu permettre de « rassembler les éléments premiers d'une théorie de l'usage (*HS, IV, I*, p. 1041) ». Le volume sur l'ultime pauvreté se clôt ainsi sur l'ouverture du chantier à venir pour *L'usage des corps* : « qu'est-ce que l'usage, si l'on cesse de le définir seulement négativement par rapport à la propriété ? » et « [c]omment l'usage — c'est-à-dire une relation au monde en tant qu'inappropriable — peut-il se traduire dans un *ethos* et dans une forme de vie ? » Dès lors, « [q]uelle ontologie et quelle éthique correspondront à une vie qui, dans l'usage se constitue comme inséparable de sa forme ? (*HS, IV, I*, p. 1045) »

*L'usage des corps* s'articule en trois parties : la première section du même nom s'attarde sur le rapport anthropologique de l'usage en en produisant une analyse éthico-politique générale ; la seconde, intitulée « Archéologie de l'ontologie », expose que l'usage n'est pas qu'un rapport

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 104.



anthropologique avec le monde, mais est plus fondamentalement la catégorie ontologique originaire et fondamentale par laquelle penser une ontologie modale ; enfin, « Forme-de-vie » approfondit le rapport anthropologique de l'usage en tant que ce dernier renvoie non à un sujet, mais à une forme-de-vie. Nous entendons maintenant produire une explication synthétique du concept d'usage, tel que l'entend Giorgio Agamben. Dans les prochaines sections, nous analyserons dans un premier temps la catégorie d'usage et sa place fondamentale dans la vie humaine. Par la suite, nous verrons que pour Agamben l'usage n'est pas qu'une catégorie humaine, mais également un concept qui s'applique à l'Être même. L'ontologie modale de l'usage débouche enfin vers la possibilité d'une vie humaine inséparable de sa forme, qu'Agamben conceptualise comme forme-de-vie. Cette explication entend néanmoins relier l'usage que pense Agamben à l'usage des textes des théoriciens contemporains de la lecture.

#### 2.4.1 Structure grammaticale et ontologique de l'usage des corps

Agamben amorce son enquête sur l'usage par une analyse de la définition de la nature de l'esclave chez Aristote. Selon ce dernier, l'esclave se définit comme celui qui a l'usage du corps (*he tou somatos chresis*). Fidèle à sa thèse sur l'entrecroisement du langage et de la métaphysique, il procède ensuite à l'analyse grammaticale du verbe *chresthai* (user) et du déverbal *chresis* (usage). Cette analyse nous intéresse davantage, car c'est par celle-ci que l'expression « usage des textes » peut être élucidée. Agamben procède à une réévaluation critique de l'analyse syntaxique et sémantique du linguiste Georges Redard sur la signification du verbe *chresthai*. À sa suite, il remarque que le verbe « n'a pas de sens propre » et acquiert « son sens de celui du terme qui l'accompagne (*HS, IV, II, p. 1092*) ». Contre le linguiste, qui appréhende le sens de *chresthai* comme recherche de l'utilisation de quelque chose, Agamben fait remarquer que *chresthai*, mais également *uti* en latin, ne peut pas « signifier, selon le sens moderne du verbe “user”, “se servir de, utiliser quelque chose” (*HS, IV, II, p. 1093*) », car certaines expressions (par exemple, *chresthai nostou*, soit littéralement « user du retour », c'est-à-dire « éprouver de la nostalgie<sup>28</sup> ») ne tolèrent pas un tel sens. Cette signification contextuelle des expressions formées autour de *chresthai* semble indiquer une égalité des termes dans le rapport d'usage et donc s'opposer au rapport hiérarchique d'un sujet qui se sert d'un objet passif. Néanmoins, la nature du rapport entre les termes de la

---

<sup>28</sup> Pour l'ensemble des exemples, voir *HS, IV, II, p. 1092-1093*.

*chresis* paraît « si indéterminée qu’il semble impossible de définir un sens unitaire du terme (*HS, IV, II*, p. 1093). » Agamben remarque pour autant qu’à chaque fois le procès du verbe a lieu dans le sujet. Autrement dit, le sujet n’est pas extérieur au procès : il en est l’acteur *et* l’objet. Toutefois, cette immanence entre le processus verbal et le sujet ne devient jamais strictement *intransitive*, contrairement à ce que soutenait Redard<sup>29</sup>, car la « relation [est] si étroite entre le sujet et l’objet que non seulement le sujet en est intimement modifié, mais aussi que les frontières entre les deux termes du rapport ont l’air de s’effacer (*HS, IV, II*, p. 1094). » De fait, *chresthai* est un verbe à la voix moyenne dont le procès a lieu au sein du sujet qui en effectuant l’action du verbe s’affecte lui-même. Cela signifie que « le moyen se situe dans une zone d’indistinction entre sujet et objet (l’agent est aussi [...] objet et lieu de l’action) et entre actif et passif (l’agent est affecté par sa propre action) (*HS, IV, II*, p. 1095-1096). » Contrairement à d’autres verbes moyens dont le procès n’a lieu que dans l’agent comme *gignomai*, « naître » ou *penomai*, « souffrir », le procès de *chresthai* produit également une forme de transitivité : « Le procès ne transite pas d’un sujet actif vers l’objet séparé de son action, mais implique en soi le sujet, dans la mesure même où celui-ci s’implique dans l’objet et “se donne” à lui (*HS, IV, II*, p. 1096). »

Le philosophe italien propose alors une définition unitaire de *chresthai* : « *ce verbe exprime la relation que l’on a avec soi, l’affect que l’on reçoit en tant que l’on est en relation avec un être déterminé* (*HS, IV, II*, p. 1096). » Si nous la modélisons à notre usage, « l’usage des textes » signifie exactement « *la relation que l’on a avec soi, l’affect que l’on reçoit en tant que l’on est en relation avec des textes* ». L’absence de séparation radicale du sujet et de l’objet et l’implication immanente du premier dans le second, qui caractérisent la structure grammaticale et ontologique de l’usage, se retrouvent également dans la structure de co-relationnalité conceptualisée dans le précédent chapitre. En effet, la relation d’usage implique constitutivement la transformabilité du sujet-lecteur, mais également de l’objet-texte, qui n’acquièrent leur sens et leur être que dans leur mise en relation. La première partie de la définition de l’usage implique au demeurant que « tout usage est d’abord usage de soi (*HS, IV, II*, p. 1097) », ce qui signifie que l’usage comporte une part réflexive

---

<sup>29</sup> Georges Redard affirme en effet que « la construction de *chresthai* est intransitive ». Après avoir catalogué une vingtaine d’exemples, il conclut que « toutes ces notions sont des réalités indépendantes de ce qui y fait recours ; l’objet existe toujours hors du sujet qui jamais ne le modifie. » Agamben répond à cet argument qu’il « est vraiment singulier que Redard puisse parler d’“extériorité”, d’intransitivité et d’absence de modification entre le sujet et l’objet, au moment précis où il vient d’évoquer le “retour auquel on aspire”, la “colère qui vous gagne” (Georges Redard, *Recherches sur XPH, XPHΣΘAI. Étude sémantique*, Paris, Champion, 1953, p. 42., cité par *HS, IV, II*, p. 1094) ».

ou, pourrions-nous dire, intransitive, mais *seulement* en tant qu'il est en rapport transitif avec autre chose : « pour entrer en relation avec quelque chose, je dois en être affecté, me constituer moi-même comme celui qui en fait usage (*HS, IV, II*, p. 1097). » Dans cet « en tant que », « [h]omme et monde sont, dans l'usage, en rapport d'immanence absolue et réciproque (*HS, IV, II*, p. 1097) ».

Bien qu'Agamben ne l'affirme pas directement, une des conséquences de cette réciprocity et de cette indistinction relative entre les termes du rapport est de défaire la primauté du sujet-lecteur. En ce sens, « les usagers de la littérature » sont équivoquement autant ceux qui *font* usage que les produits dont il est fait usage ; de même, dire du lecteur qu'il est « l'interprète du texte » correspond autant au sens performatif de l'interprétation du musicien ou de l'acteur, qui jouent l'œuvre d'art, qu'au sens contemplatif de l'herméneute qui s'intéresse à distance à celle-ci. Ainsi, Macé peut affirmer, en renversant la hiérarchie classique entre le lecteur et le texte, que « les phrases que nous lisons cherchent en nous leur efficacité ; elles sont dans l'attente d'un semblable devenir-vrai [...]. Question, toute pragmatique, d'*emploi*<sup>30</sup>. » Semblables à des symbiotes, les phrases vivent en faisant usage de leurs lecteurs. Or cette immanence de l'être humain et du monde dans l'usage n'est pas sans rappeler ce que Coste souligne à propos de la lecture : « Quand je lis, je fais l'expérience conjointe et simultanée du monde et de moi-même<sup>31</sup>. » Comme celui qui use, celui qui lit s'affecte par ce qu'il lit, mais ce faisant il est évidemment en rapport transitif avec une part du monde. La lecture comme usage des textes brise ainsi toute intransitivité scripturale en la réinscrivant constitutivement dans le monde. Que la structure de l'expérience de la lecture soit pensée par les théoriciens contemporains comme une modalité de l'usage est également rendu évident par le fait que Coste rapproche le verbe « lire » des verbes pronominaux réfléchis, qui correspondent pour le français à la voix moyenne grecque<sup>32</sup>. Pour notre perspective de recherche, dans l'usage des textes, à l'immanence du sujet-lecteur et de l'objet-livre, ainsi qu'à celle de l'agent et du patient, s'ajoutent l'intransitivité et la transitivité littéraires. En définitive, il n'y a pas un abîme incommensurable entre l'objet-texte et le sujet-lecteur : il y a un texte *en tant qu'*il est lu par un lecteur, l'activité d'un patient *en tant qu'*il y a la passivité d'un agent, l'intransitivité *en tant que* transitivité, et

---

<sup>30</sup> Marielle Macé, *Façons de lire, manières d'être*, op. cit., p. 213.

<sup>31</sup> Florent Coste, *Explore. Investigations littéraires*, op. cit., p. 366.

<sup>32</sup> Georges Drettas, « Morphologie de la diathèse moyenne (médio-passive) en grec contemporain », *Linx*, vol. 45, 2001, p. 96.

inversement. Cette interconnexion des termes du rapport nous est déjà familière grâce au travail accompli dans le premier chapitre. Or Agamben partage cette même conception de l'expérience littéraire : « Par définition, un sentiment, une pensée exigent un sujet qui les pense et en fasse l'expérience. Pour qu'ils se fassent présents, il faut donc que quelqu'un prenne le livre en main et se risque à le lire<sup>33</sup>. » Ce déni de l'existence absolue du sens et des affects est ensuite pensé comme exigence d'un rapport co-relationnel avec les textes : « Le lieu [...] du poème ne se trouve ni dans le texte ni dans l'auteur (ou dans le lecteur) : il est dans le geste par lequel l'auteur et le lecteur se mettent en jeu dans le texte et s'y soustraient ensemble à l'infini<sup>34</sup>. » Cette dernière thèse, qui est issue de l'essai « L'auteur comme geste », semble remettre en question la triade classique de l'*intentio auctoris* (l'intention de l'auteur), de l'*intentio operis* (l'intention de l'œuvre) et de l'*intentio lectoris* (l'intention du lecteur) que propose Umberto Eco dans *Les limites de l'interprétation* afin de distinguer les sources fondant le sens. Or Agamben semble ajouter un quatrième « fondement » au processus de la lecture<sup>35</sup>. Ce fondement ne se situe plus dans une entité assurant de sa stabilité plus ou moins forte les interprétations, mais dans l'interrelation, ontologiquement première, de l'auteur, de l'œuvre et du lecteur. C'est pourquoi ils ne peuvent que se soustraire ensemble à l'infini, car dès qu'un terme assure le sens, ce n'est qu'en se situant en rapport avec un autre terme.

Dans cette indiscernabilité entre les positions du sujet-lecteur et de l'objet-texte, les termes de l'opposition « sont ainsi désactivés et rendus inopérants et, à leur place, apparaît l'usage comme figure nouvelle de la pratique humaine (*HS, IV, II*, p. 1097). » Cette désactivation des termes au profit de la relationnalité de l'usage pur correspond exactement à ce qu'à la suite d'Hélène Merlin-Kajman nous repérons comme suspension de la différence entre « monde extérieur et monde intérieur, objectivité et subjectivité, passivité et activité<sup>36</sup>. » Agamben en vient à penser cette désactivation de la différence entre les termes comme leur *coïncidence*. Dans l'ontologie modale

---

<sup>33</sup> Giorgio Agamben, *Profanations*, *op. cit.*, p. 91.

<sup>34</sup> *Idem*.

<sup>35</sup> Dans son article « Ce que peut (encore) la littérature... et comment la théorie littéraire nous aide à y voir plus clair », Lise Wajeman propose également de considérer que les propositions théoriques contemporaines de Citton, Macé, Hélène Merlin-Kajman et Coste ne fondent le sens ni dans l'auteur, ni dans l'œuvre, ni dans le lecteur, mais dans l'interrelation des termes.

<sup>36</sup> Hélène Merlin-Kajman, *Lire dans la gueule du loup*, *op. cit.*, p. 271.

qu'exprime l'usage, les termes *co-incident*, c'est-à-dire, étymologiquement, « tombent ensemble » dans le corps-à-corps d'une chute au cours duquel la position des termes est indiscernable l'une de l'autre. Dans l'usage des corps comme des textes, il peut y avoir *coïncidence* des termes, voire leur *co-relation*, mais jamais de *causalité*. C'est pourquoi il n'y a jamais de détermination causale ou univoque du lecteur vers le texte, que ce soit sémantiquement ou affectivement. Il n'y a pas non plus de *nécessité* ou d'actualisation pure de l'expérience littéraire ; celle-ci est tout entière dans le *possible* : elle peut être *ainsi* ou ne pas être *ainsi*<sup>37</sup>.

Pour résumer, Agamben présente l'usage comme une catégorie onto-logique, présente à la fois sur le plan de l'Être et sur celui du discours. Loin de décrire la subordination hiérarchique et servile de l'objet usé par le sujet usant, cette catégorie établit plutôt un rapport d'immanence réciproque entre les termes du rapport d'usage. En ce sens, l'usage préexiste aux termes. Agamben radicalisera cette idée en affirmant que l'usage préexiste à l'Être et à sa distinction en essence et en existence. La relation d'usage constitue dès lors une relation originaire et fondamentale, autant d'un point de vue anthropologique que logique ou ontologique.

#### 2.4.2 L'usage comme structuration originaire et relation à l'inappropriable

Alors qu'il s'interroge sur la structure de l'expérience littéraire, Philippe Jousset fait une hypothèse qui peut éclairer la conception de l'usage d'Agamben :

l'hypothèse qu'il existe une structuration anté-prédicative et pré-judicative du monde qui est une condition de possibilité du sens, et que cette structuration doit être cherchée à un niveau sémantique et syntaxique, commun à la fois au langage, à la perception et à l'action. Saisir *x*, que *x* soit une image, une idée ou le vol d'un oiseau, c'est aussi être saisi par *x* [...]. Les deux voies [sic], active et passive — que la grammaire grecque eut la sagesse ou l'ingéniosité de réunir et de conjuguer dans la voie [sic] dite *moyenne* — sont [...] inséparables, et s'impliquent en réalité mutuellement<sup>38</sup>.

Dans la suite d'*En proie aux mots*, le questionnement du stylisticien trouve sa résolution dans l'ontologie modale d'impressions s'entre-impressionnant qu'élabore Yves Citton. Son hypothèse

---

<sup>37</sup> Les concepts aristotéliens de « possible » (*dynamis*) et « d'être-en-acte » (*energeia*), et son corolaire la nécessité, sont des catégories de l'Être, mais aussi de la logique. Juger un être selon l'un de ces concepts oblige à employer la même modalité sur le plan du discours.

<sup>38</sup> Philippe Jousset, *En proie aux mots. Action et affection en littérature*, op. cit., p. 158.

de l'existence d'une structuration abstraite pourrait tout aussi bien convenir à la structure d'usage telle qu'Agamben la pense. En effet, nous avons vu que l'usage exprime l'immanence du « saisir » et du « être saisi », réalisant ainsi l'indistinction de l'activité et de la passivité du procès, la voix verbale moyenne. Jousset ajoute que cette structuration, qui est la « condition de possibilité du sens », doit être « cherchée à un niveau sémantique et syntaxique », ce qui est manifestement la proposition d'Agamben dans son analyse de la *chresis*. Ce faisant, il semblerait que la structure verbale et ontologique de *chresthai* corresponde à la structuration cherchée par Jousset puisque cette structure est « commun[e] à la fois au langage, à la perception et à l'action<sup>39</sup>. » Cette hypothèse d'une structuration anté-prédicative qu'élabore Jousset a le mérite de lier encore plus fortement la structure de l'expérience littéraire décrite dans le chapitre précédent à la structure de l'usage que propose Agamben. Nous soumettons deux autres arguments pour corroborer le lien entre l'usage et l'hypothèse de Jousset. Tout d'abord, comme cette structuration, l'usage constitue selon Agamben une structure d'expérience plus originelle et fondamentale que toutes les autres. Ensuite, comme le laissent entendre l'anté-prédicatif et le pré-judicatif, l'usage n'est pas qu'une catégorie que les humains choisissent d'énoncer à propos du monde, mais un état de celui-ci, qui suppose la relation à un inappropriable.

Après avoir proposé un concept pur de l'usage, Agamben discute de son caractère originel et fondamental. Fidèle à sa méthode archéologique d'enquête, le philosophe italien établit un dialogue serré avec Michel Foucault et Martin Heidegger, dont les travaux philosophiques se sont également tournés vers l'acceptation grecque du rapport d'usage, sans néanmoins conclure que ce dernier est le rapport fondamental sur lequel s'appuient les autres. Dans ses cours au Collège de France, Foucault soutient que le rapport fondamental du sujet à lui-même est le souci de soi<sup>40</sup>. Quant à Heidegger, il développe la thèse dans *Être et temps* que le souci du monde constitue le rapport fondamental du *Dasein* à son milieu<sup>41</sup>. Toutefois, la stratégie argumentative d'Agamben consiste à montrer qu'à chaque fois dans leurs travaux, le souci prend appui sur l'usage. Selon Agamben,

---

<sup>39</sup> *Idem.*

<sup>40</sup> Sur la question du souci de soi chez Michel Foucault, voir *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Seuil, coll. « Hautes Études », 2001, 546 p.

<sup>41</sup> Sur la question du souci du monde comme rapport ontique fondamental chez Martin Heidegger, voir *Être et temps*, trad. Emmanuel Martineau, [format pdf], Édition numérique hors commerce, 1985, en ligne, [http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger\\_etre\\_et\\_temps.pdf](http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_etre_et_temps.pdf), consulté le 17 avril 2022., particulièrement § 39-42.

le souci de soi auquel réfléchit Foucault semble tout d'abord indiquer un primat génético-chronologique de l'usage, tel que cela se remarque dans la formule qu'analyse Foucault : « «s'occuper de soi-même en tant que sujet de la *chresis*» (*HS, IV, II*, p. 1102) ». D'autre part, il affirme que le soi dont le souci doit prendre soin correspond au sujet des relations d'usage et que, par conséquent, le souci est une redondance de l'usage<sup>42</sup>. Par la suite, Agamben montre que la primauté du souci du monde pour Heidegger prend également appui sur la sphère de l'usage, dont émanent les catégories ontiques fondamentales du philosophe allemand de l'être-à-portée-de-main, de la pertinence et de la familiarité (*HS, IV, II*, p. 1107-1108). Cela signifie que chez Heidegger, dans un premier temps, le rapport originaire au monde s'effectue par l'entremise de catégories dont la sphère sémantique en allemand provient de l'usage. Cette relation originaire et immédiate avec le monde dans l'usage (*HS, IV, II*, p. 1109) est cependant renversée par l'angoisse, « qui révèle une relation avec le monde plus originaire que toute familiarité (*HS, IV, II*, p. 1110) ». L'angoisse et l'étrangeté du monde sont pour Heidegger des phénomènes plus originaires du point de vue ontologico-existential (*HS, IV, II*, p. 1111) ; par conséquent, la familiarité de l'être-à-portée-de-main est seconde par rapport au souci. Ce déplacement n'a été possible « que moyennant une opération d'anéantissement et de neutralisation de la familiarité (*HS, IV, II*, p. 1111). » Il est désormais évident, tant chez Foucault que chez Heidegger, que l'usage agit comme un fondement « qui doit être abandonnée et supprimée pour donner lieu au vrai et au propre (*HS, IV, II*, p. 1112) ». Par ailleurs, cette exclusion d'une fausse origine pour permettre l'accueil du « vrai » et du « propre » n'est pas sans rappeler la structure de l'exception. Néanmoins, ce processus montre également que « [l']usage du monde est, encore une fois, le rapport premier et immédiat (*HS, IV, II*, p. 1109) ». Pour avancer ce point, Agamben écrit alors fort justement, selon un point de vue semblable à celui de Jousset, que

« user » est le verbe archimodal, qui définit l'être avant [...] son articulation dans la différence ontologique existence/essence et dans les modalités : possibilité, impossibilité, contingence, nécessité. Il faut que le soi se soit d'abord constitué dans l'usage en dehors de toute substantialité pour que quelque chose comme un sujet [...] puisse dire : je suis, je peux, je ne peux pas, je dois... (*HS, IV, II*, p. 1122)

---

<sup>42</sup> Pour le développement complet de l'argumentaire d'Agamben contre Foucault, voir *HS, IV, 2*, p. 1099-1105., particulièrement les pages 1101-1102. Paolo Virno propose une critique de la primauté de l'usage chez Agamben, bien qu'il ne nomme pas directement son compatriote italien, vis-à-vis du souci pensé par Foucault : « Le souci de soi est le mode le plus originaire de faire usage de la vie. » (Paolo Virno, « L'usage de la vie », *loc. cit.*, p. 151.)

Toujours selon Agamben, dans l'essai *La Parole d'Anaximandre* écrit longtemps après *Être et temps*, Heidegger « semble vouloir rendre à l'usage la centralité qu'il lui avait ôtée (HS, IV, II, p. 1113) ». Cependant, pour y arriver, il assimile *chresis* et *energeia* (HS, IV, II, p. 1115)<sup>43</sup>. Or la perspective d'Agamben quant à ces deux termes diffère de celle de Heidegger : « S'il y avait alors à penser un usage de la puissance ne signifiant pas simplement sa mise-en-œuvre, son passage à l'acte ? Si l'usage impliquait plutôt une ontologie irréductible à la dualité aristotélicienne de la puissance et de l'acte [...] (HS, IV, II, p. 1115) ? ». Si notre hypothèse d'un lien entre l'usage des textes et l'usage des corps que conceptualise Agamben est vraie, alors nous devrions également rencontrer une résistance de la théorie littéraire de l'usage à l'actualisation aristotélicienne. C'est effectivement le cas. En effet, nous avons vu que l'actualisation (*energeia*) des textes n'est pas pure, mais que ce processus doit plutôt être considéré comme « impur » puisqu'il ne consume jamais toute la puissance ou les possibilités sémantiques d'un texte. L'assimilation par Heidegger de l'usage à l'être-en-œuvre rejoint l'indécision d'Aristote lui-même dans ses œuvres de jeunesse quant à la façon de penser le présent du possible (*dynamis*). Aristote suivait alors la terminologie platonicienne pour penser l'état présent des capacités dont sont capables les êtres humains par rapport à leur état en puissance. Les deux philosophes distinguaient par exemple « posséder une science (*epistemen echein*) et l'utiliser (*epistemei chresthai*) (HS, IV, II, p. 1074). » L'utilisation d'une capacité, qui était en puissance, avait un sens analogue à l'actualisation d'une capacité. Il semble donc qu'Aristote hésitait entre être-en-œuvre et être-en-usage de la puissance. Dans les deux cas, l'enjeu est de penser la possibilité lorsqu'elle se fait présente : dans l'*energeia*, la puissance est entièrement consumée dans l'actuel alors que dans la *chresis*, le possible perdure dans la réalité présente (HS, IV, II, p. 1073-1074). Par la suite, bien qu'il privilégie *energeia* à *chresis*, Aristote continue d'employer les deux termes, « souvent placé[s] côte à côte comme pour se compléter et se renforcer mutuellement », ce qui amène Agamben à conclure que les concepts sont « à la fois semblables et distincts (HS, IV, II, p. 1075) ».

---

<sup>43</sup> Pour le développement complet de l'argumentaire d'Agamben contre Heidegger, voir *HS, IV, 2*, p. 1106-1115., particulièrement les pages 1112 et 1115. Gert-Jan van der Heiden rédige un examen critique et exhaustif du débat philosophique entre Agamben et Heidegger quant à la prédominance de l'usage et du souci. Voir à cet égard Gert-Jan van der Heiden, « On use and care : a debate between Agamben and Heidegger », *International Journal of Philosophy and Theology*, vol. 81, n° 3, 2020, p. 310-327.



Dans la section « L'usage habituel », qui constitue sans doute l'un des passages les plus complexes et techniques de tout *Homo sacer*, Agamben cherche à conceptualiser cet être-en-usage de la puissance, par lequel la « puissance [...] n'est jamais séparée de l'acte, [...] n'a jamais besoin de se mettre en œuvre, parce qu'elle est toujours déjà en usage (HS, IV, II, p. 1124) ». Cette autonomie de la puissance vis-à-vis de l'acte conduit Kevin Attell à décrire le projet d'Agamben comme une dynamologie ou une potentiologie<sup>44</sup>. La stratégie d'Agamben consiste à distinguer l'être-en-œuvre de l'être-en-usage en montrant qu'il existe une structure de la puissance où celle-ci n'exige pas son actualisation. Il élabore cette structure au moyen du concept d'*habitus*, plus précisément d'usage habituel. À la suite d'Aristote, la tradition philosophique articule la puissance générique (au sens où nous disons qu'un individu peut apprendre à compter, devenir médecin, artiste, etc.) à sa mise en œuvre en acte (cet individu est en train de compter) par l'entremise du concept d'*hexis*. Pour donner un certain niveau de réalité à la puissance, la dynamis est distinguée en puissance générique et spécifique. Cette dernière forme correspond par exemple à celui qui sait réellement compter et le peut véritablement, mais qui n'est pas en train de compter. *Hexis* est le terme technique pour signifier cette puissance spécifique. Aristote distingue ici plusieurs niveaux de possibilité plus ou moins proche du réel. Cependant, en donnant à la dynamis un degré d'existence réel plutôt que simplement logique, il faut alors distinguer l'habitude d'une capacité de la mise en acte de celle-ci afin d'éviter que l'*habitus* ne soit continuellement en acte. En effet, celui qui sait compter, qui en a l'*habitus*, n'est pas continuellement en train de compter. Aristote les distingue en introduisant une « puissance de ne pas » passer à l'acte analogue à la « puissance de » passer à l'acte. Ce faisant, le philosophe a légué à la tradition intellectuelle occidentale la nécessité de préjuger de l'existence de la faculté de la volonté pour activer ce passage à l'acte (HS, IV, II, p. 1125-1126). Alors qu'Aristote pense l'*habitus* comme le fait de posséder une puissance, Agamben souhaite le conceptualiser comme une condition habituelle, par laquelle il s'extrait des apories du dispositif de la volonté et de l'appropriation<sup>45</sup>. Concrètement, qu'est-ce que signifie le fait que le sujet, ou plutôt la forme-de-vie, n'a pas à vouloir mettre en œuvre son *habitus* ? Il nous semble qu'il faut penser à l'écrivain, au charpentier-menuisier, au cordonnier, au flûtiste (« et il s'agit finalement de tout homme [HS, IV, II, p. 1128] »), qui certes met en œuvre leur puissance,

---

<sup>44</sup> Kevin Attell, « P », *The Agamben Dictionary*, *op. cit.*, p. 162.

<sup>45</sup> Ce refus de l'appropriabilité annonce par ailleurs la désactivation de la possibilité de l'appropriabilité du monde par laquelle se justifie le capitalisme (Voir à cet égard le développement d'Agamben dans *HS, IV, II*, p. 1145-1158).

mais également la conserve en usage dans l'habitude de sa vie. Par exemple, les lecteurs, de manière habituelle dans le cours de leur vie, lisent et interprètent les discours, les publicités ou la poésie journalière ; les charpentiers-menuisiers perçoivent sous leurs pas et leurs mains les sols et murs de travers. Le rapport au monde de ces êtres est fondé sur leurs capacités, sans que ces capacités ne soient toujours déployées. Reprenons notre exemple de celui qui peut compter et sait compter ; même lorsqu'il ne compte pas, il reste capable d'entrer en contact avec le monde en mobilisant son savoir du calcul. Cela renvoie à ce que nous conceptualisons comme capacités fondamentales par lesquelles les théoriciens de la littérature faisaient sortir l'expérience littéraire hors du livre-objet.

Quant à l'élaboration des œuvres, il devient évident que l'usage habituel ne passant pas à l'acte « ne signifie pas inertie ou simplement absence d'œuvres, mais dessine une tout autre relation à elles. (HS, IV, II, p. 1128) » Giorgio Agamben définit cette autre relation ainsi :

L'œuvre n'est pas le résultat ou l'accomplissement d'une puissance qui se réalise et s'épuise en elle : l'œuvre est ce en quoi la puissance et l'habitus sont toujours présents, toujours en usage, elle est la demeure de l'habitus, qui ne cesse pas de se montrer et pour ainsi dire de danser en elle, en la rouvrant sans cesse à un nouvel usage possible (HS, IV, II, p. 1128).

Bien qu'Agamben pense ici aux œuvres en général, nous pensons que sa thèse peut également s'appliquer aux œuvres d'art et littéraires, comme cela se voit dans l'article « L'archéologie de l'œuvre d'art »<sup>46</sup>.

Il est maintenant clair que l'usage est lié à l'*energeia*, tout en en différant. Alors que dans l'être-en-œuvre, la puissance s'accomplit complètement, dans l'être-en-usage, celle-ci continue de « danser », tout comme la virtualité textuelle persévère malgré toutes les actualisations. Force est de constater que la théorie littéraire centrée sur l'usage des textes est analogue à la théorie philosophique de l'usage des corps. Inversement, certaines idées sur la littérature d'Agamben sont manifestement des implications de sa philosophie de l'usage. Selon un modèle proche de la virtualité textuelle, Agamben demande rhétoriquement dans *Le feu et le récit* : « tout livre ne contient-il pas un reste de puissance sans lequel sa lecture et sa réception seraient tout bonnement

---

<sup>46</sup> Giorgio Agamben, *Création et anarchie. L'œuvre à l'âge de la religion capitaliste*, op. cit., p. 8-39.

impossibles ? » Il répond aussitôt qu'une « œuvre dans laquelle sa puissance créatrice se serait totalement épuisée ne serait pas une œuvre, mais les cendres et le sépulcre de l'œuvre<sup>47</sup>. » Dès lors, pour Agamben, un livre n'est pas qu'un objet actuel, une suite de signes, mais correspond plutôt au virtuel : « Si nous voulons vraiment comprendre cet objet curieux qu'est le livre, nous devons [...] essayer d'imaginer un possible qui a lieu seulement dans le réel et un réel qui ne cesse de se faire possible. » Or « ce non-lieu où la puissance ne disparaît pas, mais se maintient et danse pour ainsi dire dans l'acte<sup>48</sup> » correspond, par définition, au mode de la virtualité, telle qu'elle a été définie dans le premier chapitre. L'usage des textes est précisément la manière de conserver le caractère habituel de la puissance malgré l'activité de détermination de la lecture. Marc-Alexandre Reinhardt, dans un article sur *Le feu et le récit*, explique d'ailleurs que « “faire usage” s'oppose à la simple appropriation » et met « sous tension des mots, des idées, des choses pour mieux prêter attention au présent sans les priver d'une actualisation à venir<sup>49</sup>. »

Aiguillé par l'hypothèse de Jousset quant à une structuration fondamentale de l'expérience littéraire, nous avons montré que la conception de l'usage d'Agamben est aussi pensée comme rapport originaire du vivant humain au monde. La dimension fondamentale de l'usage est primordiale pour expliquer l'aspect habituel et quotidien des expériences littéraires. Si la lecture et l'interprétation littéraires trouvaient uniquement leur point d'émergence dans la formation sociale de l'individu (*bildung*), alors ces activités ne pourraient pas être habituelles : elles seraient *ponctuellement* cantonnées à des situations livresques et devraient nécessairement être apprises. Au contraire, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, « l'expérience littéraire n'est pas non plus scindée des autres activités auxquelles peut se livrer un être humain<sup>50</sup> ». Les activités littéraires ont certes historiquement développé des outils qu'on leur croyait propres, cependant rien n'empêche d'appliquer ces outils à l'existence sociale ou au contraire d'appliquer l'expérience quotidienne à des textes littéraires, car « un texte peut avoir plus de rapport avec un mouvement tactique ou une partie de tennis qu'avec un autre texte<sup>51</sup>. » Autrement dit, s'il ne faut pas rejeter les

---

<sup>47</sup> Giorgio Agamben, *Le feu et le récit*, trad. Martin Rueff. Paris, Payot & Rivages, coll. « Rivages poche/Bibliothèques Rivages, 2018 [2014], p. 145-146.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>49</sup> Marc-Alexandre Reinhardt, « Le feu et le récit de Giorgio Agamben », *Spirale*, n° 255, 2016, p. 66.

<sup>50</sup> Philippe Jousset, *En proie aux mots. Action et affection en littérature*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>51</sup> *Idem.*

outils et concepts développés par les écrivains et les théoriciens de la littérature, il faut certainement ouvrir l'expérience littéraire à l'expérience habituelle. Ce caractère originaire du rapport *anthropologique* de l'usage est ensuite radicalisé en portant l'usage sur le terrain *ontologique*.

Pour le moment, l'usage reste un type de rapport fondamental que l'humanité peut choisir ou refuser d'adopter. Avant de réfléchir à l'ontologie modale contenue dans l'usage, Agamben tente de proposer une conception de l'usage qui ne dépende pas des choix, mais de « la nature même des choses (*HS, IV, II*, p. 1145) ». Il peut dès lors spécifier le contenu substantiel des rapports formels d'usage : « l'usage se présente comme *la relation à un inappropriable* (*HS, IV, II*, p. 1146) ». Autrement dit, il ne suffit pas d'entretenir un rapport avec soi en tant que le soi est en rapport avec autre chose pour être en relation d'usage avec cette chose : cette chose doit résister à l'appropriation au point de demeurer inappropriable. Le philosophe relève plusieurs entités avec lesquelles nous sommes en rapport intime sans néanmoins pouvoir nous les approprier. Il développe plus particulièrement l'inappropriabilité du corps et de la langue. Ce qui caractérise leur « inappropriabilité » revient à chaque fois pour Agamben au fait qu'ils nous sont inséparables et que nous n'en avons jamais l'entière maîtrise. L'inséparabilité du corps et de la langue est évidente : il nous est impossible de nous en défaire, de perdre notre corps ou notre langue. Agamben explique l'impossibilité de maîtriser ces entités en ayant recours à des analyses phénoménologiques. Suivant Emmanuel Levinas, il rappelle que la honte, la nausée ou le besoin sont des réalités du corps qui assaillent le sujet sans qu'il n'y puisse rien (*HS, IV, II*, p. 1149-1150). De même, alors que la langue semble la chose la plus intime, elle nous arrive pourtant de l'extérieur en tant que chose résolument commune (*HS, IV, II*, p. 1150-1151). Il est d'ailleurs fort probable qu'Agamben adhère à la thèse de son maître, Heidegger, sur les rapports entre langage et humanité : « L'homme se comporte comme s'il était le créateur et le maître du langage, alors que c'est celui-ci au contraire qui est et demeure son souverain<sup>52</sup>. » Ces entités inappropriables nous intéressent, car elles rejoignent les catégories explorées dans le premier chapitre. En effet, la forme de vie et la littérature sont des spécifications particulières d'entités inappropriables. Cela semble confirmer la pertinence de rapprocher l'usage des textes pensés par les théoriciens de la littérature de l'usage des corps agambenien. De plus, il nous semble significatif que tous les théoriciens étudiés élaborent

---

<sup>52</sup> Martin Heidegger, « "...l'homme habite en poète..." », dans *Essais et conférences*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, coll. « Les Essais » 1958 [1954], p. 227.

des réflexions sur l'appropriabilité et l'inappropriabilité en favorisant ce dernier. Coste, par exemple, écrit que le « mouvement [du lecteur] n'est pas celui d'une appropriation centripète (aspirant à soi, [...] capitalisant quelque dot), il s'agit d'une expropriation qui rend possible la construction d'un langage partagé et d'un sol commun<sup>53</sup>. » Ce développement du monde comme inappropriable permet définitivement de substituer au rapport anthropologique de l'usage un rapport ontologique, et plus précisément une ontologie modale.

### 2.4.3 L'Être et la vie inséparables

L'ontologie modale fondée sur l'usage nécessite avant sa formulation une critique du dispositif de l'ontologie substantialiste légué par Aristote afin de parvenir à son désœuvrement. Sans cela, selon Agamben, il n'est pas possible de sortir d'un système. Sans entrer dans les détails de cette critique archéologique du dispositif ontologique, nous commencerons par la présenter en considérant qu'elle concerne avant tout la séparation et l'articulation subséquente de l'Être en essence et en existence. Ensuite, nous présenterons l'ontologie modale d'Agamben. Cela permettra de continuer à relier l'usage des corps à l'usage des textes, car nous avons vu que le rapport entre lecteurs et textes est pensé comme un rapport modal. Enfin, nous allons aborder le concept de forme-de-vie, qui est la transposition sur le plan de la vie de la réunification ontologique, et examinerons dans le contexte littéraire du paradigme de l'usage le rapport qu'entretiennent la vie des lecteurs et la vie des textes.

Selon Agamben, l'ontologie aristotélicienne est à l'origine de la thèse de la scission de l'Être. En effet, comme la vie, l'Être n'est jamais pensé en lui-même, mais toujours divisé puis réarticulé en essence/existence, prédicat/sujet, sens/référence, puissance/être-en-œuvre, être/étant, etc. Ce n'est qu'après avoir divisé puis relié l'Être qu'il semble possible de le penser. Cette scission est traditionnellement appelée, depuis Heidegger, la différence ontologique. Or si ce qu'est une chose est distinct de l'existence de cette chose, « le problème devient : comment est-il possible de dire la substance première [...] ? (HS, IV, II, p. 1188) » Autrement dit, comment réunir un étant inessentiel et une essence inexistante et comment assurer que la chose singulière coïncide avec son être nommé dans le langage ? Bien sûr, dès Aristote, il y eut des tentatives de réconcilier la chose même et la

---

<sup>53</sup> Florent Coste, *Explore. Investigations littéraires*, op. cit., p. 150.

chose prédiquée dans le langage<sup>54</sup>. D’Aristote à Kant, de Heidegger à Agamben, toute l’histoire de la métaphysique occidentale pourrait être vue comme la tentative de résoudre cette scission. Notre lecture de la philosophie agambenienne comme une critique radicale de la séparation devient désormais plus claire : la critique de la séparation ne concerne pas seulement la violence de la biopolitique ou la privatisation capitaliste, mais la question même de l’entrelacement entre l’Être, le langage et les parlants. Comme l’affirme Emanuele Dattilo dans un article sur l’œuvre d’Agamben, dans la question du « rapport entre essence et existence », « se reflètent clairement et se condensent celles — éthiques, esthétiques, politiques — qu’affronte ailleurs le philosophe<sup>55</sup>. »

La proposition d’Agamben d’une ontologie modale pour suturer la scission de l’Être entre une essence inexistante et une existence inessentielle prend appui sur l’histoire philosophique de l’émergence du concept de mode depuis la scolastique médiévale jusqu’aux apports de Baruch Spinoza et de Gottfried Leibniz. Comme nous l’avons vu par l’entremise de Citton, une ontologie modale est caractérisée par le monisme d’une substance qui se modifie, s’affecte, se modélise en différents modes d’être. En ce sens, la substance *est* ses modes, bien que cette identité ne doive pas être appréhendée comme statique mais plutôt comme un processus continu (*HS, IV, 2, p. 1226*). Agamben reprend la définition du mode proposé par le théologien espagnol Francisco Suárez et le définit comme « une affection de la chose, “qui en détermine l’état ultime et sa raison d’être, sans toutefois lui ajouter une nouvelle essence, mais seulement en la modifiant”<sup>56</sup> ». Une comparaison pourrait éclairer ce modèle : les notes que produit la corde d’un instrument ne sont que les modulations de la vibration de cette même corde<sup>57</sup>. L’ontologie modale établit cette idée comme

---

<sup>54</sup> Chez Aristote, l’être est scindé puis réarticulé par deux déterminations que repère Agamben : le caractère originare de la substance première, ce qu’Agamben nomme la détermination subjective (*HS, IV, 2, p. 1181-1185*), par laquelle l’unité absolue de l’existant singulier (Socrate, Pierre, ce cheval, etc.) n’exige aucune prédication, et la détermination de la formule *to ti en einai* ( soit « Ce qu’était pour x [un existant singulier] être x [une essence] »), par laquelle l’existence particulière et l’essence générale coïncident au moyen du temps (*HS, IV, 2, p. 1185-1188*).

<sup>55</sup> Emanuele Dattilo, « L’être irréparable », *Critique*, trad. Walter Aygaud, n° 836-837, 2017, p. 79.

<sup>56</sup> Francisco Suárez, *Opera omnia, vol. 25*, Paris, Vives, 1861, p. 256., cité par *HS, IV, 2, p. 1216*.

<sup>57</sup> Il semblerait qu’un lien fort lie ontologie modale et musicalité. Chez Agamben déjà, le mode exprime la « nature “rythmique” et non “schématique” de l’être : l’être est un flux et la substance se “module” et se rythme [...] dans les modes (*HS, IV, 2, p. 1233*). » Le comité invisible, dont les liens avec Agamben sont largement connus, emploie également la métaphore musicale pour penser la constitution de communes et de communs intégrés à un réseau. De son côté, le philosophe et sociologue Harmut Rosa emploie la métaphore de la résonance pour penser notre rapport au monde en opposition à l’aliénation qui instrumentalise et réifie notre rapport aux choses. Il y aurait assurément une recherche à faire sur la résurgence des métaphores musicales pour penser l’émancipation humaine depuis le XXI<sup>e</sup> siècle.

principe général de l'Être. Agamben ajoute ensuite que le mode « tente de penser la coïncidence ou l'indifférence entre essence et existence, puissance et acte (*HS, IV, 2*, p. 1221) ». De la même manière, le son ne se distingue pas de la vibration de la corde. En ce sens, le son, comme le mode, est l'expression d'une seule substance. Cette expression des modes par la substance est pensée comme cause immanente, qui est définie par Agamben comme « une action où agent et patient coïncident (*HS, IV, 2*, p. 1225) » sans se distinguer. Encore une fois, l'exemple musical est limpide : la vibration de la corde est cause immanente du son, la vibration *est* le son. Il est clair pour Agamben que l'ontologie qui correspond au rapport d'usage est une ontologie modale : « pour penser le rapport substances/modes, il est nécessaire de disposer d'une ontologie à la voix moyenne, où l'agent [...], en effectuant les modes, s'affecte et se modifie en réalité seulement soi-même (*HS, IV, 2*, p. 1226). » Plus explicite, il ajoute qu'il a « appelé “usage” un processus médial de ce genre. Dans une ontologie modale, l'être use de soi, c'est-à-dire se constitue, s'exprime et s'aime soi-même dans l'affectation qu'il reçoit de ses modifications mêmes (*HS, IV, 2*, p. 1226). »

Pour comprendre le concept de forme-de-vie chez Agamben, il faut prendre conscience que, pour le philosophe, notre compréhension de la vie n'est que la transposition de notre compréhension de l'Être : « ce qui vaut sur le plan de l'être est transposé de manière absolument analogique sur le plan de la vie (*HS, IV, 2*, p. 1192). » Si l'ontologie modale est le concept technique pour maintenir l'unité de l'être, la forme-de-vie réalise cette unité sur le plan de la vie humaine. Depuis au moins *Moyens sans fins*, la forme-de-vie est définie par Agamben par la conjonction de deux traits. Elle est tout d'abord inséparable de sa forme, ce qui signifie que la « vie [que nous vivons] et la vie par laquelle [nous vivons] s'identifient sans reste (*HS, IV, 2*, p. 1250) ». Il convient de remarquer qu'Agamben ne fait ici que transposer sur le plan de la vie ce qui était défini sur le plan de l'être comme existence (la pure vie que nous vivons) et essence (la vie par laquelle nous vivons). Or ce premier trait est hautement problématique, car la conjonction de la vie et de sa forme a déjà été tentée par « la biopolitique de la modernité » en faisant « de la vie nue comme telle l'objet éminent de la politique (*HS, IV, 2*, p. 1283). »<sup>58</sup> C'est pour cette raison que le second trait situe la forme-de-vie dans la modalité du possible : la forme-de-vie « définit une vie — la vie humaine — dont les

---

<sup>58</sup> Cela a particulièrement été le cas pour le nazisme. Sur cette question, voir la section « “La politique, c'est-à-dire donner forme à la vie d'un peuple” » (*HS, I*, p. 128-136). »

manières, les actes, le déroulement ne sont jamais de simples *faits*, mais d'abord et toujours des *possibilités* de vie [...]. La forme de la vie humaine n'est jamais prescrite par une vocation biologique particulière (*HS, IV, 2, p. 1265*)». En ce sens, dans le cadre de la critique de la séparation et de la biopolitique que porte *Homo sacer*, le concept de forme-de-vie est un opérateur stratégique primordial pour réunir la vie séparée de sa forme par le geste souverain.

Comme le remarque Alex Murray dans un article sur ce « terme énigmatique<sup>59</sup> », l'unité de la forme-de-vie vise à accueillir la pluralité des formes de vie que « les dispositifs de pouvoir travaillent à définir et à contrôler<sup>60</sup> ». C'est pourquoi « il est important qu'Agamben identifie seulement cette forme-de-vie en opposition à la vie nue capturée et donc sans lui donner aucune qualité présupposée<sup>61</sup>. » Donner une qualité à la forme-de-vie serait en effet lui adjoindre une prédication, une essence qui pourrait lui être retirée. La forme-de-vie est en ce sens la reconceptualisation de la « singularité quelconque » qu'Agamben thématise dès *La communauté qui vient*. Plus fondamentalement, comme le remarque Marielle Macé dans son article sur ce concept, depuis « près de trente ans les réflexions d'Agamben sur la forme, le “style”, la “vie qualifiée”, la “singularité quelconque”, la “manière”, [...] et encore le “geste” ou l’“usage”, convergent toutes vers l'identification de ce plan du “comment”<sup>62</sup>. » Il n'est cependant pas exact d'affirmer comme Murray qu'en dehors de son caractère inséparable et possible Agamben ne peut identifier la forme-de-vie que négativement. En effet, puisque se voit transposé sur le plan de la vie ce qui a lieu sur le plan de l'être, et que l'ontologie modale n'est elle-même que l'ontologie du rapport d'usage, la forme-de-vie est en relation logique de transitivité avec l'usage. Par conséquent, en plus de sa définition formelle, la forme-de-vie a une exigence substantielle : une forme-de-vie fait usage, et uniquement usage, du monde, ce qui signifie qu'elle interagit avec le monde sans se l'approprier. Une vie s'appropriant le monde n'est pas une forme-de-vie.

L'inséparabilité de la vie et de la littérature est pensée, à la fois, par Agamben et par les théoriciens contemporains de la lecture. L'enjeu devient alors de penser le contact entre l'art littéraire et la vie

---

<sup>59</sup> « enigmatic term ». Alex Murray, « F », *The Agamben Dictionary, op. cit.*, p. 71. (Nous traduisons.)

<sup>60</sup> « the apparatuses of power work to define and control ». *Ibid.*, p. 72. (Nous traduisons.)

<sup>61</sup> « it is important that Agamben only identifies this form-of-life in opposition to the captured of naked life and therefore without it being given any presupposed qualities ». *Idem.* (Nous traduisons.)

<sup>62</sup> Marielle Macé, « Forme de vie. Un secret de Polichinelle », *loc. cit.*, p. 33.



de ses usagers. Tandis que pour Agamben ce contact est résolument pensé du point de vue de l'artiste, nous avons vu que les théoriciens soutiennent la nécessité d'un contact essentiel du lecteur avec l'œuvre littéraire. La prépondérance qu'accorde Agamben à l'artiste s'explique par les thèses qu'il développe dès son premier livre, *L'homme sans contenu*. Dans cet ouvrage qui analyse la manière dont l'expérience artistique a été déplacée dans la sphère esthétique de la contemplation désintéressée, Agamben oppose à la sensibilité désintéressée du spectateur « l'art du point de vue de son créateur », c'est-à-dire « l'idée d'un accroissement et d'un développement illimités des valeurs vitales <sup>63</sup> ». Si le rôle quasi démiurgique donné à l'artiste, qu'Agamben reprend vraisemblablement de Heidegger, s'estompe par la suite au profit « des êtres vivants anonymes » (*HS, IV, 2, p. 1304*), sa préférence pour le pôle de la création subsiste par-delà les décennies.

Pour penser l'inséparabilité de la vie, Agamben mobilise plusieurs paradigmes différents, ce qui montre la difficulté de concevoir une forme-de-vie : le paradigme philosophique (*HS, IV, 2, p. 1272-1281 et p. 1292-1302*), pathographique (*HS, IV, 2, p. 1282-1291*), mythologique (*HS, IV, 2, p. 1306-1318*) et enfin artistique. Dans la courte section « Œuvre et désœuvrement », dont les réflexions seront largement poursuivies dans *Création et anarchie*, Agamben réfléchit à la coïncidence entre l'art et la vie, du romantisme jusqu'à l'art contemporain. Il commence par noter que dans la modernité la biographie de l'artiste témoigne de la vérité de l'œuvre tandis que l'œuvre d'art donne à la vie la marque de l'authenticité (*HS, IV, 2, p. 1303*). Cette circularité aboutit à une certaine indifférenciation entre « pratique de vie et pratique artistique (*HS, IV, 2, p. 1303*) ». Toutefois, Agamben pense que l'art et la vie ne coïncident jamais tout à fait, car leur rencontre ne les transforme pas (*HS, IV, 2, p. 1304*). Un vieil essai, « Gloses marginales aux *Commentaires sur la société du spectacle* », permet de préciser cette réflexion. Agamben y écrit que le « “passage au nord-ouest dans la géographie de la vraie vie” est un point d'indifférence entre la vie et l'art, où tous deux subissent en même temps une métamorphose décisive<sup>64</sup>. » Cela signifie qu'il manque au rapport entre l'art et la vie humaine une transformation réciproque qui bouleverserait leur divorce et les ferait plutôt s'irriguer mutuellement. En quoi consiste cette transformation de l'un par l'autre ? Il n'est pas évident de répondre à cette question puisqu'Agamben reste vague sur l'état de l'art et de la vie après leur métamorphose. Compte tenu de ses thèses sur l'inséparabilité des formes

---

<sup>63</sup> Giorgio Agamben, *L'homme sans contenu*, trad. Carole Walter, Strasbourg, Circé, 1996 [1970], p. 8-9.

<sup>64</sup> Giorgio Agamben, *Moyens sans fins. Notes sur la politique, op. cit.*, p. 89.

du vivre et la vie, il est certain que cela concerne l'inséparabilité entre l'art et l'expérience de tous les humains. Dès *L'homme sans contenu*, cette inséparabilité est avancée, mais concerne un moment historique dépassé où l'artiste n'était pas séparé de sa matière par sa subjectivité singulière<sup>65</sup>. Cette longue période qu'Agamben ne situe pas précisément constitue selon lui un moment où « l'œuvre est, précisément, l'espace commun où tous les hommes, artistes et non-artistes se retrouvent en une unité vivante<sup>66</sup>. » Son idéal n'est cependant pas de retourner à cette époque d'unité artificielle obtenue par la médiation d'un grand artiste ; il s'agit plutôt de supprimer l'œuvre dans laquelle l'art se réalise pour faire éclater l'art dans la vie comme puissance habituelle accessible à tous<sup>67</sup>. De *L'homme sans contenu* à *Homo sacer*, la prépondérance accordée au grand artiste est dès lors substituée par une valorisation de l'impersonnalité anonyme qu'est tout être humain.

En outre, la critique agambenienne de la sensibilité du spectateur la rend-elle inconciliable avec la primauté accordée au lecteur dans le paradigme de l'usage ? Nous pensons que ce n'est pas le cas. D'une part, Agamben est conscient que la détermination de l'œuvre s'effectue par l'entremise d'une dualité de principes : « l'œuvre est déterminée à la fois à partir de l'activité créatrice de l'artiste et de l'appréhension sensible du spectateur<sup>68</sup> ». D'autre part, et plus essentiellement, c'est moins le pôle du spectateur qu'il critique que l'état de léthargie dans lequel le laisse le paradigme esthétique de la contemplation désintéressée. Comme il l'affirme, lorsque le XVIII<sup>e</sup> siècle enferme l'expérience artistique dans le bon goût et le jugement esthétique, « il ne reste au non-artiste qu'à regarder, c'est-à-dire à se transformer en un *partner* de moins en moins nécessaire et de plus en plus passif<sup>69</sup> ». Agamben, tout comme les théoriciens de la lecture, critique l'état de passivité dans lequel est mis le spectateur-lecteur par le paradigme de la contemplation désintéressée.

---

<sup>65</sup> Giorgio Agamben, *L'homme sans contenu*, *op. cit.*, p. 59-61.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 61-62.

<sup>67</sup> Giorgio Agamben, *Création et anarchie. L'œuvre à l'âge de la religion capitaliste*, *op. cit.*, p. 11. En ce sens, la transformation qu'Agamben souhaite voir advenir comme condition habituelle est la poursuite du projet des avant-gardes dadaïstes, surréalistes et situationnistes de supprimer l'art, ou plutôt l'œuvre de l'œuvre d'art, pour le réaliser dans la vie.

<sup>68</sup> Giorgio Agamben, *L'homme sans contenu*, *op. cit.*, p. 24-25.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 29.

En ce qui concerne l'appréhension sensible du spectateur, nous avons brièvement vu que le modèle descriptif de l'expérience littéraire présenté par les théoriciens du paradigme de l'usage entrelace la vie des lecteurs et la vie des textes. Comme l'écrit Citton, « un texte littéraire ne continue à exister que pour autant qu'il nous parle<sup>70</sup> ». Le paradigme cherche ainsi à resituer l'activité des œuvres littéraires dans la vie de ceux qui les lisent, car comme le résume si bien Macé, « c'est dans la vie ordinaire que les œuvres d'art se tiennent, qu'elles déposent leurs traces et exercent durablement leur force<sup>71</sup>. » Le modèle littéraire du paradigme n'est cependant ni celui de « la littérature contraire à la vie » ni celui de « la littérature comme vraie vie vécue ». Contre les mythologies du ségrégationnisme et de l'exceptionnalité littéraires<sup>72</sup>, Coste rappelle que la littérature et l'action de la littérature se situent dans la vie quotidienne : « Nos œuvres, loin d'être coupées de notre langage des champs quotidiens d'action où nous les employons, leur sont liées par des continuités nombreuses [...] et des interactions insoupçonnées<sup>73</sup>. » Les œuvres d'art nous deviennent parfois d'un usage habituel ; elles grouillent autour de nous, ensèrent certains, en effleurent d'autres et coulent sans effet sur les derniers. Le héros de la *Recherche* que mobilise Macé pour penser la continuité entre la littérature et la vie pourrait être le modèle de cette inséparabilité : il « tend à prolonger ces moments esthétiques en attitudes dans le monde<sup>74</sup> ». Cet intime rapport nous permet par ailleurs de comprendre pourquoi la littérature et les autres phénomènes processuels peuvent avoir tant de valeur. En plus d'être la condition de possibilité de leurs sens, l'usage est la condition de possibilité de la valeur de l'art. L'usage, c'est ce qui est à l'origine du fait que les textes sont *signifiants*, dans tous les sens du terme.

\*

Dans le cadre de ce second chapitre, nous avons suggéré que la conception de l'usage des théoriciens contemporains gagne à être lue à la lumière de la philosophie de Giorgio Agamben. La structure de l'usage pur entretient de nombreux points communs avec la manière dont les théoriciens de la lecture abordent la littérature. En rapprochant et en comparant ces deux ensembles

---

<sup>70</sup> Yves Citton, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?*, op. cit., p. 31.

<sup>71</sup> Marielle Macé, *Façons de lire, manières d'être*, op. cit., p. 9.

<sup>72</sup> Sur la question du ségrégationnisme et de l'exceptionnalité de la littérature, voir Jean-Marie Schaeffer, « La religion de l'art. Un paradigme philosophique de la modernité », *Revue germanique internationale*, n° 2, 1994, p. 195-207.

<sup>73</sup> Florent Coste, *Explore. Investigations littéraires*, op. cit., p. 148.

<sup>74</sup> Marielle Macé, *Façons de lire, manières d'être*, op. cit., p. 66.

théoriques, nous avons pu explorer plus en profondeur les liens entre les ontologies modales et l'usage. Il nous a semblé nécessaire d'aborder le concept de forme-de-vie en continuité avec l'ontologie modale qu'exprime l'usage ; enfin, nous avons mobilisé ce concept d'Agamben pour examiner la question du rapport entre vie biographique et vie artistique, autant du point de vue du créateur que privilégie Agamben que de celui du lecteur, bref des usagers. Au terme de ce chapitre, il nous semble que le paradigme littéraire que nous avons défini par quatre traits peut légitimement porter l'appellation de « paradigme de l'usage », au sens qu'Agamben donne à ce concept. En effet, les composantes de ce paradigme, identifiées à partir de Citton, Coste, Jousset et Macé, forment une multiplicité, dont l'usage est le nom le plus adéquat.

## CHAPITRE 3

### POUR UNE POÉTIQUE DE LA LECTURE, LE CAS AGAMBEN

*En vérité écrire n'a pas sa fin en soi-même, précisément parce que la vie n'est pas quelque chose de personnel. Ou plutôt le but de l'écriture, c'est de porter la vie à l'état d'une puissance non personnelle.*

Gilles Deleuze, *Dialogues*

*Je voudrais que mes livres soient une sorte de tool-box dans lequel les autres puissent aller fouiller pour y trouver un outil avec lequel ils pourraient faire ce que bon leur semble [...]. Je n'écris pas pour un public, j'écris pour des utilisateurs, non pas pour des lecteurs.*

Michel Foucault, *Dits et écrits I*

#### 3.1 De la difficile conciliation de la lecture et de l'usage

Après avoir soutenu dans un premier temps que Citton, Coste, Jousset et Macé partagent une conception commune de l'expérience littéraire en tant qu'usage des textes, nous avons rapproché ce paradigme de la philosophie de l'usage de Giorgio Agamben. Nous avons alors vu que sa conception de l'usage correspond à la description de l'expérience littéraire effectuée par les théoriciens français. Cette articulation achève de justifier leur regroupement en un unique paradigme centré sur l'usage des textes. Désormais, nous souhaitons procéder à une analyse de la manière même dont lit Agamben afin de confronter ses pratiques réelles de lecture à sa conception de l'usage du monde et des œuvres d'art.

##### 3.1.1 Axiologie du littéraire

L'approche philosophique de Giorgio Agamben laisse une place considérable à la pensée littéraire. Comme le note Justin Clemens dans son excellent article sur les rapports entre Agamben et la poésie, « we find throughout Agamben's work a series of rereading favored writers, [...] all of whom are regularly mobilized as figures not only whose works are of historical significance, but

whose thinking ought to continue to guide us today<sup>1</sup> ». Agamben, par sa méthode qui mobilise fréquemment des œuvres d'art, fait partie d'une tradition importante de penseurs, qui attribuent une importance certaine à l'art et à la littérature, les utilisant et déployant des références, des citations et des réflexions tenues par des écrivains pour l'enrichissement de leur pensée philosophique. Cette attention à l'art ne doit pas masquer une transformation que rendent manifeste les théoriciens du paradigme de l'usage : en effet, alors que la valeur de l'art et de la littérature semble aller de soi pour Agamben, cette valeur est devenue hautement incertaine pour nombre de théoriciens contemporains. Questionnée, attaquée même<sup>2</sup>, cette valeur est à fonder, à refonder : « Comment faire que la littérature ne compte pas pour du beurre et pèse pour de vrai<sup>3</sup> ? » Pour expliquer le processus de la perte de signification de la littérature, Coste ajoute que « trop souvent, la roue de la littérature n'embraye [...] pas dans le mécanisme de la vie. On pourrait dire qu'à force de n'embrayer sur rien, les lectures littéraires courent le risque d'être en roue libre et en perte de vitesse<sup>4</sup>. » S'intéressant à l'enseignement de la littérature selon un point de vue semblable à celui des théoriciens de la lecture, Annie Rouxel pense également que c'est « par le lien établi entre l'univers de l'œuvre et l'univers du lecteur que l'acte de lire prend du sens et s'inscrit dans la vie du sujet<sup>5</sup>. » Nous pourrions dire en ce sens que la valeur de la littérature tient aux relations d'usage que nous pouvons tisser avec elle tandis que la dépossession et la privatisation de ces usages figent cette valeur accordée entre les humains. De ce point de vue, affirme Coste,

il n'y a rien de désintéressé dans l'expérience de la littérature. Mais il n'y a rien non plus de ces raisons plus nobles, plus hautes, plus hautaines, que nos mythologies littéraires se complaisent à convoquer. Au contraire, il nous faut rendre compte des intérêts que la raison a à s'investir dans l'expérience de la littérature<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Justin Clemens, « Agamben and Poetry », *loc. cit.*, p. 314.

<sup>2</sup> Citton confie à cet égard que son livre *Lire, interpréter, actualiser* doit en partie son origine à la remise en question par Nicolas Sarkozy de l'utilité de mettre au programme La princesse de Clèves pour réussir un concours de la fonction publique. Le texte de Citton s'organise à cet effet comme un argumentaire pour prouver l'utilité de la littérature et de son enseignement. Il y propose alors des justifications qui vont de la raison la plus instrumentale et servant le Capital (p. 522) à la plus « déléguée », seule solution pour « sauver le monde (p. 504) » des crises écologiques.

<sup>3</sup> Florent Coste, *Explore, Investigations littéraires*, *op. cit.*, p. 358.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 370.

<sup>5</sup> Annie Rouxel, « Pratiques de lecture. Quelles voies pour favoriser l'expression du sujet lecteur », *op. cit.*, p. 71.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 354.

Néanmoins, il ne faut pas croire que le crédit de la littérature se soit uniquement fondé sur l'*a priori* de sa valeur. Pour la plupart des philosophes, écrivains et lecteurs, leur amour pour les œuvres littéraires a des justifications qui débordent la valorisation inconsidérée qui les auréolait. En allant au-delà de cet *a priori*, nous tenterons de déduire à partir des usages de la littérature qu'effectue Agamben les raisons justifiant une telle présence des œuvres d'art dans sa philosophie.

### 3.1.2 Du *quoi* vers le *comment* de la lecture

Alors que les conceptions politiques et ontologiques que défend Agamben ont été largement examinées, critiquées et redéployées, il est entendu par la critique que sa production théorique centrée sur l'art et l'esthétique a été négligée. Comme le font remarquer Justin Clemens, Nicholas Heron et Alex Murray dans leur introduction au travail de Giorgio Agamben, les commentateurs ont tendu « to focus quite strickly upon *Homo sacer* and Agamben's related statement on explicitly political matters, largely in isolation from his work on poetics<sup>7</sup>. » Au contraire, nous avons étudié dans notre deuxième chapitre la manière dont la théorie de l'usage du philosophe peut enrichir des réflexions contemporaines sur la lecture et l'interprétation littéraires ; de même, le présent chapitre tente de relier sa conception de l'usage à son usage des textes. Cette attention que nous portons aux enjeux littéraires chez Agamben participe d'une tendance générale mais récente dans les recherches sur sa philosophie :

The decisive character that poetry has for Agamben has recently been acknowledged by a number of commentators who, seeking to supplement the dominating interest in his theories of the « political », have essayed to delineate the substance and consequences of [the] often professed declarations [by Agamben] on the subject<sup>8</sup>.

Le début du XXI<sup>e</sup> siècle marque ainsi l'arrivée des premiers travaux portant réellement sur la question artistique dans sa philosophie. Cependant, ceux-ci se sont concentrés exclusivement sur le *quoi*, sur le contenu théorique des lectures et des interprétations d'œuvres artistiques effectuées par le philosophe, et ont négligé le *comment*, la manière dont s'effectuent ces lectures. Cela est d'autant plus regrettable qu'Agamben engage son ontologie dans le mode ou le *comment* des choses

---

<sup>7</sup> Justin Clemens, Nicholas Heron et Alex Murray (dir.), « The Enigma of Giorgio Agamben », dans *The Work of Giorgio Agamben. Law, Literature, Life*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008, p. 3.

<sup>8</sup> Justin Clemens, « Agamben and Poetry », *loc. cit.*, p. 311.

plutôt que dans leur nature substantielle (*HS*, IV, 2, p. 1225). Ces travaux de la part de chercheurs en philosophie sur le contenu doctrinal des interprétations d'œuvres littéraires par le philosophe italien émergent particulièrement vers 2010. En 2019, après avoir détaillé les articles et livres les plus pertinents pour étudier la question, Justin Clemens observe que « [d]espite this efflorescence of interest, I believe that the scholarship remains insufficient<sup>9</sup> ». Cette lacune critique est particulièrement nuisible pour l'interprétation et la compréhension des thèses du philosophe ; en effet, s'il est important de se tourner vers le travail sur l'esthétique d'Agamben, c'est parce que, comme l'explique Clemens, « *in Agamben's shift from the poetical to the political, poetry remains the paradigm for political action itself*<sup>10</sup>. » Le chercheur ajoute que « the poem is at the heart of Agamben's thought from first to last, where it functions as a kind of orienting event<sup>11</sup>. » Nous entendons ainsi enrichir les recherches sur la philosophie d'Agamben en traitant un élément négligé et original : ses *pratiques de lecture* pour autant qu'elles prennent pour objet des œuvres littéraires. À cet égard, nous reconstruirons sa *poétique de la lecture* telle qu'elle se manifeste dans la mise en scène de sa pratique interprétative.

### 3.1.3 Pour une poétique de la lecture

Nous souhaitons lire en nous concentrant non pas sur une poétique de l'écriture, mais sur une poétique de la lecture et, plus précisément, sur les pratiques de lecture mises en œuvre par Agamben. Un tel parti pris analytique implique non pas de prendre pour objet ce qu'il dit des textes dont il procède à l'interprétation, mais plutôt de s'intéresser à sa manière de les lire. Une telle analyse est pratiquée par Marielle Macé dans *Façons de lire, manière d'être* ; en effet, elle y réfléchit à l'effet des lectures sur la vie des lecteurs par l'entremise de leur mise en scène romanesque. Son exemple pourrait de ce fait servir de paradigme à une telle étude. Nous souhaitons nous concentrer entre autres choses sur la manière dont s'effectue la lecture chez Agamben, au type d'attention qu'il manifeste quant aux œuvres littéraires, au but visé par leur interprétation ou encore aux éléments sur lesquels il s'attarde. Cette perspective va nous permettre de reconstruire la

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 325.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 323.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 324.



poétique de la lecture propre à l'*ethos* du lecteur qu'Agamben met en scène et qu'il incarne lui-même dans ses essais.

Une telle approche n'est cependant pas sans présenter des difficultés méthodologiques. La plus conséquente consiste en l'inaccessibilité du « moment de la lecture ». Nous n'avons en effet pas accès à la lecture immédiate d'Agamben, mais plutôt aux résultats herméneutiques de cette lecture délibérément mise en scène. Comme le note Annie Rouxel,

la lecture privée ne se laisse pas observer. Il n'est donc pas aisé de décrire le sujet lecteur dans cet espace intime de la lecture, et ce l'est d'autant moins que les traces écrites de cette lecture sont rares et impropres à saisir ce qui souvent s'évanouit aussitôt né de la rencontre avec le texte.<sup>12</sup>

Cette difficulté est surtout pointée dans le cas des lecteurs amateurs. Dans son ouvrage classique sur la lecture, *Pratiques de la lecture*, Roger Chartier insiste sur le fait que « [r]econstruire les lectures ordinaires n'est pas chose aisée car rares sont ceux qui, n'étant pas des professionnels de l'écriture, ont confié ce qu'était leur pratique du livre<sup>13</sup>. » Si l'absence de témoignages directs ou indirects rend les pratiques de lecture des amateurs particulièrement difficiles à étudier, les recherches sur les pratiques « savantes » ou « professionnelles » comportent également leurs lots de défis. L'analyse travaillée et retravaillée du lecteur professionnel masque par son érudition et son lent travail de problématisation du texte la lecture première et « naïve ». L'incertitude, les hypothèses, le cheminement graduel de la compréhension ainsi que les joies et les peines du lecteur professionnel nous sont tout autant inaccessibles ; ce dont nous disposons est au mieux la mise en scène d'une lecture et au pire la présentation décontextualisée des résultats de cette lecture. Il est probable qu'un jour la génétique textuelle puisse explorer les traces de ces lectures intimes, par lesquelles « le pouls s'accélère<sup>14</sup> ». En attendant, c'est de l'interprétation achevée qu'il s'agit de déduire les pratiques de lecture d'Agamben.

Cette distinction entre le cheminement des premières lectures et la mise en scène herméneutique de l'interprétation reconduit celle qu'établit Michel Foucault, et que reprend Agamben, entre

---

<sup>12</sup> Annie Rouxel, « Pratiques de lecture. Quelles voies pour favoriser l'expression du sujet lecteur », *loc. cit.*, p. 68.

<sup>13</sup> Roger Chartier, « Du livre au lire », dans Roger Chartier (dir.), *Pratiques de la lecture*, *loc. cit.*, p. 103.

<sup>14</sup> Giorgio Agamben, *Autoportrait dans l'atelier*, trad. Cyril Béghin, Paris, L'arachnéen, 2021 [2017], p. 73.

l'individu-auteur et la fonction-auteur<sup>15</sup>. Or l'écart structurel que repère Foucault entre l'individu réel et l'auteur comme fonction, particulièrement la position ou l'*ethos* de l'auteur mis en scène dans le texte, est vraisemblablement exacerbé dans le cas d'Agamben<sup>16</sup>. En effet, en continuité avec des approches valorisant l'impersonnalité du sujet, l'entreprise philosophique d'Agamben vise à atteindre l'anonymat et l'indifférence des « singularités quelconques ». Le philosophe insiste également dans sa pratique interprétative sur l'impersonnalité et l'anonymat de sa posture d'auteur. Il écrit à deux reprises, une première fois dans *Qu'est-ce qu'un dispositif?* et une seconde fois dans son commentaire sur la conférence de Deleuze sur l'acte de création, que sa « manière spéciale [...] de procéder dans la pensée et la recherche » consiste dans le développement de « quelque chose qui est resté (ou a délibérément été laissé) dans l'ombre et qu'il s'agit de savoir trouver et saisir<sup>17</sup>. » Il ajoute que suivre ce principe méthodologique mène

fatalement à un point où il devient impossible de distinguer ce qui nous appartient et ce qui appartient à l'auteur que nous sommes en train de lire. Rejoindre cette zone impersonnelle d'indifférence, où tout nom propre, tout droit d'auteur et toute prétention d'originalité se vident de sens, [l]e remplit de joie<sup>18</sup>.

Ce point d'indifférence correspond exactement à l'usage des textes. L'atteinte de ce seuil d'indistinction ne se limite pas aux œuvres philosophiques, mais s'étend à l'art, à la science ainsi qu'aux expériences de pensée<sup>19</sup>. Cette anonymisation par l'atteinte d'un seuil d'indifférence entre sa pensée et la pensée d'un autre ainsi que la distinction que reprend Agamben entre l'individu-auteur et la fonction-auteur le conduisent à affirmer que « chaque enquête sur le sujet en tant qu'individu semble devoir céder la place au geste qui définit les conditions et les formes qui permettent au sujet d'apparaître dans l'ordre du discours<sup>20</sup>. » Cela signifie que l'aporie que nous repérons entre les lectures de l'individu-Agamben et la mise en scène de ces lectures par l'écrivain-

---

<sup>15</sup> Voir la conférence de Michel Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. 63, n° 3, 1969, p. 73-104.

<sup>16</sup> Giorgio Agamben élabore et prolonge ces deux concepts dans son texte « L'auteur comme geste ». Il y fait siennes les catégories foucaaldiennes en exacerbant l'absence de l'individu-auteur et en développant les conséquences de ce manque structurel.

<sup>17</sup> Giorgio Agamben, *Le feu et le récit*, *op. cit.*, p. 54-55.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 54-55.

<sup>20</sup> Giorgio Agamben, *Profanations*, *op. cit.*, p. 82.

Agamben n'est pas une limite indépassable, mais une donnée de la structure textuelle avec laquelle il faut travailler. Une poétique de la lecture cherche par conséquent ces conditions et ces formes « qui permettent au sujet d'apparaître dans l'ordre du discours » et qui expriment l'*ethos* d'une pratique de lecture. À cet égard, ces conditions et formes sont les seuls modes d'existence de l'*ethos* mis en scène. La poétique de la lecture concerne la position au moins virtuelle du lecteur dans l'écriture. L'*ethos* d'un lecteur se devine certes dans l'écriture, mais n'est pas essentiellement concerné par le style. Le lecteur est la position absente qu'implique pourtant le rôle d'interprète et qui se devine en creux, comme origine, dans l'écriture. L'emploi des concepts de « condition » et de « forme » semble situer la poétique de la lecture dans la filiation du criticisme kantien, mais en abaissant drastiquement le niveau d'abstraction et d'universalité de l'enquête sur les conditions de possibilité de l'expérience ; il s'agit en effet pour nous de partir d'une expérience formalisée (la mise en scène d'une interprétation par Agamben) pour faire émerger les conditions par lesquelles elle s'exprime. Cette approche vise certes à confronter ce que promet théoriquement Agamben et ce qu'il pratique, mais elle repose sur la conviction affichée par Jean-Marie Goulemont dans sa conférence « De la lecture comme production de sens ». Il y fait observer que si « l'on admet [...] qu'un texte littéraire est *polysémique*, ce qui apparaît comme pertinent, c'est donc l'analyse du lecteur parce qu'il constitue un des termes essentiels du procès d'appropriation et d'échange qu'est la lecture<sup>21</sup>. » Dans une perspective similaire, Pierre Bayard reconnaît dans *Enquête sur Hamlet*, un livre proposant à la fois une critique de la réception d'*Hamlet* et une théorie de la lecture et de l'interprétation étonnamment proche de celle d'Yves Cïtton, que c'est « au pôle de la lecture, après et loin de l'écriture de l'œuvre, que le texte s'invente, dans une naissance singulière qui, faute d'espoir de retrouver un jour le paradis perdu du texte général, s'offre comme un nouveau champ pour la recherche critique<sup>22</sup>. »

### 3.2 Lire en philosophe, enjeux et méthodes

Avant d'aborder les pratiques de lecture du philosophe italien, il importe d'enrichir notre compréhension des rapports que peuvent entretenir la philosophie et la littérature. L'ouvrage

---

<sup>21</sup> Jean Marc Goulemont, « De la lecture comme production de sens », dans Roger Chartier (dir.), *Pratiques de la lecture*, *op. cit.*, p. 120.

<sup>22</sup> Pierre Bayard, *Enquête sur Hamlet. Le dialogue de sourds*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Paradoxe », 2002, p. 43.

*Philosophie et littérature. Approches et enjeux d'une question* de Philippe Sabot traite de cet enjeu de manière synthétique et didactique en analysant les types de lecture que déploient les philosophes lorsqu'ils s'intéressent aux œuvres littéraires.

Après une brève contextualisation historique des liens entre ces deux approches de la pensée, Sabot propose dans un premier temps une répartition binaire des types de relation entre la philosophie et la littérature : leurs rapports seraient ou bien externes, ou bien internes. Un rapport externe est défini par Sabot comme une manière pour un philosophe d'aborder des œuvres littéraires uniquement dans l'intérêt de sa doctrine. L'œuvre fait alors office d'exemplification de la théorie ou de miroir dans lequel le philosophe peut penser son système philosophique. Cette approche dément toute altérité et toute pensée propre aux textes<sup>23</sup>. Ce premier type de nouage ressemble à ce que nous thématisons comme « usage instrumental » ; en effet, Sabot ajoute que l'approche externe aborde plutôt les « relations en termes de domination<sup>24</sup> ». Quant à l'approche interne, elle semble correspondre à ce que nous avons développé comme « usage des textes », car le chercheur la définit comme « un autre mode de nouage, qui [...] rapporte cette fois [la philosophie et la littérature] de manière interne et réciproque<sup>25</sup>. » Plus concrètement, il s'agit de considérer la manière dont la littérature se fait le lieu d'une pensée proprement spéculative, non en empruntant des idées ou des concepts à la discipline philosophique, mais en se livrant à la spéculation dans le discours littéraire. Le chercheur complique dans un deuxième temps la bipartition en la scindant en trois « schèmes » : le schème didactique, le schème interprétatif et le schème productif.

Dans le schème didactique, le philosophe aborde uniquement une œuvre littéraire comme exemple ou illustration de ses propres thèses « selon des critères et des concepts proprement philosophiques, déjà constitués ou préconstruits<sup>26</sup>. » Le point de vue philosophique surplombe alors le texte littéraire en lui assignant une « vérité et [une] signification propre<sup>27</sup> ». Ce type de rapport génère dès lors une articulation hiérarchique ou verticale de la littérature sous la philosophie ; plus

---

<sup>23</sup> Philippe Sabot, *Philosophie et littérature. Approches et enjeux d'une question*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Philosophies », 2002, p. 33-34.

<sup>24</sup> *Idem.*

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>27</sup> *Idem.*

précisément, ajoute le commentateur en citant Alain Badiou, « “l’art doit être ou condamné ou traité de façon purement instrumentale”, c’est-à-dire que [...] pour que lui soit reconnue une certaine valeur, il “doit être sous la surveillance philosophique des vérités”<sup>28</sup>. » Sabot fait de Gilles Deleuze et de sa lecture philosophique de *Proust et les signes* le représentant de ce schème. En effet, soutient-il, l’œuvre de Marcel Proust est davantage l’occasion pour Deleuze d’exemplifier sa théorie du signe, qui est déjà construite et qui « vaut par elle-même, au point qu’il est possible d’en reconstituer le schéma [...], indépendamment de l’occurrence particulière<sup>29</sup> » qu’offre la *Recherche*.

Sabot nomme le second schème « herméneutique », dont l’attitude semble surtout être le fait des démarches philosophiques d’inspiration heideggérienne. Selon le chercheur, dans cette approche, le philosophe devient le commentateur d’un savoir contenu dans les œuvres d’art que la philosophie ne pourrait pas atteindre par elle-même. Cela correspond peu ou prou à ce que Jean-Marie Schaeffer nomme « la religion spéculative de l’Art », qui voit dans l’art la seule manière de retrouver l’accès à l’Absolu rendu inaccessible par la critique kantienne de l’expérience humaine<sup>30</sup>. Cependant, poursuit Sabot, bien que l’approche herméneutique avance que seul l’art est « le lieu d’une révélation essentielle », « cela ne signifie pas que cette vérité se donne *directement* en lui<sup>31</sup> ». Dès lors, le rôle surplombant du philosophe consiste à « dévoiler cette signification implicite de l’œuvre<sup>32</sup> ». Par conséquent, « les variations imaginatives des romans n’ont pas, par elles-mêmes, une vocation spéculative : au mieux, elles sont le vecteur ou l’instrument d’une pensée<sup>33</sup> ». La pensée de Paul Ricœur, malgré l’attention qu’elle porte aux œuvres littéraires, exemplifie ce schème. En effet, argumente Sabot, les romans qu’étudie Ricœur dans *Temps et récit* afin de se mesurer à différentes expériences temporelles ne proposent aucune solution au paradoxe entre le temps vécu et le temps objectif ; « c’est plutôt l’interprète qui les pense en eux. À la limite, on

---

<sup>28</sup> Alain Badiou, *Petit manuel d’Inesthétique*, Paris, Le Seuil, coll. « L’ordre philosophique », 1998, p. 11., cité par *Ibid.*, p. 36.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>30</sup> Voir à cet égard l’article de Jean-Marie Schaeffer, « La religion de l’art. Un paradigme philosophique de la modernité », *loc. cit.*

<sup>31</sup> Philippe Sabot, *Philosophie et littérature. Approches et enjeux d’une question*, *op. cit.*, p. 55.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 74.

pourrait dire que *ça* pense *en* eux, mais *sans* eux<sup>34</sup>. » Dans cette instrumentalité où la réciprocité des effets de l'objet-texte et du sujet-lecteur est déniée au profit de la médiation univoque de la philosophie, le schème herméneutique rejoint « de manière inattendue le postulat de la position “didactique”<sup>35</sup> ».

À l'externalité entre philosophie et littérature induit par les schèmes didactiques et herméneutiques s'oppose l'internalité comme « intrication concrète » ou « *implication mutuelle*<sup>36</sup> ». Sabot nomme un tel rapport d'implication un schème productif. Une approche centrée sur ce schème s'intéresse au contenu philosophique directement présent dans la littérature, tant au niveau du contenu que dans « les formes concrètes de [l]a manifestation [du sens]<sup>37</sup>. » Autrement dit, le schème productif ne néglige pas l'énonciation particulière des idées, mais en fait l'habitat des idées romanesques. Il n'y a donc plus d'extériorité entre les idées philosophiques et leur manière d'apparaître dans une œuvre littéraire. Une lecture philosophique respectant l'altérité du texte cherche à « *expliquer* [la vérité philosophique], en décrivant simplement les effets de vérité singuliers qu[e les textes] produisent à partir de leur propre constitution littéraire<sup>38</sup>. » Ce faisant, c'est désormais à la philosophie de créer des philosophèmes pouvant accueillir la vérité de l'œuvre d'art<sup>39</sup>. Selon Sabot, *Proust. Philosophie du roman* de Vincent Descombes parvient à entretenir un rapport productif à la littérature en considérant que « cet ensemble romanesque met en œuvre certains contenus de pensée qui trouvent leur forme propre *dans* la construction narrative complexe imaginée par Proust<sup>40</sup> ». En ce sens, la *Recherche* n'est pas une transposition ou une illustration romanesque des thèses de son essai théorique contre l'analyse biographique des œuvres d'art : le roman constitue plutôt « le lieu d'une élaboration spéculative tout à fait originale [...] par rapport aux théories développées dans le *Contre Sainte-Beuve*<sup>41</sup>. »

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 88.

En fin de compte, la tripartition de Sabot reproduit la classique opposition entre l'interprétation et l'utilisation que propose le sémioticien Umberto Eco. Alors que l'interprétation productive fait droit à l'altérité du texte, les schèmes didactiques et herméneutiques instrumentalisent le texte en le mobilisant au seul profit de l'entreprise philosophique. Or les premiers chapitres de ce mémoire compliquent ce partage par l'ajout de l'usage pur. L'usage pur est le tiers exclu par la typologie de Sabot ; par cette exclusion même, il est capturé et caché au sein de la structure, non sans rappeler la structure d'exception que conceptualise Agamben. En ce sens, l'usage se situe à l'intersection des rapports externes d'instrumentalisation et internes d'interprétation. Positionner l'usage entre les rapports d'instrumentalisation et d'interprétation brise l'opposition entre usage et interprétation en segmentant le contenu des rapports externes et en arrachant des propriétés au rapport interne d'interprétation. Ce que Sabot nomme « rapport externe » est dès lors complexifié, puisqu'il faut distinguer entre une instrumentalisation des textes et leur usage. En effet, bien que l'usage soit un rapport intime, celui-ci concerne un objet extérieur au sujet. Cependant, cette extériorité du rapport d'usage est contrebalancée par la réciprocité, l'horizontalité ou encore la productivité que Sabot réservait au schème productif. Comme nous l'avons vu, dans l'usage pur, il n'y a extériorité des corps qu'en tant qu'ils sont en rapport intime d'interrelation. Ici encore, l'usage assure la synthèse des opposés.

L'opposition entre l'instrumentalisation et l'interprétation que reproduit Sabot dans sa tripartition est éclairée et enrichie par l'ajout du concept d'usage pur. Cet enrichissement permet de reconsidérer les schèmes didactiques, herméneutiques et productifs. Le rapport interne, propre au schème productif, correspond à l'idée éminemment classique de soumission du sujet-lecteur aux propriétés de l'objet-textuel. C'est d'ailleurs pourquoi Sabot insiste tant sur la méthode descriptive que devraient employer les philosophes afin d'éviter qu'ils ne projettent leurs idées sur la signification des livres, alors que la structure projective est privilégiée par Citton. Nous avons pourtant vu que cette thèse de l'indépendance textuelle constitue une illusion, qui néglige l'apport essentiel du lecteur au texte dans l'expérience littéraire. En ce sens, le schème productif n'introduit pas un rapport de réciprocité immanente, mais ramène l'expérience littéraire à un rapport de contemplation désintéressée. Il est symptomatique de cela que les deux exemples que mobilise Sabot pour analyser le schème productif (la lecture de Samuel Beckett par Alain Badiou et de Raymond Roussel par Michel Foucault) manifestent tous les deux une approche essentiellement

autotélique de l'œuvre d'art, qui ne fait que réfléchir son dire sans considérer les liens entre le langage et le monde : « le langage de Roussel, comme celui de Beckett, ne fait pas apparaître les choses dont il parle, mais les fait bien plutôt disparaître en les nommant<sup>42</sup>. » De son côté, le rapport externe propre aux schèmes didactiques et herméneutiques reste efficacement défini comme rapport instrumental. Comme nous l'avons vu dans le précédent chapitre, un tel rapport soumet l'objet-textuel à l'activité du sujet-lecteur. Enfin, le nouvel élément de la typologie, l'usage pur, a également été caractérisé dans le précédent chapitre et peut synthétiquement être appréhendé comme la réciprocité immanente entre le sujet-lecteur et l'objet-textuel.

### 3.3 Portrait du philosophe en lecteur

Environ le tiers de la production d'Agamben concerne l'art, la théorie et l'interprétation littéraires. Ces travaux, essentiellement de courts articles, se rapportent à la littérature italienne, française et allemande, avec quelques excursions vers des œuvres espagnoles. Il est aujourd'hui possible de retrouver les articles épars sur les œuvres italiennes dans le recueil *Categorie italiane. Studi di letteratura et di poetica* malheureusement inaccessible en français et en anglais. Ses travaux sur la littérature française concernent surtout la lignée surréaliste, avec une étude sur Alfred Jarry, André Breton et Paul Éluard, ainsi que l'internationale situationniste, bien qu'il existe également un article sur Marcel Proust. Les écrivains allemands bénéficient des ouvrages les plus conséquents : Franz Kafka est le sujet d'au moins quatre études produites par Agamben, et Friedrich Hölderlin, d'un livre complet. Enfin, il convient de remarquer qu'Agamben fait peu de cas de la littérature de langue anglaise, à l'exception notable de *Bartleby* de Herman Melville, qui est l'objet de sa première étude d'envergure d'une œuvre littéraire. Si cette production critique s'est amenuisée à partir de l'émergence de la question politique dans l'œuvre d'Agamben, la fin du cycle *Homo sacer* marque le retour de la théorisation et des interprétations littéraires. Parmi les ouvrages les plus importants de cette période, notons *Polichinelle ou Divertissement pour les jeunes gens en quatre scènes* en 2014, *La folie Hölderlin. Chroniques d'une vie habitante (1806-1843)* en 2021, et

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 114-115. Il est possible que cette valorisation des lectures s'appuyant sur une conception autotélique du langage et de la littérature explique le rejet par Sabot et Badiou de la conception deleuzienne des rapports d'usage entre les lecteurs et les œuvres. En effet, contrairement à Foucault, Deleuze a toujours refusé le tournant langagier de la philosophie ; pour lui, la philosophie comme la littérature doivent être tournées vers la construction d'agencement avec le dehors, d'où sa priorisation des usages sur l'interprétation.



*Pinocchio. Les aventures d'un pantin doublement commentées et trois fois illustrées* en 2022. Pour notre part, nous procéderons à l'analyse des lectures par Agamben de l'œuvre de Kafka et de *Bartleby*. Nous analyserons enfin le livre *Autoportrait dans l'atelier*, au sein duquel Agamben examine le rapport entre sa vie et les œuvres d'art.

Kafka occupe une position singulière dans l'œuvre d'Agamben puisqu'il est l'objet constant de nouvelles investigations, et ce dès *L'homme sans contenu*. Bien qu'Agamben n'ait jamais effectué une étude exhaustive d'un roman ou d'une nouvelle de l'écrivain austro-hongrois, il a proposé de brèves lectures des œuvres majeures de Kafka. Il existe à cet égard un court texte intitulé « *Quattro glosse a Kafka*<sup>43</sup> », une interprétation de *La colonie pénitentiaire* dans « *Idée du langage II*<sup>44</sup> », une lecture de la parabole « *Devant la loi* » dans *Homo sacer* (HS, I, p. 51-65) et une interprétation du *Procès* et du *Château* dans l'article « *K.*<sup>45</sup> ». Enfin, notons qu'Agamben a recours à de nombreuses reprises à Kafka ou à son œuvre pour réfléchir à des préoccupations philosophiques et politiques ; par exemple, les nouvelles « *Joséphine la cantatrice* » et « *Le grand nageur* » sont mobilisées pour rendre intelligible la thèse d'Agamben selon laquelle il y a dans toute puissance une impuissance réciproque<sup>46</sup>. Cette thèse essentielle pour toute l'entreprise philosophique d'*Homo sacer* est élaborée quelques années auparavant dans *Bartleby, ou la création*<sup>47</sup>. Agamben y poursuit ses réflexions sur l'impersonnalité et la puissance qui ont débuté dans *La communauté qui vient*. Finalement, nous montrerons de quelle manière Agamben se dépeint dans l'*Autoportrait dans l'atelier*, par l'intermédiaire d'œuvres indissociables des ateliers dans lesquels il a habité : « ce livre est un autoportrait, mais seulement dans la mesure où, à la fin, le lecteur pourra en déchiffrer les traits à travers le patient examen des images, des photographies, des objets, des tableaux présents dans les ateliers où l'auteur a travaillé et travaille encore<sup>48</sup>. » Il ne faut cependant pas

---

<sup>43</sup> Giorgio Agamben, « *Quattro glosse a Kafka* », *Rivista di Estetica*, n° 22, 1986, p. 37-44. Cet article n'a malheureusement pas fait l'objet d'une traduction complète. Néanmoins, deux des gloses sont entièrement reprises dans *Idée de la prose*.

<sup>44</sup> Giorgio Agamben, *Idée de la prose*, trad. Gérard Macé, Paris, Christian Bourgeois, coll. « Titres », 2006 [1985], p. 103-106.

<sup>45</sup> Giorgio Agamben, *Nudités*, trad. Martin Rueff, Payot & Rivages, coll. « Rivages poche/Petite Bibliothèque », 2009., p. 38-54.

<sup>46</sup> Giorgio Agamben, *Le feu et le récit*, *op. cit.*, p. 72-73.

<sup>47</sup> Giorgio Agamben, *Bartleby ou la création*, trad. Carole Walter, Saulxures, Circé, 2014 [1993], 96 p.

<sup>48</sup> Giorgio Agamben, *Autoportrait dans l'atelier*, *op. cit.*, quatrième de couverture.

appréhender cet autoportrait comme une autobiographie. Agamben n'écrit en effet pas à propos de lui, mais exemplifie plutôt l'idéal d'impersonnalité qu'il a manifesté toute sa vie dans ses livres en ne se décrivant que par l'entremise des personnes et des œuvres qu'il a rencontrées et qui ont traversé et transformé sa vie.

### 3.3.1 Bartleby : personnage conceptuel

Bartleby est le protagoniste de la nouvelle du même nom que Herman Melville publie en 1853. Le court texte, qui est narré du point de vue d'un homme de loi, retrace l'embauche du scribe Bartleby dans son cabinet. Le scribe en vient non pas à refuser de copier les textes juridiques, mais affirme « préférer ne pas ». L'énigmatique formule est analysée par la critique littéraire et philosophique à laquelle appartient Agamben comme le maintien de l'indistinction entre l'affirmation et la négation.

La figure littéraire de Bartleby apparaît dans l'œuvre d'Agamben à plusieurs occasions pendant une décennie. Elle est tout d'abord mobilisée en 1985 dans *Idée de la prose*. Dans la section « Idée de l'étude », Agamben commente la notion d'étude dans sa relation essentielle à la puissance. En effet, l'apprentissage, comme la pure puissance libérée de son accomplissement vers l'acte, est interminable, constamment relancé vers sa fin<sup>49</sup>. Dès ce premier texte, la figure de Bartleby porte la synthèse d'un champ de tension entre d'une part l'étude et l'écriture et d'autre part la puissance et l'actualisation. Alors qu'Agamben associe tout d'abord à la tristesse la puissance ne se consumant jamais dans son acte, Bartleby est par la suite mobilisé comme vecteur pour entrevoir un autre rapport à la puissance dans lequel « l'étude se libère de la tristesse qui la défigurait<sup>50</sup> ». Quelques années plus tard, dans *La communauté qui vient*, la section traitant des concepts de puissance et de possibilité (*dynamis*), d'actualisation et d'écriture est directement placée sous le patronage de Bartleby, dont le nom constitue le titre de la section tandis que sa figure est considérée comme « la figure extrême de cet ange [*Qualam*, "stylet" en arabe] qui n'écrit rien d'autre que sa puissance de ne pas écrire<sup>51</sup>. » Ce court chapitre constitue en réalité le canevas de la lecture agambenienne de la nouvelle qu'il développe dans *Bartleby ou la création*. La dernière occurrence

---

<sup>49</sup> Giorgio Agamben, *Idée de la prose*, *op. cit.*, p. 46.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>51</sup> Giorgio Agamben, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, *op. cit.*, p. 43.

de la figure melvilienne se situe dans le premier volume d'*Homo sacer*, soit *Le pouvoir souverain et la vie nue*, encore une fois afin de la rapprocher de la puissance pure. À cette occasion, la figure et la puissance se politisent en tant qu'exemple d'un pouvoir constituant ne s'abolissant pas en un pouvoir constitué. Dans la tradition politique moderne, le fondement de la légitimité de la souveraineté repose sur la constitution par le pouvoir constituant, généralement le peuple, d'un pouvoir constitué, par exemple le gouvernement démocratique. Toutefois, la puissance du pouvoir constituant s'abolit dans cet acte de constitution et disparaît au profit du seul pouvoir constitué (*HS, I*, p. 35-50). En n'actualisant pas sa puissance vers un acte, mais en la conservant dans les usages habituels de sa vie, Bartleby incarne un autre rapport de la dialectique entre puissance et acte et entre pouvoir constituant et pouvoir constitué : « l'objection majeure contre le principe de souveraineté n'a sans doute jamais été aussi bien incarnée que par le scribe Bartleby, ce personnage de Melville qui, avec son "Je préférerais ne pas", résiste à toute possibilité de décider entre puissance de et puissance de ne pas (*HS, I*, p. 50). » Ce panorama révèle la connexion essentielle que noue Agamben entre la figure de Bartleby et la tension entre puissance et puissance de « ne pas », dont les concepts deviendront essentiels pour le reste de son entreprise philosophique. Également, la place de *Bartleby ou la création* dans la série de textes qu'Agamben consacre à la nouvelle semble impliquer que ce livre constitue le « laboratoire » dans lequel le philosophe a pu élaborer sa conception singulière de la puissance. Enfin, la disparition de Bartleby indique sans doute que sa présence au sein de la doctrine de la puissance n'est plus requise une fois que le personnage conceptuel a laissé la place au concept. Cependant, pour ne pas conclure prématurément, analysons la posture de lecteur qu'adopte Agamben dans l'interprétation qu'il propose du scribe.

*Bartleby ou la création* se divise en trois chapitres d'inégale longueur. Le premier chapitre, « Le scribe ou de la création », néglige presque entièrement l'ouvrage de Melville. Il traite plutôt des rapports que la réflexion philosophique et théologique ont noués, depuis Aristote, entre l'écriture, la pensée, la création divine et la puissance. En effet, selon Agamben, la tablette de cire disponible à l'usage du scribe antique constitue l'image de la pensée en puissance, dans sa généralité, plutôt que de la pensée pensant quelque chose de particulier<sup>52</sup> ; et cette image constitue le paradigme

---

<sup>52</sup> Giorgio Agamben, *Bartleby ou la création*, *op.cit.*, p. 13-29.

théologique de la création divine du monde<sup>53</sup>. En réalité, se fait jour ici le laboratoire dans lequel Agamben repense la dialectique entre puissance et acte au profit du premier concept, ce qui lui permet de reconsidérer la manière dont s'opère la création humaine : « Ce n'est qu'au moment où nous parvenons à [...] faire l'expérience de notre impuissance même que nous devenons capables de créer, que nous devenons poètes.<sup>54</sup> » Alors que ce long développement philosophique pourrait sembler incongru dans une étude sur une figure littéraire, il trouve sa justification au tout début du chapitre. En effet, comme le rappelle Agamben, le personnage de Bartleby est lié à la figure du copiste et du scribe : « En tant que copiste, Bartleby appartient à une constellation littéraire<sup>55</sup> ». Néanmoins, soutient le philosophe, Bartleby appartient également à la constellation philosophique du copiste, « et il se peut que celle-ci seulement contienne le chiffre de la figure que celle-là ne fait que tracer<sup>56</sup>. » Cette opposition entre la constellation littéraire et le champ philosophique, qui seul contient le sens de la figure du scribe, reproduit manifestement la tendance instrumentale de ce que Sabot nomme le schème herméneutique. Comme le résume également Gisèle Berkman dans un article où elle explore en profondeur la lecture que propose Agamben de la nouvelle, « le chiffre philosophique informerait la figure littéraire<sup>57</sup> ». Elle en tire ensuite la conclusion s'imposant : « n'est-ce pas toutefois naturaliser le clivage, institué et instituant, *entre* littérature et philosophie<sup>58</sup> ? » Elle poursuit plus loin et précise que la « relation [entre la fable littéraire et le discours philosophique] est dissymétrique, dans la mesure où les philosophèmes constituent l'interprétant, à la fois historiquement daté et inactuel, de la formule bartlebyenne<sup>59</sup>. » De fait, la seule mention de Bartleby dans cette première section sert essentiellement d'exemple pour la constellation philosophique : « Le scribe qui n'écrit pas (dont Bartleby est la figure ultime, épuisée) est la puissance parfaite<sup>60</sup> ». Le second chapitre, « La formule, ou de la puissance », le plus court, traite enfin du livre *Bartleby*. Agamben y analyse la formule « Je préférerais ne pas » pendant

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 33-38.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>56</sup> *Idem.*

<sup>57</sup> Gisèle Berkman, « Giorgio Agamben, la figure et le chiffre ou De Bartleby au "Musulman" », *Po&sie*, n° 117, 2007, p. 89.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>60</sup> Giorgio Agamben, *Bartleby ou la création*, *op. cit.*, p. 24.

quelques pages et conclut, dans le sillage de Philippe Jaworski et Gilles Deleuze, qu'elle « ouvre une zone d'indiscernabilité [...] entre la puissance d'être (ou de faire) et la puissance de ne pas être (ou de ne pas faire)<sup>61</sup>. » Cependant, cette attention au texte se déplace prestement vers la question de l'origine de la formule. Agamben soumet l'hypothèse qu'elle émergerait d'une lettre écrite à son ami Nathaniel Hawthorne dans laquelle « Melville fait l'éloge du non contre le oui<sup>62</sup> ». Il argue ensuite que la formule du scribe correspond morphologiquement et sémantiquement au « *ou mallon* » (le « pas davantage ») du scepticisme pyrrhonien par laquelle les sceptiques ne nient pas davantage qu'ils n'affirment une chose<sup>63</sup>. Ce rapprochement, bien qu'intéressant, repose sur une bien faible démonstration ; en effet, la seule justification d'Agamben est que la formule sceptique se trouve dans les *Vies des philosophes* de Diogène Laërce, livre « familier à tout homme cultivé<sup>64</sup> » du XIX<sup>e</sup> siècle. Enfin, la dernière partie du livre, « L'expérience, ou de la décréation », considère l'expérience de la pure contingence que représente Bartleby comme un cadre expérimental qui fixe le vrai et le faux. Agamben médite ici sur l'expérience d'une pure puissance avant de clore son étude en revenant au texte afin de réinterpréter le travail de Bartleby au bureau des Lettres au rebut.

Comme l'avancéait Gisèle Berkman, il nous semble qu'il est désormais possible de conclure qu'il n'est « pas question dans la lecture d'Agamben du médium littéraire, du personnage de Melville<sup>65</sup> ». En réalité, pour parvenir à user de Bartleby et de sa formule comme il l'entend, Agamben est obligé de recourir au dispositif de l'analogie : tout événement (littéraire) devient l'analogie d'un autre événement (philosophique ou ontologique) qui en contient le chiffre et qui doit donc être traité pour éclairer le texte<sup>66</sup>. Berkman remarque également la figure analogique constamment utilisée dans le discours rhétorique du philosophe italien : « Il y a, dans l'exposition philosophique, un mouvement particulier, par lequel on glisse insensiblement de l'exposition à l'analogie, puis à l'instance prédicative<sup>67</sup> ». En ce sens, il est probable que chacun des éléments de

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 46-47.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>65</sup> Gisèle Berkman, « Giorgio Agamben, la figure et le chiffre », *loc. cit.*, p. 94.

<sup>66</sup> « Ainsi éclairée, la formule de Bartleby montre toute sa prégnance. » Giorgio Agamben, *Bartleby ou la création*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>67</sup> Gisèle Berkman, « Giorgio Agamben, la figure et le chiffre », *loc. cit.*, p. 93.

l'interprétation d'Agamben soit correctement présenté. Autrement dit, ce qu'avance Agamben à propos de la figure philosophique du scribe et du « *ou mallon* » sceptique est sans doute tout à fait adéquat. Toutefois, le développement argumentatif par lequel Agamben soumet que ces éléments philosophiques informent les éléments littéraires fonctionne presque exclusivement par l'entremise de ces analogies qui préparent le terrain à la ligature du « verbe "être"<sup>68</sup> ».

Par ailleurs, Bartleby et les autres figures littéraires que mobilise le philosophe pourraient efficacement être considérés comme des personnages conceptuels. Le concept de « personnage conceptuel » provient de Gilles Deleuze et Félix Guattari dans leur dernière collaboration *Qu'est-ce que la philosophie ?* ; ils le définissent comme une « condition pour l'exercice de la pensée<sup>69</sup> » car il est l'instance énonciatrice qui ne se confond ni avec l'individu-auteur ni avec la fonction-auteur, mais est la « conditio[n] intérieur[e] à la pensée pour son exercice réel<sup>70</sup> ». Pendant l'intervalle où Bartleby a été mobilisé par Agamben, il nous semble qu'il a officié comme personnage conceptuel, assurant de sa consistance propre les incertitudes et imprécisions que portait le concept de « puissance » que tentait de créer Agamben. Alors que le concept se stabilise dans le premier volume d'*Homo sacer*, la figure esthétique est délaissée, si ce n'est comme une référence sous-jacente pour qui aurait lu *Bartleby ou la création*. La tension que porte Bartleby entre personnage conceptuel et concept est toutefois palpable dès le début. En effet, tant le titre général de l'étude que ceux des trois chapitres sont des disjonctions *inclusives*. L'alternative qu'ouvre le « ou » n'est pas entre un élément ou l'autre (*Bartleby ou bien* la création), mais entre un élément interchangeable avec un autre (*Bartleby, aussi bien dire* la création, et vice-versa). Quant à ces expressions, l'horizontalité syntaxique se prolonge dans l'interchangeabilité sémantique ; le premier terme de la juxtaposition agit dès lors comme terme concret faisant office d'analogie pour le second terme abstrait. Le scribe, par exemple, est la figure « parfaite » de la création : comprendre la figure philosophique du scribe amène à la compréhension du concept abstrait de création, en tant que la figure contient le concept que le philosophe cherche à déployer.

---

<sup>68</sup> *Idem.*

<sup>69</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Reprise », 2005 [1991], p. 9.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 71.

En définitive, la lecture agambenienne consiste essentiellement en un jeu d'échos et de mises en relation entre l'élément analysé et une « constellation » plus générale. Ce jeu n'est possible que par l'entremise du dispositif analogique, ce qu'Agamben nomme ailleurs la théorie des signatures<sup>71</sup>. L'élément agit alors comme un point d'émergence pour réfléchir aux apories d'un enjeu puis comme point de relance vers la résolution de ces apories. D'aucuns pourraient affirmer qu'Agamben fait ici usage de *Bartleby*, et en un sens cette assertion n'est pas erronée tant l'usage pur a des accointances avec l'instrumentalisation. Cependant, nous avons vu que l'usage se distingue de l'instrumentalisation des textes par l'immanence réciproque qui caractérise la relation entre le lecteur et l'œuvre littéraire. Or le développement précédent montre que la lecture agambenienne de *Bartleby* se fait pour le bénéfice principal de la pensée du philosophe. Comme l'avance Berkman, il semble qu'ici « la philosophie [...] s'auto-commente à travers le médium translucide de la littérature<sup>72</sup> ». Bien qu'il soit possible que l'individu-Agamben soit entré en relation immanente et réciproque avec le texte<sup>73</sup>, il ne reste rien de cet hypothétique moment de la lecture dans la mise en scène de l'écriture. Au contraire, « le *Bartleby* de Melville s'est comme perdu, ou dissous, dans la fable philosophique qui le constitue en figure...<sup>74</sup> »

### 3.3.2 Franz Kafka : allégorie et support de la pensée

La relation qu'entretient Agamben avec l'œuvre de Franz Kafka est tout autre que son rapport avec *Bartleby*. Tandis que la figure melvillienne de « l'ange du possible<sup>75</sup> » laisse graduellement place au seul concept de puissance, l'œuvre kafkaïenne est mobilisée tout au long du cheminement philosophique d'Agamben. Le dialogue est inauguré dès *L'homme sans contenu* avec l'œuvre de Kafka pour réfléchir au fait de favoriser la transmissibilité en elle-même « indépendamment de la chose à transmettre<sup>76</sup>. ». Dans l'article « In Messianic Gesture : Agamben's Kafka », au sein duquel

---

<sup>71</sup> Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sur la méthode*, op. cit., p. 37-91.

<sup>72</sup> Gisèle Berkman, « Giorgio Agamben, la figure et le chiffre », loc. cit., p. 95.

<sup>73</sup> « À l'époque où a été prise la photographie [de l'atelier où travaillait Agamben et sur laquelle nous voyons une photographie de Herman Melville], le personnage de Melville auquel [Agamben] ne cessai[t] de [s]e mesurer n'était pas la toute-puissance baleine blanche mais le pâle et épuisé copiste *Bartleby*. » Giorgio Agamben, *Autoportrait dans l'atelier*, op. cit., p. 26.

<sup>74</sup> Gisèle Berkman, « Giorgio Agamben, la figure et le chiffre », loc. cit., p. 94.

<sup>75</sup> Giorgio Agamben, *Bartleby ou la création*, op. cit., p. 74.

<sup>76</sup> Giorgio Agamben, *L'homme sans contenu*, op. cit., p. 184.

lequel l'auteur retrace les occurrences de l'écrivain austro-hongrois dans l'œuvre d'Agamben, Carlo Salzani avance que la pensée d'Agamben « is thoroughly immersed in Kafka<sup>77</sup>. » Cette influence ne s'exprime pas seulement par la myriade de citations, d'idées et d'interprétations de l'œuvre de Kafka, ni par l'importance centrale de ces interprétations pour les thèses du philosophe italien, mais par le fait que « Kafka *also* informs Agamben's work with a philosophical "mode", with an intellectual strategy, which is grounded in a profane messianism and crystallizes into tactical *gestures*<sup>78</sup>. » Cette dimension tout à la fois messianique et tactique explique la différence de traitement entre cette œuvre et le *Bartleby* de Herman Melville. Agamben aborde les textes de Kafka comme des paradigmes, dont la teneur épistémologique équivaut par exemple à celle du camp concentrationnaire, de l'*homo sacer* ou de l'esclave, et s'engage dès lors dans leur lecture afin d'éclairer le présent et guider sa réflexion. Nous pressentons déjà que la relation qu'entretient Agamben avec Kafka se rapproche davantage de l'usage pur que de la relation instrumentale.

Si les références à Kafka constellent le texte agambenien, la section « Forme de loi » dans *Le pouvoir souverain et la vie nue* et l'article « K. » sont les exégèses les plus exhaustives de l'œuvre de l'écrivain hongrois qu'Agamben a produites. *Devant la loi* est l'occasion pour le philosophe de réfléchir au fonctionnement secret de la législation. En effet, l'interdiction que donne le gardien au paysan de traverser la porte de la loi constitue selon Agamben le chiffre de l'exception souveraine tandis que l'attitude et l'attente du paysan correspondent à une tactique pour « désœuvrer » la loi et les dispositifs de pouvoir. Enfin, « K. » est une interprétation des deux plus célèbres romans de Kafka, *Le procès* et *Le château*. Agamben voit dans le corps-à-corps de Joseph K. avec son procès et dans les actions de l'arpenteur K. contre le château deux types très particuliers de gestes contre les dispositifs de pouvoir qui visent leur désactivation plutôt que leur abolition. L'article est fondé sur l'idée que l'initiale « K. » ne renvoie pas à l'écrivain, telle que l'avance de l'ami de Kafka, Max Brod, mais au « *Kalumniator* », ou calomniateur, et au « *kardo*<sup>79</sup> ».

---

<sup>77</sup> Carlo Salzani, « In a Messianic Gesture : Agamben's Kafka », dans Brendan Moran et Carlo Salzani (dir.), *Philosophy and Kafka*, États-Unis, Lexington Books, 2013, p. 261.

<sup>78</sup> *Idem*.

<sup>79</sup> Giorgio Agamben, *Nudités*, *op. cit.*, p. 38-39. Agamben explique que l'instrument qu'employaient les arpenteurs romains était le *groma*, qui permet de tracer des lignes du nord au sud et de l'est à l'ouest. La première ligne fondamentale, qui trace les limites des terrains, était le « *kardo* », la seconde, le « *decumanus* ».



Joseph K., en s'auto-calomniant, c'est du moins ce que soutient Agamben, court-circuite la logique de l'accusation sur laquelle se fonde la loi : « à partir du moment où l'accusation est fautive, et où accusateur et accusé coïncident, alors c'est l'implication elle-même de l'homme dans le droit qui est remise en question<sup>80</sup>. » Toutefois, poursuit Agamben, comme cela se vérifie ultimement par l'assassinat de Joseph K. à la fin du roman, l'auto-calomnie est insuffisante pour échapper à la loi. Le philosophe appuie également cet avis sur un passage du *Château*, dans lequel K. explique que l'auto-calomnie est « un moyen [de défense dans la lutte contre les autorités] relativement innocent, mais pour finir insuffisant aussi<sup>81</sup> ». Cette explication interne au second roman de Kafka justifie la lecture « désœuvrante » par laquelle le philosophe relie *Le procès* au *Château*. Les actions du deuxième « K. », l'arpenteur du *Château*, constituent pour leur part l'archétype du désœuvrement des limites. Ce désœuvrement s'attaque plus précisément aux frontières entre le village et le château, qu'Agamben interprète comme des allégories des rapports entre la vie nue et la loi souveraine. En réalité, suggère Agamben, la relation limite, qui est mise en scène entre le village et le château, reproduit celle de la relation d'exception : « Dès lors que la vie dans le village se trouve en réalité entièrement déterminée par les confins qui le séparent du château tout en le maintenant enlacé à lui, c'est bien plutôt ces limites elles-mêmes que l'arrivée de l'arpenteur va mettre en question<sup>82</sup>. » La figure de ce « nouvel arpenteur » agit de ce fait comme un élément disruptif pouvant neutraliser les limites « qui séparent (tout en les maintenant liés) le haut et le bas, le château et le village, le temple et la maison, le divin et l'humain<sup>83</sup>. »

Cette brève présentation des interprétations de l'œuvre de Kafka permet de constater la prégnance de deux traits distinctifs du mode de lecture d'Agamben : d'une part, comme le repérait déjà Berkman, la prévalence de la lecture analogique ou allégorique ; d'autre part, la mobilisation de figures littéraires comme réservoir de forces pour développer le tiers exclu qui résout une aporie semblant insoluble.

---

<sup>80</sup> Giorgio Agamben, *Nudités*, *op. cit.*, p. 38-39.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 54.

Habituellement, une allégorie est un procédé littéraire par lequel « en parlant d'une chose, on parle d'autre chose<sup>84</sup> ». Néanmoins, le procédé stylistique a été conçu dès l'Antiquité tardive comme un mode de lecture qui permet la réactualisation des textes, ainsi que des événements historiques, pour le présent<sup>85</sup>. Cette tension entre la figure stylistique et la figure existentielle de réactualisation est aussi présente dans la théorie herméneutique du Moyen-Âge, qui a perfectionné ce réseau de correspondance entre le sens littéral et le sens spirituel<sup>86</sup>. Chez Agamben, la lecture allégorique est manifeste dans l'interprétation de *Bartleby*, dont le protagoniste est l'allégorie de la contingence absolue. De même, la courte interprétation de *La colonie pénitentiaire* dans « Idée du langage II » établit un rapport d'équivalence entre la machine de torture et le langage<sup>87</sup>. *Devant la loi* devient une parabole qu'Agamben prend le soin d'interpréter. Enfin, les événements du *Procès* sont lus comme l'allégorie du fonctionnement de la Loi tandis que ceux du *Château* apparaissent comme l'allégorie des rapports entre le pouvoir souverain exécuté par les ministres et la vie nue. Le mode de lecture allégorique que déploie Agamben pour interpréter les textes est généralement laissé de côté par la critique. Pourtant, l'allégorie et la parabole sont des structures particulièrement présentes dans son système. L'article « Parabole et Règne » propose par exemple une théorie générale de la parabole en la reliant à l'acte interprétatif<sup>88</sup> ; de même, la « théorie des signatures » qu'expose Agamben dans son livre sur sa méthode philosophique, rapproche de l'allégorie les signatures, qui sont définies comme « [l']idée que toutes les choses portent un signe qui manifeste et révèle leurs qualités sensibles<sup>89</sup> » : la signature est « ce qui, tout en s'inscrivant dans la relation [sémiotique], sans coïncider avec elle, la déplace et la transplante dans un autre contexte, en l'insérant dans un nouveau réseau de relations pragmatiques et herméneutiques<sup>90</sup>. » À notre connaissance, seul Ian Hunter aborde le mode de lecture allégorique dans son analyse de l'œuvre

---

<sup>84</sup> Paul Aron, Denis Saint-Jacques et Alain Viala (dir.), *Le dictionnaire du littéraire*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadriges Dicos Poche », 2004, p. 8.

<sup>85</sup> Sur l'émergence du mode de lecture allégorique et sa confrontation avec le mode de lecture philologique, qui suppose l'objectivité du texte, voir Antoine Compagnon, « Allégorie et philologie », dans Anna Dolfi et Carla Locatelli (dir.), *Retorica e interpretazione*, Rome, Bulzoni, 1994, p. 191-202.

<sup>86</sup> Paul Aron, Denis Saint-Jacques et Alain Viala (dir.), *Le dictionnaire du littéraire*, *op. cit.*, p. 8-9.

<sup>87</sup> Giorgio Agamben, *Idée de la prose*, *op. cit.*, p. 103.

<sup>88</sup> Il est par ailleurs intéressant qu'ici encore l'œuvre de Kafka est insérée dans cette méditation sur l'emploi de la parabole par Jésus Christ afin d'en éclairer le mode de fonctionnement.

<sup>89</sup> Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sur la méthode*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 46.

d'Agamben : « Agamben structures [the relation between history and philosophy] through a highly sophisticated form of allegory in which historical phenomena [...] are treated as symbols or “paradigms” for hidden metaphysical or ontological philosophemes<sup>91</sup> ». Selon Hunter, Agamben se détourne d'une lecture historique plus traditionnelle et privilégie une lecture allégorique des phénomènes historiques, qui néglige leur factualité au profit de leur intelligibilité dans l'histoire de l'Être. Le commentateur interprète cette substitution comme une tentative de privilégier la transformation du sujet par rapport à la factualité objective. Ce faisant, le travail herméneutique de compréhension de l'œuvre d'Agamben devrait être appréhendé, soutient Hunter, comme un exercice spirituel qui « takes place through a hermeneutics in which initiates learn how to view historical events as paradigms<sup>92</sup>. » Si l'interprétation allégorique d'événements historiques, qui néglige la vérité objective, soulève de nombreux problèmes, nous avons vu précédemment que le statut de la vérité du sens était bouleversé dans le cadre des lectures actualisantes. En effet, de propriété indépendante, la vérité du sens devient le résultat de la co-relation entre l'objet-texte et le sujet-lecteur. Dès lors, la stratégie de lecture allégorique, que déploie Agamben lorsqu'il se fait l'interprète sur des objets relationnels comme les textes littéraires, échappe à l'écueil de l'absence de vérité objective. Tout comme pour les théoriciens contemporains de la lecture, l'allégorie permet plutôt à Agamben de transposer dans un nouveau contexte les textes dont il procède à l'analyse, afin d'en faire usage.

Quel est ce nouvel usage auquel Agamben soumet les textes ? En général, la mobilisation des textes littéraires par le philosophe lui sert à résoudre une aporie. L'œuvre officie alors comme un « réservoir de puissance » qui laisse entrevoir un autre rapport au monde et aux dispositifs de pouvoir. Contre les dispositifs de pouvoir auxquels réfléchit le penseur italien, les figures littéraires apparaissent à cet égard comme des occasions pour Agamben de penser le désœuvrement « actif » du pouvoir. Le commentateur Boštjan Nedoh rapporte que de nombreux critiques ont fait remarquer qu'Agamben retire l'agentivité du sujet, ce qui nuit à la possibilité de transformer les structures de pouvoir : « Agamben does not leave room for any consistent and operative theory of the subject, even though he himself frequently relates these figures precisely to the possibility of a “new politics” that would suspend and transcend the structures of sovereign power and

---

<sup>91</sup> Ian Hunter, « Giorgio Agamben's form of life », *Politics, Religions & Ideology*, vol. 18, n°2, 2017, p. 136.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 140.

biopolitics<sup>93</sup>. » Selon ces critiques, Agamben fait uniquement reposer l'abolition de ces structures sur « the “political effects of passivity”<sup>94</sup>. » Il convient tout d'abord d'aborder cet argument sur le terrain du système philosophique que construit Agamben. Du point de vue du philosophe italien, la relation d'exception, qui est le fondement des structures de pouvoir auquel il s'intéresse, ne peut ni être activement affrontée ni passivement acceptée ; dès lors, il est nécessaire de penser une autre forme d'opposition — ce qu'Agamben thématise à différents endroits comme désœuvrement, désactivation, profanation ou encore destitution. De plus, comme le font remarquer Nedoh et Salzani, cette interprétation de la critique de la passivité absolue du sujet agambenien est grandement exagérée ; elle témoigne surtout à notre avis de la négligence d'une partie de la critique pour les travaux esthétiques d'Agamben. S'il est vrai que certaines figures de prédilection du philosophe restent tragiquement passives — Bartleby et surtout le « musulman » des camps de la mort —, ne considérer que celles-ci conduit à oublier complètement les gestes des figures kafkaïennes. Cette omission exemplifie une thèse centrale du livre *The Work of Giorgio Agamben. Law, Literature Life* selon laquelle les réflexions politiques du philosophe doivent être comprises dans le prolongement de son travail précédent sur la littérature afin d'accroître leur intelligibilité<sup>95</sup>. Les interprétations de l'œuvre de Kafka, à partir d'*Homo sacer*, sont en ce sens l'occasion pour Agamben de présenter des figures dont l'*ethos* peut exemplifier une opposition aux structures de pouvoir qu'il décèle dans la politique et la métaphysique occidentales. Contrairement à la plupart des exégètes de *Devant la loi* qui appréhendent le récit comme « l'apologue d'une faillite, de l'échec irrémédiable du paysan devant la tâche impossible que lui impose la loi (*HS, I, p. 56*) », Agamben argumente plutôt que

le comportement du paysan n'était qu'une stratégie compliquée et patiente pour obtenir [l]a fermeture [de la porte de la loi] et interrompre sa validité. Or, à la fin et sans doute au prix de sa vie [...], le paysan atteint vraiment ses objectifs, il réussit à faire fermer pour toujours la porte de la loi (*HS, I, p. 56*).

---

<sup>93</sup> Boštjan Nedoh, « Kafka's Land Surveyor K. Agamben's anti-muselman », *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities*, vol. 16, n° 3, 2011, p. 149.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>95</sup> Justin Clemens, Nicholas Heron et Alex Murray, « The Enigma of Giorgio Agamben », dans Justin Clemens, Nicholas Heron et Alex Murray (dir.), *The Work of Giorgio Agamben. Law, Literature, life, loc. cit.*, p. 4.

L'impersonnalité du paysan en fait cependant davantage un procédé qu'un sujet. Cette limitation est surmontée dans la lecture des deux K., qui agissent véritablement pour désactiver les œuvres du pouvoir. Comme nous l'avons vu, c'est par l'entremise de l'auto-accusation que Joseph K. entend désactiver le procès de la loi. La lecture d'Agamben prolonge cette tentative en faisant remarquer que, de l'avis même de l'arpenteur K., l'auto-accusation ne peut désœuvrer la loi. Comme le soutient Boštjan Nedoh, « it is only land surveyor K. who manages to aim at the truly neuralgic point of the law – the boundary that the law establishes between itself (the castle) and the bare life (the village beneath the castle)<sup>96</sup>. » Nedoh permet de mettre en lumière le fait que l'article « K. » est l'une des rares occasions où un agent est à l'œuvre : « land surveyor K. represents the kind of subjectivity that condenses the subversive power aimed at abolishment of the structures of sovereign power<sup>97</sup> ». Ce personnage accomplit dès lors les gestes de profanation que thématise Agamben à l'encontre de la sacralisation et de la sécularisation. Dans un bel article sur le statut existentiel de la « fiction » dans l'œuvre d'Agamben, Colin McQuillan relie d'ailleurs la profanation à l'usage : « Profanation unworks fictions by removing the exclusions and prohibitions that govern their operation. This makes it possible for fictions to be appropriated for other purposes<sup>98</sup> ». Les stratégies des deux K., particulièrement celle de l'arpenteur, apparaissent à ce titre comme des formes de profanation.

En fin de compte, le mode de lecture que déploie Agamben est allégorique. Il lit les œuvres d'art en tant qu'elles renvoient à autre chose qu'elles-mêmes afin de les remobiliser. Comme cela était déjà le cas avec les théoriciens de la littérature, la structure allégorique et ses dérivés, comme la parabole, offrent l'occasion de proposer un autre usage des textes. Dans le cas d'Agamben, ce nouvel usage des textes vise à produire un tiers exclu permettant d'outrepasser les binarités sclérosées. Alors que la mise en scène textuelle de l'interprétation de *Bartleby* se limite à l'exemplification de thèses déjà construites, l'œuvre de Kafka est plutôt l'occasion d'une confrontation active qui inspire visiblement le philosophe.

---

<sup>96</sup> Boštjan Nedoh, « Kafka's Land Surveyor K. Agamben's anti-muselman », *loc. cit.*, p. 155.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>98</sup> Colin McQuillan, « Agamben's Fictions », *Philosophy Compass*, vol. 7, n° 6, 2012, p. 382.

### 3.3.3 Autoportrait dans la réflexion des œuvres : allégorie et miroir

Dans l'*Autoportrait dans l'atelier*, Agamben se remémore les rencontres importantes qu'il a faites au cours de sa vie. Ces réminiscences surgissent alors que le narrateur du livre contemple des photographies des ateliers dans lesquels il a travaillé. Le narrateur profite alors d'un élément de la photographie, un livre, une image, un objet, pour plonger dans ses souvenirs. Le livre s'ouvre sur le séminaire du Thor organisé par Martin Heidegger en 1966 et s'achève sur l'image du tournage en 1964 de l'*Évangile selon saint Matthieu* de Pier Paolo Pasolini et dans lequel Agamben joue l'apôtre Philippe. Entre le séminaire et le plateau de Pasolini, Agamben entraîne son lecteur dans plusieurs de ses ateliers, dans les moments d'amitié, les paysages et ses découvertes intellectuelles et artistiques. Si l'*Autoportrait* est en général organisé de manière chronologique, les flux de souvenir suivent la logique des associations d'idées. Le livre se déploie dans le miroitement des souvenirs qu'accueille l'atelier du philosophe ; les clichés et les œuvres d'art cristallisent les rencontres importantes pour la vie de l'auteur. L'*Autoportrait* s'organise autour de la conjonction d'éléments présents dans les ateliers dans lesquels a vécu Agamben et leur commentaire qui élabore et expose la vie impersonnelle de ces moments. Le déploiement des souvenirs suit un procédé quasi proustien où le détail d'une photographie et de la narration ou une connexion involontaire fonde la suite de la réminiscence. Ce qui intéresse Agamben n'est cependant pas le temps perdu, ni même la vie vécue, mais l'élément impersonnel dont ces moments sont faits et qui peut être partagé : « Inoubliable est la vie même, dans toutes ses infinies opérations que le corps accomplit à chaque instant sans qu'il soit possible d'en avoir ni conscience ni mémoire<sup>99</sup> ». Dans cette autobiographie, Agamben met en scène le processus de maturation, qui ne se donne que dans et par l'autre : « Les rencontres, les lectures et les lieux qui nous nourrissent nous aident à atteindre cet état [de maturité]<sup>100</sup>. » Alors qu'ils réfléchissaient aux œuvres de la maturité, Deleuze et Guattari disaient qu'il « y a des cas où la vieillesse donne, non pas une éternelle jeunesse, mais une souveraine liberté, une nécessité pure où l'on jouit d'un moment de grâce entre la vie et la mort<sup>101</sup> ». C'est à cette observation que pense peut-être Agamben lorsqu'il écrit qu'on « dit que les vieux n'ont plus

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>100</sup> Giorgio Agamben, *Autoportrait dans l'atelier*, *op. cit.*, p. 23.

<sup>101</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, *op. cit.*, p. 7.

qu'une seule corde sur laquelle jouer. [...] Mais cette unique corde désaccordée résonne de manière plus ample et plus profonde que l'instrument intact de la jeunesse<sup>102</sup>. »

La relance des souvenirs s'effectue par l'intermédiaire de divers opérateurs linguistiques, dont les plus évidents prennent la forme de compléments de phrase qui relancent le flux d'idées : « Depuis la fenêtre [de l'atelier] du vicolo del Giglio,...<sup>103</sup> », « Dans la bibliothèque de piazza delle Coppelle,...<sup>104</sup> », « Là, entre 1978 et 1981, dans la maison de campagne siennoise...<sup>105</sup> » Les compléments de phrases ancrent le souvenir dans une période et un endroit relativement précis. À ces relances par l'intermédiaire de lieux s'ajoutent des reprises du texte par l'entremise de détails dans les photographies : « Sur une étagère de la bibliothèque de Venise, je conserve à côté de ses livres une photographie de Giorgio Pasquali...<sup>106</sup> » Enfin, le texte, qui autrement s'essoufflerait dans la factualité des objets, est remobilisé par l'appel des souvenirs : « Si je songe à ce que Paris et la France ont signifié pour moi, je ne peux pas ne pas me rappeler...<sup>107</sup> » Si les lieux servent à ancrer le souvenir, son développement s'effectue par l'entremise d'éléments précis des photographies et des associations d'idées que tisse le narrateur. Cela indique que le sujet d'énoncé n'est pas l'instigateur actif de la réminiscence, il est plutôt le milieu où les souvenirs surgissent alors qu'il est en contact avec l'impersonnalité du monde, comme les éléments des photographies, ou de soi, les associations d'idées qui traversent le sujet d'énoncé.

Nous disions auparavant que l'écrivain professionnel cache par son érudition ses réactions immédiates aux œuvres d'art avec lesquelles il entre en contact. Si l'idéal d'impersonnalité d'Agamben ne lui permet pas d'exprimer clairement ce que les œuvres d'art qu'il présente lui ont personnellement fait, nous devinons par leur présence l'effet et l'importance qu'elles ont revêtu dans la constitution de sa vie. Il arrive aussi parfois à Agamben de percer cet idéal, et alors l'effet d'une rencontre devient clair. Commentant la *fiesta flamenca* improvisée par deux chanteurs,

---

<sup>102</sup> Giorgio Agamben, *Autoportrait dans l'atelier*, op. cit., p. 23.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 71.

Agamben raconte par exemple qu'aucune « des personnes présentes [...] n'avait jamais assisté à une *fiesta* aussi exaltante, à un *continuum* de chant aussi intégral<sup>108</sup>. » Alors qu'il critique ensuite la marchandisation de tels événements, il ajoute que « [c]'est pourquoi [il a] horreur des concerts et des festivals, c'est pourquoi [il a] de moins en moins envie de donner des conférences, c'est pourquoi [il] n'oublier[a] jamais ce bar d'Alameda<sup>109</sup>. » Il est cependant rare qu'Agamben présente aussi directement une pensée personnelle et intime. En effet, de telles pensées sont généralement avancées comme des constats presque extérieurs à l'auteur. Ainsi, pour manifester son amour du paysage de la Provence, Agamben affirme qu'il s'agit « peut-être [du] premier lieu où [il a] voulu cacher [s]on cœur — et il doit être resté là, intact et encore vert comme il l'était<sup>110</sup> ».

Ce qui nous intéresse est évidemment le fait que l'exercice de la biographie donne également la chance à Agamben de commenter ses pratiques de lecture. Comme la doctrine expressive du geste contre la fonction référentielle du langage semblait l'indiquer, le philosophe valorise le caractère assignifiant du langage. Ses livres préférés sont ceux qui sont illisibles ou encore intraduisible, parce que le travail sur la langue est tel qu'il rend impossible la transposition d'une langue vers l'autre<sup>111</sup>. S'il aime tant ce type d'expérience, c'est parce qu'il est « sensible non au sens et au discours, mais uniquement à la langue<sup>112</sup> ». Sa pratique de lecture consiste dès lors à lire en « récit[ant] par syllabes, extasié, sans comprendre. Il faut rester des heures sur une même page tout en rêvant néanmoins de lire la suite, puis répéter l'expérience avec une autre et s'y arrêter encore plus longuement<sup>113</sup>. » Nous ne pouvons qu'être étonné par cette déclaration, qui ne correspond en rien à ses lectures de Melville et de Kafka. Est-il possible que cette pratique de lecture concerne uniquement la poésie tandis que la prose serait l'objet d'une lecture « signifiante » ? Et pourtant ce commentaire sur sa pratique de lecture émerge de ses souvenirs liés à l'œuvre d'Alfred Jarry et au livre *Êtes-vous fous ?* de René Crevel. Toujours est-il qu'Agamben donne une indication pour comprendre le but de cette lecture syllabe par syllabe. Il avance que la pratique d'écriture d'Italo

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 68-69.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>113</sup> *Idem.*



Calvino, de Georges Perec ou encore de Raymond Roussel, qui consiste à construire un propos signifiant à partir d'une suite de syllabes simples, vise à « se casser la tête pour donner un sens à ce qui n'en a pas ». Cette pratique d'écriture est opposée à une pratique de lecture, qui est « symétriquement inverse » et que nous devinons être celle d'Agamben, consistant dans le fait « [d']ôter [du sens] à ce qui en a trop<sup>114</sup>. » Par cette soustraction du sens référentiel, Agamben cherche à atteindre un point où la langue devient pur langage entièrement tourné vers lui-même. Toutefois, il semble que les déclarations d'Agamben sur la manière dont il lit entrent en contradiction avec la mise en scène de ses lectures de *Bartleby* et de l'œuvre de Kafka. En effet, la lecture agambenienne de *Bartleby* semble plutôt surdéterminer l'œuvre, tandis que celle de Kafka constitue bel et bien une tentative de donner du sens à la plupart des éléments importants de ses nouvelles et romans.

L'*Autoportrait dans l'atelier* achève de confirmer la thèse selon laquelle Agamben lit de manière analogique et allégorique. Avec Claudio Rugafiori, il espérait en effet « tracer les contours » de cette « science sans nom » de la comparaison<sup>115</sup> que « la philosophie occidentale a constamment refoulée<sup>116</sup>. » La théorie des signatures qu'élabore Agamben à propos de sa méthode est le reste de cette ambition. Confirmant la critique de la substantialité que nous retrouvons dans la théorie de l'usage, le philosophe écrit à propos des catégories avec lesquelles il souhaite analyser la littérature italienne qu'il « ne s'agit pas, encore une fois, de définitions substantielles, mais de la capacité à établir et à percevoir des analogies<sup>117</sup>. » Cette capacité semble provenir de sa lecture de Walter Benjamin à qui il doit « la capacité d'extraire et d'arracher de force de son contexte historique ce qui [l']intéresse pour lui redonner vie et le faire agir dans le présent<sup>118</sup>. » Il est manifeste que ses lectures d'œuvres littéraires suivent la même méthode, même si, contrairement à ce qu'il affirme à de nombreuses reprises, elles ne suivent pas « toutes les précautions philologiques<sup>119</sup> ».

---

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 105

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>117</sup> *Idem.*

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>119</sup> *Idem.*

### 3.4 Usage et contradiction performative

Dans le présent chapitre, nous avons tenté de présenter la manière dont Agamben lit et interagit avec des objets textuels. Cette attention à la poétique de la lecture d'Agamben nous a mené vers trois ensembles d'auteurs et de textes : le *Bartleby* de Melville, l'œuvre de Kafka et le propre livre d'Agamben, *Autoportrait dans l'atelier*. Nous avons alors vu que le texte de Melville est l'objet d'un usage, mais d'un usage instrumental au service de la seule philosophie d'Agamben, ce qui reproduit alors l'attitude des philosophes à l'égard des œuvres littéraires que critique Sabot. L'attention d'Agamben à l'œuvre de Kafka correspond bien davantage à ce que nous avons conceptualisé graduellement dans le cadre de ce mémoire comme un usage des textes. Enfin, la manière dont Agamben présente ses rencontres avec des œuvres littéraires dans l'*Autoportrait dans l'atelier* nous a donné l'occasion de confirmer la prééminence de la lecture allégorique sur la lecture philologique. En fin de compte, Agamben ne semble pas agir à chaque fois conformément à ce qu'implique sa théorie de l'usage. En effet, l'ouverture au libre usage des objets qu'envisage Agamben paraît parfois s'arrêter devant les possibilités sémantiques de la littérature. Il y a dès lors une grande tension entre ce qu'affirme Agamben à propos de l'usage et son usage souvent assertif des textes, dont son livre sur *Bartleby* est le parfait exemple.

Agamben affirme pourtant bel et bien que la poésie est « une opération dans le langage, qui désactive et désœuvre les fonctions communications et informatives pour les ouvrir à un nouvel usage possible<sup>120</sup> ». Il est clair que ce jugement sur la poésie importe grandement au philosophe, car il constitue le paradigme dont il se sert à de nombreuses reprises pour exemplifier l'ouverture à de nouveaux usages ; en effet, lors d'une entrevue, alors que le journaliste lui demande en quoi constitue le désœuvre, la désactivation du langage par la poésie est le premier exemple qu'il mobilise<sup>121</sup>. La primauté de cet exemple sur tous les autres possibles témoigne de l'importance qu'a l'art pour le philosophe italien. La valeur de l'art et de la littérature tiendraient à l'exemplarité qu'ils manifestent, au point que ces domaines peuvent servir de modèle pour penser les autres sphères de la vie humaine. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le jugement de Clemens selon

---

<sup>120</sup> Giorgio Agamben, *Création et anarchie. L'œuvre à l'âge de la religion capitaliste*, op. cit., p. 50-51.

<sup>121</sup> Giorgio Agamben, « Les vendredis de la philosophie. Rencontre avec Giorgio Agamben », [vidéo], 2008, en ligne, <https://www.youtube.com/watch?v=G4HtQRZYvmI>, consulté le 20 février 2022.

qui, pour Agamben, « *poetry remains the paradigm for political action itself.*<sup>122</sup> » Il serait intéressant de poursuivre cette recherche sur les modes de lecture d'Agamben en procédant à l'analyse de ses interprétations d'œuvres littéraires après la fin de *Homo sacer* afin de savoir s'il succombe à nouveau à l'instrumentalisation des textes ou s'il adopte une perspective de lecture centrée sur l'usage, comme il le promet pour l'expérience politique et métaphysique.

Il existe donc une contradiction performative entre la valorisation de la virtualité textuelle et son actualisation en une seule interprétation au sein de l'expérience par la structure expérientielle de l'usage dégagée dans les deux premiers chapitres. À cet égard, divers moyens s'offrent à l'interprète désirant laisser jouer la virtualité sémantique du texte qu'il lit après que celui-ci l'ait saisi. Un tel interprète vertueux pourrait par exemple recourir à un style d'investigation qui laisse persévérer l'indétermination sémantique des textes. Il pourrait également multiplier les points de vue par lesquels il fait usage des textes. Il pourrait également instiguer dans l'ordre du métadiscours que les propos qu'il tient sur les textes ne les épuisent pas. Si l'herméneute se contente d'interpréter sans précautions méthodologiques, son discours fige nécessairement la multiplicité virtuelle du sens, car l'ordre du discours, en affirmant quelque chose, occulte le reste de la multiplicité des significations possibles. C'est pourquoi un lecteur soutenant la multiplicité du sens, le principe de l'actualisation impure ou encore l'ouverture des significations aux usages des lecteurs risque de commettre une contradiction performative s'il néglige ces précautions lorsqu'il interprète, car son action dément alors sa position critique.

---

<sup>122</sup> Justin Clemens, « Agamben and Poetry », *loc. cit.*, p. 323.

## CONCLUSION

Pour clore ce mémoire, il serait judicieux de comparer la manière dont l'émergence du sens est pensée par les théoriciens du paradigme de l'usage aux trois sources conventionnelles de la signification, soit l'auteur, l'œuvre et le lecteur. Le sémioticien italien Umberto Eco a développé trois concepts fondamentaux dans *Les limites de l'interprétation* pour formaliser ces trois fondements du sens. Selon Eco, il y a les théories herméneutiques fondant le sens sur la figure de l'auteur (*intentio auctoris*), celles où le sens a son origine strictement dans l'œuvre (*intentio operis*), enfin celles où c'est le lecteur qui prend en charge la signification (*intentio lectoris*)<sup>1</sup>. Cette trichotomie est couramment appréhendée comme si elle épuisait toutes les sources possibles de la constitution du sens alors que l'usage des textes semble correspondre à une quatrième modalité de l'émergence de la signification.

*L'intentio auctoris* fait référence à l'intention initiale de l'écrivain lorsqu'il écrit un texte. Selon Eco, l'intention de l'auteur, qui peut être volontaire ou inconsciente, peut guider la compréhension du texte. L'une des plus célèbres théories de l'interprétation fondée sur la recherche de l'intention de l'auteur est sans conteste celle de Charles-Augustin Sainte-Beuve, dont la méthode interprétative repose sur l'étude de la biographie et du contexte historique dans lequel l'auteur a vécu. Le théologien et herméneute Friedrich Schleiermacher professe également une telle importance des intentions de l'auteur dans son ouvrage *Herméneutique. Pour une logique du discours individuel*, dans lequel il avance que le lecteur doit se mettre à la place de l'auteur. Il nomme cette activité « l'interprétation psychologique<sup>2</sup> ». Les théories fondées sur *l'intentio auctoris* restreignent les significations d'un texte à ce que voulait signifier l'auteur. Toutefois, à chaque fois, c'est la figure de l'auteur qui sert à fixer les limites des possibilités sémantiques.

---

<sup>1</sup> Umberto Eco, *Les Limites de l'interprétation*, trad. Myriem Bouzaher, Paris, Grasset, coll. « Le livre de poche », 1992 [1990], p. 29-32.

<sup>2</sup> Friedrich Schleiermacher, *Herméneutique. Pour une logique du discours individuel*, trad. Marianna Simon, Genève, Labor et Fides, coll. « Lieux théologiques », 1987, p. 116.

Le deuxième fondement du sens est appelé par Eco l'*intentio operis* et se réfère à « l'intention » inhérente de l'œuvre. Il faut d'ailleurs noter qu'il est problématique ou à tout le moins qu'il n'est pas évident que l'œuvre d'art ait une intention. Selon Eco, l'œuvre en elle-même, indépendamment de l'*intentio auctoris* et des projections des lecteurs, possède des significations distinctes de celles prévues par l'auteur. Cette thèse sur l'origine du sens repose sur la croyance selon laquelle les textes sont des objets autonomes, objectifs, dotés d'une logique interne et garants de leur potentiel sémantique. Ce deuxième ensemble de théories constitue selon Yves Citton « une catégorie [plus] ouverte, ouverte à une multiplicité de sens possibles », mais limitée et surtout *limitative*, car « elle impose de contenir le geste interprétatif sous la double contrainte d'une cohérence textuelle et d'une référence à l'encyclopédie propre à son moment génératif<sup>3</sup> ». L'interprétation du lecteur doit en effet être corroborée par l'ensemble du texte et se limiter à ce que pouvait signifier l'œuvre au moment de sa rédaction. Tout comme l'*intentio auctoris*, l'*intentio operis* ne tolère pas facilement l'anachronisme. La théorie herméneutique qu'élabore Baruch Spinoza dans le septième chapitre du *Tractatus theologico-politicus*, dans lequel il propose une méthodologie interprétative des livres saints se basant uniquement sur la lettre du texte, pose les jalons de cette approche<sup>4</sup>. Le formalisme russe ainsi que le structuralisme français sont les deux représentants les plus purs de ce système interprétatif, car ils font reposer sur le texte seul la signification. Dans son article sur le structuralisme en littérature, Frank Wagner affirme à cet égard que « le structuralisme internaliste prend pour objet le texte, tout le texte, rien que le texte<sup>5</sup> ».

Enfin, le dernier fondement du sens qu'identifie Eco repose sur l'activité interprétative du lecteur, voire des lecteurs. L'*intentio lectoris* se concentre en effet sur l'interprétation subjective du texte. Selon Eco, le lecteur apporte ses propres expériences, connaissances et attentes lors de la lecture d'un texte, ce qui influence sa compréhension et son interprétation. Cette troisième manière de penser l'émergence du sens ouvre la structure signifiante du texte à toutes les virtualités saisissables par les lecteurs potentiels, ce qui n'implique néanmoins pas que la structure interprétative soit illimitée, car selon Citton elle reste contrainte « en fonction des normes en vigueur au sein de la

---

<sup>3</sup> Yves Citton, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?*, op. cit., p. 510-511.

<sup>4</sup> Baruch Spinoza, *Œuvres III. Traité théologico-politique*, trad. Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 1999, p. 279-311.

<sup>5</sup> Frank Wagner, « Du structuralisme au post-structuralisme », *Études littéraires*, vol. 36, n° 2, 2004, p. 115.

communauté interprétative à laquelle nous nous identifions<sup>6</sup> ». Les théories interprétatives fondées sur l'intention du lecteur risquent cependant de tomber dans le solipsisme en déniaient toute réalité et toute influence au texte lu. Ce risque est évident dans la théorie interprétative que développe Stanley Fish et qu'il présente dans *Quand lire c'est faire. L'autorité des communautés interprétatives*. En effet, bien qu'il fasse reposer la signification d'un texte sur les pratiques de lecture, Fish se doit de tempérer ce qui peut être compris d'une œuvre littéraire par l'idée des communautés interprétatives. Selon Fish, tout lecteur est plongé dans plusieurs communautés interprétatives qui conditionnent ce qui peut être compris d'un texte. Par exemple, le lecteur, qui est initié à la méthode freudienne, risque de concevoir la signification des textes qu'il lit dans la continuité des thèses psychanalytiques.

Dans son article synthétique sur le changement de paradigme en cours dans la théorie littéraire française, Lise Wajeman argumente également en faveur de l'émergence d'un quatrième pôle pour fonder le sens. Selon Wajeman, ces trois systèmes de la signification sont tous en crise profonde. L'*intentio auctoris* a été fortement critiqué puisque « le sens d'un texte peut échapper en partie à celui qui l'a écrit<sup>7</sup> ». L'intention de l'auteur est aujourd'hui un paradigme presque abandonné par la théorie littéraire. Quant à l'*intentio operis*, la vision d'un texte stable et autonome, indépendant des projections des lecteurs, peine à résister aux évidentes transformations du texte par l'activité des lecteurs<sup>8</sup>. Enfin, les approches du sens basées sur l'*intentio lectoris* se butent au problème de la détermination de l'autorité des lecteurs : en effet, qui a l'autorité de déterminer le sens d'un texte<sup>9</sup> ? Ce dernier argument de Wajeman contre l'*intentio lectoris* nous semble toutefois le plus faible. En effet, la problématique du solipsisme et le déni de l'altérité des textes nous apparaissent comme des raisons plus fortes pour s'opposer à la suprématie du lecteur. Cette faiblesse de l'argument de Wajeman peut cependant s'expliquer par la proximité entre l'*intentio lectoris* et le quatrième pôle qu'elle présente. Ce dernier système de la signification fonde le sens sur l'entrecroisement du texte, du monde et du lecteur : « c'est en rebranchant la littérature sur le

---

<sup>6</sup> *Idem.*

<sup>7</sup> Lise Wajeman, « Ce que peut (encore) la littérature... . . . et comment la théorie littéraire nous aide à y voir plus clair », *loc. cit.*, p. 112.

<sup>8</sup> *Idem.*

<sup>9</sup> *Idem.*

monde — en amont, là où le texte s'arrime ; en aval, là où le lecteur s'en empare — que la théorie littéraire contemporaine élabore de nouvelles façons de construire le sens<sup>10</sup>. »

De même, le paradigme de l'usage que nous avons décrit dans le premier chapitre à partir des théories littéraires d'Yves Citton, Marielle Macé, Philippe Jousset et Florent Coste est caractérisé par la primauté de l'interrelation dynamique entre l'œuvre et le lecteur. Ce rapport co-relationnel d'actualisation distingue véritablement l'usage du lecteur de ses intentions. À cet égard, la théorie sémioticienne du fondement du sens que propose Umberto Eco apparaît comme une théorie *analytique*, qui considère tout d'abord les éléments en eux-mêmes et qui après seulement peut penser leur synthèse. L'auteur, l'œuvre et le lecteur sont considérés de manière indépendante : comme si l'intention de l'auteur ne changeait pas lors de l'écriture et de ses confrontations avec ses lecteurs, comme si la signification de l'œuvre n'était pas transformée par ses lecteurs (et l'auteur au bout du compte est un lecteur comme un autre) ; comme si la com-préhension des lecteurs n'était pas changée en retour par le texte saisi et par le dialogue entre eux. Au contraire, nous avons vu que l'expérience littéraire décrite par les théoriciens contemporains de la littérature implique toujours l'interrelation dynamique entre un texte, dont la virtualité n'est actualisable que par l'activité du lecteur, et un lecteur, dont la forme de vie dépend de son contact avec le texte. Le sens est le témoin de leur rencontre. En ce sens, les théoriciens contemporains abordent l'expérience littéraire de manière *synthétique*, en supposant que celle-ci ne peut pas être scindée en éléments simples, sinon de façon abstraite, et qu'elle doit être envisagée depuis l'interrelation dynamique de ses éléments.

Bien que les théoriciens littéraires situent leur description de l'expérience des textes par les lecteurs dans des questions d'usage, il n'était pas possible dans le premier chapitre de réduire la structure co-relationnelle d'actualisation, la virtualité textuelle, la forme de vie du lecteur et les capacités habituelles à des composantes de l'usage. C'est pourquoi nous avons mobilisé le philosophe Giorgio Agamben et sa théorie de la *chresis*, car sa conceptualisation de l'usage est semblable à la structure de l'expérience littéraire produite par les théoriciens contemporains de la lecture. Après avoir distingué l'usage de l'instrumentalisation, qui correspond à l'emploi d'un objet par un sujet, il a été possible de redéfinir l'usage des corps comme le rapport co-relationnel que les corps

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 113.

entretiennent entre eux et par lequel ceux-ci coïncident. L'usage a alors été défini comme « la relation que l'on a avec soi, l'affect que l'on reçoit en tant que l'on est en relation avec un être déterminé (*HS, IV, II*, p. 1096) ». L'usage des textes correspond justement à la relation que l'on a avec soi, l'affect que l'on reçoit en tant que l'on est en relation avec des textes. Dès lors, l'usage peut être appréhendé comme la catégorie par excellence pour définir le type de relation que décrivent les théoriciens contemporains de la lecture. Après l'*intentio auctoris*, l'*intentio operis* et l'*intentio lectoris*, survient ce qui pourrait être appelé l'*usus lectoris*, l'usage du lecteur.

L'*usus lectoris* risque cependant de tomber dans la sphère de l'instrumentalisation. Cela signifie que le rapport co-relationnel d'immanence serait brisé au profit d'un seul membre de la relation. Lorsqu'une telle instrumentalisation a lieu, l'intention du lecteur surplombe l'altérité du texte, qui est dès lors diminuée, voire déniée. Notre analyse de la poétique de la lecture d'Agamben a permis de montrer la difficulté de persévérer dans la coïncidence entre le lecteur et le texte, alors même que le philosophe valorise unilatéralement la recherche d'un seuil d'indifférence entre lui et les textes qu'il lit. Tandis qu'Agamben argumente en faveur du libre usage des choses, il tend à instrumentaliser au profit de ses intentions philosophiques les textes littéraires dont il se saisit. Sa lecture de *Bartleby* est à cet égard paradigmatique de la difficulté d'éviter les contradictions performatives que porte l'actualisation impure des textes. À cet égard, l'*usus lectoris* est semblable au funambule qui marche sur une corde raide, qui risque à tout moment tomber mais qui, par ce risque même, demeure parfaitement en équilibre, comme s'il flottait en apesanteur.



## BIBLIOGRAPHIE <sup>1</sup>

- Agamben, Giorgio, *L'homme sans contenu*, trad. Carole Walter, Europe, Circé, 1996 [1970], 187 p.
- , *Enfance et histoire*, trad. Yves Hersant, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2002 [1978], 256 p.
- , *Idée de la prose*, trad. Gérard Macé, Paris, Christian Bourgeois, coll. « Titres », 2006, [1985], 130 p.
- , « Quattro glosse a Kafka », *Rivista di Estetica*, n° 22, 1986, p. 37-44.tk
- , *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, Paris, Seuil, coll. « La librairie du XX<sup>e</sup> siècle », 2011 [1990], 136 p.
- , *Bartleby ou la création*, trad. Carole Walter, Saulxures, Circé, 2014 [1993], 96 p.
- , *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, trad. Daniele Valin, Paris, Payot & Rivage, coll. « Petite Bibliothèque », 2002 [1996], 153 p.
- , « Entretien avec Giorgio Agamben (1998) », [vidéo], 1998, en ligne, <https://www.youtube.com/watch?v=9cX-QazuW3A>, consulté le 20 février 2022.
- , *Profanations*, trad. Martin Rueff, Paris, Payot & Rivage, coll. « Rivage poche/Petite Bibliothèque », 2019 [2005], 119 p.
- , *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, trad. Martin Rueff, Espagne, Éditions Payot & Rivages, coll. « Rivages poche/Petite Bibliothèque », 2014 [2006], 80 p.
- , « Les vendredis de la philosophie. Rencontre avec Giorgio Agamben », [vidéo], 2008, en ligne, <https://www.youtube.com/watch?v=G4HtQRZYvmI>, consulté le 20 février 2022.
- , *Nudités*, trad. Martin Rueff, Paris, Payot & Rivages, coll. « Rivages poche/Petite Bibliothèque », 2009, 174 p.
- , *Signatura rerum. Sur la méthode*, trad. Joël Gayraud, Paris, Vrin, coll. « Librairie philosophique », 2009, 138 p.
- , *De la très haute pauvreté. Règles et forme de vie. Homo sacer, IV, 1*, trad. Joël Gayraud, Paris, Payot & Rivages, coll. « Rivage poche/Petite Bibliothèque », 2011, 184 p.
- , « Vers une théorie de la puissance destituante » [Conférence], *Défaire l'Occident*, Plateau de Millevaches, 27 juillet au 3 août 2013, en ligne, <https://lundi.am/vers-une-theorie-de-la-puissance-destituante-Par-Giorgio-Agamben>, consulté le 17 mars 2020.
- , *L'usage des corps. Homo sacer, IV, 2*, trad. Joël Gayraud, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2015 [2014], 393 p.
- , « Principia hermeneutica », *Critique*, trad. Joël Gayraud, n° 836-837, 2017, p. 5-13.
- , *Le Feu et le récit*, trad. Martin Rueff, Paris, Payot & Rivage, coll. « Rivages poche/Petite Bibliothèque », 2018 [2014], 221 p.
- , *Autoportrait dans l'atelier*, trad. Cyril Béghin, Paris, L'arachnéen, 2021 [2017], 144 p.

---

<sup>1</sup> Nous avons fait le choix de classer les œuvres dans l'ordre croissant de la date originale de publication. Cela permet d'éclairer le cheminement intellectuel des auteurs.

- , *Création et anarchie. L'œuvre à l'âge de la religion capitaliste*, trad. Joël Gayraud, Paris, Rivages, coll. « Bibliothèque Rivages », 2019 [2017], 138 p.
- , *Homo Sacer. L'intégrale 1997-2015*, trad. de Pierre Alferi, Joël Gayraud, Mariène Raiola et Martin Rueff, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Opus », 2016 [2018], 1374 p.
- , *Categorie italiane. Studi di poetica e di letteratura*, Macerata, Quodlibet, 2021 [1996], 288 p.
- Aristote, *Les politiques*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 1993, 576 p.
- , *Métaphysique*, trad. Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris, GF Flammarion, coll. « Livre de poche », 2008, 496 p.
- Aron, Paul, Denis Saint-Jacques et Alain Viala (dir.), *Le dictionnaire du littéraire*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige Dicos Poche », 2004, 654 p.
- Asselin, Guillaume et Jean-François Bourgeault (dir.), *La littérature en puissance. Autour de Giorgio Agamben*, Montréal, VLB, coll. « Le soi et l'autre », 2006, 209 p.
- Bayard, Pierre, *Enquête sur Hamlet. Le dialogue de sourd*, Paris, Les éditions de Minuit, coll. « Paradoxe », 2002, 192 p.
- Benjamin, Walter, *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction technique*, trad. Lionel Duvoy, Paris, Allia, 2011 [1955], 96 p.
- Berkman, Gisèle, « Giorgio Agamben, la figure et le chiffre ou De Bartleby au “Musulman” », *Po&sie*, n° 117, 2007, p. 89-103.
- Cavalletti, Andrea, « Usage et anarchie », *Critique*, trad. Antonio Sotgiu, n° 836-837, 2017, p. 92-104.
- Chartier, Roger (dir.), *Pratiques de la lecture*, Paris, Payot & Rivages, coll. « Petite bibliothèque Payot », 1985, 241 p.
- Citton, Yves, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?*, Paris, Éditions Amsterdam, 2017 [2007], 576 p.
- Clemens, Justin, « Agamben and Poetry », dans Ranjan Ghosh (dir.), *Philosophy and Poetry. Continental Perspectives*, New York, Columbia University Press, 2019, p. 311- 328.
- Clemens, Justin, Nicholas Heron et Alex Murray (dir.), *The Work of Giorgio Agamben. Law, Literature, Life*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008, 214 p.
- Clément, Bruno et Marc Escola (dir.), *Le Malentendu. Généalogie du geste herméneutique*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes, coll. « La Philosophie hors de soi », 2003, 272 p.
- Coccia, Emmanuale, « Quodlibet. Logique et physique de l'être quelconque », *Critique*, n° 836-837, 2017, p. 66-77.
- Comité invisible, *Maintenant*, Paris, La Fabrique, 2017, 160 p.

- Compagnon, Antoine, « Allégorie et philologie », dans Anna Dolfi et Carla Locatelli (dir.), *Retorica e interpretazione*, Rome, Bulzoni, 1994, p. 191-202.
- « Comprendre », dans *CNRTL*, en ligne, <https://www.cnrtl.fr/etymologie/comprendre>, consultée le 27 août 2022.
- Coste, Florent, « Littératures et formes de vie », *Pratiques*, n° 151-152, 2011, p. 73-88.
- , *Explore. Investigations littéraires*, Paris, Questions théoriques, coll. « *Forbidden Beach* », 2017, 454 p.
- , « Explore. Pour une praxis de la littérature », *D-Fiction*, 2017, en ligne, <https://d-fiction.fr/explore-pour-une-praxis-de-la-litterature/>, consulté le 1 novembre 2022.
- Cusset, François, « Préface », dans Yves Citton, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?*, Paris, Éditions Amsterdam, 2017 [2007], p. 11-24.
- , « Ce que lire veut dire. La lecture, une affaire collective, une affaire politique — à propos de Marielle Macé, Façons de lire, manière d’être », *La Revue des Livres*, n° 10, 2013, p. 13-18.
- , « Lecture et lecteurs. L’impensé politique de la littérature française », trad. Simon Brousseau avec la collaboration de Jean-François Hamel, *Tangence*, n° 107, 2015, p. 109-128.
- Dattilo, Emanuele, « L’être irréparable », *Critique*, trad. Walter Aygaud, n° 836- 837, 2017, p. 78-91.
- Deleuze, Gilles, *Proust et les signes*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2014 [1964], 228 p.
- , *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 1968, 269 p.
- Deleuze, Gilles et Félix Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Critique », 2013 [1975], 160 p.
- , *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie II*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1980, 642 p.
- , *Qu’est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Reprise », 2005 [1991], 272 p.
- Dewey, John, *L’art comme expérience*, trad. Jean-Pierre Cometti *et al.*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 2010 [1934], 598 p.
- Drettas, Georges, « Morphologie de la diathèse moyenne (médio-passive) en grec contemporain », *Linx*, vol. 45, 2001, p. 95-106.
- Eco, Umberto, *Les limites de l’interprétation*, trad. Myriem Bouzaher, Paris, Grasset, coll. « Le livre de poche », 1992 [1990], 405 p.
- Faerber, Johan, « Écrire : verbe transitif ? », dans Wolfgang Asholt et Marc Dambre (dir.), *Un retour des normes romanesques dans la littérature française contemporaine*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, coll. « Fiction/Non fiction XXI », 2010, p. 21-33.

- Fish, Stanley. *Quand lire, c'est faire. L'autorité des communautés interprétatives*, trad. Étienne Dobenesque, Paris, Les prairies ordinaires, coll. « Penser croiser », 2007 [1980], 144 p.
- Foucault, Michel, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. 63, n° 3, 1969, p. 73-104.
- , *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981—1982)*, Paris, Seuil, coll. « Hautes Études », 2001, 546 p.
- Gallie, Walter Bryce, « Les concepts essentiellement contestés », *Philosophie*, trad. par Olivier Tinland, vol. 3, n° 122, 2014 [1956], p. 9-33., en ligne, <https://urlz.fr/i5La>, consulté le 5 novembre 2022.
- Ganjipour, Anoush (dir.), *Politique de l'exil. Giorgio Agamben et l'usage de la métaphysique*, Paris, Éditions lignes, 2019, 256 p.
- Hamel, Jean-François, « Émanciper la lecture. Formes de vie et gestes critiques d'après Marielle Macé et Yves Citton. », *Tangence*, n° 107, 2015, p. 89–107.
- Harmut, Rosa, *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*, Paris, La Découverte, coll. « Théorie critique », 2018, 544 p.
- Hegarty, Paul, « Giorgio Agamben (1942 —) », dans Simons, Jon (dir.), *From Agamben to Žižek. Contemporary Critical Theorists*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010, p. 14-28.
- Heidegger, Martin, *Être et temps*, trad. Emmanuel Martineau, [format pdf], Édition numérique hors commerce, 1985 [1929], en ligne, [http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger\\_etre\\_et\\_temps.pdf](http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_etre_et_temps.pdf), consulté le 17 avril 2022.
- , « "...l'homme habite en poète..." », dans *Essais et conférences*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, coll. « Les Essais » 1958 [1954], p. 224-245.
- Hobbes, Thomas, *Léviathan*, trad. François Tricaud, Paris, Flammarion, coll. « GF — Philosophie », 2017 [1651], 240 p.
- Hunter, Ian, « Giorgio Agamben's Form of Life », *Politics, Religion & Ideology*, vol. 18, n° 2, 2017, p. 135-156.
- Jakobson, Roman, *Questions de poétique*, trad. Jean-Paul Colin et al., Paris, Seuil, coll. « Poétique », 1973, 512 p.
- Jousset, Philippe, *En proie aux mots. Action et affection littéraires*, Paris, Hermann, coll. « Savoir lettres », 2012, 408 p.
- Kuhn, Thomas, *La structure des révolutions scientifiques*, trad. Laure Meyer, Paris, Flammarion, 1983 [1962], 288 p.
- Macé, Marielle, *Façons de lire, manières d'être*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 2011, 304 p.

- , *Styles. Critique de nos formes de vie*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 2016, 368 p.
- , « Forme de vie. Un secret de Polichinelle », *Critique*, n° 836-837, 2017, p. 31-42.
- McQuillan, Collin, « Agamben's Fictions », *Philosophy Compass*, vol. 7, n° 6, 2012, p. 376-387.
- Merlin-Kajman, Hélène, *Lire dans la gueule du loup. Essai sur une zone à défendre, la littérature*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 2016, 336 p.
- Murray, Alex et Jessica Whyte (dir.), *The Agamben Dictionary*, [format ePub], Edinburgh, Edinburgh University Press, coll. « Philosophical Dictionaries, 2011, 220 p.
- Nedoh, Boštjan, « Kafka's Land Surveyor K. Agamben's anti-muselman », *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities*, vol. 16, n° 3, 2011, p. 149-161.
- Proust, Marcel, *Contre Sainte-Beuve*, Paris, Gallimard, coll. « folio/essais », 1954, 320 p.
- Reinhardt, Marc-Alexandre, « *Le feu et le récit* de Giorgio Agamben », *Spirale*, n° 255, 2016, p. 66-67.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, coll. « GF – Philosophie », 2012 [1762], 256 p.
- Rouxel, Annie « Pratiques de lecture. Quelles voies pour favoriser l'expression du sujet lecteur », *Le français d'aujourd'hui*, n° 157, 2007, p. 65-73.
- Ruffel, Lionel « L'œuvre politique de Giorgio Agamben », dans Guillaume Asselinet et Jean-François Bourgault (dir.), *La Littérature en puissance, autour de Giorgio Agamben*, Montréal, VLB Éditeur, coll. « Le soi et l'autre », 2006, p. 25-37.
- Sabot, Philippe, *Philosophie et littérature. Approches et enjeux d'une question*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Philosophies », 2002, 128 p.
- Salzani, Carlo, « In a Messianic Gesture : Agamben's Kafka », dans Brendan Moran et Carlo Salzani (dir.), *Philosophy and Kafka*, États-Unis, Lexington Books, 2013, p. 261-281.
- Santini, Sylvano, (dir.), « Enquêtes sémiotiques sur nos formes de vie », *Cahier ReMix*, n° 15, 2021, en ligne, <https://oic.uqam.ca/publications/publication/enquetes-semiotiques-sur-nos-formes-de-vie>, consulté le 31 mars 2022.
- Savard, Valérie, « Les formes de vie. Une nouvelle façon d'appréhender l'individu et la société dans l'œuvre littéraire », *Postures*, n° 24, 2016, en ligne, <https://revuepostures.com/fr/articles/savard-24>, consulté le 12 février 2021.
- Schaeffer, Jean-Marie, « La religion de l'art. Un paradigme philosophique de la modernité », *Revue germanique internationale*, n° 2, 1994, p. 195-207.

- Schleiermacher, Friedrich, *Herméneutique. Pour une logique du discours individuel*, trad. Marianna Simon, Genève, Labor et Fides, coll. « Lieux théologiques », 1987, p. 224.
- Sellars Wilfrid, « Y a-t-il un fondement de la connaissance empirique », dans *Empirisme et philosophie de l'esprit*, trad. Fabien Cayla, Paris, Éditions de l'Éclat, 1992, p. 17-28.
- Spinoza, Baruch, *Œuvres III. Traité théologico-politique*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1999 [1670], 380 p.  
 ———, *L'Éthique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essai », 1954 [1677], 402 p.
- Van der Heiden, Gert-Jan, « On use and care: a debate between Agamben and Heidegger », *International Journal of Philosophy and Theology*, vol. 81, n° 3, 2020, p. 310-327.
- Virno, Paolo « L'usage de la vie », *Multitude*, trad. Jean-Christophe Weber, n° 58, 2015, p. 143-158.
- Vitali-Rosati, Marcello, « La virtualité d'Internet. Une tentative d'éclaircissement terminologique », *Sens public*, 2009, en ligne, <https://www.erudit.org/fr/revues/sp/2009-sp04855/1064227ar/>, consulté le 26 septembre 2022.
- Wagner, Frank, « Du structuralisme au post-structuralisme », *Études littéraires*, vol. 36, n° 2, 2004, p. 105-126.
- Wajeman, Lise, « Ce que peut (encore) la littérature... . . . et comment la théorie littéraire nous aide à y voir plus clair », *Revue du crieur*, n° 11, 2018, p. 108-119.
- Watkin, William, *The Literary Agamben. Adventures in Logopoiesis*, Londres, Bloomsbury Academic, 2010, 256 p.
- Wittgenstein, Ludwig, *Recherches philosophiques*, trad. Françoise Dastur, Maurice Elie, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud et Élisabeth Rigal, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de Philosophie », 2004 [1953], 374 p.