Université Paris Nanterre

École Doctorale Connaissance, Langage, Modélisation-ED 139

THÈSE DE DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

Enfances chez Jean-François Lyotard

Sur les traces d'une notion plurielle

Présentée et soutenue publiquement le 31 Mai 2017

Emine Sarıkartal

Sous la direction de M. Jean-Michel Salanskis

Membres du jury :

Françoise Coblence, Professeur émérite, Université de Picardie (rapporteur)

Edouard Delruelle, Professeur, Université de Liège

Jean-Michel Salanskis, Professeur, Université Paris Nanterre

François-David Sebbah, Professeur, Université Paris Nanterre

Gérald Sfez, Professeur honoraire de philosophie en première supérieure (rapporteur)

Remerciements

À mon directeur de thèse Jean-Michel Salanskis, dont le soutien m'a permis de mener à bien ce travail.

À Melih Başaran de l'Université Galatasaray, qui a suivi mon travail et m'a soutenue avec ses précieux conseils.

À Jalal Toufic de l'Académie Libanaise des Beaux-Arts, qui m'a conseillée pour l'élaboration de mon sujet de thèse.

À mes collègues Yağmur Ceylan Uslu, Eylem Hacımuratoğlu, Marta Hernandez, Sandrine Amy et Marion Delage De Luget dont les conversations et l'amitié m'ont été très précieuses.

À ma famille, qui m'a toujours soutenue durant ces longues années de thèse.

À Ferhat Taylan, sans qui ce travail n'aurait pas vu le jour.

SOMMAIRE

INTRODUCTION : PLUSIEURS ENFANCES……7
Lyotard : penseur de la crise, penseur à la dérive……10
Lyotard et enfance……12

PREMIÈRE PARTIE : FIGURAL ET LIBIDINAL……17

I.1. Dérive du figural……18
Pour introduire Discours, figure……24

I.1.a. Le langage dans la dérive figurale……27
Signification……29
Désignation……39
Enfances du langage……44

I.1.b. La psychanalyse dans la dérive figurale……49
Passage au langage : réalité, désir, sujet……49
Négativité du désir : différence n'est pas opposition……57
Vérité comme leurre : rêve, fantasme, figural……61
Figure-matrice : modèle du fantasme……66
Figural et symptôme……69
Enfances de la psychanalyse dans la dérive figurale……72

I.1.c. L'art et le figural……77
Espace de l'art, espace du désir……78
Art et psychanalyse : la scène tragique, la scène analytique……79
Œuvre symptômale, œuvre figurale……82
Art et psychanalyse : problème de représentation……86
Enfances de l'art, enfances de la psychanalyse……91

I.2. Dérive libidinale……101
Figures libidinales de l'enfance……104

Épilogue : Enfance comme infantile……112

DEUXIÈME PARTIE : PAGANISME, POSTMODERNE, DIFFÉREND ……116

II.1. Dérive païenne : la légitimité en crise……116
Paganisme apathique……118
Paganisme rusé……120
Humour païen……122
Expédient païen……124
Paganisme monstrueux……131
Un paganisme féminin ? ……135
Enfances païennes……140

II.2. Le postmoderne comme condition du savoir : production et transmission……152
Légitimation et production du savoir à l'aune du postmoderne……152
Mise en commun du savoir : enseignement et recherche postmoderne……162
Enfances postmodernes……170
Les féminismes, le postmoderne et l'enfance……176

II.3. Le tournant du différend……183

II.3.a. Passage au différend……184
Le différend : l'hétérogène philosophico-politique……185
Le différend, le paganisme et le postmoderne……187

II.3.b. Le différend exposé……195
Position du problème : les totalitarismes et les noms……196
Solution kantienne……205
Solution adornienne……217
Solution lévinasienne……227

II.3.c. Figures d'enfance au tournant du différend……237
Enfance kantienne……238
Enfance adornienne……241
Enfance lévinasienne……250

Épilogue : Enfance, de l'infantile à la minorité……257

TROISIÈME PARTIE : DÉRIVE (AN)ESTHÉTIQUE……261

III.1. Esthétique……266

III.2. Présence……274

III.3. Matière………277

III.4. Les Immatériaux……281

III.5. Inhumain……290

III.6. Sublime……300
Réflexion comme anamnèse……311
Sujet et subjectivité……315
Âme……318

III.7. Anamnèse……326

III.8. Enfance (an)esthétique……334

III.9. Du figural au sublime, dérives lyotardiennes en art……341

Épilogue : Du postmoderne au sublime, figure (an)esthétique de l'enfance..
…….349

QUATRIÈME PARTIE : ENFANCE, FIGURES BAPTISÉES……352

IV.1. Retour à la psychanalyse……353
*Figures d'enfance de l'*aisthesis *à l'affect inconscient*……357
Phrase-affect, phônè ou la voix de l'enfance……360
La voix à l'épreuve du corps……364

IV.2. Les lectures d'enfance de Lyotard……369
Phônè et lexis : au-delà de l'opposition……369
Enfance : éthos du désordre……376
Écriture et enfance……382
Écriture à l'épreuve de la loi……387
Au-delà de la politique, la dette de l'événement……397
Lyotard et Arendt : une rencontre manquée ? ……404

IV.3. Enfance dans la fable postmoderne……420
Problème de l'émancipation……421
La fable postmoderne de Lyotard……424
Enfance et système……429
Enfance et résistance……436

Épilogue : (An)esthétique, affect inconscient, *infantia* : quelques suppléments au différend……442

CONCLUSION : POUR UNE NOUVELLE LECTURE……445

BIBLIOGRAPHIE……452

« I was very engaged in the direct relationship with young people, with students. But the idea of creating an academic work is not mine because it entails what Lacan called 'the discourse of the master', and I'm not about to take myself as a master, just a perpetual student, a child[1]. »

[1] Entretien avec Gary A. Olson, *Resisting a Discourse of Mastery : A Conversation with Jean-François Lyotard*, dans *Journal of Advanced Composition* (*JAC*), vol. 15, no. 3, 1995, p. 395.

INTRODUCTION

PLUSIEURS ENFANCES

S'il est vrai que l'épigraphe gouverne en silence la lecture d'un texte, alors ce que nous cherchons à faire consiste à briser le silence et mettre en lumière ce qui a guidé notre lecture du texte lyotardien : la thèse soutenue par le présent travail est que la pensée de Lyotard, la philosophie -s'il y en a une- qu'elle déploie dans ses rivages, se laisse reconstruire autour d'une notion qui pourtant n'apparaît que tardivement, celle de l'enfance. Disons d'emblée qu'il n'y a pas de définition fixe de l'enfance lyotardienne, il n'y a pas un livre sur l'enfance comme par exemple c'est le cas pour la notion du différend. On pourrait parler plutôt du caractère fragmenté de la pensée de l'enfance chez Lyotard et de ses descriptions dispersées entre quelques textes et conférences, réunis pour certains dans *Lectures d'enfance*, dont les traces restent à suivre. Ce qui nous incite à penser qu'il y a quelque chose d'enfantin dans la mise en place de cette philosophie même, dire qu'une attitude de l'enfance se laisse percevoir chez Lyotard.

Lors d'un colloque en 1987, Lyotard introduit, de façon quelque peu forcée par le déroulement de la discussion, une figure inattendue pour resituer les thèmes de sa réflexion dans le tournant du différend : la figure de l'enfant. Il s'agit du colloque *Témoigner du différend*, qui a lieu quatre ans après la parution de *Le Différend*, et où Lyotard et ses collègues discutent non seulement de cette notion clé de la pensée lyotardienne, mais aussi du rôle et de la place que celle-ci occupe dans l'ensemble de sa philosophie. Comme nous savons, *Le Différend* constitue pour beaucoup l'ouvrage central de la pensée de Lyotard, son « livre de philosophie » selon sa propre expression, permettant en quelque sorte de diviser cette pensée en un avant et un après *Le Différend*. Cela dit, celui qui entre dans la trame compliquée du livre s'aperçoit que les problématiques du *Différend* sont appelées par les textes antérieurs de Lyotard et que ses « lacunes » pour ainsi dire, ou plus précisément les thématiques familières des années 1970 mais faisant défaut dans *Le Différend*, donnent sa forme à la réflexion postérieure de Lyotard. En ce sens, il semblerait que *Le Différend* ne soit pas une rupture mais un tournant dans l'œuvre de Lyotard.

Or c'est justement dans ce tournant que semble se concrétiser la figure de l'enfant, lors d'une discussion avec Jacob Rogozinski, au colloque *Témoigner du différend*. Rogozinski pose la question du rapport entre la pensée éthique du différend, et celle de l'esthétique du même moment, qui n'est pas traitée dans *Le Différend*, mais fait l'objet des écrits en marge de ce livre. Ce faisant, il cite quelques passages des textes qui seront repris dans *Que peindre ?*, et où Lyotard introduit la figure de l'enfant en tant que telle. Celle-ci attire l'attention de l'audience, et les questions suivent pour savoir ce qu'est l'enfance précisément. Lyotard ne semblant pas très content de cette discussion qu'il cherche d'abord à éluder, ne répond pas directement aux questions et rappelle que ces textes ne sont pas encore publiés, comme pour dire qu'ils ne sont pas encore prêts pour être discutés en public. Mais il finit par donner, si ce n'est une définition, une description de la figure de l'enfant, permettant à l'audience et aux lecteurs de resituer les problématiques du *Différend* avec les thèmes à venir.

Voici donc quelques passages de cette description : « Disons que [l'enfant] est un analogon, c'est-à-dire une représentation, mais de l'ordre de l'imagination. La représentation d'un esprit qui cesserait d'être un esprit, qui ne 'travaillerait' plus, au sens où il ne serait plus en charge de faire sens par des synthèses, que ce soit celle des formes, des concepts, des genres de discours ou des grands récits. Et donc un esprit qui serait effectivement dessaisi par le 'qu'il y a' avant (…) ce qu'il y a (…), avant que l'intrigue vienne recouvrir immédiatement ce saisissement ou ce dessaisissement par le *quod*. […] Sous ce nom, j'essaie de penser un rapport du 'qu'il y a', 'avant' (…) que ce 'qu'il y a' soit, même de la façon la plus élémentaire, présenté dans le 'ce qu'il y a'. Donc un rapport 'innocent' avec la présence. L'enfant est donc un analogue, une image possible (convenue, très convenue) de cela. […] Bizarrement[1]. »

C'est donc sur cette figure « bizarre » que nous nous focalisons, essayant d'organiser la lecture de Lyotard autour d'elle. Bien entendu, notre propos n'est pas de dire que l'enfance chez Lyotard est la clé qui ouvre toutes les portes, un passe-partout qui résout tous les problèmes posés par ses textes. Nous tenons à souligner que ce que nous proposons n'est qu'une piste de lecture, mais nous essayons de montrer que c'est une piste pertinente et intéressante, dans la mesure où elle permet d'aborder autrement les discussions qui ont lieu autour de l'œuvre de Lyotard. En

[1] *Témoigner du différend, Quand phraser ne se peut* (*TD*), 1989, Osiris. (Colloque du 29 mai 1987 au Centre Sèvres), p. 93.

nous appuyant sur la phrase de Lyotard qui dit que l'enfance est ce « sur quoi l'intrigue se monte[1] », nous essayons non pas de démonter les intrigues des textes lyotardiens, mais d'y chercher à chaque fois ce fond ou ce nœud qui permet d'intriguer.

Mais cette thèse semble poser problème dès qu'elle est annoncée, dans la mesure où l'enfance est une notion baptisée seulement à la fin de l'œuvre de Lyotard. On pourrait objecter alors que notre thèse est celle d'une latence de la notion de l'enfance chez Lyotard, contenue en germe dans sa pensée et apparue à la surface dans sa maturité ou encore une thèse issue de l'anachronisme philosophique. Que notre travail consisterait à appliquer une « dialectique de l'enfance » à la pensée de Lyotard pour suivre la formation et la maturation de cette notion, ou bien à projeter une hypothèse de départ sur l'ensemble de l'œuvre pour en déduire la justification après-coup. Pourtant notre lecture du texte lyotardien suggère plutôt qu'il y aurait un parallélisme entre la façon dont Lyotard dérive dans la philosophie et les aspects principaux constituant l'enfance lyotardienne. Il ne s'agit donc nullement de chercher les traces cachées de l'enfance dont l'expression serait en retard sur sa conception, mais d'exposer ce parallélisme entre les dérives de Lyotard et sa pensée de l'enfance.

En effet, la carrière d'écrivain de Lyotard débute par sa rupture avec le marxisme militant, et cette rupture, telle qu'elle s'annonce dès le début des années 1970, semble donner lieu à un mouvement de dérive caractéristique chez lui. Les bords principaux de la dérive lyotardienne semblent être d'abord la psychanalyse, le langage et l'art. Par la suite, avec le tournant du différend en début des années 80, la question de la justice fait une entrée spectaculaire dans la philosophie de Lyotard et en devient la protagoniste, ouvrant tout un domaine de discussion sur le rapport à la loi et à la légitimité. Enfin on assiste à une sorte de retour de la psychanalyse et de l'art dans la pensée lyotardienne où, dans le tournant du différend, ces deux thèmes semblaient être mis de côté au profit de celui du langage qui était directement impliqué dans la question de la légitimité. On pourrait ainsi penser que ces domaines constituent les grands axes de la pensée lyotardienne, qui n'aboutira à une théorie finie dans aucun de ceux-ci, mais avancera par dérives en établissant entre eux des rapports improbables. Parallèlement, on dira que la notion d'enfance chez Lyotard prend source dans ces domaines, elle s'appuie en alternance sur la psychanalyse, le

[1] *Ibid.,* p. 98.

langage ou l'art dans ses diverses versions, dans un rapport étroit avec la question du juste.

Cela étant dit, ce fil conducteur que nous proposons pour approfondir la notion de l'enfance, ne prétend pas épuiser tous les moyens par lesquels cette notion pourrait être abordée. Il y aurait par exemple tout un travail à réaliser autour de la pensée du judaïsme chez Lyotard et son rapport à l'enfance, ou encore autour de sa lecture d'André Malraux et le rôle de l'enfance, ce que nous ne faisons pas ici. Notre fil conducteur indiquerait encore une fois seulement une piste de lecture possible parmi d'autres.

Admettons alors qu'il y a plusieurs enfances chez Lyotard, déclinées en différentes versions selon les piliers majeurs de ses dérives. Entre psychanalyse, langage et art, où la question du juste intervient chaque fois à sa façon, les écrits de Lyotard exposent diverses figures d'enfance dont nous essayerons de suivre les traces.

Lyotard : penseur de la crise, penseur à la dérive

Mais revenons d'abord sur le mouvement de dérive et essayons d'en donner une explication. En effet, le parcours de Lyotard semble être marqué par certaines crises où se dégagent les tensions internes de divers systèmes de pensée confrontés les uns aux autres. Il semblerait que Lyotard se plaît à mettre les pensées face à face pour en exposer les limites, indiquer les impasses, sans toutefois absolutiser les issues qu'il entrevoit, en les remettant en crise à l'aide d'autres pensées. Il se pourrait alors que ce mouvement soit celui d'une critique au sens d'une mise en crise de la pensée devenue trop familière à elle-même. De ce point de vue, la question de la crise serait toujours celle des critères et de leur justesse chez Lyotard, une question critique non pas parce qu'elle se donne comme une instance détenant le critère de la vérité mais parce qu'elle tient à exposer et à remettre en cause tout critère édifié. Par conséquent, le moment « critique » chez Lyotard ne consisterait pas en un simple effort de dépassement des crises, mais plutôt à les provoquer par un mouvement de dérive afin

d'y trouver une force créative, pour déranger la pensée dans sa demeure familière quoique stérile, pour l'inciter à bouger et à produire[1].

Chez Lyotard, la question de dérive et d'errements se pose donc comme celle d'une manière de réfléchir, de s'orienter dans la pensée, qui impliquerait de se déposséder des vérités acquises[2]. Nous sommes alors face à une posture philosophique où se brouillent les limites entre le vrai et le faux, entre la vérité et l'erreur. Effectivement, ces limites semblent poser problème pour Lyotard tout au long de sa pensée, puisqu'il ne cesse d'y revenir à l'occasion des questions les plus diverses. Qu'il s'agisse de penser l'art et son histoire ou le langage et son savoir, Lyotard se focalisera sur ce qu'il y a d'erreur dans les vérités acquises et sur la vérité de ce qui est errant. C'est que la vérité semble être quelque chose de dynamique et en ce sens, la relation de la vérité et de l'erreur serait plus compliquée qu'un simple rapport d'opposition. Non seulement la vérité ne se rencontrerait pas là où on l'attendait, non seulement ce sont les failles d'une théorie qui seraient plus porteurs de vérité que ses édifices, mais encore la vérité changerait de sens en fonction de nouvelles questions, il n'y aurait tout simplement pas de vérité acquise une bonne fois pour toute.

Mais cette tension entre la vérité et l'erreur dans la pensée de Lyotard devrait être envisagée avec prudence. Il n'est pas question de discréditer de façon triviale toute réflexion sur la vérité, ni de sous-estimer la question du vrai et du faux. Bien que certains commentaires de la notion du postmoderne laissent entendre que la pensée lyotardienne succomberait à cette sorte de relativisme grossier, une lecture attentive des textes démontrerait facilement que la position de Lyotard n'est absolument pas celle de l'indifférence face à la vérité. Au contraire, on dirait que s'il n'arrête pas de remettre en cause les critères de la vérité, c'est qu'il insiste pour aller plus en avant sans précipiter l'édification d'une théorie vraie.

Par ailleurs, ce mouvement de dérive caractéristique de la pensée lyotardienne semble témoigner d'une certaine prise de position à connotation politique, ou éthique,

[1] En ce sens, la dérive lyotardienne pourrait être comparée à la théorie de dérive développée par Guy Debord qui la définit par opposition au conceptu du voyage (ulysséen dirait-on), comme étant « indissolublement lié […] à l'affirmation d'un comportement ludique-constructif » (Guy Debord, « La théorie de la dérive » (1956) dans *Œuvres*, Quarto, Gallimard, 2006, p. 251. Voir également à ce propos Pierre Zaoui, « Jean-François Lyotard, un philosophe à la dérive », dans C. Enaudeau, J.-F. Nordmann, J.-M. Salanskis, F. Worms, *Les transformateurs Lyotard*, Sens&Tonka, 2008.

[2] Jean-Michel Salanskis qualifie Lyotard de « philosophe de la dépossession ». Voir sa « Préface » à de Claire Pagès (dir.), *Lyotard à Nanterre*, Klincksiek, 2010.

ce qui pourrait également donner lieu à des controverses. En effet, le rapport de Lyotard à la politique est pour le moins problématique, comme lui-même l'affirme à de nombreuses occasions. Nous avons aussi dit que son écriture philosophique débute par sa rupture avec le militantisme politique. De surcroît, les liens entre la philosophie de Lyotard et la politique font l'objet de vives discussions parmi ses lecteurs et d'admirables travaux sont d'ailleurs réalisés sur ce sujet[1]. C'est pourquoi en faisant une recherche sur l'enfance chez Lyotard, nous essayons d'aborder le moins possible cette discussion. Cela dit, la dérive lyotardienne paraît significative du point de vue de son opposition à la pensée totalitaire et c'est en cela que nous y reconnaissons une couleur politico-éthique. Plus précisément, dans les gestes « critiques » de Lyotard, il semble qu'on peut entendre la condamnation –parfois implicite- du totalitarisme, quelle que soit sa forme historique et son contenu conceptuel. La façon dont la question du juste fait son entrée en scène dans le tournant du différend semble confirmer cette position. Sans prétendre que toute la pensée de Lyotard tend vers ce point unique dans l'ensemble de ses moments, nous essayons de construire une perspective de lecture à l'aide de cette observation, qui est celle de la mise en crise de la pensée totalitaire par les dérives lyotardiennes.

Lyotard et enfance

Si l'on revient maintenant sur la question de l'enfance, on voit que vers la fin de cet itinéraire errant, les derniers textes de Lyotard, notamment ceux d'après *Le Différend*, donnent naissance à une notion toute particulière et peu explorée qui est celle de l'enfance. Notre objectif est de considérer cette notion comme l'aboutissement contingent du mouvement lyotardien de dérive et de mise en crise.

À part la description que nous avons citée au début, l'enfance est un terme problématisé dans les dernières périodes de Lyotard, notamment dans *Lectures d'enfance*, lorsqu'il est baptisé *infantia*. Comme nous le savons, en latin, le mot *in-fans* met ensemble le préfixe de négativité *in* et *fans*, le participe présent du verbe *fari*, parler. Ainsi, *infans* désigne littéralement le non-parlant, celui qui ne peut pas – ou pas encore – parler. Outre son acceptation en psychanalyse pour désigner le très jeune

[1] Gaëlle Bernard, *Lyotard : politique, éthique. La justice improbable*, thèse de doctorat dirigée par Frédéric Worms, Université Charles de Gaulle Lille 3, 2010.

enfant, et son usage freudien sous forme d' « infantile » qui dénomme notamment le flux libidinal « pervers », mais aussi toute sorte de formation provenant de l'immaturité du psyché, le terme d'*infans* a également une connotation juridique. Le droit romain, riche en discussions concernant l'*infantia*, semble constituer pour Lyotard un domaine de référence. Celle-ci désigne la période d'avant la puberté où l'individu est supposé ne pas comprendre le sens des paroles qu'il peut pourtant proférer[1]. *Infans* exprime alors le statut devant la loi de celui qui est incapable d'agir, celui qui ne peut pas exercer les droits dont il aurait jouissance, par manque de langage articulé nécessaire pour accomplir les actes solennels[2]. Ce qui semble être son « incapacité » confère ainsi à l'*infans* un statut à part entière, soumis sans doute à la médiation d'une autre instance ou d'un processus pour se faire entendre, mais irréductible à quelque autre statut. Parallèlement à ces deux usages psychanalytiques et juridiques, Lyotard se sert du terme d'enfance pour exprimer quelque chose de sans parole, qui ne parle pas et qui ne se parle pas. Dans *Lectures d'enfance*, il évoque « *Une enfance qui n'est pas un âge de la vie et qui ne passe pas. Elle hante le discours. Celui-ci ne cesse de la mettre à l'écart, il est sa séparation. Mais il s'obstine, par là même, à la constituer, comme perdue. À son insu, il l'abrite donc. Elle est son reste. Si l'enfance demeure chez elle, ce n'est pas quoique mais parce qu'elle loge chez l'adulte*[3]. »

Cependant, avant d'être problématisée sous forme d'*infantia* dans *Lectures d'enfance* et certains textes de la même période, la notion d'enfance semble faire signe dans quasiment tous les écrits de Lyotard sous diverses figures. Celles-ci sont de caractères pluriels, conjuguant différents aspects relatifs à la pensée du langage, de la psychanalyse et de l'art, et impliquant une discussion sur le juste et le rapport à la loi. Ainsi dans les écrits d'avant *Le Différend*, qui sont ceux des années 70, où Lyotard prend ses distances avec le militantisme et essaie de trouver sa place dans le panaroma philosophique, les figures d'enfance apparaissent conformément aux thèmes de la psychanalyse freudienne qui constitue une référence majeure pour les penseurs de l'époque, ne serait-ce que de façon critique. L'infantile freudienne, le caractère non lié des processus primaires, l'étrange familiarité de l'angoisse infantile,

[1] Gilbert Hanard, *Droit romain, Tome 1-Notions de base: concept de droit, sujets de droit*, Bruxelles, Publication des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1997, p. 172.
[2] *Ibid.* Voir également Friedrich Carl von Savigny, *Traité de droit romain*, Tome 3, Paris, 1843, pp. 29-32.
[3] *LE*, p. 9.

ou encore le corps infantile pervers polymorphe, reviennent souvent sous la plume de Lyotard lorsqu'il creuse le rapport du figural au discursif, lorsqu'il décrit son économie libidinale, ou encore lorsqu'il prône son paganisme. L'art est également pensé sous ce rapport dans les textes de ce moment, non pas comme une production symptomatique mais comme un déchaînement énergétique infantile. Ensuite, dans les textes des années 80 où la question du juste semble dominer la pensée de Lyotard, c'est la question de la minorité qui semble en appeler à celle de l'enfance. Reprenant ce thème aux auteurs contemporains comme il l'affirme dans *Au juste*, - et nous pensons tout de suite à Deleuze et à Guattari-, mais aussi introduisant une lecture d'Adorno et de Levinas, Lyotard porte un intérêt à la condition minoritaire et au problème du tort. De là résulte une critique plus complexe du totalitarisme que celle des années 70, où la question semblait plutôt envisagée au sein des pratiques politiques actuelles ou des systèmes de pensée qui les nourrissaient. Enfin dans la dernière période de son œuvre, Lyotard parle de l'*infantia* comme ce qui hante le discours articulé qui la met à l'écart. Même si ce dernier fait tort à l'enfance en la réduisant au silence, en fait l'enfance n'est pas complètement silencieuse. La *phônè*, notion que Lyotard emprunte à Aristote, serait la voix inarticulée de l'enfance qui violente le discours. Par ailleurs, la question de la psychanalyse et celle de l'art, restées dans l'ombre dans le tournant du différend, reviennent avec des concepts nouveaux qui invoquent d'autres rapports à l'enfance. C'est notamment autour de l'affect inconscient et du sublime que se formule la réflexion de Lyotard, mettant en relation de façon peu probable ces deux notions et les faisant dériver de leur sens initial. Ainsi apparaît le thème de l'anamnèse signifiant une certaine réflexion critique qui est comme un retour à l'enfance de la pensée, que ce soit dans l'art ou dans la psychanalyse, mais aussi lorsqu'il s'agit de penser les signes d'histoire, de revenir par exemple sur les événements de Mai 68, comme Lyotard l'affirme dans « Judicieux dans le différend ».

Le terme d'enfance n'exprimerait donc pas chez Lyotard une simple négativité, une incapacité inerte, un état de carence, mais elle serait l'expression d'un moment « critique » dans le processus même de penser, surtout chaque fois qu'il s'agit de « penser autrement ». C'est pourquoi on dira que la pluralité des figures d'enfance, se déclinant selon les axes et les moments de la pensée de Lyotard, ne compromet pas le caractère commun de ces figures, car dans tous les cas, l'enfance semble faire écho à

une altérité constitutive comme le formule Claire Pagès[1], une force critique non pédagogique mais transgressive, non édifiante, et pourtant visée dans l'acte de l'édification.

Étant comme un prisonnier du discours articulé, cet élément étrange qu'est l'enfance s'abriterait dans le discours même, et « se parlerait » de façon à le faire éclater vers son « au-delà ». Elle serait le compagnon silencieux du « je pense » ou du « j'aurais à penser » qui rappelle au discours articulé sa dette inacquittable : la dette de l'enfance. Celle-ci n'est pas effacée, ni dépassée, mais appelle à une dérive transgressive, signalant qu'elle n'a pas de mesure commune avec le discours qui la dit. Elle lui est incommensurable, hétérogène, néanmoins elle l'habite et de surcroît, elle lui est essentielle. Elle constitue de manière souterraine ce discours qui essaie de l'articuler, qui lui fait à la fois tort et violence. Ce faisant, elle ouvre, elle aussi, une brèche en son sein, elle lui cause un dommage par son existence inarticulable, par où un sentiment d'étrangeté est introduit entre les articulations du discours établi.

Écouter la voix inarticulée de l'enfance serait alors le moyen de déranger cette pensée édifiée, bien articulée. Lyotard essayera de ramener cette voix à l'écoute à l'intérieur même des discours, non pas par un louange de la pensée non discursive, indicible parce qu'intenable, effritée jusqu'à devenir simplement de la non-pensée, mais en nous rappelant que toute pensée bien faite, en se faisant, s'appuie sur cet élément étrange et qu'elle n'est donc jamais si « familière » à elle-même qu'elle le paraît. Celle-ci est une étrange familiarité inquiétante et la pensée doit une dette originaire, essentielle, constitutive à la crise de l'enfance depuis laquelle elle a été conçue.

C'est pourquoi selon Lyotard l'enfance ne passe pas, sa temporalité est autre. Dans tous les cas où elle est en jeu, que cela soit dans sa version finale ou dans ses figures précoces, le temps de l'enfance est celui de l'événement. Autrement dit, l'enfance n'est pas situable dans la chronologie d'une vie, n'est pas relevée par les histoires de cette vie, même si elle peut être mise en diachronie. Elle est insaisissable en même temps qu'elle ne passe pas et qu'elle dessaisit les synthèses de l'esprit. Il paraît que dans tous les cas, l'enfance est une négativité singulière, constitutive, qui fait plus que de simplement nier, mais moins que de relever dans la négation.

[1] Claire Pagès, *Lyotard et l'aliénation*, Presses Universitaires de France, 2011, p. 147.

On dira alors que l'enfance n'est pas un concept isolé de la dernière période de Lyotard, mais une notion plurielle, un outil de réflexion permettant de saisir les tournants les plus vifs de cette pensée. Les implications de cette notion sont multiples chez Lyotard, mais elles semblent s'accorder pour mettre en place une altérité constitutive dans leurs diverses versions. Cette altérité contribuant à laisser ouverte la question du juste chez Lyotard, elle serait le lieu d'une résistance à la menace du totalitarisme qui pèse d'abord dans la pensée elle-même. Ainsi comprise, l'enfance semble être une notion centrale de la philosophie de Lyotard, permettant non seulement des ouvertures intéressantes dans les discussions à son sujet, mais aussi de resituer cette pensée dans le contexte philosophique de nos jours, où elle est sans doute trop rapidement résumée par les concepts du postmoderne ou du différend.

PREMIÈRE PARTIE

FIGURAL ET LIBIDINAL

La première partie de ce travail concerne le développement de la pensée lyotardienne avant le tournant du différend. Bien que le véritable lieu du tournant soit *Le Différend* proprement dit, il semblerait que dès le moment du paganisme, la pensée de Lyotard soit traversée par un mouvement qui prépare les questions principales de ce livre. C'est la raison pour laquelle dans cette première partie, nous considérerons les textes d'avant le paganisme, en nous concentrant notamment sur les thèmes du figural et du libidinal.

On remarquera que nous avons choisi de laisser de côté la période d'avant la question du figural, celle où Lyotard noue un rapport plus étroit à la discussion du marxisme en France, dans la mesure où cela nous semblait nécessiter une meilleure connaissance des théories marxistes ayant occupées la scène française des années 1960-70 et de leurs relations. Pour notre part, nous resterons focalisés sur les écrits philosophiques de Lyotard, laissant aux spécialistes l'étude de son militantisme dans *Socialisme ou Barbarie* et les discussions autour.

Notons toutefois que la rupture de Lyotard avec le marxisme militant semble être liée à une réflexion philosophique qui a longuement influencé sa pensée, dont nous nous servirons pour notre exposé. En effet, la façon dont Lyotard remet en cause certains concepts et positions du marxisme nous donne une idée par rapport à l'orientation qu'il va prendre suite à la rupture. C'est le cas notamment pour le concept d'aliénation et sa réception par deux courants majeurs du marxisme français, humanisme et scientisme[1]. Au lieu de faire une synthèse totalisante de ces deux

[1] Cf. « La place de l'aliénation dans le retournement marxiste » (1969), *DMF*. L'interprétation humaniste du marxisme était illustrée par Maximilien Rubel qui avait entrepris de faire l'édition des œuvres complètes de Marx et d'Engels chez Pléiade. Selon Lyotard, les choix éditoriaux de Rubel attestaient d'une lecture humaniste issue d'un marxisme présenté comme une critique éthique (Cf. « Un Marx non marxiste », *DMF*). La contre partie était dessinée par Louis Althusser qui mobilisait le concept bachelardien de « coupure épistémologique » dans son interprétation de Marx, en particulier dans son *Pour Marx* (1965). Ainsi, Althusser voyait une rupture dans la pensée marxiste à partir du *Capital*, ouvrage qui romprait avec les idées humanistes des *Manuscrits de 1844* (à partir d'un mouvement progressif depuis les *Thèses sur Feuerbach* et *L'idéologie allemande*) et confèrerait au marxisme un vrai caractère scientifique. En ce sens, le concept d'aliénation devrait être mis au compte de la période non scientifique d'avant la rupture.

courants, Lyotard proposera une nouvelle conception de l'aliénation[1] où celle-ci est considérée « négativement », comme « schème » ou comme « déictique », ou encore comme indice ou symptôme à la fois sensible et intelligible[2]. Cette nouvelle conception sera le lieu d'une méthode, celle du « retournement critique » où, par contraste à la dialectique spéculative de Hegel, il s'agit de récuser l'identification du réel au rationnel, de l'objet au concept, et de concevoir la distance référentielle qui les sépare. Arrivant ainsi à problématiser le rapport du discours à son objet, le lieu d'où il parle, Lyotard n'abandonnera jamais cet acquis philosophique obtenu par la transition qu'il a effectuée entre le marxisme militant et l'écriture philosophique.

I.1. Dérive du figural

> « Le lieu d'où *je* parle mérite soupçon, un discours, même d'angoisse, peut être consolant, la folie peut habiter le rationnel ; une bureaucratie du déchirement en première personne est possible[3]. »

Si Lyotard a besoin de penser autrement son rapport au marxisme en dépassant les dualismes figés, comme le suggère son interrogation sur le concept d'aliénation, c'est aussi parce que pour lui, le discours marxiste souffrait d'un certain lien qu'il a noué avec la philosophie spéculative de Hegel, l'empêchant de surmonter ses impasses. Formulé simplement, le problème posé par celle-ci semble consister pour Lyotard à discréditer le réel, le sensible, envisagé non pas en soi mais pour nous, du point de vue de son identification au concept qui l'aurait engendré. L'interprétation lyotardienne de l'aliénation comme schème-symptôme serait alors un exemple par le moyen duquel il s'agirait de dépasser ce dualisme entre le réel et le rationnel en modifiant les termes de leur rapport. La question serait toujours de changer le réel pour nous, autrement dit de le critiquer, non pas à partir d'une idée, mais au contraire à partir du réel lui-même qui, sur le plan de l'expérience, nous indiquerait les moyens de son renversement. Cette interprétation relève au fond d'un questionnement plus

[1] Pour le cheminement de ce concept dans l'ensemble du parcours lyotardien, Cf. Claire Pagès, *Lyotard et l'aliénation*, *op. cit.*
[2] Cf. « La place de l'aliénation… », *DMF*.
[3] *Ibid.*, p. 87.

large, hérité de la philosophie d'Althusser[1] et qui ne cessera d'occuper Lyotard dans les années à venir: celui de la relation entre le discours théorique et son référent.

On pourrait dire alors que la déconstruction des termes de la dialectique spéculative constitue le point de départ de la dérive figurale, dans la mesure où celle-ci serait le pendant d'un rapport non critique entre la théorie et son objet. Lyotard remet en question les discours marxistes de son époque en postulant que ce qui pourrait faire qu'un discours soit critique, ce n'est pas ce qui est signifié dans ce discours, mais sa position par rapport à son objet, le lieu où il place sa parole. Toute la question consiterait alors à savoir s'il serait possible de trouver une négativité ou une différence non dialectique entre le discours et son référent. Pour ce faire, Lyotard va mobiliser dans *Discours, figure* la phénoménologie de Merleau-Ponty contre la dialectique hégélienne et le structuralisme qui serait dans une lignée parallèle. Pourtant il ne va pas limiter son geste « critique » à cette première confrontation mais il va mettre en crise la phénoménologie à son tour, en s'appuyant sur la psychanalyse freudienne.

Discours, figure témoigne d'une violence réciproque entre le langage et le sensible. Le structuralisme, mouvement puissant des années 1960 et 70 en France, mais similaire en son principe à la dialectique hégélienne selon Lyotard, ne suffirait pas à rendre compte de cette réciprocité. C'est que le structuralisme semble être d'abord langagier, se focalisant sur la signification, et effectuant par là une certaine identification entre le langage et le sensible, au prix de l'anéantissement de ce dernier. Plus précisément, selon le point de vue lyotardien, le langage comme structure oppositionnelle de signes, fait violence à l'objet qu'il signifie. Dans cet acte de signification, l'objet sensible perd son épaisseur pour devenir transparent comme un élément langagier. Or le langage est inséparable d'une extériorité vers laquelle il se dirige dans son mouvement de référer. La relation entre le langage et le sensible n'est donc pas réductible à la seule signification, il y a encore un axe de désignation inhérent à cette relation, tel que montrerait la distinction entre *Sinn* et *Bedeutung* chez Frege ou encore la prise en compte des déictiques par la phénoménologie. Le sensible comme désigné fait violence au langage par son opacité, son aspect non langagier mais perceptif dans une profondeur qu'il creuse au sein du discours référentiel. Tout

[1] Cet héritage concerne tant la problématisation du rapport entre le discours et son objet que l'affirmation du caractère non dialectique de ce rapport. Voir à ce propos « Sur la théorie », *DMF*, p. 211.

discours vise un objet sensible comme son horizon, il se mesure à la négativité non dialectique ouverte par la distance du visible. Cette distance serait le lieu d'engendrement du monde et du sujet dans la phénoménologie de Merleau-Ponty. Si donc, le sensible est rendu langagier dans l'acte de signification, le langage à son tour touche ses limites dans l'acte de désignation. Tout langage parle de quelque chose et à tout objet sensible, peut être attribué un sens langagier. Le sensible transgresse « l'ordre du discours » comme une négativité non oppositionnelle, mais en revanche, il reste saisi dans la platitude significative du fait d'être visé par le discours. Autrement dit, la phénoménologie de la perception lance un défi aux positions du structuralisme.

Toutefois, l'alternative bipolaire dressée par la violence réciproque du sensible et du langage n'est pas le dernier mot de Lyotard. Au contraire, l'émergence de cette alternative semble incarner le moment même d'une mise en crise par laquelle débutera une nouvelle pensée, celle du figural : « La signification n'épuise pas le sens, mais la signification et la désignation conjuguées non plus. Nous ne pouvons pas en rester à l'alternative de ces deux espaces entre lesquels se glisse le discours, celui du système et celui du sujet. Il y a un autre espace, figural[1]. » Lyotard signale l'incertitude à laquelle pourrait donner lieu ce déplacement dû à la mise en crise de la phénoménologie qui avait d'abord servi de relais contre la dialectique structuraliste[2]. Sans tenter de l'éviter, il l'assume comme un composant propre de sa pensée, soucieuse non pas de faire système, ni de restaurer le « prestige du discours[3] », mais plutôt de faire sa part à l'événement dans son altérité. En effet, même si *Discours, figure* n'est pas un « bon livre » dans la mesure où il reste sur le plan de la signification[4], ne serait-ce que celle de l'événement, le déplacement qu'il opère dans la position du discours, son mouvement de dérive (entre phénoménologie, psychanalyse et art), constituerait « ce qu'il y a d'événement dans ce livre[5] ».

La phénoménologie merleau-pontienne permet à Lyotard dans un premier temps de dénoncer la position du discours théorique et de mettre au jour une différence non oppositionnelle qui l'habiterait, à l'aide de la profondeur du champ visuel. Pourtant, une fois démontrée que cette négativité du visible ne peut pas être

[1] *DF*, p. 135.
[2] *Ibid.*, p. 20.
[3] *Ibid.*, p. 23.
[4] *Ibid.*, p. 18
[5] *Ibid.,* p. 23.

incorporée dans le discours par l'acte de signification, il reste à montrer ce qui échappe à la phénoménologie de la perception et à la théorie de la désignation. En effet, ce que Lyotard dénonce tout d'abord dans cette conception du champ perceptif, c'est la catégorie de la continuité promue par la pensée du « On » héritée de Heidegger de façon subversive. La passivité ou le présubjectif valorisés par Merleau-Ponty et qui servent à constituer le sentant et le monde senti dans une continuité, resteraient insuffisants pour comprendre l'événement, du fait d'être « le contraire ou le corrélat de l'activité intentionnelle[1] » et par conséquent de succomber à la supposition d'un sujet. Or, dit Lyotard, « Il n'est pas vrai que nous soyons toujours au monde comme dans un bain de perceptions et de sens. […] Le monde est aussi susceptible d'événements. Il y a des lapsus du monde, des émergences de zones non baignantes, des crises de 'transcendance' sans répondant […][2] ». Il faudrait donc radicaliser la problématisation du *je* pensant et passer du « On » à « Ça », pour rendre compte de l'événementiel, du noyau de l'« insignifiance » qui habite autant le monde du langage que le monde visible.

C'est ainsi que Lyotard mobilise la théorie de l'inconscient telle qu'elle est conçue par Freud et pose l'événement dans cet « espace vacant ouvert par le désir[3] ». L'extériorité du sensible par rapport au discours n'est pas suffisante pour faire place à l'événement, il faudrait encore que le sensible soit investi par le désir. Le désir originairement inconscient ne cesse de *travailler* la conscience éveillée sans que celle-ci puisse s'en rendre compte sur le moment. Ce travail, tel que Freud l'a montré dans *Die Traumdeutung*, prouverait que le désir ignore le principe de cohérence qui régit la pensée consciente. Au contraire, il procède par condensations et déplacements, par dénégations qui se manifestent dans le symptôme ou le rêve, donnant lieu à une interprétation après-coup. Il y aurait donc une différence irréductible entre les processus primaires et les processus secondaires et c'est à partir d'un index figural que Lyotard propose d'aborder leur rapport.

En suivant ce chemin ouvert par Freud, Lyotard admet que le symptôme est porteur de vérité, beaucoup plus que la pensée claire de la conscience ou la bonne forme de la perception : « La vérité ne se trouve pas dans l'ordre de la connaissance,

[1] *Ibid.*, p. 21.
[2] *Ibid.*, p. 136.
[3] *Ibid.*, p. 22.

elle se rencontre dans son désordre, comme un événement [1]». Elle se trouve dans le lapsus, car elle « se présente comme une chute, un glissement et une erreur[2] ». D'après ce modèle, le figural « symptomatique », investi par le désir, procèderait comme une faille dans les blocs d'écriture qui caractérisent les époques de la pensée et de la culture (telles sont par exemple la peinture de Masaccio au sein de l'espace médiévale ou celle de Cézanne dans l'espace des impressionnistes). Il ferait rupture et discontinuité au sein d'un système de manière à y faire surgir des « insignifiances ».

Mais Lyotard poursuit également son mouvement de dérive avec la psychanalyse freudienne dont il fait une lecture propre à lui. S'il se sert de cette théorie de l'inconscient et du désir pour expliquer la particularité de ce qu'il appelle l'espace figural, cet espace habité par les renversements énergétiques du désir, il en conteste toutefois la fonction thérapeutique. Pour remplir cette fonction, le symptôme ou le rêve devrait être déchiffré du point de vue de l'accomplissement du désir pour protéger le sujet des effets de l'angoisse. En ce sens, la pensée psychanalytique qui avait servi de relais pour contester la supposition du sujet dans la phénoménologie merleau-pontienne, serait aussi complice du *je* pensant qu'elle s'efforce de restituer contre la sauvagerie des pulsions.

En outre, la psychanalyse dans sa fonction thérapeutique envisagerait l'œuvre d'art comme symptôme à décrypter, ou encore verrait dans l'œuvre une version sublimée (une bonne forme) du symptôme, comme par exemple chez Mélanie Klein d'après Lyotard. Or la fonction de l'art n'est pas la thérapie pour Lyotard et il faudrait envisager l'œuvre autrement que la thérapie envisage le symptôme. La pratique de la cure contraindrait la psychanalyse à considérer un état de normalité où le désir, défini initialement comme manque, serait accompli dans une bonne forme et les tensions inconscientes diminuées. Au contraire, le travail de l'artiste ou de l'écrivain, loin de chercher à se débarrasser des charges énergétiques du désir, prendrait appui sur elles et demeurerait dans cet espace de tensions.

En revanche, ce qui reste à retenir de la pensée de Freud malgré cette dérive, Lyotard le trouve dans son aspect économique, et notamment dans la dernière théorie des pulsions, introduite dans *Au-delà du principe de plaisir* au tournant des années 1920 : la pulsion de mort qui, dans son interprétation lyotardienne, « n'a rien à voir

[1] *Ibid.*, p. 135.
[2] *Ibid*.

avec le manque, mais au contraire avec une espèce de positivité[1] ». La pulsion de mort serait comme un « principe de diversion » s'associant de façon antagoniste au principe de réglage de l'appareil psychique que Lyotard nomme *éros-logos* ; elle permettrait ainsi de distinguer la jouissance et la satisfaction et montrerait que « le schéma de la charge et de la décharge énergétique, qui est celui de la jouissance, n'est pas seulement guidé par le retour à la norme »[2].

De ce point de vue, le désir serait partagé entre norme et transgression, et c'est ainsi qu'il faudrait envisager son rapport à l'artistique et au politique. En premier lieu, c'est par la considération de la « machine libidinale », qui n'est pas la société mais qui indique la façon dont le désir est agencé dans une collectivité, que l'on pourrait aborder les mécanismes de l'échange déterminant différents dispositifs sociaux. C'est là, selon Lyotard, l'élément économique que l'on devrait emprunter à la psychanalyse. En second lieu, considérant de telle sorte la machinerie du désir, Lyotard parle des agencements profonds du désir en termes de figure[3]. Ainsi l'espace figural serait généré par la machine libidinale à la fois susceptible de porter l'empreinte ou la « marque » de l'institutionnalisation, d'un discours proprement établi, et celui d'une dérive ou d'une dispersion au sein de ce système. Cela expliquerait le rapport qu'entretient aux yeux de Lyotard la figure avec le discours ou la faille figurale avec les blocs d'écriture, selon le modèle de ce qu'il appelle une figure matricielle. En effet, si le désir se trouve agencé d'une certaine manière pour donner lieu à l'établissement d'un bloc d'écriture, ce dernier est toujours voué à être transgressé par les failles que le travail inconscient du désir ouvrira en son sein. Pourtant cette faille est encore susceptible de s'élargir jusqu'à devenir elle-même un nouveau bloc et donc susceptible aussi d'être dérangée par le travail de nouvelles failles. On trouverait l'exemple de ce modèle dans la transition entre la peinture médiévale et l'époque du *Quattrocento*. Telle est la manière dont Lyotard semble concevoir l'histoire de la culture et de l'art (et peut-être aussi la façon dont il considère le mouvement du politique), une histoire ironique et plurielle, ouverte non pas sur une seule mais plusieurs vérités[4].

[1] « Peinture et désir » (1972) dans *Cités*, no. 45, 2011, p. 124.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid.,* p. 120.
[4] Cf. James Williams, « Le figural et la vérité », dans *Les transformateurs Lyotard*, *op. cit.*, p. 27-42.

En effet, dans un texte qui date d'un peu avant *Discours, figure* et paru dans la première version de *Dérive à partir de Marx et Freud*, Lyotard nous donne des indices quant au rapport de sa pensée du figural à l'économie au sens freudien. Nous y trouvons une définition relativement claire des termes animant les discussions majeures de *Discours, figure*, tels que le figural ou l'écriture. Il s'agit des « Notes sur la fonction critique de l'œuvre » exposées d'abord en mars 1970 à l'occasion d'une série de débats animée par le Comité étudiant de gestion de la Maison des Lettres, et publiée pour la première fois en décembre 1970 dans la *Revue d'Esthétique*. D'après ces « Notes », les figures, loin d'être limitées à des figure-images plastiques, sont des objets qui existent selon un ordre propre, figural, « qui n'est celui ni du langage, ni de la transformation pratique », des objets donc qui ne sont posés ni comme objet de perception ni comme texte[1]. Si le figural est ainsi défini négativement, sous forme de ni… ni…, c'est qu'il échappe à la double exigence du principe de réalité défini par Freud[2] : il s'oppose à la perception (d'objets pratiquement transformables) et à la signification langagière, se dérobant ainsi aux critères de la communication. C'est que la réalité communicable sera forcément « trouée, caviardée », car selon cette même théorie freudienne dit Lyotard, le sentiment de manque provoqué par le primat du principe de réalité sur le principe de plaisir fait lui-même partie de la réalité[3]. Par conséquent le figural se manifesterait avant tout dans les « trous de la réalité », sous forme d'œuvres artistiques dont la fonction n'est surtout pas la communication[4]. En ce sens, l'œuvre figural échapperait à l'épreuve de réalité selon la terminologie freudienne.

Il conviendrait d'éclairer un peu plus le rapport du figural à la réalité. Si Lyotard est soucieux de mettre une ligne de démarcation entre l'ordre de la réalité et l'ordre du figural, c'est que le premier, par le fait d'assurer une fonction de communication, contribuerait à l'institution de la loi de l'échange et fournirait un appui solide pour la mise en place d'une idéologie. Il relèverait ainsi de ce que Freud appelle les processus secondaires où peut avoir lieu un accomplissement autorisé du

[1] « Notes sur la fonction critique de l'œuvre » (1970), *DMF*, p. 231.
[2] Sigmund Freud « Formulations sur les deux principes du cours des événements psychique » (1911), trad. Jean Laplanche, dans *Résultats, Idées, Problèmes*, Presses Universitaires de France, 1984.
[3] Cf. « Notes... » *DMF.*
[4] *Ibid.*

désir, envisagé du point de vue de sa satisfaction, c'est-à-dire comme *Wunsch*[1]. En bref, Lyotard semble rapporter le principe de réalité à son usage économique comme principe de liaison du désir. Dans la ligne de démarcation entre la réalité et l'ordre du figural, il s'agirait donc du rapport antagoniste qu'il y a entre le principe de réalité et les processus primaires, ces derniers renvoyant d'emblée au désir dans son état non lié. Ce qui paraît important à retenir, ce n'est pas tant une définition trop stricte du figural dans son opposition à la réalité que la manière dont il existe à l'intérieur même de cette réalité échangeable : son existence est un défi lancé à la réalité, elle est transgressive et elle rend visible la loi de cette réalité en même temps qu'elle la remet en cause[2].

Cette première description du figural par Lyotard semble être largement inspirée de sa critique d'idéologie et pourrait constituer un pont entre la rupture du marxisme et la dérive du figural. Lyotard affirme que « [d]ans le marxisme traditionnel le problème de la constitution d'une conscience politique c'est celui de la constitution d'un discours susceptible de signifier la réalité telle qu'on peut la vivre, c'est-à-dire de la transcrire dans un discours cohérent. »[3] Or l'œuvre figurale ou la réalité figurale, ne saurait être posée comme « la réalité tout court », communicable, signifiable et transformable, sous peine de devenir idéologique. Cette conception du figural se rapporte à celle d' « anti-art », provenant du mouvement Dada et de Duchamp, mais utilisée également dans le mouvement Fluxus des années 1960, illustrant la « fonction révolutionnaire » que l'art pourrait se donner : selon Lyotard, « à chaque fois qu'une 'écriture' tente de se reconstituer, la fonction de l'anti-art c'est de la démasquer comme idéologie[4] ». Le terme d'écriture désigne ici « un ensemble de formes qui produit une résonance psychique et qui se reproduit » de manière à permettre la reconnaissance[5]. Au lieu de se référer par l'écriture à la réalité communicable, on dira alors que l'anti-art fera appel à l'ordre figural. En ce sens, les « Notes » signaleraient

[1] Nous aurons l'occasion de voir en détail la distinciton effectuée par Lyotard entre désir-*Wunsch* et désir-*Wille*.
[2] Nous savons que par la suite, Lyotard a révisé ses positions et a soutenu, notamment dans *Économie libidinale*, l'idée que toutes les régions de la réalité, y compris ses trous, sont susceptibles de tomber sous la loi de l'échange. Au lieu de chercher comme ici, des endroits qui seraient transgressifs par rapport à cette loi, on dirait qu'il a proposé de pervertir la loi même et de porter un regard « figural » également sur ce qui relève du régime de discours. Cf. « Sur une figure de discours » (1972), *Des Dispositifs pulsionnels* (*DP*), Galilée, 1994, pour une illustration de ce passage.
[3] « Notes… », *DMF*, p. 241.
[4] *Ibid.*, p. 234.
[5] *Ibid.* On verra qu'au fil de l'œuvre de Lyotard, le terme d'écriture subit une transformation majeure, pour acquérir le sens contraire de ce qu'il désigne dans ce contexte, celui du milieu général de l'événement, équivalent de l'artistique.

dans la modernité artistique une force de « renversement critique » de l'idéologie par le biais du figural.

Il semblerait dans cette configuration qu'il s'agisse de souligner le rapport de l'art au pouvoir, rapport que Lyotard met en exergue à travers la formation du fantasme selon la théorie freudienne. Défini comme « une mise en scène provenant de l'interdiction du désir », le fantasme « contient en lui-même son interdit », dont il est le « rejeton directe »[1]. En tant que tel, il serait « la forme la plus profonde du pouvoir, naturellement consubstantielle à l'inconscient », où le désir s'accomplira seulement de façon régressive[2]. Lyotard distingue deux composantes dans la formation du fantasme qui sont « un élément répétitif de retour » correspondant à la fonction de l'écriture décrite ci-dessus et donnant lieu à la reconnaissance ainsi qu'à l'accomplissement régulé du désir, et « une dynamique créatrice d'événements » qui, par contraste à l'accomplissement du désir, mène à la recherche de la jouissance : « recherche d'une différence entre l'énergétique portée au maximum de tension et une décharge complète, la limite de cette différence étant la mort »[3]. D'après Lyotard, « cette économique (au sens freudien) ne va pas dans le sens de la répétition, mais dans le sens de la recherche toujours plus intense de la différence. C'est donc un élément de jeu possible par rapport à la répétition et à l'écriture[4]. »

Conformément à cette formation double du fantasme, Lyotard admet que l'on peut parler de deux manières de produire et de recevoir l'œuvre artistique. Selon la première, dont l'œuvre de Giacometti serait l'exemple, l'artiste exprimerait directement ses fantasmes et il s'agirait d'un art répétitif qui, à travers la reconnaissance suscitée par une forme d'écriture, exerce une fonction de communication entre ceux qui participent à une même fantasmatique. Selon la deuxième, qui pour Lyotard constitue un point commun entre la peinture de Klee, la poésie de Mallarmé ou le cinéma de Resnais, il s'agirait de « délivrer *dans* le fantasme, *dans* la matrice de figures dont [l'artiste] est le lieu et l'héritier, ce qui est proprement processus primaire et qui n'est pas répétition, 'écriture' »[5].

À partir de ce petit texte de 1970, nous voyons que d'une part les thématiques de *Discours, figure* sont déjà mobilisées par Lyotard dans leur rapport au marxisme et

[1] *Ibid.,* p. 236.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 239.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 236.

de l'autre le figural apparaît dans son lien à la pensée économique de Freud. La déconstruction de la matrice fantasmatique, de manière à faire jouer l'énergétique propre aux processus primaires à l'intérieur même de ce qui relève des processus secondaires, constituerait le renversement du fantasme en laissant s'exposer l'ordre figural. Or ce renversement semble être de même sorte que le « retournement critique » qui animait la pensée lyotardienne sur l'aliénation, comme nous l'avons noté brièvement. Il y est question du déchaînement d'une force « critique » qui appartient à l'ordre du « ici-maintenant », dont l'expérience de 68, décrit par Lyotard comme « une nuit de processus primaire[1] », serait l'exemple par excellence. Ainsi le rapport entre art et pouvoir est abordé sans réduire pour autant l'œuvre à l'instrument d'une révolution à venir. L'œuvre serait révolutionnaire seulement parce qu'elle s'appuie sur des « présences, plastiques ou musicales » qui provoqueraient les forces du « ici-maintenant »[2].

I.1.a. Le langage dans la dérive figurale

> « Le langage n'est pas un milieu homogène, il est scindant parce qu'il extériorise le sensible en vis-à-vis, objet, et scindé parce qu'il intériorise le figural dans l'articulé[3]. »

Nous avons suggéré que *Discours, figure* pourrait se lire comme une histoire de violence réciproque, voire constitutive, entre le sensible et le langage et que cette histoire mène le lecteur inévitablement à la problématique du désir. Qui plus est, la question du lieu du désir s'avérant être politique aux yeux de Lyotard, comme en témoignent les « Notes sur la fonction critique de l'œuvre », elle rejoint le problème de la « critique pratique de l'idéologie », en éclairant au passage la méfiance que porte Lyotard à l'endroit du langage : « Ce livre-ci n'est lui-même qu'un détour pour mener à cette critique, et s'il nous a fallu attendre longtemps que tombe notre propre

[1] *Ibid.*, p. 246.
[2] *Ibid.*,, p. 241.
[3] *DF,* p. 13.

résistance à l'écrire, c'est assurément (entre autres) par crainte d'être séduit, détourné de cette fin, médusé par le langage[1]. »

Cela dit, cette histoire de violence n'est pas à proprement parler une histoire d'oppositions entre deux camps hostiles et hétérogènes. Lyotard la conçoit plutôt en termes de négativités, au pluriel. Dans *Discours, figure*, il est question de trois sortes de négativités dans leurs rapports respectifs au langage :

Négativité syntaxique : c'est la catégorie de la négation dans son acception la plus simple, le Non comme qualité du jugement.

Négativité structurale : il s'agit de la langue comme système d'écarts réglés, dont la fonction principale est la signification. Dans ce système les éléments de la langue sont conçus en fonction de l'écart qui les sépare des autres éléments, soit à partir de leur opposition mutuelle.

Négativité transcendantale : elle correspond à la dimension de la parole, du discours actuel visant un objet et accomplissant la fonction de désignation. C'est la négativité ouverte par la distance ou la profondeur référentielle[2]. Lyotard l'appelle également négativité intentionnelle.

À travers ce recensement, *Discours, figure* pose la question de la négativité dans son engendrement même. Bien que le thème de la négativité doive beaucoup à Hegel, il s'agirait pour Lyotard d'en déterminer le caractère non hégélien, de penser un rapport non dialectique entre les trois sortes de négativités. Afin de réaliser cet objectif Lyotard se dirige vers la psychanalyse : la pensée de Freud, dont il déduit ses propres définitions et positions quant au désir, lui fournit un appareil opératoire pour traiter de la négativité.

Dans cette triple classification, nous observons que c'est avant tout la question de la signification et celle de la désignation qui sont exprimées par Lyotard en termes de négativités. Ainsi la problématique de la négativité paraît être liée au problème du savoir, au problème du rapport entre un énoncé et son objet, entre la certitude et la vérité, bref le problème incarné par un discours rationnel visant à exprimer la vérité d'un objet réel. Or ces couples d'opposition ne sont pas sans rappeler le problème du départ de la *Phénoménologie de l'esprit*. Selon cette voie hégélienne, les couples en question se dénoueraient dans un mouvement de négation, un terme devenant un

[1] *DF,* p. 19.
[2] Nous empruntons cette expression à Jean-Michel Salanskis, « La profondeur référentielle chez Jean-François Lyotard », dans *Transformateurs Lyotard*, *op. cit.*

moment relevé dans l'autre, le réel et le rationnel finissant par se fondre dans une identité dialectique. Or le désaccord de Lyotard avec Hegel ayant pour objet principal ce rapport dialectique entre le réel et le rationnel, il s'agirait pour lui de mettre en crise d'abord la manière dont la dialectique de l'esprit conçoit le problème du savoir.

Autrement dit, en considérant la signification et la désignation comme deux formes de négativités, Lyotard arrive à dessiner les contours d'une relation non dialectique entre le réel et le rationnel. À travers cette perspective, la position du singulier dans son immédiateté ne se réduirait pas à sa négation en tant qu'il est englobé dans la médiation de l'universel. Car si le langage exerce une négativité sur le sensible par sa fonction de signification, la négativité du sensible travaille également le langage à travers la profondeur référentielle: « Le langage n'est pas un milieu homogène, il est scindant parce qu'il extériorise le sensible en vis-à-vis, objet, et scindé parce qu'il intériorise le figural dans l'articulé[1]. »

Signification

Nous savons que dans son Introduction à la *Phénoménologie*, Hegel définit son point de vue quant au problème du savoir. Cette définition est corrélative de la réfutation de la philosophie de Kant et de Fichte, ainsi que d'une mise au point de la pensée de Schelling. À partir d'un tel positionnement, l'identité du subjectif et de l'objectif, du sujet rationnel et de l'objet à connaître, est posée dans la philosophie hégélienne comme le dépassement du point de vue critique, qui, lui, en problématisant la connaissance elle-même avant d'en venir à son objet, tiendrait à conserver la dimension de la réflexion et succomberait ainsi dans le subjectivisme. Selon le commentaire de Jean Hyppolite à propos de ce rapport entre les démarches kantienne et hégélienne, le savoir absolu apparaît dans cette dernière comme « le terme d'un développement propre à la conscience qui tient lieu ici de philosophie critique[2] ». Si donc, d'un côté, la position critique kantienne (et fichtéenne) serait dépassée chez Hegel par l'adoption d'une perspective admettant l'identité du savoir subjectif et de son objet, de l'autre, le mouvement dialectique – qui commence par la conscience phénoménale supposant la distinction du réel et du rationnel et qui finit par admettre

[1] *DF*, *p*. 13.
[2] Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier, 1946, p. 13.

leur identité au terme d'un développement qui relève la conscience en savoir absolu – tiendrait lieu de la philosophie critique.

Lyotard, à son tour, tient compte de cette tension entre la dialectique de l'esprit et le criticisme dans la discussion qu'il mène au sujet de la signification et de la désignation : « Sans doute est-ce bien dans l'esprit du hegelianisme que d'en finir avec l'extériorité établie par Kant entre la parole ou entendement et le sens ou sensibilité, de faire sauter l'autonomie des formes quant aux catégories, autonomie qui marque dans la pensée critique l'irréductibilité du donné au pensé[1]. » Or cet esprit du hegelianisme, aux yeux de Lyotard, ne ferait que traduire dans le langage philosophique une « entreprise de totalisation par le langage[2] ».

En effet, si l'aventure de la certitude sensible finit par une sorte de déception pour l'esprit qui se rend compte que cette certitude n'en est pas une, c'est qu'en dernière instance celle-ci s'avère être inaccessible au langage en tant que singularité. D'après Lyotard, *La phénoménologie de l'esprit* ayant commencé par admettre l'extériorité irréductible du sensible au dicible, se poursuit paradoxalement par la perte du *Meinen*, parce qu'elle confronte le ceci à la loi du langage : « le philosophe infidèle à sa promesse de ne pas intervenir dans le développement de l'objet, a mis la certitude sensible en demeure de se dire et par conséquent de se contredire[3]. » Le mouvement par lequel se trouve niée l'immédiateté du ceci n'est donc pas celui du sensible, mais celui du langage. Dans cette rencontre dialectique du sensible avec le dicible, il s'agit pour Lyotard d'un « présupposé logophile, qui donne le pas à la conclusion préférable sur celle de l'immédiateté muette[4] », présupposé confirmé dans le commentaire d'Hyppolite par une citation de la *Phénoménologie* : « Cette certitude est ineffable, elle saisit l'*alogon*. Mais c'est là déjà pour Hegel une raison d'en montrer l'impuissance. Ce qui est ineffable, l'*alogon*, est seulement visé mais n'est pas atteint. Ce que j'éprouve sans pouvoir l'exprimer de quelque façon n'a pas de vérité. 'Le langage est le plus vrai'[5]. »

D'après Lyotard, le présupposé logophile de la *Phénoménologie* serait démenti dans le mouvement même du texte qui passe de la certitude sensible à la perception

[1] *DF*, *op. cit.*, p. 37.
[2] *Id.*
[3] *Id.*, p. 36.
[4] *Id.*
[5] Hyppolite, *Genèse et structure…*, *op. cit.*, p. 86. Citation : *Phénoménologie de l'esprit*, Aubier, p. 81.

par le *Aufzeigen*. Montrer c'est indiquer, « tendre l'index vers un lieu[1] ». Ainsi, la perception du ceci dans le mouvement qui indique, sert à mobiliser un champ sensible et non pas à relever le ceci dans l'universalité de tous les ceci. Avec la perception, s'ouvre en effet la profondeur référentielle dans un champ sensible et le langage que l'on croyait s'opposer tout droit à l'*alogon* muet se plie en direction d'une visée. Il semblerait alors que c'est bien la prise en compte de la dimension de désignation qui permet à Lyotard de dépasser une vision unidimensionnelle du langage et de mettre en relief « le silence contenu dans la parole[2] ». Reste à détailler les modalités d'une transition qui ne soit pas dialectique entre la signification et la désignation.

C'est pourquoi Lyotard se tourne vers la philosophie de Frege et souligne l'importance de la distinction entre *Sinn* et *Bedeutung* pour concevoir un rapport non dialectique entre la négativité de la langue et celle du voir. En effet, cette distinction frégéenne témoignerait d'une différence irréductible entre la fonction significative et la fonction désignative de la langue. Cela dit, cette différence n'est pas une opposition simple, et Lyotard se réfère aux « indicateurs » chez Benveniste pour en témoigner. Les indicateurs ou les déictiques, termes éphémères pour ainsi dire, comme ceci ou cela, avant ou après, ici ou là-bas, etc., présentent une difficulté essentielle pour les opérations purement langagières, car ne signifiant rien en dehors de leur usage actuel dans un énoncé, leur signification est inséparable de leur désignation. Lyotard admet qu'avec ces indicateurs déictiques, s'ouvre la dimension de la désignation et « le langage est comme percé de trous par où le regard peut se glisser[3] ». Ainsi se creuse une profondeur référentielle au sein du langage comme une négativité transcendantale : le discours et son objet sont posés comme limitrophe, leur rapport, loin d'être une simple opposition, est un rapport de différence constitutive pour les deux.

Nous comprenons que la signification, telle qu'elle est considérée dans la dérive figurale de Lyotard, est toujours mise à l'épreuve de la désignation. Mais avant de passer au problème de la désignation et de son rapport à la signification, prenons notre temps pour projeter sur cette dernière un regard plus profond. Qu'en est-il donc de la signification, de cette négativité structurale, dans le cadre de *Discours, figure* ? Nous savons qu'elle correspond à la fonction principale du système de la langue, la langue

[1] *DF*, p. 37.
[2] *Ibid.*, 38.
[3] *Ibid.*, p. 39.

comme institution ou système d'écarts réglés, telle qu'elle apparaît à travers la « première bifurcation » saussurienne. Est-ce à dire que la signification peut être consumée par la négativité comme opposition plate ? Lyotard nous semble réticent. Il y aurait une certaine négativité, plus profonde et plus primitive, qui travaille la langue même. Citons longuement Lyotard : « Ici encore, Freud nous a montré la voie. Dire que le sujet se constitue à partir de l'expérience de la mort, quand il voit le libre jeu du jouir interdit par la menaçante contrainte d'avoir à respecter certains écarts, faire du chemin d'Œdipe le chemin de l'esprit, n'est-ce pas montrer que la négation pour soi, la qualité du jugement, et peut-être aussi la transcendance de la référence, est seconde à une négativité en soi, qui ne parle pas, mais qui structure en silence, en instituant et conservant des intervalles invariants entre les partenaires du sexe comme entre les termes du discours[1] ? »

Si Saussure définit la langue comme un système d'écarts réglés, il n'en demeure pas moins que son caractère collectif est pour lui essentiel. C'est là que la lecture de Lyotard nous oriente vers la « seconde bifurcation » de la linguistique. Nous savons que l'aspect diachronique du language pour Saussure est toujours quelque chose d'hérité, de reçu, à la manière d'un « dépôt » ou d'un « trésor » partagé entre les membres d'une communauté. Lyotard semble faire de cet aspect de la linguistique saussurienne le point fort de sa lecture. Ainsi nous trouvons une négativité silencieuse, *non fari potest*, au sein même de la parole, comme l'inconscient du discours hérité, une inconscience virtuelle, une passivité génératrice, contrairement à l'inconscience actuelle du voir : « Fonction fondamentale de méconnaissance qui pourrait être caractérisée comme préconscience, celle d'un acte qui, par définition, tourne le dos à ce qui le rend possible. C'est la même méconnaissance que, dans l'ordre du langage, Saussure ne cesse de souligner : la langue est ce qui est 'passif', inconscient, 'involontaire', et comme 'fatal'. Seulement cette passivité n'est pas simple, ce n'est pas une non-activité ; 'dépôt', 'trésor', recueil de tout ce qui est 'consacré' par l'usage, c'est-à-dire par la parole […]. Passivité génératrice donc : la négation qui se joue dans le système, qui est hors sujet et avant lui, empiète sur son privilège d'agir. Il ne peut en avoir l'expérience puisqu'elle est constitutive de son expérience du langage ; elle est son en-deçà […][2]. »

[1] *Ibid.*, p. 28.
[2] *Ibid.*, p. 30.

Lorsqu'on fait abstraction d'une telle lecture et qu'on se tient aux commentaires purement structuralistes de la pensée saussurienne, la négativité structurale n'admettrait pas la réflexion. La table des oppositions établie par la phonologie par exemple, fonctionnerait sur le principe des unités distinctives mises à distance par des écarts réglés. Ces unités constitueraient le fondement de la langue comme système et elles ne seraient en aucune manière ni réversibles par rapport à la distance qui les sépare, ni variables selon l'usage. Or, dit Lyoard, « la réflexion prend son espace propre dans la réversibilité, dans une négativité qui admet la permutation des termes qu'elle tient néanmoins écartés[1] » et la variance apparaît comme le sommet de cette permutation. Tandis que la parole est en dernière instance inséparable de la langue chez Saussure, et l'usage de la parole permet l'ouverture d'un espace de réflexion à l'intérieur même de l'expérience linguistique, la langue réduite en un simple système d'oppositions rejetterait cet espace par principe : « la structure est et reste hors saisie[2] », elle est étrangère à la réflexion.

Le structuralisme s'éloignerait alors de la méthode réflexive lorsqu'il tend à objectiver les faits qu'il observe[3]. Ainsi Saussure, selon son penchant structuraliste, propose de mettre de côté l'élément psychique dans l'étude du langage ; Lévi-Strauss tend à considérer les faits anthropologiques en faisant abstraction des significations données ; Jakobson conçoit l'acte de parole comme le résultat d'une série d'opérations de sélection et de combinaison. En revanche, par cette tendance à objectiver, le structuralisme s'approcherait de la dialectique spéculative : la certitude sensible serait perdue dans cette opération linguistique qui, à l'aide d'un inventaire taxinomique, réduit la parole à l'actualisation d'un élément convenable choisi parmi d'autres et l'élimination de ces derniers. Par conséquent, non seulement le sensible, dont parle la parole, serait posé à travers la grille de la langue comme une négativité

[1] *Ibid.* p. 32.
[2] *Ibid.*
[3] Dans un entretien avec Marcel Hénaff à propos de Lévi-Strauss, Philippe Descola parle de deux dimensions qu'il faudrait distinguer dans le structuralisme : son usage comme méthode « de détection et de mise en ordre de régularités dans les énoncés et les pratiques » et sa manière d'appréhender le réel, sa finalité épistémologique. Alors que le premier de ces aspects s'avère être parfaitement opérant dans l'analyse des objets qu'il se donne, le deuxième paraît entraîner une position philosophique ouverte à la discussion. La distinction qu'introduit Lyotard entre les commentaires éventuels de la pensée de Saussure, remettant en cause notamment la façon dont le structuralisme traite ses objets, nous semble parallèle à cette distinction proposée par Descola. (Cf. Philippe Descola, « Sur Lévi-Strauss, le structuralisme et l'anthropologide de la nature. Entretien avec Marcel Henaff », dans *Philosophie*, no : 98, été 2008, pp. 8-36.)

en soi supprimée et relevée en fonction des opérations linguistiques, mais encore la langue elle-même serait conçue uniquement comme moyen de communication.

Par rapport à Lévi-Strauss, Lyotard exprime sa position dès 1965[1], en proposant une lecture croisée de *La pensée sauvage* et de la phénoménologie merleau-pontienne. Bien entendu Lyotard n'est pas le seul à tenter un tel rapprochement, rappelons que Lévi-Strauss lui-même dédie son livre à Merleau-Ponty. On dirait alors que Lyotard prend à la lettre cette dédicace et en fait le pilier majeur de sa lecture de Lévi-Strauss. Dans ce cadre, d'une part il situe la pensée de Lévi-Strauss dans la polémique entre Merleau-Ponty et Sartre, admirant son geste de rompre avec l'historicisme dialectique, mais de l'autre, il condamne sa méthode qui, par souci d'être scientifique, mettrait en péril son objet même, à savoir « la pensée à l'état sauvage ».

En premier lieu, Lyotard prend position en faveur de l'anthropologue dans la critique sévère qu'il lance contre la *Critique de la raison dialectique* de Sartre. En ce milieu des années 60, cette position favorable semble être fortement influencée par le côté phénoménologique de la pensée lyotardienne. Alors que Claude Lefort, dans sa critique contre la lecture que fait Lévi-Strauss de l'œuvre de Mauss[2], avancait une conception non pas structuraliste mais phénoménologique de cette dernière, Lyotard propose un point de vue semblable pour envisager l'œuvre de Lévi-Strauss. D'après ce point de vue, le terme même de structure deviendrait un élément pour penser les rapports sensibles qui donnent naissance au corps et au monde. Ainsi l'échange proposé par Lévi-Strauss entre la pensée domestiquée et la pensée sauvage, autrement dit entre la pensée scientifique et la pensée primitive ou première, diffèrerait du mouvement dialectique posé entre la conscience et le monde. Car la « dissolution » ou la réduction conçue par Lévi-Strauss entre les termes d'un tel échange consisterait non pas en la relève et l'effondrement d'un terme dans l'autre, mais en l'immanence de la pensée sauvage dans la pensée scientifique, même si le livre de Lévi-Strauss ne ferait pas assez de place à cette immanence[3]. Et Lyotard de dire : « Mais si l'ethnographe peut voir la raison poindre dans l'irrationnel et discerner ce qu'il y a d'inconscient comme ombre portée par la lumière maîtresse d'elle-même, ce n'est pas qu'il dispose d'un observatoire absolu d'où cet échange, cette dialectique serait lisible

[1] « À propos de Lévi-Strauss : les indiens ne cueillent pas les fleurs », in *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, Année 1965, volume 20, numéro 1, pp. 62-83.
[2] Cf. Claude Lefort, « L'échange et la lutte des hommes », dans *Les formes de l'histoire*, Gallimard, 1978, pp. 15-29.
[3] Pour les détails de cette discussion, voir « À propos de Lévi-Strauss… », *art. cit.*

en clair, c'est qu'il est à la fois 'primitif' et moderne, comme l'enfant adulte est poète. Sous cet éclairage, le thème [de l'immanence] dont nous parlons est présent dans l'œuvre de Lévi-Strauss[1]. »

En second lieu, Lyotard prend une position critique envers Lévi-Strauss qui semble également porter la trace de son orientation phénoménologique, mais d'une manière différente : il ne s'agira plus de réinterpréter le concept de structure à partir d'un fondement phénoménologique, mais de renvoyer dos à dos le point de vue du structuralisme et celui de la phénoménologie à l'égard de la pensée primitive. Depuis cette perspective, Lyotard semble voir dans l'œuvre de Lévi-Strauss non pas l'immanence de la pensée sauvage à la pensée scientifique, mais un concept de structure lié à l'exigence d'être scientifique, qui paradoxalement exprimerait à la fois « une très grande pénétration de la pensée moderne dans la pensée 'primitive', jusqu'à toucher ce qui en elle est sauvage » et « l'extériorité de l'une à l'autre »[2]. En effet la méthode structuraliste, en tant que système de codage réglé, qui donne son orientation à l'œuvre de Lévi-Strauss, resterait sous la bannière d'une pensée moderne et occidentale alors même qu'elle essaie d'aborder la pensée comme « activité universelle et primordiale »[3].

Cette critique lyotardienne semble être renforcée par les propos critiques de Merleau-Ponty au sujet du langage articulé pris pour la catégorie majeure de la pensée[4]. On pourrait penser que Merleau-Ponty, indiquant les formes d'expressions qui ne s'épuisent pas dans cette catégorie[5], conduit Lyotard vers une critique de la négativité structurale proprement dite et une pensée de la désignation, en ce qu'il souligne le caractère paradoxal du langage articulé comme entité en même temps autonome et dépendante du monde extérieure. La culture sauvage, quant à elle, serait plus proche de la langue de l'art dont le signe est le sensible qui ne se réduit pas au langagier et qui « agit en dessous du langage articulé[6] ». En outre, admettant à la suite de Merleau-Ponty que le champ pictural excède la parole et que la structure dans la pensée sauvage permet les mêmes opérations que l'espace et la couleur dans la

[1] *Ibid.*, p. 70.
[2] *Ibid.*, p. 81.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.,* p. 66.
[5] Cf. Maurice Merleau-Ponty, « Le langage indirecte et les voix du silence » dans *Signes*, Gallimard, 1960.
[6] « À propos de Lévis-Strauss… », *art. cit.,* p. 77.

peinture (et non pas celles d'un codage réglé)[1], Lyotard nous signale déjà la proximité de sa critique du structuralisme avec la pensée du figural, comme nous aurons l'occasion de voir en détail.

Mais si la pensée de Lévi-Strauss constitue l'objet des déconstructions lyotardiennes, c'est la phonologie de Roman Jakobson qui est visée à plus forte raison, dans la mesure où elle a largement inspiré la mise en place de sa méthode structurale.

La terminologie de Jakobson est souvent reprise par Lyotard, mais en termes critiques la plupart du temps. Son schéma communicationnel semble constituer pour lui un modèle de pensée auquel il ne cesse jamais de s'intéresser. Nous pouvons citer, comme les exemples les plus patents d'un tel intérêt « critique », *Le Différend* où Lyotard remet en cause la possibilité même d'une communication pour forger sa problématique centrale, ou encore l'exposition *Les Immatériaux* où toutes les instances du schéma communicationnel de Jakobson sont détournées de leur fonction par les cinq sites de l'exposition. *Discours, figure*, apparaîtrait alors comme le point de départ d'un geste qui va se prolonger, celui de la mise en crise de la position jakobsonienne tout en usant de sa terminologie.

Disons d'emblée que la « critique » de Jakobson concerne en premier lieu la « mise en plat de la signification », comme Lyotard le nomme dans *Discours, figure*. C'est que Jakobson, s'inspirant d'une part de l'idée saussurienne du rapport arbitraire entre le signifié et le signifiant, et d'autre part de la pensée de Pierce selon laquelle le signe a besoin d'un interprétant qui n'est qu'un autre signe (cela veut dire : la signification d'un signe est un autre signe), semble admettre que la signification est un problème « intrinsèquement linguistique »[2]. Or cela impliquerait que le problème de signification soit traité uniquement en termes d'une « opposition horizontale » qui ne pourra pas rendre compte de la dimension verticale du langage, de sa profondeur référentielle. Jakobson l'affirme quand il dit que « la signification linguistique ne présuppose pas la présence des choses[3] ». On peut deviner que cela pose un problème fondamental pour Lyotard, en ce que la position de Jakobson permettrait d'entrevoir

[1] *Ibid.*
[2] Cf. Roman Jakobson, « Le langage commun des linguistes et des anthropologues. Résultats d'une conférence interdisciplinaire » (texte conclusif de la Conférence des Anthropologues et des Linguistes, University of Indiana, 1952,) *Essais de linguistique générale*, 1963, Éditions de Minuit.
[3] *Ibid.*, p. 42.

seulement un passage dialectique, si ce n'est un obstacle, entre la négativité structurale et la négativité transcendantale, entre la signification et la désignation.

Si la signification est pour Jakobson un problème intérieur au langage, c'est qu'elle est le résultat d'une série d'opérations binaires réalisées au niveau du signifiant et du signifié. En suivant l'idée saussurienne des axes syntagmatique et paradigmatique du langage, ces opérations peuvent être regroupées sous deux catégories principales, celle de la sélection (de différenciation, de substitution) et celle de la combinaison (d'identification, de concaténation). En tant que telles, ces opérations permettraient de mettre en place « un message et quatre éléments qui lui sont liés : l'émetteur, le receveur, le thème (*topic*) du message, et le code utilisé[1] », ce qui constitue le fameux schéma communicationnel.

Selon Jakobson, chacun de ces éléments correspond à une fonction principale qui peut être mise en relief par le message. Pour assurer le passage de l'information, il suffit donc de déterminer sa fonction primaire. Si c'est le message lui même (ce qui, par opposition au code, correspondrait dans la terminologie de Jakobson à la dimension de parole chez Saussure), et non pas l'une de ses quatre instances qui est mis en relief, c'est que la fonction principale de l'énoncé en jeu est la fonction poétique. Dans celle-ci, nous avons affaire à une superposition des opérations linguistiques de sélection et de combinaison, qui sont cependant distinguées dans les autres fonctions. Cela donne lieu, d'après Jakobson, à des figures de langage comme la métaphore et la métonymie, constituant en même temps les deux types ou deux figures de l'aphasie, en tant que celle-ci est définie en fonction des troubles de similarité ou de contiguïté.

Or, il semblerait que d'après Lyotard, la mise à plat de la signification correspondrait en termes saussuriennes non pas à la notion de signification -qui peut être équivoque, comme nous l'avons vu, selon qu'elle est envisagée du côté de la langue ou du côté de la parole- mais à celle de valeur[2]. Sur ce plan d'opposition horizontale, en effet, il s'agirait bien du seul rapport qu'il y a entre le signifiant et le signifié mais ce rapport ne saurait être appelé arbitraire. Il pourrait être appelé immotivé, comme Saussure le préfère de temps en temps, mais non pas arbitraire dans la mesure où du signifiant au signifié, qui n'est pas la chose mais plutôt une image acoustique, la relation semble presque immédiate à ce niveau du langage articulé.

[1] *Ibid.*, p. 28.
[2] *DF,* p. 91-100.

Sous le primat de la communication, le signifiant s'effacerait pour ainsi dire, il deviendrait transparent pour laisser le sens s'échanger entre les partenaires. En revanche, à propos de la relation entre le signe et la chose, qui, pour Jakobson suivant le modèle de la logique symbolique, ne fait pas partie ce problème, il serait plus aisé de parler d'un rapport arbitraire.

Suivant l'argument de Jakobson, qui paraît alors confondre valeur et signification, les procédés de sélection et de combinaison resteraient complètement séparés dans l'usage cognitif référentiel du langage. Le rapport arbitraire entre le signifié et le signifiant prendrait source dans cette séparation. Or dans la poésie où s'entremêlent les opérations linguistiques, le son pourrait devenir « l'écho du sens » et le langage se mouvoir en figures de métaphore et de métonymie[1]. Mais ce mouvement semble manquer de profondeur pour Lyotard, loin de pouvoir épuiser le tracé de ces figures. C'est que métaphore et métonymie seraient aussi mises à plat sur ce plan horizontal de la structure, même dans leur version lacanienne sous formes de déplacement et condensation inconscients[2]. Parallèlement, le travail du rêve deviendrait un espace de discours au lieu que le discours se laisse fléchir par les traces du travail du rêve. De son côté, le langage deviendrait un idéal de communication, impliquant que « l'inconscient structuré comme un langage » travaille avec des figures communicationnelles.

C'est pourquoi le structuralisme ne saurait ouvrir un passage non dialectique entre la négativité du discours et celle du voir. La sémiologie, dans la mesure où elle conçoit le langage comme un moyen de communication, en ferait une sorte « d'économie d'épargne » et l'anthropologie structurale avec son principe de scientificité rigoureuse soutiendrait cette conception, où la question serait la régulation d'un domaine par l'exclusion des intensités et l'établissement de la loi[3]. Par cette fonction d'exclusion, le désigné se trouverait réduit au signifié. Dans une structure d'opposition plate, le langage resterait enfermé dans ses écarts invariants, ne

[1] Cf. Jakobson, « Linguistique et poétique », dans *Essais de linguistique générale*, *op. cit.*
[2] Cf. *DF*, p. 251-60, où Lyotard discute également des différences entre les perspectives de Jakobson et de Lacan, montrant du même coup les fondements du sujet lacanien dans sa théorie de signification.
[3] Cf. « Sur une figure de discours », *DP*. Voir par ailleurs Claude Lévi-Strauss, « Analyse structurale en linguistique et en anthropologie », dans *Anthropologie structurale,* Plon, 1958*,* où l'avunculat comme notion fondamentale permettant de dresser la structure, est défini par Lévi-Strauss comme ce qui permet de satisfaire au triple exigence de la structure de parenté « selon le principe de plus grande économie » (p. 64).

faisant que signifier, ne pouvant pas se plier dans un espace tridimensionnel pour permettre la référence.

Désignation

C'est donc à partir d'une telle difficulté attribuée à la méthode structurale que Lyotard en vient à penser la désignation. Cela étant, encore une fois, la pensée de Saussure ne semble pas se réduire au structuralisme pour Lyotard, dans la mesure où il essayera de répondre à la question de désignation en creusant d'abord le système saussurien. Nous avons noté qu'au niveau de la signification, il voyait dans la discontinuité saussurienne une négativité profonde et silencieuse, à travers le caractère essentiellement acquis de la langue, une dette de langue comme inconscient du discours. Au niveau de la désignation, il va commencer par souligner que la dimension de la profondeur est sans cesse requise par cette branche de la bifurcation, la parole. Une nécessité serait induite par notre expérience individuelle du langage, de conjuguer ensemble la langue comme système d'opposition et la fonction de référence : « il y a un fait que notre expérience de la parole ne nous permet pas de récuser, c'est que tout discours est lancé en direction de quelque chose qu'il cherche à saisir […][1]. » Or Saussure, en introduisant la dimension de la parole (même s'il n'en fait pas le centre de sa réflexion), pourra évoquer un rapport non dialectique entre les deux négativités, celui ouvert par le devenir de la langue à travers son usage, sa mise en acte : « Mais quand Saussure posait en principe que les modifications qui déséquilibrent le système linguistique ont toutes pour cause des actes de parole et qu'ainsi la diachronie s'infiltre dans la structure par le canal de cet événement qu'est un discours nouveau, même si c'était trop faire confiance à l'homogénéité et à l'inertie du système et pas assez à sa souple puissance générative, en tout cas le linguiste plaçait ainsi résolument, et nul n'y est revenu par la suite, le problème du devenir de la langue, et de son rapport au sujet parlant, en dehors du champ de la dialectique[2]. »

La possibilité de penser la profondeur référentielle étant ainsi entrouverte par l'usage de la parole chez Saussure, qui se conjugue à la signification, Lyotard se retourne vers la philosophie de Frege dans laquelle il va puiser toute une réflexion sur

[1] *DF*, p. 32.
[2] *Ibid.*, p. 34.

la désignation. Aux yeux de Lyotard, la pensée de Frege s'inscrirait en un sens dans l'héritage kantien, aussi bien qu'elle constituerait un point de rencontre entre la philosophie intentionnelle et la philosophie analytique[1]. La distinction qu'il pose entre *Sinn* et *Bedeutung*[2] serait une manière de reprendre la question du jugement synthétique[3], expliquée par « l'ouverture du discours sur ce dont il parle », c'est-à-dire par le fait de considérer comme deux choses distinctes ce qui est visé par un discours et la façon dont il est visé. Pour Lyotard, cette conception frégéenne permettrait alors une description du jugement synthétique kantien en termes de mouvement et de vision : « Le travail synthétisant à l'œuvre dans la formation du discours doit se concevoir comme le déplacement du locuteur d'un lieu d'observation vers un autre d'où il pourra toujours reconnaître l'objet qu'il voyait du premier[4]. » D'après cette conception, non seulement la désignation apparaîtrait comme une ekthèse, une position au dehors, caractéristique de toute synthèse, mais encore elle rejoindrait la terminologie phénoménologique en ce qu'elle connote l'intention propre de tout discours qui est forcément orienté vers quelque chose qu'il vise : « L'objet est constitué comme un horizon de fuite où vont converger les expressions qui sont les coups d'œil qu'on lance vers lui[5]. »

Avec la désignation, le discours actuel se distinguerait du système de la langue et se formerait sur la transcendance du visuel, dans une profondeur référentielle. La négativité qui y est en jeu serait une négativité verticale. Dans une telle organisation de l'espace du discours, la modalité du passage entre la signification et la désignation serait non pas dialectique, comme semblait le suggérer la pensée de négativité structurale, mais ce serait une transition transcendantale laissant supposer « qu'il y a du sens silencieux ou de l'épaisseur, en-deçà des significations, logé cette fois au cœur du discours lui-même, dans sa forme[6] ». Plus précisément, Lyotard dira que

---

[1] *Ibid.,* p. 105.
[2] Cf. Gottlob F. L. Frege, « Sens et dénotation » (1892), dans *Ecrits logiques et philosophiques*, Éditions du Seuil, 1971.
[3] L'argument de Lyotard est le suivant : pour attribuer une référence à un signe, il nous faut distinguer entre les propositions de type a = a et celles de types a = b. Si nous pouvons affirmer que a = b, et formuler ainsi un jugement synthétique, cela veut dire que a et b se réfèrent à un même objet, ils ont la même *Bedeutung*, mais qu'ils s'y réfèrent tous les deux de manière différente, leur *Sinn* n'est pas la même.
[4] *DF,* p. 110.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*

« tout signifier prend place dans un espace de désignation qui est à la fois celui de l'intentionnalité et celui du dessaisissement », du manque d'objet[1].

Par ailleurs, d'après Lyotard, la distinction entre *Sinn* et *Bedeutung* remet à l'ordre du jour le problème de l'arbitraire du signe et « le thème moderne de deux sens du sens »[2]. En effet, nous avons vu que chez Jakobson, le caractère arbitraire du signe était attribué au rapport entre le signifié et le signifiant, impliquant une sorte de confusion entre la signification et la valeur en termes saussuriennes selon le commentaire de Lyotard. Plus précisément, avec cette définition de l'arbitraire, la signification se trouvait détachée de la parole et entièrement réduite à la valeur. Même pour la fonction poétique du langage, où le signe devient « l'écho du sens[3] », c'est du « sensé » et non pas du « sensible » que le « sens » paraît relever. Autrement dit le sens chez Jakobson équivaut à la signification aux yeux de Lyotard, et s'il est immanent au signe dans la poésie, ce n'est pas parce qu'il bascule du côté du « sensible », mais parce que le signe signifie par lui-même.

En revanche, pour Lyotard, le caractère arbitraire du signe devrait être situé non pas dans le rapport entre le signifiant et le signifié mais dans celui entre le signe et l'objet, selon le réajustement introduit par E. Benveniste dans la pensée de Saussure et recoupant la distinction frégéenne de *Sinn* et de *Bedeutung*. Vu par là, le rapport entre le sens et le signe ne saurait être un rapport d'immanence, ni le sens en question être seulement du côté du sensé. Au contraire, il semblerait que nous sommes devant le contact toujours décalé, mis en abîme comme une négativité fondamentale, du sensible et du dicible. À partir de là, nous voyons plus clair le chemin qui mène Lyotard de la critique du structuralisme vers la phénoménologie de la perception. L'expérience de la vision constituerait le modèle de cette négativité fondamentale, en tant qu'elle exige une distance, un écart entre le voyant et le vu, non pas édifié comme une opposition horizontale mais creusé en profondeur.

On pourrait dire que c'est justement ce contact-abîme qui s'appelle désignation dans la terminologie lyotardienne. Il se donne comme une condition transcendantale qui marque notre être au monde, avant même notre détermination comme sujet pouvant « parler de » la vérité d'une chose, de façon à permettre une telle détermination dans un horizon de référence. Alors que pour Jakobson, l'épaisseur

[1] *Ibid.*, p. 50.
[2] *Ibid.*, p. 110.
[3] Cf. Jakobson, « Deux aspects du langage et deux types d'aphasie » (1956), dans *Essais de linguistique générale*, *op. cit*.

dans le discours, due à la coïncidence immanente du sensé et du signe, nous envoie au rapport arbitraire entre le signifié et le signifiant, Lyotard voit dans cette épaisseur, à l'aide de la désignation conçue par Frege et Benveniste, la marque de la transcendance du sensible au signe qui nous oriente d'emblée vers la phénoménologie de Merleau-Ponty, permettant de mettre en place, à travers l'épreuve de la perception, une affinité à distance entre le corps et le monde.

Cela étant, cette affinité n'est pas la même chose que la connaturalité de Dufrenne. Au lieu d'aller vers une pensée phénoménologique sur l'expressivité de la nature, la pensée d'une connaturalité entre le langage et le monde inspirée de Schelling, dont la poésie et la métaphore seraient la pierre de touche en suivant le modèle de Dufrenne, Lyotard va insister sur la nécessité de penser le langage « en profondeur »[1]. L'engendrement du monde dans l'abîme de la perception lui permettra de poser la question de la désignation en termes de négativité transcendantale. Comme nous avons pu le signaler au passage, c'est la pensée de Benveniste qui, tout en étant d'accord avec la distinction frégéenne, constitue pour Lyotard un pas dans la formation d'une telle négativité.

En effet, pour considérer de manière positive le thème saussurien de l'arbitraire du signe, Benveniste propose de distinguer entre deux relations linguistiques[2] : d'un côté, le signifiant et le signifié, étant consubstantiels, sont liés par une relation nécessaire qui assure « l'unité structurale du signe linguistique »[3]. Il s'agit là d'une relation d'immanence, comme le suggère également Jakobson à propos de la fonction poétique, dans laquelle la notion de valeur devrait être située. Dans cette relation nécessaire, le signifiant appelle automatiquement le signifié ; il n'y a pas d'épaisseur, de distance de renvoi entre les deux. De l'autre côté, le signe et la chose sont dans une relation immotivée, complètement arbitraire, qui en appelle au processus de nomination, de désignation de la réalité objective. Cette dernière relation est transcendantale au signe et elle ne peut être épuisée par les opérations de sélection et de combinaison.

Cette distinction qui se rapproche de celle de Frege est rendue possible par « l'expérience commune du locuteur » selon Lyotard : « C'est dans l'acte de parole

[1] *DF,* p. 291-5.
[2] Cf. Émile Benveniste, « Nature du signe linguistique » (1939), dans *Problèmes de linguistiques générale 1*, 1966, Tel Gallimard.
[3] *Ibid.*, p. 52.

que des mots aux choses dont ceux-ci parlent la distance est infranchissable[1] ». Ce qui permettrait à la langue de se plier en direction du sensible, n'est donc pas la connaturalité du discours et de l'objet comme le voudrait Dufrenne, mais c'est la reprise critique de la bifurcation saussurienne par Benveniste, telle que l'expose Lyotard. L'expérience de la parole témoignerait du fait que le rapport entre le signifiant et le signifié (entre le concept et l'image acoustique) se joue de manière nécessaire, tandis que la question de savoir pourquoi un tel signe indique un tel objet reste toujours ouverte, faisant partie de notre rapport langagier au monde.

Nous avons déjà noté que les « indicateurs » de Benveniste sont évoqués par Lyotard dans le cadre de la distinction entre la signification et la désignation. Comme nous le savons, il s'agit là des termes déictiques dont la fonction varie selon le contexte, tel qu'illustrent l'usage des pronoms en général et celui de la première personne, *je*, en particulier. Les pronoms sont les « instances du discours », dit Benveniste, ce sont des « actes discrets et chaque fois uniques par lesquels la langue est actualisée en parole par un locuteur »[2]. Ils attestent de ce que le langage, même sous sa forme systématique et bien articulée, joue au bord d'un espace qui le sépare d'un au-delà tout en lui permettant de s'y rapporter. Le pronom de la première personne en témoignerait de façon encore plus frappante. Il signalerait un niveau de langage où celui qui en fait usage est directement inclut dans sa parole.

Cette remarque de Benveniste sur les déictiques renvoie selon Lyotard à la profondeur de la désignation, ouverte de manière non réductible à la dimension significative du langage. La mise en crise du mouvement hégélien se fait sentir encore une fois dans cette affirmation : les indicateurs « ouvrent le langage sur une expérience que le langage ne peut pas stocker dans son inventaire », celle de la certitude sensible[3]. Pour permettre ce passage de la signification à la désignation, le système de la langue devrait être associé à l'usage de la parole, dans la pratique même du locuteur de construire un discours à chaque fois réinventé. En outre, la théorie de la signification comme valeur doit être complétée par une théorie du sens[4] qui tiendrait compte de la rencontre du sensible et du dicible. Cette rencontre serait le pendant du caractère essentiellement mobile de la langue, comme le souligne Lyotard

[1] *DF*, p. 77.
[2] Benveniste, « La nature des pronoms » (1956), dans *Problèmes de linguistiques générale*, *op. cit.,* p. 251.
[3] *DF*, p. 39.
[4] *Ibid.,* p. 260.

à travers le parallèle qu'il établit entre la négativité de la langue et celle de la vision, et c'est dans cette rencontre sous l'emprise des négativités que nous pourrions reconnaître la nature claire/obscure du sujet.

« L'Ego est celui qui parle[1]. » L'usage du *je* témoigne à la fois de l'irréductibilité à la signification de la désignation comme négativité transcendantale et du mode ambivalent de la présence/absence au monde du sujet parlant : « le parleur s'est arraché à ce dont il parle, ou cela s'est arraché de lui, et il ne cesse, en parlant, de le tenir de loin, comme l'objet de son discours, dans une 'vision'[2]. » À partir de là, Lyotard poursuivra ce jeu des négativités dans le domaine de la psychanalyse, en dérivant vers le « langage » des rêves, des symptômes et des fantasmes. Celui-ci fera l'objet d'une rhétorique focalisée sur le style, comme le suggère Benveniste dans son commentaire de *Die Verneinung* de Freud[3], et non pas de la linguistique proprement dite. La leçon que tire Lyotard de ce commentaire consiste à dire que non seulement la langue, comme en témoigne le rôle joué par le pronom *je*, fait état de sa propriété essentielle à travers l'épreuve de la dénégation (elle parle de quelque chose plutôt que de rien), mais encore, l'expérience de la négativité formulée par Freud, loin d'en appeler à un commentaire matérialiste comme le soupçonne Benveniste et dont la source se trouverait dans le dédoublement initial de la mère et de l'enfant, nous incite à tenir compte de l'entrée de l'enfant dans le langage comme ce qui entraîne la disposition à la dénégation.

Mais avant d'en venir là, il faudrait retourner sur les principaux moments de cette réflexion sur le langage qui ressort de la dérive figurale de Lyotard, pour se demander cette fois si l'on pourrait y trouver des éléments concernant la pensée de l'enfance.

Enfances du langage

Au début de notre exposé, nous avons dit que pour problématiser le rapport entre le sensible et le langage, Lyotard s'attaquait d'abord à la pensée hégélienne. La perte du sensible dans le mouvement de la *Phénoménologie de l'esprit* semble en effet

[1] *Ibid.*, p. 120.
[2] *Ibid.*, p. 118.
[3] Cf. Benveniste, « Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne » (1956), dans *Problèmes de linguistiques générale*, *op. cit.*

constituer le point de départ de Lyotard pour demander s'il n'y aurait pas une autre manière d'envisager la relation du langage à l'objet qui ne soit pas dialectique. La façon dont il cherche ainsi à mettre en crise le mouvement de l'esprit spéculatif nous semble porter quelques indices quant à ce que nous pourrions appeler l'enfance du langage.

Nous avons noté que la *Phénoménologie*, posant que « [l]e langage est le plus vrai », succombait aux yeux de Lyotard à un présupposé logophile qui impose à l'immédiateté muette du sensible la tâche de se communiquer, autrement dit de se nier par abstraction et de perdre son caractère *alogon*. Cette remarque pourrait constituer le lieu d'un lien possible entre la critique de Lyotard contre Hegel et une figure de l'enfance. Lyotard critique doublement la position hégélienne, en problématisant d'un côté l'idée que la vérité puisse être circonscrite dans les limites du langage et de l'autre, l'idée que la vérité du langage soit elle-même limitée à la fonction de communication. Derrière cette position hégélienne, comme le note Hyppolite, il y aurait la méfiance envers le singulier qui n'est pas dicible, une méfiance impliquant que le singulier n'est autre que sa négation et le langage exprime l'universel.

Dans la mesure où le présupposé logophile de la *Phénoménologie* semble être avant tout un privilège accordé au langage articulé, cette position critique de Lyotard pourrait nous orienter vers la pensée de l'enfance dans son rapport au langage, plus précisément vers l'enfance du langage conçu comme l'angoisse du langage articulé, son détournement. Ce que nous entendons par enfance du langage ne se réduit pas à une entité ineffable que l'on opposerait en tant que telle au langage articulé. Cependant l'enfance du langage permettrait de penser ce qui dérange intrinsèquement le discours et l'oblige à s'infléchir en fonction de sa présence étrange. Or c'est justement une telle présence qui semble être niée dans le présupposé logophile hégélien, selon le commentaire de Lyotard.

Certes la *Phénoménologie* parle aussi de l'angoisse ou de la peur, en termes d'une conscience affective qui contrarie l'esprit, mais indépendamment de la question si celle-ci est une angoisse existentielle où pas, question qui ne laisse pas indifférents les commentateurs de Hegel, nous pouvons admettre qu'elle est loin d'être une angoisse infantile. Car *Angst* chez Hegel semble être considérée à travers le rapport du maître et de l'esclave, dans un dialectique allant vers la conscience de soi en

passant par la culture[1]. Par conséquent, elle serait plutôt le motif d'une sortie de l'enfance, du devenir adulte, signe affectif anticipant l'émancipation du je pensant en ce qu'il « pousse la conscience humaine toujours en avant d'elle-même[2] », tel dans un roman de formation, ou encore dans un moment de doute qui protège l'esprit de l'inertie intellectuelle[3]. En ce sens, le mouvement dialectique de la *Phénoménologie*, bien qu'il soit motivé par une certaine angoisse, ne saurait s'appuyer sur cette dernière comme une présence étrange, une différence constitutive, pas plus qu'il ne participerait au détournement du langage articulé. On dira alors que si la position critique de Lyotard contre Hegel s'appuie sur la tension entre le sensible et le dicible, elle ne serait pas pour autant compatible avec l'angoisse hégélienne. Plus profondément, cette critique semble plutôt compatible avec l'enfance du langage en tant qu'elle implique la mise en crise du discours articulé.

Par ailleurs, il semblerait qu'un lien possible entre l'enfance du langage et la critique du hégélianisme chez Lyotard apparaisse également dans la discussion concernant la désignation. Nous avons vu que pour passer de la signification à la désignation, Lyotard admet qu'il faudrait considérer « le silence contenu dans le discours[4] », signe d'une autre négativité que celle du langage, nécessaire pour poser l'objet. C'est bien cette idée qu'il mobilise dans sa critique de la perte du sensible dans le récit hégélien. Celui-ci, après avoir perdu le *Meinen* dans le mouvement du langage au lieu de suivre le mouvement du sensible, revenait quand même dans le champ de la perception lorsqu'il parle du *Aufzeigen* et confondait en effet le plan de la signification avec celui de la désignation selon Lyotard. Ce silence contenu et caché dans le discours, présence de quelque chose non épuisable par la signification, n'est pas sans rappeler ce que nous nommons l'enfance du langage : un élément d'altérité constitutive à l'intérieur du langage, une négativité profonde qui se fait sentir à travers ses articulations et qui dérange sa platitude.

Mais avant même de passer à l'étude de la désignation, nous avons vu aussi que Lyotard parlait d'une négativité primitive dans la signification même. Celle-ci correspondait à la dimension collective du langage chez Saussure, au fait que l'être-humain, ne pouvant pas parler dès sa naissance, reçoit la parole comme un « dépôt »

[1] G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (1807), tr. Jarczyck et Labarrière, Éditions Gallimard, 1993, p. 225-7.
[2] Hyppolite, *Genèse et structure…*, *op. cit.*, p. 23.
[3] Cf. Alexis Philonenko, *Lecture de la phénoménologie de Hegel*, Vrin, 1993.
[4] *DF*, p. 38.

ou comme un « trésor ». En ce sens, la négativité primitive du langage était une négativité « silencieuse », *non fari potest*, un manque oublié après-coup une fois que le langage articulé se soit constitué au milieu des autres. À travers ce jeu paradoxal des négativités, d'une langue qui ne peut pas ou pas encore se parler, nous sommes tentés de dire que nous abordons la pensée de l'enfance par une voie surprenante. Contrairement peut-être à ce que l'on pourrait attendre, nous voyons que Lyotard trouve cette voie en creusant le système saussurien. À partir de cette lecture, si d'une part, la « première bifurcation » du langage en termes saussuriens nous met d'emblée devant la langue entendue comme une faculté d'articulation systématique, de l'autre, dans cette même langue, du fait même de son caractère collectif, reçu des autres et « consacré à l'usage », s'ouvre la dimension de la parole travaillée par une négation profonde et première. Là encore nous pourrions songer à l'enfance du langage : le langage naît dans le silence ; s'il est bien une structure d'oppositions, il est habité par une altérité constitutive de ses écarts internes.

Enfin, il nous semble que des liens sont possibles à tisser entre l'hypothèse d'une enfance du langage et la façon dont Lyotard relit le structuralisme à la lumière de la phénoménologie. Nous voudrions précisément porter attention à la positon double de Lyotard à propos de *La Pensée sauvage*. Il proposait d'abord une lecture phénoménologique de la notion de structure chez Lévi-Strauss, en s'appuyant sur sa critique de l'historicisme dialectique, et notamment de celui de Sartre. Selon cette lecture, la structure devenant un terme pour penser les rapports sensibles donnant naissance au monde et au corps, l'échange entre la pensée sauvage et la pensée scientifique ne serait pas du même ordre que le mouvement dialectique entre le monde et la conscience. Plus précisément, il s'agirait non pas de l'effondrement par la relève, mais de l'immanence de la pensée sauvage dans la pensée domestiquée scientifique, à la manière d'une altérité ou hétérogénéité qui ne soit pas simple négation ou opposition de ce dont elle se démarque mais qui participe à sa constitution. Lyotard admettait qu'une telle piste de lecture n'est pas tellement encouragée dans l'œuvre de Lévi-Strauss où il est fait peu de place à la question de l'immanence. Or le fait que Lyotard lui-même préfère suivre et développer cette piste nous fait penser à sa notion d'enfance comme altérité constitutive, d'autant plus qu'il compare la démarche de l'ethnologue « pouvant voir l'irrationnel poindre dans la

raison » à propos de l'immanence de la pensée sauvage dans la pensée scientifique, à celle du poète qu'il décrit comme un « enfant adulte »[1].

Comme nous pouvons remarquer, ce lien entre la notion de l'enfance et la critique du structuralisme chez Lyotard porte visiblement la marque de la phénoménologie merleau-pontienne qui, à ce moment de son itinéraire constitue un point de référence pour Lyotard. Celui-ci admet par exemple que la culture sauvage serait plus proche de la langue de l'art, dont le signe est le sensible qui ne se réduit pas au langagier et qui « agit en dessous du langage articulé[2] », faisant ainsi référence à *L'œil et l'esprit* de Merleau-Ponty. Soulignons que dans la mesure où nous considérons la pensée de Lyotard comme une pensée à la dérive, les éléments que l'on y trouve quant à la notion de l'enfance sont toujours susceptibles d'être équivoques. En ce sens, du point de vue de ses contributions pour penser l'enfance, il nous importe peu que la phénoménologie de Merleau-Ponty soit mise en crise dans la suite de la dérive figurale. Quelles que soient les critiques éventuelles que Lyotard lui oppose, il semblerait que la pensée de Merleau-Ponty, notamment en ce qu'elle problématise la domination du langage articulé dans la pensée scientifique et philosophique, donne à Lyotard un point d'appui dans ses positions contre le structuralisme et les théories de la signification, et ce de façon à fournir certains éléments pour penser l'enfance du langage.

Cette réflexion que nous proposons pourrait être poursuivie avec différents exemples de la critique lyotardienne contre le structuralisme. Ainsi par exemple, lorsqu'il reprend la phonologie structurale de Jakobson, ou encore les textes antérieurs de Lévi-Strauss, Lyotard semble toujours problématiser la façon dont le langage est réduit au langage articulé dominé par la fonction significative. En contrepartie, il propose de penser le dicible en ce qu'il a une partie liée avec le sensible ou le figural dans ses différents visages. Notre hypothèse est que dans ce contexte, où Lyotard envisage non seulement les restes du langage articulé mais aussi le rapport d'altérité constitutive entre ce dernier et son reste, les éléments de ce qu'on peut nommer l'enfance du langage viennent se manifester, en tant que celle-ci concerne la mise en crise du langage articulé à partir de ses restes constitutifs.

[1] « À propos de Lévi-Strauss », *art. cit.,* p. 70.
[2] *Ibid.,* p. 77.

I.1.b. La psychanalyse dans la dérive figurale

« Faire de l'inconscient un discours, c'est omettre l'énergétique. C'est se faire complice de tout le ratio occidental, qui tue l'art en même temps que le rêve. On ne rompt pas du tout avec la métaphysique en mettant du langage partout, au contraire, on l'accomplit ; on accomplit la répression du sensible et de la jouissance[1]. »

Dans notre introduction, nous avons dit que la dérive lyotardienne se déroule principalement entre les axes du langage, de la psychanalyse et de l'art. *Discours, figure* semble être en quelque sorte représentatif de ce mouvement. En effet, ayant vu que la mise en crise de l'hégélianisme et du structuralisme par la phénoménologie de la perception pourrait relever d'une certaine problématique du langage, nous pourrions voir maintenant comment Lyotard cherche à dériver d'une pensée de la désignation vers la psychanalyse. Pour ce faire, il nous faudrait encore suivre le thème de la négativité. Dans cette reprise critique par Lyotard de la psychanalyse, notamment dans sa version freudienne mais aussi dans celles de Melanie Klein ou de Winnicott, nous verrons que des figures d'enfance semblent plus tangibles que celles de l'enfance du langage.

Passage au langage : réalité, désir, sujet

Après avoir critiqué le structuralisme linguistique à l'aide de Merleau-Ponty, Lyotard se retourne vers ce phénoménologue qu'il a été, découvrant qu'il y a une dimension plus fondamentale, celle du désir, omise sous ce jeu de la perception, du monde et du corps. Il semblerait que c'est le fameux article de Freud sur la dénégation, *Die Verneinung*, dont Lyotard propose une traduction et un commentaire dans *Discours, figure*, qui constitue le point de départ pour cette nouvelle position. La problématique de la négativité est évidemment au premier plan : non seulement le contact entre le langage et le monde est de l'ordre de la négativité, celle du dicible et

[1] *DF,* p. 14.

du visible, mais encore cette double négativité est sous-tendue par la question du désir.

L'hypothèse de Lyotard est que par l'entrée au langage, se réalise la mutation de la pulsion en désir, entrée forcément négative dont le modèle serait la présence/absence de l'objet, comme dans le jeu *fort/da* de l'enfant ou encore dans la dénégation[1]. Dans la négativité de l'objet-signe, le désir se formerait en tant que telle par la répétition d'une négation première, celle de la scansion pulsionnelle oscillant entre plaisir et déplaisir, qui sera désormais liée dans les relations invariantes de la langue. Cette dimension du désir, cachée mais symbolisée dans l'engendrement phénoménologique, signalerait que le langage n'est pas exclu de l'espace du processus primaire, celui des pulsions, mais qu'il est le moteur d'une mutation dans la prise en charge de l'énergie libidinale par l'appareil psychique.

Cette hypothèse semble s'appuyer sur le parallèle que Freud aurait établi à partir des années 1920 entre la réalité, le désir et la subjectivité, suggérant leur naissance simultanée grâce au langage qui ferait éclater l'identification originaire de l'enfant à la mère[2]. Ainsi le passage au langage serait le lieu du dédoublement entre le moi et le monde, ouvrant les portes au principe de réalité et à la connaissance. Le moi-plaisir de la pulsion serait à la fois impliqué et refoulé dans la téléologie de la connaissance séparant l'intérieur de l'extérieur et objectivant le monde[3]. La connaissance se situerait alors à la charnière du langage et du monde, dans l'ordre de la négativité, telle qu'elle se donne à travers l'épreuve de réalité.

Lyotard reprend la réflexion sur les deux critères freudiens de l'épreuve de réalité, celui de la perception d'objet et de la signification langagière, en l'adoptant à sa propre terminologie. La signification et la désignation, autrement dit la négativité structurale et la négativité transcendantale, qui sont pour Lyotard les piliers du langage articulé, deviennent alors les deux axes dont le croisement constituerait le principe de réalité[4]. Plus précisément, l'apparition de la dimension du désir indique un rapport de croisement entre ces deux négativités. La phrase de la dénégation (« ce n'est pas ma mère »), le Non comme simple négativité syntaxique et qualité du jugement, témoigne d'une relation non dialectique entre la signification et la désignation, où l'objet est posé comme perdu par la phrase qui signifie son absence.

[1] *DF,* p. 127-8.
[2] *Ibid.*, p. 125.
[3] *Ibid.,* p. 127.
[4] *Ibid.*, p. 128.

Cela dit, cette lecture est bien différente de celle de Lacan qui semble s'appuyer sur le commentaire de J. Hyppolite pour expliquer la dénégation freudienne[1]. Nous venons de dire que pour Lyotard, le langage articulé conjuguant les négativités du dicible et du visible et permettant le clivage du moi et du monde, constitue le lieu commun du désir et de la subjectivité. Ainsi le sujet serait bien à chercher dans le discours, comme le propose Lacan, mais il ne serait pas forcément caché dans la fonction significative liée au système de la langue. Au contraire, il apparaîtrait dans l'acte de parole de manière éphémère, en ce que *je* présuppose l'ici-maintenant de la désignation, conformément aux propos de Benveniste. En ce sens, le rôle joué par le pronom de la première personne serait semblable à celui de la négation comme absence-présence qui, à travers l'usage d'une négativité syntaxique, permet la position de ce qui est nié en référence de la parole. C'est selon ce modèle qu'il conviendrait de comprendre le sujet d'après Lyotard.

S'ouvrirait alors le passage de la négativité syntaxique vers la négativité transcendantale, du Non comme catégorie du jugement à la fonction désignative du langage. Non seulement le sujet mais également la position de l'objet fera partie de cette fonction. Freud explique ce mouvement comme une certaine relève du refoulement, sans pour autant en faire la simple acceptation du contenu refoulé. En effet, la négativité syntaxique apparaîtrait comme une manière de prendre connaissance du refoulé tout en conférant à la connaissance le rôle de lever la barrière du refoulement, une négation première et fondamentale[2]. Il s'en suivrait que la dénégation pour Freud n'est pas seulement la négation du contenu nié-refoulé, mais aussi l'indice du refoulement même, sa position comme reconnu. Lyotard voit ici non pas la négation de la négation comme prétend Hyppolite, mais une négation dans son rapport à l'affirmation qui s'approcherait du négatif kantien[3] : un mouvement qui fait parcourir le chemin dans le sens inverse, une marche en arrière, une régression. Par ce mouvement s'effectuerait une *ekthèse*, la position au dehors de l'objet nié/affirmé, permettant de séparer le plan du langage et celui de l'objectivité. C'est ainsi que se constituerait l'objet de connaissance, émergeant dans la profondeur référentielle qui serait comme l'autre bout de l'abîme ouverte par *hic et nunc* au sein du langage.

[1] Cf. Jean Hyppolite, « Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud », dans Jacques Lacan, *Écrits I*, Éditions du Seuil, 1999 (Première édition : 1966) ; Jacques Lacan, « Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la *Verneinung* de Freud » et « Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la *Verneinung* de Freud », dans *Écrits I, op. cit*.
[2] *DF*, *op. cit.*, p. 123.
[3] *Ibid.,* p. 122-3.

Il s'agirait donc dans l'émergence du désir freudien, d'une certaine mise en exergue du langage par sa fonction désignative, autant du côté du sujet que du côté de l'objet. Lyotard arrive à cette conclusion par la mise en parallèle de la négation qui se joue dans la phrase « ce n'est pas ma mère » avec celle qui donne sa forme au jeu *fort/da* de l'enfant. Dans les deux cas, le pouvoir constitutif de la négativité ne devient manifeste qu'à travers le langage, mais un langage investi par le désir. L'énergie pulsionnelle à l'origine, celle de « l'infans au sein », du « pré-monde », se trouve liée dans des « groupes de relations invariantes qui forment système », parallèlement à la position au dehors de l'objet[1]. Il faudrait donc nuancer le sens de l'*Entzweiung* freudienne. Ce qui fonderait le principe de réalité serait l'entrée au langage et non pas la séparation du corps de la mère. Ce dernier dédoublement servirait au contraire à restituer la perversion polymorphe de l'enfant sous forme de la suffisance à soi du moi-plaisir[2].

Or par rapport à cette réflexion sur la négativité du désir et ses conséquences, la façon dont le moi et le monde sont posés dans la phénoménologie de Merleau-Ponty semble rester insuffisante aux yeux de Lyotard. C'est que « le monde de la présentation », celui engendré dans le chiasme de la perception à travers l'épreuve de réalité, n'est pas exempt de l' « insignifiance », due à la perte des « rapports du monde et du corps », que Freud, dans les dernières lignes de *Das Unheimliche*, nomme « solitude, silence, obscurité » et affirme qu' « ils sont les moments auxquels est nouée une angoisse infantile, chez la plupart jamais pleinement dissipée »[3]. Ainsi Lyotard reproche à la phénoménologie de Merleau-Ponty d'avoir expulsé l'émotion en dehors de la perception. En restant attaché à une position de l'entente originaire, notamment dans *La phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty aurait oublié la dimension du désir ouverte par le passage au langage et oublié ainsi le corps ému avant tout par l'angoisse de l'enfance[4].

L'émotion viendrait de ce que notre rapport au monde est incertain, de ce que le monde même dans sa certitude est incertain, est un non-monde. Lyotard voit dans la

[1] *Ibid.,* p. 128.
[2] *Ibid.*, p. 125-6.
[3] *Ibid.*, p. 136. Cf. Sigmund Freud, *L'inquiétant familier* [*Das Unheimliche*] (1919), trad. Olivier Mannoni, Payot, 2011.
[4] Nous savons qu'à ce propos, Lyotard changera d'avis comme il l'explique dans *Que peindre?*. En proposant de faire l'anamnèse de *Discours, figure* dans ce livre de 1987, Lyotard admet aussi qu'il a sous-estimé le rôle de l'inconscient dans la perception merleau-pontienne, affirmant que l'affect y était présent dans la mesure où celle-ci n'est pas seulement une perception consciente.

possibilité de l'émotion l'indice de la puissance de l'*épochè* non seulement comme une simple négation discursive, mais comme étant « elle-même issue d'une puissance proprement corporelle d'anéantissement, de dénouement des liens que corps et monde entretiennent[1] ». Ceci est une « différence » d'avec le monde qui « n'est ni la négation plate qui tient écartés les éléments d'un système (linguistique) », celle de la signification, « ni cette dénégation profonde qui ouvre le champ référentiel ou représentatif en vis-à-vis du discours », celle de la désignation[2]. Si donc d'un côté la dimension du désir donne lieu à la mise en exergue du langage par sa fonction désignative grâce à une relation non dialectique entre la négativité structurale et la négativité transcendantale, de l'autre elle signale une dimension plus profonde, une différence émotionnelle qui récuse à la fois la signification et la désignation. Cette différence implique à l'intérieur même du discours et de la perception des effets, « des anéantissements irréductibles aux écarts de l'opposition ou à la profondeur de la désignation, des événements insensés[3] ». Selon Lyotard ces effets de différence sont d'un ordre positif, qui n'est pas soumis à la négation structurale ni transcendantale, « *justement parce qu'il ne s'y inscrit que négativement* », et qui est capable d'ébranler par son mouvement profond la négativité du dire et du voir pour faire jour dans cet ébranlement même : « […] le Oui de cet ordre qui vient déranger le Non du discours et le Non de la perception, c'est celui du désir en tant que pulsion de mort[4]. »

Ainsi Lyotard revient vers la pulsion de mort chez Freud pour penser le désir dans sa profondeur, et nous voyons que c'est encore l'aspect économique de la pensée freudienne qui est mis en relief. Nous savons que Lyotard se sert largement de la distinction entre désir-*Wunsch* et désir-*Wille* comme deux conceptions du désir. La première de ces conceptions, le désir comme vœu, implique un dispositif mécanique où le sens fait son entrée dans le domaine du désir[5]. Ce dispositif est finaliste dans la mesure où il conçoit le désir comme un vœu, une demande cherchant à s'accomplir. Or la deuxième conception, celle du désir-*Wille*, nous conduit d'emblée vers une idée de désir comme force intensive, non finaliste mais répétitive, et c'est cette forme que Lyotard privilégie lorsqu'il parle de la pulsion de mort[6]. Pour comprendre la position de Lyotard quant à la psychanalyse freudienne dans ce moment figural de sa pensée

[1] *DF*, p. 137.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 138.
[4] *Ibid.*
[5] Cf. « La peinture comme dispositif libidinal » (1972), *Des dispositifs pulsionnels*, UGE, 1973, p. 227.
[6] *Ibid.*

(position qui se prolonge également dans les périodes « libidinale » et « païenne ») et la manière dont elle diverge des commentaires structuralistes, surtout lacanienne, nous essayerons d'exposer un peu plus en détail cette perspective.

En suivant le mécanisme employé par Freud pour expliquer le désir comme force, rappelons d'abord que celui-ci est partagé entre deux régimes : régime d'Éros et régime de Thanatos. Dans ce mécanisme, la dichotomie entre le principe de constance et ce qu'on appelle le principe de Nirvana se substitue à celle entre le principe de plaisir et le principe de réalité. Le régime d'Éros, gouverné par le principe de constance (combinaison du principe de plaisir avec le principe de réalité), sert à dessiner un tableau où le désir est conçu à travers ses répétitions sous la référence de l'unité. C'est pourquoi Lyotard l'explique en parallèle avec le principe de la cybernétique[1]. En revanche le régime de Thanatos, qui se définit comme la tendance à ramener l'énergie à son degré zéro et prend le nom de pulsion de mort, admet la répétition du désir dans une absence d'unité, qui peut se comprendre aussi bien comme une répétition sous référence de Zéro que sous référence de l'infini. En effet, il s'agit dans ce dernier cas de penser le désir dans son rapport à la jouissance en tant que différence maximale dans le niveau d'énergie qui dépend de ce régime. En ce sens, ce régime serait un non-régime, parce que contrairement au régime d'Éros qui tient l'énergie à un niveau constant et crée un espace de régulation, il servirait à introduire la différence, la dérégulation, et le désordre dans cet espace. D'après Lyotard, c'est à lui « qu'il faut imputer le retour, la répétition de désordres dans le régime de constance, de blocages, de stases (dit Freud), de crises (dit Marx) ; où certaines régions du système apparaissent comme des zones de souffrances, de désordre, etc[2]. »

Par conséquent, il conviendrait de comprendre le désir-*Wille* dans toute sa positivité, aussi bien comme région de régulation que comme non-régime de désordre. Dans les deux cas, le désir est pensé comme force, comme intensité capable de se transformer. Si le désir sous le régime d'Éros est semblable à la force de travail, à l'énergie capable de se métamorphoser en objet, et si le principe de constance se rapproche de la loi de l'échange capitaliste telle que la conçoit Marx, le désordre de la pulsion de mort devrait être pensé comme une différence maximale d'intensité de l'énergie, comme un « excès de jouissance ». C'est ainsi que Lyotard construit sa

[1] *Ibid.*, p. 228.
[2] *Ibid.*, p. 230.

pensée au seuil d'une « métaphysique du désir » où ce dernier est posé comme doublement positif, à la fois comme régulation et dérégulation, comme transformation de l'énergie.

À la lumière d'une telle pensée, le commentaire lyotardien de *Die Verneinung* semble exposer pleinement les divergences avec le schéma lacanien de la dénégation. Bien que ce dernier s'appuie également sur l'aspect économique du désir, d'après Lyotard, il comprendrait le dispositif psychanalytique comme une économie d'épargne ajustée selon le principe de régulation : l'inconscient étant structuré comme un langage et le passage entre la négativité du dire et celle du voir s'effectuant comme la négation de la négation, l'énergétique du désir sera liquidée dans la fonction significative de la langue, dans le langage conçu comme institution d'écarts réglés. Au contraire pour Lyotard, il s'agirait non pas de suivre simplement le dispositif du désir selon son écoulement et ses blocages, mais de faire le (re)tour de ce dispositif, retour « négatif » au sens de Kant, à la fois régression et *ekthèse*, suivre les traces du flux pulsionnel dans l'agencement du désir et « en dénouer les stases ».

Quant au rôle du langage dans le dispositif analytique, Lyotard le conçoit sous forme de don, de dette[1], de manière semblable à la pensée saussurienne dont nous avons pu parler dans la section précédente. Le langage est reçu dans la relation, dans le mouvement de l'analyse qui va de l'incommunicable vers le communicable. Il est vrai que l'accomplissement du désir convertible en mots par la figure fantasmatique ou la mise en scène hystérique, permet un certain acquittement dans ce rapport de dette : à propos de l'hystérie par exemple, Freud affirme que « le malade s'acquitte de ses images à mesure qu'il les convertit en mots[2] ». Néanmoins pour Lyotard, cette espèce de régulation, cette manière de régler les comptes pour ainsi dire, n'est pas la seule forme du passage de l'énergie dans l'appareil psychique, d'autant plus qu'avec la pulsion de mort, Freud introduirait une correction fondamentale dans sa conception même de l'appareil psychique[3] : en observant que la source du déséquilibre dans le niveau de l'énergie n'est pas forcément au dehors, mais aussi bien dans le corps, les pulsions, il abandonnerait la conception finaliste de l'appareil psychique pour le concevoir dans son désordre primaire[4].

[1] Cf. « Sur une figure de discours », *DP*.
[2] Cf. *Études sur l'hystérie* (1895), cité par Lyotard, *ibid.*, p. 126.
[3] *Ibid.*, p. 117.
[4] La nécessité d'un impact extérieur sur l'appareil psychique n'étant plus exigée pour en comprendre le désordre, nous savons que l'hypothèse de la « scène originaire » sera également abandonnée par Freud.

Si l'on revient à la pensée du sujet impliquée dans ces réflexions de Lyotard, il faudrait noter qu'elle diverge largement du sujet lacanien. Le sujet évoqué dans la dérive figurale ne serait aucunement un sujet manquant au sens de Lacan, signifié par un signifiant qui manque par défaut, mais il serait une instance déictique et éphémère, lié à une « figure de discours », telle que Benveniste l'illustre dans sa distinction entre le récit et le discours[1]. D'après Lyotard ces deux plans d'énonciation sont autant des figures de discours en ce qu'ils permettent chacun à leur manière des branchements du désir sur le langage[2]. Ces branchements donnent lieu à des affects qui sont des effets de sens, en tant qu'ils constituent des points de marquages dans l'énonciation.

Lyotard admet que Benveniste décrit ces effets sur les deux plans « en termes de rattachement au *sujet de l'énonciation* et au *présent de l'énonciation* [3] ». Contrairement au récit qui tend à effacer ce rattachement, étant marqué par l'usage de la troisième personne et des temps aoristiques de la narration, le discours met au premier plan le sujet et le présent de l'énonciation dans la mesure où il mobilise les pronoms de la première et deuxième personne, ainsi que les temps du « discours »[4]. Par conséquent, si le récit est le dispositif de l'histoire ou du mythe ayant lieu dans l'absence du sujet parlant, le discours apparaît comme le dispositif de l'événement présent. Le sujet comme *je* ne serait qu'un effet de ce dispositif, « l'investissement exclusif du présent de l'énonciation par la libido, sa capture et sa fixation en cette forme hautement improbable, à la fois vide et pleine d'une infinité d'énoncés potentiels, à la fois inéchangeable dans son actualité et toujours échangeable comme instance de parole[5] ». Du même coup, la possibilité de l'interlocution est fondée dans cette figure discursive qui en appelle à un échange entre *je* et *tu*.

Partant de cette description de Benveniste, Lyotard définit le dispositif psychanalytique comme « une figure étrange du dispositif discursif[6] ». Étrange, car c'est toute la place du *je*, du sujet, qui se trouve ici mise en question dans son rapport

---

Pour penser ce changement de perspective et les conséquences qui en découlent quant à une pensée de figure à travers le fantasme, Lyotard se réfère à plusieurs reprises dans *Discours, figure* à l'article de Jean-Bertrand Pontalis et Jean Laplanche, « Fantasme originaire, fantasmes des origines, origine du fantasme », dans *Les temps modernes*, no. 215, Avril 1964, p. 1833-1868. Cette référence est doublement intéressante à nos yeux, dans la mesure où Pontalis et Laplanche exposent ce changement à travers le déplacement du sens du corps infantile chez Freud.

[1] Cf. Benveniste, « Les relations de temps dans le verbe français » (1959), dans *Problèmes de linguistique générale*, *op. cit*.

[2] Cf. « Sur une figure de discours », *DP*.

[3] *Ibid.*, p, 122.

[4] *Ibid.*, p. 121.

[5] *Ibid*., p. 123.

[6] *Ibid.*, p. 124.

à un *tu* sans réponse, au sein de l'expérience de la cure. Dans « Sur une figure de discours », Lyotard essaiera d'illustrer cette place en établissant un rapport asymétrique entre le dispositif psychanalytique et le dispositif judaïque, où apparaîtrait la question du dessaisissement d'un *je*, silencieux parce que saisi par *tu* avant même de dire *je*, ne pouvant répondre à la saisie tout en étant responsable. Sans avancer plus loin dans les détails de cette discussion, rappelons qu'une telle conception du sujet et de l'actualisation éphémère de la subjectivité dans la parole sous forme de désordre, ne fait qu'accentuer la divergence de Lyotard dans sa dérive figurale avec les positions lacaniennes. Selon l'interprétation de Lyotard, avec les termes de Benveniste et de l'économie freudienne, l'apparition du sujet se comprendrait comme l'investissement énergétique du présent de l'énonciation, sa capture éphémère et intense dans le pronom de la première personne, et dépendrait plutôt du non-régime de la pulsion de mort que de la régulation des intensités dans le système de la langue.

Négativité du désir : différence n'est pas opposition

Avant de terminer cette discussion sur la négativité, il faudrait noter que Lyotard effectue une distinction entre négativité comme opposition et négativité comme différence. Si l'inconscient montre une forte tendance vers la dénégation, ce n'est pas pour autant qu'il reconnaît la règle de la pertinence quant à l'opposition. Cette distinction trouvera tout son poids au cours du troisième axe qui traverse la dérive figurale, celui de la création artistique procédant à la mise en crise de la psychanalyse.

Mais avant d'en venir là, soulignons que la distinction entre une pensée de la différence et celle de l'opposition chez Lyotard semble concerner d'abord la mise en crise de la dialectique hégélienne, qui elle, réduirait la différence à l'opposition des deux termes comme les extrémités d'une relation binaire, supposée permettre la relève d'un terme dans l'autre. Or une telle critique de Hegel existerait déjà chez Marx et Lyotard la retrouve dans la *Critique de la philosophie du droit de Hegel*[1]. Seulement cette fois-ci, il ne s'agira pas de mobiliser la phénoménologie de la perception et montrer que la dialectique spéculative manque le sensible et la

[1] *DF*, p. 138-9.

désignation, mais de « sortir de l'alternative du système et du sujet[1] », pour chercher une négativité plus profonde qui sous-tendrait tous les deux, celle du désir. Effectivement, le texte de Marx, en expliquant que les extrêmes réels ne sont pas les moments l'un de l'autre, qu'il y a une différence irréductible entre eux du fait même qu'ils sont des extrêmes, prend un langage qui s'approche de manière étonnante à celui du désir et transpose la discussion sur le plan de la différence des sexes : « L'un n'a pas en son propre sein le désir, le besoin, l'anticipation de l'autre. […] [D]es extrêmes *véritables, réels* seraient le pôle et le *non*-pôle, le sexe humain et le sexe *non*-humain[2]. »

Par cette critique de Hegel, Marx serait à la recherche de « la possibilité de penser une relation sans l'inclure dans un système d'oppositions[3] », c'est-à-dire de pouvoir « poser » un objet réel dans sa différence avec la pensée rationnelle. À travers cette problématisation de la « position », *Stellung*, Lyotard découvre un parallèle entre Marx et Kant : la *Position* chez Kant, contrairement à Hegel, impliquerait « que la différence entre le pensé et le donné relève de la seule position de celui-ci, que la pensée ne peut pas se donner le donné, mais seulement le possible, et que si elle s'empare de celui-ci par un jugement analytique, elle ne peut penser celui-là que par l'énigme d'un jugement synthétique. Et l'on sait que cette synthèse kantienne, à la différence de celle de Hegel, n'est pas à son tour réductible en analyse[4]. »

En outre, cette position par Marx de la différence des sexes implique deux commentaires chez Lyotard : d'un côté, Marx aurait ouvert la voie à la dialectique en affirmant qu'entre le sexe masculin et le sexe féminin, la différence n'est pas de *Position* au sens kantien. Les deux sexes seraient liés pour ainsi dire par un écart systématique qui permet d'engendrer l'un à partir de l'autre, et leur différence réduite à l'opposition. Mais de l'autre, en faisant place à une différence plus radicale entre le sexe humain et le sexe non-humain, Marx aurait approché le domaine freudien du désir et par là celui du figural[5].

Une telle idée de la différence radicale divergerait largement de celle des écarts réglés du système. Pour aborder cette divergence, Lyotard effectue une certaine transition entre la position de Marx et l'économie freudienne : il se sert de la théorie

[1] *Ibid.*, p. 138.
[2] Cité par Lyotard, *ibid.*, p. 139.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 140.
[5] *Ibid.,* p. 140-1.

freudienne en tant qu'elle soulignerait la distinction entre ce qui relève de la régulation de l'appareil psychique et de son désordre, que cela soit en termes de processus primaire et secondaire, en termes de passage à la génitalité, ou encore en termes de pulsion de vie et pulsion de mort. En effet, la théorie freudienne de l'inconscient donnerait lieu à un déplacement révolutionnaire en ce que la conscience unifiée et unificatrice se trouve remplacée par un « principe de dispersion[1] » : lieu de la différence radicale, l'inconscient est pervers polymorphe.

En outre, avec la différence non oppositionnelle ou la dispersion inconsciente, on pourrait revenir sur cette conception de vérité envisagée dans sa négativité, que l'on a pu voir brièvement en introduisant les problématiques de la dérive figurale. Si d'un côté le principe de réalité permet l'ouverture d'un plan de connaissance par le passage entre le langage et la perception d'objet, la signification et la désignation, de l'autre, le caractère non dialectique, non oppositionnel de ce passage sous-tendu par l'inconscient pulsionnel attesterait de l'ouverture d'un plan de vérité distinct de celui de la connaissance, dont le concept de la dénégation serait le témoin.

Lyotard admet que la négation chez Freud constitue l'aspect essentiel de la transcendance, elle est « l'engrènement du silence de la pulsion sur le langage articulé[2] ». La vérité se révèlerait négativement dans ce silence, leurre et passivité[3]. Elle n'apparaîtrait pas là où elle est attendue, mais toujours dans un lieu autre, « utopique[4] ». Elle serait comme un dessaisissement originaire, mais ceci dans un double sens : manque auquel répond un accomplissement mis en scène du désir, et inaccomplissement pulsionnel faisant jour dans la remise en scène de la mise en scène du désir. Le plan de la connaissance, celui qui se constitue à travers l'accomplissement autorisé du désir, deviendrait du même coup la scène où se joue les révélations dérangeantes de la vérité. Ainsi sur cette « autre scène », celle de la pulsion indifférente à l'objet, le désir inaccompli se ferait sentir par ses traces lacunaires et la vérité se donnerait comme lapsus, comme fissure faisant événement.

La vérité ne serait donc pas une fonction de séparation entre un sujet, une conscience ou une pensée et son objet, comme semblent suggérer les philosophies de la conscience, ne serait-ce que pour les réunir sous forme d'une connaissance vraie.

---

[1] Cf. « Freud selon Cézanne » (1970), *DP,* p. 78.
[2] *DF*, p. 117.
[3] « Œdipe juif » (1970), *DMF*.
[4] Cf. Jean-Bertrand Pontalis, « L'utopie freudienne », dans *L'arc* no. 34 et la discussion de Lyotard au sujet de cet article : *DF*, p. 17.

Elle ne serait pas non plus la révélation par la parole de l'Autre, celle d'un « vis-à-vis invisible » qui fait jour, qui nous saisit « par la présence de son absence »[1]. Si elle est pensée comme leurre, c'est que la constitution même de la réalité permet cette fonction alternative de vérité, car la réalité serait secondaire par rapport au fantasme : « La réalité n'est jamais qu'un secteur du champ imaginaire auquel nous avons accepté de renoncer, duquel nous avons accepté de désinvestir nos fantasmes de désir[2]. » Non seulement le secteur de la réalité est entouré par un champ imaginaire où le fantasme donne lieu à l'accomplissement du désir, mais encore dit Lyotard, il porte les traces de la lutte qui a permis la séparation des deux champs[3]. C'est pourquoi la réalité n'est pas pleine, il y a des lacunes en elle, elle est trouée, caviardée ; et les œuvres d'art surgissent, prennent place dans ces lacunes, dans ce « peu de réalité ».

Dans ce tableau, la fonction alternative de la vérité comme leurre appartient aux œuvres. Cette vérité « n'enseigne rien, n'est pas édifiante », dit Lyotard, « son père est le désir »[4]. Selon lui, ce qui nous conduit vers cette conception de vérité n'est pas la distinction entre le réel et l'imaginaire mais celle entre le reconnaissable et le méconnaissable. Cette distinction signale la présence d'un espace figural qui peut faire intrusion tant dans l'espace de la signification que dans celui de la désignation. Le figural rend méconnaissable à la fois l'écriture du texte et la bonne forme de l'objet. La méconnaissance « est le signe que le désir poursuit son accomplissement en s'emparant de données organisées selon des règles qui ne sont pas les siennes, pour les soumettre à sa loi[5] ». L'espace figural constituerait donc cet espace topologique propre à accueillir la vérité méconnue comme événement transgressif. Le langage parlé et parlant, celui du discours de la connaissance, sert ici de miroir pour refléter ces effets figuraux de la vérité. Quant à cette dernière, selon Lyotard, « elle *ne parle pas, stricto sensu* », elle est silencieuse, mais « elle travaille »[6].

---

[1] *DF*, p. 282.
[2] *Ibid.*, p. 284.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 282.
[5] *Ibid.*, p. p. 286.
[6] « Œdipe juif », *DMF,* p. 167.

Vérité comme leurre : rêve, fantasme, figural

Pour mieux comprendre le rapport entre le figural et l'inconscient, il conviendrait de mettre en parallèle le travail de vérité avec le travail du rêve tel que Freud le définit. Il s'agirait là, pour reprendre les termes de Lyotard, d'une « problématique qui oppose le travail au discours[1] ». De même qu'il y a une différence (et non pas une opposition) entre le discours parlant/parlé de la connaissance et la figure silencieuse de la vérité, de même il y aurait un « contraste » entre le statut du discours et les opérations du rêve. Lyotard admet que le rêve est une forme particulière de notre pensée et c'est le travail du rêve qui fabrique cette forme[2] : le travail du rêve ne pense pas, il transforme ; il ne s'agit pas dans ce travail d'un discours sur un discours mais d'une mise en forme. « Le rêve n'est pas la parole du désir mais son œuvre[3]. » Mais encore, Freud aurait renforcé cette différence entre le discours et le rêve en y introduisant un rapport de violence. De la même façon que la vérité se révèle comme une force dérangeante par ses effets sur le plan de la connaissance, « l'œuvre du désir résulte de l'application d'une force sur un texte. Le désir ne parle pas, il violente l'ordre de la parole[4]. »

Lyotard souligne la distinction effectuée par Freud à l'intérieur de la problématique du rêve entre *Traumgedanke* et *Traumarbeit*. C'est que la pensée du rêve, même si elle constitue le contenu latent du rêve, serait de l'ordre du discours, de la conscience éveillée. L'essentiel du rêve ne résiderait pas alors dans ce contenu latent mais dans le travail réalisé sur lui. Contrairement à la pensée du rêve, le travail du rêve n'est pas de l'ordre de la conscience, « il est une transformation. Il y a entre lui et la pensée du rêve une 'différence qualitativement totale' » : « Le travail du rêve ne pense pas, ne calcule pas, en règle général ne juge pas ; il se borne à transformer »[5], à travailler de manière non langagière le texte du *Traumgedanke* qui lui fournit une matière à jouer.

Lyotard pose la question « de quelle manière le texte doit être travaillé pour pouvoir jouer avec la position du sens ?[6] ». La réponse est donnée par le terme

[1] *DF*, p. 239.
[2] *Ibid.*, p. 240.
[3] *Ibid*., p. 239.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid*., p. 240.
[6] *Ibid.* p. 241.

freudien de *Entstellung*, envisagé comme la « manière d'opérer sur le texte initial[1] ». Contrairement à la définition de Lacan dans « L'instance de la lettre[2] », Lyotard affirme que « transposition » ne suffit pas pour traduire *Entstellung*, car il faut une dimension d'épaisseur pour effectuer « le mouvement *par-dessus* le texte » requis par cette notion[3]. Celle-ci est une forme de violence, de censure effectuée par le travail du rêve sur le désir latent de façon à le contraindre à se travestir. C'est la raison pour laquelle, d'après Lyotard, « la formule canonique » du IIIe paragraphe de la *Traumdeutung* (« le rêve est l'accomplissement d'un désir »), sera modifiée de la façon suivante : « le rêve est l'accomplissement (travesti) d'un désir (réprimé, refoulé)[4]. »

En tant que mise en forme du désir, le rêve a une partie liée avec le fantasme. Lyotard affirme que « [c]e n'est pas le contenu du rêve qui accomplirait le désir, c'est l'acte de rêver, de phantasieren, parce que la Phantasie est transgression[5]. » Nous allons voir plus loin que dans la terminologie lyotardienne, le fantasme côtoie la figure d'une manière singulière, et qu'il est une façon particulière de mettre en forme le désir. Mais avant d'en venir là, soulignons que Lyotard envisage le rêve comme acte, celui de donner forme au désir. Plus précisément, il y aurait là une conception où le désir est introduit entre forme et figure, à partir de laquelle on pourra penser l'ouverture d'un espace figural tridimensionnel au sein même du discours. Un tel désir pourra satisfaire par exemple à la double exigence d'être une force capable de froisser le texte en même temps que d'en conserver les parties lisibles[6], tel que l'illustre Lyotard à travers son commentaire de l'affiche du film *Révolution d'Octobre*[7]. Or cela nous mettrait d'emblée devant la nécessité de considérer les opérations du rêve d'un point de vue figural. Cette exigence double sera satisfaite par le travail commun de déplacement et de condensation. Notons que Lacan considère le même exemple dans *Radiophonie*[8] par une critique implicite du commentaire de Lyotard, pour restituer la position dominante du signifiant discursif[9]. Au contraire, la

[1] *Ibid.*
[2] Cf. Lacan, *Écrits, op. cit.*
[3] *DF*, p. 242.
[4] *Ibid*., p. 241-2.
[5] *Ibid.*, p. 247.
[6] *Ibid.,* p. 248.
[7] *Ibid.,* p. 247.
[8] Cf. Jacques Lacan, « Radiophonie, Question III » 1970, dans *Autres Écrits*, Éditions du Seuil, 2001.
[9] Pour une discussion plus détaillée, voir Jaques-Alain Miller, « Mathems : Topology in the Teaching of Lacan » dans Ellie Raglang-Sullivan, Dragan Milonanovic (dir.), *Lacan : Topologically Speaking*,

position de Lyotard consiste à donner toute sa force à la figure dans son rapport au discours, mettant ainsi au jour une pensée de la forme dont la complicité avec le désir est essentielle.

La violence constitutive qui travaille l'espace figural d'une part et celui du langage articulé d'autre part permet à Lyotard de formuler la connivence du désir et du figural sous la catégorie générale de la transgression. Si le désir a une partie liée avec le figural, c'est que tous les deux sont dans un rapport transgressif avec l'espace du discours. Pourtant ceci n'est pas un rapport de simple contradiction ; le désir ou le figural ne viennent pas s'opposer du dehors à l'espace conscient (du discours). Au contraire, il s'agit dans les deux cas d'un mouvement de transgression qui fait jour à l'intérieur même de cet espace de manière à le subvertir et de rendre cette subversion visible par des effets figuraux. Cela veut dire que si d'un côté le désir ou le figural transgressent l'ordre du discours conscient, de l'autre, ils ne deviennent eux-mêmes visibles qu'à travers cette transgression.

Lyotard se réfère aux quatre propriétés de l'inconscient décrit par Freud en 1915 dans *Das Unbewusste* pour rendre compte du lien concret entre le désir et le figural[1]. Nous savons que Freud conçoit ces propriétés surtout dans leur opposition aux processus conscients/préconscients régis par le principe de réalité :

1) L'absence de négation ou de contradiction : « les 'jugements' inconscients n'ont pas de modalité et de qualité, ils sont toujours assertifs et positifs[2]. »
2) La non liaison de l'énergie : l'inconscient est sous le primat des processus primaires par la « mobilité des intensités d'investissement ». Les mouvements « libres » de cette énergie sont le déplacement et la condensation. « Ces opérations sont explicitement posées ici comme faisant échec au processus secondaire, c'est-à-dire à la perception, à la motricité et au *langage articulé*[3]. »
3) Les processus inconscients sont atemporels : Freud affirme qu'ils n'ont absolument aucune relation au temps chronologique.

Other Press, LLC, 2004. Miller souligne dans son article que la formule freudienne « le travail du rêve ne pense pas » attire l'attention de Lacan après avoir rencontré le commentaire de Lyotard. Parallèlement, nous pourrions avancer l'hypothèse que la réponse de Lacan ne laisse pas indifférent Lyotard. Comme nous le savons, pour penser la topologie propre à l'inconscient, Lacan fait allusion à la bande de Mœbius, qui constitue également un modèle topologique pour Lyotard au moment de l'*Économie libidinale*.

[1] *Ibid.,* p. 274-5.

[2] *Ibid.,* p. 274.

[3] *Ibid.*

4) Les processus inconscients « n'ont aucun égard à la réalité » : « ils sont soumis au principe de plaisir, à la 'substitution de la réalité psychique à la réalité extérieure'[1]. »

Ce qui intéresse Lyotard dans cette description, c'est qu'à partir de ces quatre propriétés, les processus inconscients défient à la fois la négativité structurale et la négativité intentionnelle : « la condensation viole les contraintes lexicales, le déplacement et l'ignorance de la temporalité celles de la syntaxe ; quant à l'indifférence à la réalité, elle manifeste proprement le refus de considérer la référence et le mépris de la dimension de désignation[2]. » Ainsi le travail de l'inconscient transgresse à la fois les deux espaces du discours, celui de la signification et celui de la désignation. Si la négativité du désir permet un passage non dialectique entre ces deux espaces, c'est qu'elle fait violence à tous les deux, elle remet en cause la loi du langage dans ses deux formes par son être qui n'admet ni la contradiction ni une quelconque liaison prédéterminée, indifférent face au temps et à la réalité.

À partir de ce constat, la connivence radicale du désir inconscient avec le figural se manifeste sous trois modes : la figure-image, la figure-forme et la figure-matrice qui correspondent respectivement à la transgression de l'objet, la transgression de la forme et la transgression de l'espace[3]. Essayons de cerner de plus près ces trois modes :

Figure-image **:** les images oniriques telles que l'hallucination ou le rêve constituent le meilleur exemple de la figure-image pour Lyotard. Si d'un côté ces images procèdent à la déconstruction du percept, elles appartiennent toujours à l'ordre du visible. Dans le tableau ou le film, elles génèrent un « espace de différence »[4]. Dans le rapport que la figure-image entretient avec l'espace inconscient, il s'agit de la « *transgression du tracé révélateur*[5] *»*. Pour l'illustrer, Lyotard donne l'exemple du dessin de Picasso, *Etude de nu* (1941) où les profils du corps s'entrecroisent et renvoient à la pluralité des points de vue.

Figure-forme **:** elle est présente dans le visible « mais en général non vue : c'est le tracé régulateur de Lhote ; la Gestalt d'une configuration, l'architecture d'un

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.,* p. 275.
[3] *Ibid.*, p. 279.
[4] *Ibid.*, p. 277.
[5] *Ibid.*

tableau, la scénographie d'une représentation, le cadrage d'une photographie, bref le schème[1]. » C'est la « nervure » du visible, elle « soutient le visible sans être vu »[2]. Son rapport à l'espace inconscient consiste en la « transgression de la *bonne forme* (Gestalt)[3] ». Cela dit, elle peut être rendue visible par la création d'une « mauvaise forme ». Lyotard l'appelle « dionysiaque » par référence à Ehrenzweig (*The Psychoanalysis of Artistic Vision and Hearing*), tandis que la bonne forme serait au contraire apollonien. *Action painting* des années qui suivent la fin de la Deuxième Guerre, dont la peinture de Pollock, en serait l'exemple[4].

***Figure-matrice* :** elle n'est jamais vue, ni visible ni lisible. « Discours, image et forme la manquent pareillement, elle qui réside dans les trois espaces ensembles[5]. » Les œuvres sont les rejetons de cette matrice. Elle est « invisible par principe, objet de refoulement originaire, immédiatement mixtée de discours, fantasme 'originaire'. Elle est figure pourtant, non structure, parce qu'elle est d'emblée violation de l'ordre discursif, violence fait aux transformations que cet ordre autorise[6]. » La figure-matrice est immergée dans l'inconscient, elle n'est pas un *arkhè*, une origine dicible dans le langage articulé, mais elle « atteste l'inverse, que notre origine est une absence d'origine »[7]. Pour penser la figure-matrice, Lyotard propose d'examiner le fantasme freudien à sa manière, comme nous verrons un peu plus loin.

L'image, la forme et la matrice seraient articulées de manière spécifique à l'espace de l'inconscient et deviendraient par là même des figures. Pour penser cette articulation, Lyotard propose d'emprunter à Freud « le modèle énergétique de l'arc réflexe », celui des processus primaires selon l'hypothèse économique repartagée entre plaisir et réalité[8]. Nous savons que d'après ce modèle, le principe de plaisir conçu en fonction des décharges immédiates consisterait à maintenir l'appareil psychique au minimum degré d'excitation. Or ce principe annonce d'emblée un caractère spécifique des processus psychiques en soi inconscients, tel que Freud l'affirme dans *Das Unbewusste*, à savoir leur liberté d'investissement, leur capacité

[1] *Ibid.*, p. 271.
[2] *Ibid.*, p. 277.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, p. 271.
[7] *Ibid.*
[8] *Ibid.*

d'être initialement non lié, de parcourir indifféremment le corps : « En fonction de ce principe, l'énergie circule librement à l'intérieur du système psychique, prête à s'investir sur telle ou telle zone indifféremment du moment que cette zone offre une possibilité de décharge. Cette propriété des processus soumis au principe de plaisir révèle le caractère *non-lié* de l'énergie qui y est employé[1]. » En revanche, sous le règne du principe de réalité, il s'agit de « maintenir l'énergie à niveau constant », cette énergie ne coulant pas de manière non liée mais sous le contrôle du Moi, orientée vers une zone convenable de l'appareil psychique pour permettre une décharge autorisée sous forme d'action spécifique. Celle-ci se fait selon des critères qui impliquent un rapport de maîtrise sur le monde extérieur par l'usage du langage ou de la motricité, ce qui constitue une certaine « épreuve de réalité » pour le Moi.

C'est à travers ces différences essentielles séparant le plaisir et la réalité que Lyotard formule la connivence radicale du désir avec le figural. Il s'agirait avant tout d'une question de l'espace : le plaisir et la réalité ne partagent pas le même espace dans la mesure où « [l]'espace où se meut l'énergie est qualitativement différent selon que celle-ci est liée ou non-liée[2]. » En effet, mettant de côté la discussion sur l'aspect psycho-physique des processus inconscients et privilégiant leur aspect économique et topique, Lyotard admet qu'il y a un lien profond entre le figural et le désir : il s'agit dans les deux cas de la transgression de la « réalité » perceptive et langagière, transgression dont la figure-image, la figure-forme et la figure-matrice constituent le triple modèle en générant un espace où l'énergie coule de manière non liée.

Figure-matrice : modèle du fantasme

Nous proposons maintenant de considérer l'exemple de la figure-matrice, troisième mode de la connivence du désir avec le figural, pour mieux saisir comment Lyotard conçoit cette relation. À la question « est-ce que la figure-matrice est '*une*, unifiée, unifiante' » et à celle de savoir si c'est une unité langagière dont il s'agit, Lyotard essaie de répondre par l'hypothèse suivante : « la matrice n'est pas un langage, pas une structure, un arbre de discours. Elle est de tous les ordres de figure la plus éloignée de la communicabilité, la plus retirée. Elle recueille

[1] *Ibid.*, p. 272.
[2] *Ibid.*

l'incommunicable[1]. » Selon cette hypothèse, la matrice qui n'est pas elle-même une figure reconnaissable, engendre des figures dont parle le discours. Pour vérifier cette hypothèse, Lyotard propose de penser le rapport entre la figure matricielle et le fantasme au sens de Freud. À travers ce rapport, les composantes du fantasme comme figure seraient les suivantes :

1) les « représentations de mot » qui apparaissent dans le fantasme sont agencées de manière à violer les règles syntaxiques et sémantiques (tel qu'on verrait par exemple dans les poésies d'Éluard et de Perret) [2].
2) Les « représentations de chose » qui apparaissent dans le fantasme ne renvoient pas aux objets reconnaissables du monde extérieur mais elles sont la superposition de plusieurs scènes[3].
3) La nervure visible de la matrice fantasmatique n'est pas reconnaissable : « La figure-forme elle-même n'est pas unifiée. Le fantasme contient plusieurs formes simultanément actives[4]. »
4) Le fantasme permet une ambiguïté affective : « la relation des pulsions impliquées dans le fantasme avec le principe de plaisir n'est pas univoque[5]. »
5) Dans le fantasme, la libido peut procéder de plusieurs sources à la fois : « Le fantasme est multipulsionnel[6]. »

Ces composantes attesteraient du fait que le fantasme présente une épaisseur, une opacité qui permet à Lyotard de suivre la trace du figural dans son opposition à la fois au discours et à la figure comme image reconnaissable.

L'exemple que choisit Lyotard pour appliquer son hypothèse est le fantasme *Un enfant est battu*, étudié par Freud. Comme nous le savons, Freud recense six cas féminins dans lesquels le fantasme est constamment répété de manière symptomatique : même s'il est d'abord appelé par les sujets eux-mêmes, sa récurrence obstinée n'est pas toujours souhaitée et s'accompagne d'un sentiment de honte.

[1] *DF,* p. 327.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.,* p. 327-8.
[4] *Ibid.*, p. 328.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*

L'étude de Freud consiste en trois phases qui correspondraient aux trois « strates de sens » que l'analyse révèle être « condensées et masquées » dans la forme initiale[1] :

I) « Le père bat l'enfant » : la phase la plus ancienne.

II) « Je suis battue par le père » : la phrase non prononcée par les patientes.

III) « Un enfant est battu » : l'énoncé que communique les patientes.

À partir de cette étude, Lyotard va dresser le tableau du fantasme en dégageant ses propriétés qui se modifient sur différentes phases. Aux questions concernant la nature de l'agent, la nature de la victime et la place du sujet dans le fantasme, mises en avant par Freud et auxquelles les patientes elles-mêmes n'ont jamais répondu, Lyotard ajoute celles du « contenu » pulsionnelle et de la « signification » (*Bedeutung*) affective, comme deux propriétés attribuées aux fantasmes de fustigation par Freud et dont J. Nassif[2] établit les définitions telles que Lyotard utilise dans ce tableau[3]. Lyotard se met ainsi à dégager le destin des pulsions en jeu dans le fantasme selon les différentes phases et les catégories de son tableau. En suivant le commentaire de Nassif, après avoir repéré les contenus pulsionnels opérants dans les trois phases, il met en exergue la question de la temporalité de ces contenus. Les pulsions étant atemporelles du fait de leur caractère inconscient[4], les trois états libidinaux qui correspondraient aux trois phases du fantasme ne sont pas dans un rapport linéaire de diachronie. Il s'agit au contraire d'une superposition des pulsions qui procèdent par « poussées discontinues ; chaque poussée est identique à elle-même quant à la source et au but pulsionnels ; une poussée n'efface pas celle qui la précède[5]. »

Si les composants du fantasme comme figure témoignent déjà de la proximité de ce dernier à la notion du figural, la temporalité atemporelle de l'inconscient, telle qu'elle apparaît dans le fantasme de fustigation, semble confirmer la transition vers un espace figural. Cette « atemporalité » appartient évidemment au processus primaire qui dépend entièrement de la formation propre de l'inconscient et le baptise comme « omnitemporel », souligne Lyotard. Or cette conception du temps en appelle à celle de l'espace. L'espace figural, comme espace convenable à faire voir les traces des

[1] *Ibid.*, p. 328-9.
[2] Cf. Jacques Nassif, « Le fantasme dans *On bat un enfant* », *Les cahiers pour l'analyse* N° 7, mars-avril 1967.
[3] *DF*, p. 328-9.
[4] À part l'article sur « L'inconscient » (1915) voir aussi « Pulsion et destin de pulsion » (1915) dans Sigmund Freud, *Métapsychologie*, trad. Pontalis et Laplanche, Gallimard, 1968.
[5] *DF,* p. 337.

opérations du désir, serait le « répondant de l'*omnitemporalité* du processus primaire[1] ». Un tel rapport se justifierait chez Freud par la transposition de cette temporalité atemporelle vers un espace de débordements : Lyotard rappelle que l'Égypte pour Freud, placée dans son lien archaïque au judaïsme, « est la région des égarements[2] ». L'inconscient est transgressif par lui-même, échappe à l'épreuve de réalité, déborde des limites de la signification et de la désignation. Il ne connaît pas de négativité, ou plutôt impose sa négativité propre de manière à rendre tangibles ces limites. Freud ne ferait que le décrire négativement par rapport au « système perception-conscience », en se référant en l'occurrence à la conception kantienne pour dire que la représentation abstraite du temps peut être pensée seulement dans les limites de ce système, comme un « mode de travail »[3]. Pour l'inconscient lui-même, il ne s'agit que du « ici-maintenant » du présent assertif. Ses processus en eux-mêmes ne seront pas captés, liés, régulés dans des mises en scène autorisées du désir ou sur certaines régions du corps.

Figural et symptôme

Une fois que le fantasme est posé comme figure-matrice, et que le lien du figural et du fantasme établi, Lyotard pose la question de savoir si, pour autant, l'œuvre doit être pensée comme une expression fantasmatique, par simple opposition à l'expression textuelle et si, par conséquent, elle se laisse « traiter comme signe clinique relevant de l'analyste[4] ». Pour répondre à cette question, sans tomber dans le réductionnisme de prendre l'œuvre pour symptôme, il se retourne encore une fois vers cette conception freudienne de la vérité comme leurre, dont surgirait l'œuvre d'art dans l'espace figural.

Or une telle conception de vérité enracinée dans les œuvres d'art implique également une conception de l'art qui pour Lyotard constituerait le fondement de ce qu'il appelle espace figural. Nous allons voir que cet art se veut critique et c'est lui qui assume la portée « politique » de *Discours, figure*. Il tient à ce que nous avons qualifié, en début de cette section, comme le double sens du dessaisissement

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.,* note 28.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.,* p. 355.

originaire provoqué par la vérité comme leurre : en contrepartie des contenus mis en scène du désir et aboutissant à son accomplissement, il s'agit de penser les formes qui interdisent l'accomplissement, c'est-à-dire l'anéantissement du désir, dans une sorte de remise en scène des contenus exhibés. Ces formes ne laissent pas le désir s'accomplir car elles-mêmes ne se laissent pas oublier, elles font obstacle à l'identification et à l'accomplissement fantasmatique qui en résulte. Dans la remise en scène des contenus, ce qui compte n'est pas la répétition brute elle-même, mais la forme qui voit jour dans ce mouvement qui re-traverse dans le sens inverse, en régression, le parcours pulsionnel. Il s'agit en effet, non pas de répéter les contenus, mais les opérations du désir par lesquelles ils sont mis en scène. Cet art « formel » ferait signe, à l'intérieur de notre problématique, à un art enfantin par le « caractère de 'jeu'[1] » que présente cette reprise ludique des mises en scène fantasmatiques. La régression se distingue de la répétition en ce qu'elle mène vers l'enfance.

Mais avant d'en venir à la question de l'enfance de l'art dans la dérive figurale, qui constituera le thème de notre prochaine section, reprenons la réflexion de Lyotard quant au fantasme et au rapport entre le symptôme et le figural. Pour le dire d'emblée, l'œuvre n'est pas une expression symptomatique et cela n'est pas dû pour Lyotard à une fonction du Moi[2]. Ce n'est pas parce que le Moi de l'artiste se rapporte facilement à Ça (parce qu'il est « anormal » en tant que génie ou parce qu'il est « normal » en tant que sujet sain, peu importe) que ce qu'il produit se distingue de la production « morbide ». Une telle position nous ramènerait « à la réconciliation entre processus primaire et processus secondaire, entre Ça et Moi[3] ». Cette réconciliation est selon Lyotard le signe de la position dominante du Moi dans les processus psychiques, position qui prépare le sujet non pas à la créativité mais à l'épreuve de réalité.

D'après Lyotard, la psychanalyse de Melanie Klein, par la position qu'elle attribue au fantasme, semblerait au premier abord exempte de ce risque de réconciliation entre processus primaire et processus secondaire. Nous savons que le fantasme chez Klein constitue l'élément principal à partir duquel prennent forme les dispositions psychiques de l'individu. En développant les vues de Freud sur le fantasme, Klein lui attribue un rôle central dès les premiers mois de la vie. En ce sens, dira-t-on que le fantasme kleinien se rapporte immédiatement à l'infantile. Qui plus

[1] *Ibid.*
[2] *DF, op. cit,* p. 355.
[3] *Ibid.*

est, le fantasme comme noyau psychique élémentaire est directement lié à la pulsion, au processus primaire par excellence, d'autant plus qu'il est défini comme « l'expression mentale des pulsions[1] ».

Cela dit, le statut du fantasme kleinien en tant qu'il se rapporte à un objet (ne serait-ce qu'un objet fantasmatique et partiel) et qu'il effectue ainsi un certain passage entre l'extérieur et l'intérieur, un passage « lié » entre le réel et l'imaginaire, suffit à laisser Lyotard perplexe quant à ses conséquences. Il explique cette position perplexe à travers la pensée de Winnicott qui poursuit la thèse kleinienne tout en lui donnant un autre aspect par les concepts d'objet et de phénomène transitionnels.

Pour Lyotard, le terme même de « transitionnel » risque d'être interprété dans le sens d'une médiation, d'un passage dialectique entre l'extérieur et l'intérieur, et de succomber de telle sorte à une logique de réconciliation[2]. Or celle-ci, en laissant interpréter l'œuvre comme symptôme, non seulement porterait atteinte à l'originalité de l'élan artistique, mais encore troublerait l'ouverture d'un espace figural au sein de l'œuvre qui en constitue sa force « critique ». Dans ces conditions, la fonction du fantasme, ainsi que celle de l'œuvre, ne seraient rien d'autre que celle d'une défense contre l'angoisse.

Toutefois, la prudence de Lyotard envers les objets et phénomènes transitionnels et plus généralement envers la psychanalyse kleinienne n'est pas son dernier mot sur le sujet. En nous mettant en garde contre la « dialectisation » de la position de Winnicott, Lyotard affirme qu' « il n'y a pas un grand pas à faire pour passer » de la transition à la médiation[3]. Or ce pas reste à faire. Quant à la position proprement winnicottienne, qui se tiendrait en-deçà de ce pas, Lyotard y voit un potentiel pour penser le surgissement de l'espace figural. Certes, à ses yeux, ce potentiel n'est pas suffisant pour penser la fonction « critique » de l'œuvre. Mais cela reste à explorer dans la section suivante, d'autant plus parce qu'il contient, en ce qui concerne notre problématique, des indices importants quant à la position de Lyotard concernant la notion de l'enfance.

[1] Hanna Segal, *Introduction à l'œuvre de Melanie Klein*, trad. Fr. E. R. Hawelka, PUF, 1969, p. 6.
[2] *DF,* p. 358.
[3] *Ibid.*

Enfances de la psychanalyse dans la dérive figurale

Avant d'en venir aux détails du rapport entre le figural lyotardien et l'art, il nous faudrait explorer le rôle de l'enfance dans cette pensée de la psychanalyse. Disons d'emblée que ce rôle nous paraît primordial dans la mesure où Lyotard, avant même de poser la question du désir, s'appuie essentiellement sur la pulsion erratique et les processus primaires, soit les piliers majeurs de l'infantile freudien. On ne s'étonnera pas alors que des figures d'enfance reviennent fréquemment sur cet axe de la psychanalyse traversant la dérive figurale.

L'infantile freudien semble constituer l'élément de base pour penser la façon dont le sensible investi par le désir parvient à transgresser l'espace du discours. Comme nous venons de voir, Lyotard pose dès le début que la négativité du désir sous-tend à la fois le visible et le dicible, permettant une transition non dialectique entre la signification et la désignation. Or le désir apparaît comme une sorte de mutation de la pulsion infantile, impliquée par le passage au langage, impact du logos sur le silence de l'enfance. À partir de cet impact, Lyotard comprend la constitution simultanée de la réalité, du sujet et du désir, posés par la séparation de l'infantile.

Mais nous avons vu également que pour Lyotard, cette séparation ne se confondait pas avec la simple opposition, au contraire elle faisait écho à une idée de différence radicale. C'est, semble-t-il, encore une fois le modèle freudien qui inspire Lyotard dans cette distinction, et le rôle de l'enfance est pertinent dans ce modèle. C'est que pour Freud, le psychisme se comprend non pas à partir de l'unité de la conscience mais à partir d'un principe de dispersion, celui de l'inconscient pervers polymorphe. Autrement dit, pour penser la vie psychique, il faut creuser la surface unifiée de la conscience et découvrir dans ses profondeurs ce qui la transgresse en même temps que ce qui la constitue négativement : la perversion polymorphe de l'enfance, dont les traces sont à suivre dans les rêves, les fantasmes, les symptômes. En privilégiant ce modèle freudien bien connu pour comprendre la différence radicale qui ne se réduit pas à l'opposition, Lyotard semble faire un pas de plus pour donner à l'infantile une portée centrale.

Un premier exemple d'une telle pensée de différence radicale était fourni à Lyotard par Marx dans *Kritik des hegelschen Staatsrechts*, et l'on pourrait dire que le raisonnement de Marx sur la différence des sexes, ainsi que la façon dont Lyotard s'empare de ce raisonnement, nous permettent d'y voir une figure d'enfance

psychanalytique[1]. Lyotard soulignait en effet que dans ce texte, en parlant des extrêmes véritables, Marx disait qu'il ne peut y avoir un rapport d'opposition et de relève entre eux, puisque les extrêmes ne sont pas comme les deux pôles opposés d'une même chose. Pour illustrer cet argument, il parlait de la différence des sexes, affirmant que les véritables extrêmes ne seraient pas le sexe masculin et le sexe féminin, mais quelque chose comme le sexe humain et le sexe non-humain.

À son tour Lyotard reprenait l'exemple de Marx avec ses propres termes et installait l'opposition féminin-masculin sur la scène de la réalité, mise en place avec le passage au langage et la mutation de la pulsion. Or, disait-il, il y a une autre scène que celle de la réalité, où aurait lieu une « violence irrémissible » constitutive à la fois du féminin et du masculin, et où la question n'est plus celle de l'opposition des sexes adultes au sens de Freud, réels, aboutis et normaux, mais celle de la différence entre cette réalité et ses lacunes, le normal et le pervers, l'humain et l'inhumain. C'est là que l'énergie pulsionnelle se laisserait voir comme force d'une différence maximale dans la jouissance, entre la vie et la mort : « l'entrée du sujet dans le désir par la castration est toujours quelque chose comme sa mort. Le Non du sexe non-humain, inhumain (*unmenschlich*), indique la différence d'une autre position (scène) qui dépose celle de la conscience, celle du discours et de la réalité[2]. » Nous comprenons que cette autre scène est celle de l'infantile qui dérègle la scène de la réalité en donnant lieu « aux représentations les plus étranges » et à l'égarement des affects, comme autant des indices figuraux de cette dérégulation, ses effets après-coup[3]. La différence du sexe non-humain, qui serait cette fois-ci de l'ordre de la pulsion erratique, est donc celle de l'enfance de la psychanalyse qui, du fait de sa polymorphie « perverse », méconnaît la différence entre féminin et masculin.

En deuxième lieu, nous avons vu que la distinction effectuée par Lyotard entre l'opposition et la différence à l'aide de l'inconscient freudien le ramenait encore une fois devant cette conception de vérité comme leurre, se révélant dans la négativité. Dans la mesure où c'est l'aspect infantile de l'inconscient qui se trouve mis en avant par Lyotard dans ses raisonnements, pourrions-nous dire que nous avons là une figure infantile de la vérité.

---

[1] Geoffrey Bennington note que cette petite réflexion sur Marx dans *Discours, figure* « semble déjà dicter de très loin » les discussions sur le « différend même », dont celui entre enfance et âge adulte serait une figure. Cf. G. Bennington, « Peut-être une politique… », dans *Cahiers philosophiques, Dossier : Derrida, Lyotard et l'éthique*, 2009/1, no. 117.
[2] *DF*, p. 141.
[3] *Ibid*., Note 12.

En effet, Lyotard expliquait cette conception de vérité comme celle qui apparaît dans les lacunes de la réalité, dans ses chutes et lapsus. Si la réalité est un effet du passage au langage, on dirait que la vérité comme leurre apparaît dans le silence de la différence radicale. Cette vérité n'édifie rien, dit Lyotard, elle n'enseigne rien, mais « elle travaille »[1]. On dirait alors qu'elle est silencieuse tout comme l'*in-fans* : demeurant dans les lacunes de la réalité, vérité silencieuse par contraste à celle du discours, « travaillant » non pas selon le principe de contradiction de la pensée consciente, non pas selon l'opposition plaisir/réalité où le pulsionnel est mu en désir et fait objet du refoulement, mais par différences selon le double régime de la pulsion où la question est celle de la jouissance. Dans ce travail de vérité retentirait la voix de l'infantile comme « le silence venu d'ailleurs[2] », ou plutôt ce travail consisterait à faire entendre cette voix non voisée.

Pour mieux comprendre le rapport que nous envisageons ici entre le figural, l'inconscient et l'enfance de la psychanalyse, il conviendrait de mettre en parallèle le travail de vérité avec le travail du rêve tel que Freud le définit. Nous avons vu que si les opérations du rêve attestent pour Lyotard d'un lien fondamental avec l'espace figural, c'est qu'ils réalisent la censure formée/déformée des pensées du rêve. Dans cette *Entstellung* pourrait s'ouvrir un espace figural à trois dimensions. Mais quel serait le rapport de ces opérations transformant le désir avec la notion de l'enfance ? Pour répondre à cette question, concentrons-nous sur le travail de la condensation que Lyotard prend en exemple. La condensation travaille le texte sans tenir compte des contraintes linguistiques du discours. Elle fait violence aux règles du langage – supposé être destiné avant tout à la communication– en fabriquant des « mots-choses » étrangers à son ordre. « Leur choséité, c'est leur épaisseur ; le mot normal est dans l'ordre linguistique transparent : sa signification est immédiate […] ; le produit de la condensation, comme le nom l'indique, est au contraire opaque, dense[3]. »

Pour faire le lien entre la condensation et le figural, Lyotard remet en cause la définition freudienne du rêve comme accomplissement travesti (par la censure) du désir refoulé. Car si la force qui sert à fabriquer des mots-choses par la condensation du texte linguistique (*Traumgedanke*) est celle du désir, il faudrait dire que le travail

[1] « Œdipe juif », *DMF,* p. 167.
[2] *Ibid*., p. 174.
[3] *DF,* p. 244.

de condensation est le travestissement même du désir et non pas qu'il est animé par un pouvoir de censure qui assumerait cette tâche. Sinon, la censure deviendrait une instance tierce qui s'installe entre le rêve et l'interprétation, une instance capable d'atteindre le contenu caché dans sa réalité et de le reformuler de manière convenable à la lecture. Or, dit Lyotard, « le rêve est réellement, initialement opaque, […]. Pas besoin d'imaginer que le Ça a quelque chose derrière la tête[1]. » C'est ainsi qu'il conviendrait de comprendre la formule « Le travail du rêve ne pense pas. »

À partir de cette conception se nouera pour Lyotard le lien entre la condensation et le figural, lien qui n'est pas sans rapport avec l'enfance de la psychanalyse. Ce mouvement qui travaille le texte en broyant son espace, le travestissement du désir, appartient au processus primaire qui se démarque par son désordre du langage articulé. « La mobilité du processus primaire trompe par elle-même, est ce qui trompe, donne le vertige aux 'facultés' usant du langage articulé : le figural contre l'esprit[2]. » La connivence du figural avec le désir viendrait donc de leur différence commune face à la *lexis*, qui constitue par le même biais une particularité de l'enfance. Le figural s'approche du désir par son affinité avec l'infantile, qui entretient un rapport de violence constitutif avec le langage articulé. En outre, la relation du figural à l'enfance se trouve renforcée par une sorte de remise en question de la pensée freudienne : si Freud, dans un premier temps, donne le signal de cette relation en disant que la condensation travaille les signifiants « à la manière des *Sprachkünste* de l'enfance et de la névrose[3] », Lyotard y ajoute une dimension plus profonde par la considération du processus primaire, l'infantile qui ne se réduit pas à l'enfance comme âge de la vie.

Quoiqu'il en soit, la connivence du désir et du figural vient du fait qu'ils sont tous les deux transgressifs par rapport à l'espace conscient du discours. Or cette transgression n'est pas la même chose qu'une simple opposition, dans la mesure où elle est le moyen par lequel cet élément transgressif, désir ou figure, fait son apparition et devient visible. Observons que dans cette connivence du désir et du figural, envisagée par Lyotard à travers ce que nous pouvons appeler la catégorie de « transgression constitutive » de l'espace conscient, celui du langage articulé, semble apparaître également la connivence de ces deux notions avec l'altérité constitutive de

[1] *Ibid.,* p. 245.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.,* p. 244.

l'enfance, dont le silence inarticulé dérange et subvertit l'espace de la *lexis* tout en se faisant entendre dans cette subversion.

Une fois que la proximité du désir et du figural est posée, nous avons vu que Lyotard parlait de figure-image, figure-forme et figure-matrice comme les trois modes par lesquels cette proximité pourrait se manifester, autrement dit les trois façons dont aurait lieu la transgression de l'espace du discours et de la perception articulés. Nous avons vu également que Lyotard rapporte la figure-matrice au fantasme freudien et expose ce rapport à travers l'exemple de la formation du fantasme « Un enfant est battu ». Il semblerait que le lien de l'espace figural aux processus primaires en tant qu'expressions de l'inconscient infantile est ici encore à souligner.

Dans son étude du fantasme, Lyotard soulignait le caractère atemporel ou omnitemporel des contenus pulsionnels dans différentes phases. Ce caractère était la marque du processus primaire et l'espace figural était son répondant selon Lyotard. Cela signifiait que l'espace figural était celui des débordements, soumis seulement à l'ici-maintenant du présent assertif, suggérant ainsi une proximité avec l'infantile dont les processus sont non liés dans une région autorisée du corps. Effectivement, le corps érotique comme zone libre, non investi de façon liée, « qui n'est pas le corps vécu érotiquement mais la surface où s'inscrivent les localisations du désir », est celui « de l'enfant, du pervers, de l'hystérique »[1]. Cette surface du désir serait le contraire du monde phénoménologique : la négativité transcendantale n'est pas la négativité radicale de l'inconscient et le corps enfantin est « le contraire d'un monde »[2]. Ce corps fait bien appel à une matrice d'engendrement, mais celle-ci est une matrice fantasmatique, elle génère des figures. Dans le monde de l'enfance, le sensible est toujours déjà travaillé par le désir pulsionnel. De même la figure-matrice est différente d'une structure. Si la structure et cette matrice atemporelle infantile sont invisibles toutes les deux, ce n'est pas parce que celle-ci serait intelligible et systématique comme celle-là ; au contraire, elle procède en « bloc » mais non pas en système[3], et c'est sur ce bloc que les failles figurales laissent une trace.

Enfin, les critiques de Lyotard concernant Melanie Klein et Winnicott pourraient être reprises du point de vue du rôle accordé à l'infantile, notamment dans la mesure où la question du fantasme est mise en relief par la psychanalyse kleinienne. Bien que

[1] *Ibid.,* p. 338.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 339.

le fantasme ait une partie liée avec l'infantile chez Klein, en ce qu'il constitue l'élément principal du psychisme dès les premiers mois de la vie, son statut relatif à l'objet, permettant une sorte de liaison réconciliatrice entre le réel et l'imaginaire pourrait remettre en cause ce rapport à l'infantile, du fait que les processus primaires semblent d'ores et déjà envisagés dans leur rapport à la réalité. De surcroît, les objets ou phénomènes transitionnels de Winnicott, qui suit les thèses de Melanie Klein, semblent s'éloigner d'une conception d'infantile comme processus transgressif par rapport aux liaisons de la réalité. Suggérant une idée de médiation et de réconciliation entre le réel et l'imaginaire, les phénomènes ou objets transitionnels serviraient à chasser l'angoisse de l'appareil psychique, le sentiment infantile par définition, ce qui mettrait en péril le rôle majeur joué par l'infantile en le réduisant à un état de carence, auquel il s'agirait de suppléer par le passage à la réalité adulte. En ce sens, on dira qu'à partir des critiques dirigées par Lyotard contre l'école kleinienne, il serait possible de comprendre les divergences relatives à l'infantile chez Lyotard et chez Klein.

Or nous avons vu que ces critiques concernent également le rapport entre le symptôme et la figure, dans la mesure où le problème de Lyotard consiste à distinguer l'œuvre d'art des expressions symptomatiques. Il nous faudrait considérer maintenant la question de l'art dans la dérive figurale de Lyotard pour comprendre plus profondément ce rapport.

I.1.c. L'art et le figural

> « La position de l'art est un démenti à la position du discours. La position de l'art indique une fonction de la figure, qui n'est pas signifiée, et cette fonction autour et jusque dans le discours. Elle indique que la transcendance du symbole est la figure, c'est-à-dire une manifestation spatiale que l'espace linguistique ne peut pas incorporer sans être ébranlé, une extériorité qu'il ne peut pas intérioriser en *signification*[1]. »

La pensée de l'art, tant dans sa dimension créative que réceptive, occupe évidemment une place majeure dans *Discours, figure* et nous semble être centrale

[1] *Ibid.*, p. 13.

pour comprendre ce que Lyotard entend par figural. En outre, nous observons que la façon dont Lyotard conçoit l'art est intriquée avec la façon dont il pense la psychanalyse, il y a un lien étroit entre ces deux axes autour de la notion du figural. C'est qu'après avoir effectué la mise en crise de la phénoménologie de la perception par certains éléments venant de la psychanalyse, Lyotard va confronter cette dernière à la pensée de l'art. Nous tenterons alors de rendre compte de ce lien critique entre art et psychanalyse et aborder le figural lyotardien à partir de ce dernier mouvement de mise en crise.

Espace de l'art, espace du désir

Nous avons vu que Lyotard, mettant de côté le désir-*Wunsch*, s'intéresse notamment au désir-*Wille* freudien comme un double régime de positivité. Le terme de « régime » est à retenir ici en ce qu'il implique un rapport à l'espace. Il désigne l'ouverture d'une région, d'un espace de (dé)régulation de l'énergie pulsionnelle. En ce sens, le figural lyotardien apparaît toujours comme une fonction de l'espace dans lequel les traces du désir sont exposées. L'œuvre artistique serait justement le lieu de cette exposition. Il appartiendrait à un « espace topologique » qui n'est pas transparent comme l'espace de la signification et qui dérive de la fonction de communication par son opacité[1].

En suivant cette lignée, on dirait que l'espace figural est doté des mêmes propriétés que l'inconscient. Il n'est pas organisé selon les principes de cohérence propres à la « réalité extérieure », celle du langage et de la perception articulés, il relève d'une temporalité et d'une spatialité autres, travaillées par le désordre des processus primaires. L'espace figural paraît être animé par les forces propres de l'inconscient qui, pouvant se livrer aux expressions par figures, transfère ses forces dans le domaine du secondaire. La figure aurait donc une partie liée avec le désir dans sa constitution même, ce qui semblait d'autant plus évident dans l'exemple du fantasme comme matrice d'images. Si le figural est du sensible investi par le désir comme force, l'œuvre artistique serait de l'énergie transformée en objet.

[1] Cf. « Principales tendances actuelles de l'étude psychanalytique des expressions artistiques et littéraires » (1969), *DMF*, *op. cit.*

Dans ce tableau, Lyotard semble porter un intérêt particulier à la pensée de l'art chez Freud. Nous savons que pour Freud, l'œuvre d'art est une expression fantasmatique, l'extériorisation de l'intériorité inconsciente de l'artiste. Quant à ce dernier, il puiserait son génie dans le fait qu'il « évite » l'épreuve de réalité : en donnant libre cours à ses fantasmes, il donnerait aussi le primat à sa réalité psychique devant la réalité extérieure et il objectiverait pour ainsi dire les productions de son inconscient en œuvre d'art. Il est clair que la conception lyotardienne de l'art figural, même si elle est inspirée par le désir freudien, dépasse largement les frontières d'une telle pensée de l'art. En effet, le problème de la perspective freudienne sur l'art semble rejoindre selon Lyotard celui de la « psychanalyse appliquée » : « la relation épistémologique de la psychanalyse avec l'œuvre est constituée dans tous les cas de façon unilatérale ; la première étant la méthode qui s'applique à la seconde prise comme objet[1]. » Il faudrait donc comprendre d'abord ce problème pour comprendre en quoi le figural lyotardien ne se limiterait pas à la pensée de l'art telle que conçoit Freud.

Art et psychanalyse : la scène tragique, la scène analytique

Pour aborder ce problème, Lyotard propose de « renverser le rapport » entre l'art et la psychanalyse, d'appliquer la méthode de la création artistique comme « pouvoir actif de produire des sens nouveaux » à la psychanalyse conçue comme objet, ou encore comme œuvre[2]. Or cette mesure méthodologique rendrait perceptible un aspect majeur de l'esthétique freudienne. Du moment où l'on envisage la psychanalyse du point de vue de l'art, on observerait une « disparité étonnante de statut » entre la

[1] « Freud selon Cézanne », *DP,* p. 71.

[2] *Ibid.* Une remarque importante reste à faire quant à cette proposition méthodologique. Le thème de renversement, qui semble signifier pour Lyotard la mise en disposition d'une force bouleversante génératrice de sens et dont il s'est servi pour faire une lecture non dialectique de Marx avant la dérive du figural, paraît devenir cette fois-ci la manière de penser le rapport entre l'art et la psychanalyse d'un point de vue figural. Mais nous savons que la dérive de Lyotard du marxisme vers la pensée du figural ne peut être pensée comme un simple transfert d'un domaine à l'autre tout en gardant une même méthode. De même que plus tard, en 1981 dans « La philosophie et la peinture à l'ère de leur expérimentation » (dans *Textes dispersés, tome I, Esthétique et théorie de l'art* (*TD-I*), Presses Universitaires de Louvain, 2012), en parlant du rapport de Merleau-Ponty à la peinture de Cézanne, il affirmera que les philosophes s'intéressent à l'événement sensible de l'art pour en contaminer leur propre rapport au langage philosophique et que « le doute de Cézanne » a été avant tout le doute de Merleau-Ponty, de même, pour transformer sa propre philosophie à l'issu du marxisme, Lyotard semble se tourner vers les œuvres d'art pour en contaminer sa pensée et pour changer de langage, de paradigme, à l'occasion de cette rencontre.

tragédie théâtrale et la peinture qui constituent les deux pôles de références pour penser l'art selon Freud : « Si la force de produire des objets qui n'accomplissent pas seulement le désir, mais dans lesquels celui-ci se trouve réfléchi ou renversé, la force libidinale critique, est tacitement accordée à la première [tragédie], elle est refusée proprement au second [peinture][1]. » Pour le dire d'emblée, selon Lyotard, la peinture apparaît comme un espace d'accomplissement mécanique du désir dans les écrits de Freud. Ce serait comme un espace de représentation au sens habituel du terme, dans lequel il s'agirait de dégager une forme principale qui, ayant pour source l'inconscient de l'artiste, se trouve dissimulée derrière le contenu représenté. En ce sens, c'est le contenu qui serait déterminant dans la peinture, le motif ou le sujet représenté se donnant à voir derrière une vitre transparente, mais restant inaccessible en lui-même[2]. En revanche, observe Lyotard, le théâtre avec sa fonction de *catharsis*, est privilégié par Freud en tant que scène sur lequel se jouent les opérations mêmes du désir.

Avant d'interroger les motifs d'un tel privilège accordé au théâtre devant la peinture, essayons de voir en quoi l'intérêt de Freud pour le théâtre pourrait toucher la problématique lyotardienne du figural. À l'instar du travail de Starobinski[3], Lyotard affirme que la mise en forme de la scène analytique est largement appuyée par la constitution de la scène tragique. Étant donné le rôle central joué par la figure d'Œdipe dans la théorie psychanalytique, Starobinski fait un recensement des passages qui s'y réfèrent dans l'œuvre de Freud et il découvre que ceux-ci sont souvent accompagnés des références à Hamlet. Or la possibilité même de la pratique psychanalytique s'ouvrirait par cette convergence : reconnaissant, lors de son auto-analyse, la figure d'Œdipe Roi de Sophocle dans son histoire personnelle, Freud admettrait le complexe d'Œdipe comme le fondement de la vie psychique. Si la référence à Œdipe s'accompagne de la référence à Hamlet dans l'imaginaire freudien, c'est que cette dernière figure, en tant que fils en proie de la parole du père mort, incarnerait celle du patient névrosé qui fait jour sur la scène de l'analyse : « Le sens d'*Hamlet* s'achève dans et par *Œdipe*. […] Si Œdipe fixe légendairement la *norme* d'une orientation infantile de la libido, Hamlet devient le prototype de l'*anomalie* qui consiste à ne pas sortir victorieux de la phase œdipienne[4]. »

[1] « Freud selon Cézanne », *DP,* p. 72.
[2] Cf. « Freud selon Cézanne » pour une discussion détaillée.
[3] Jean Starobinski, « Hamlet et Freud », préface à la traduction française de E. Jones, *Hamlet et Œdipe* (1949), Paris, Gallimard, 1967.
[4] *Ibid.*, p. XXXIII-XXV.

La rencontre des ces deux figures signalerait alors l'intrication de l'histoire personnelle de Freud, son auto-analyse, avec son histoire professionnelle, et déterminerait son « inconscient épistémologique » : « Si Œdipe exprime, par la transgression et la punition, la loi universelle qui préside à la genèse de l'être moral, le moment qui doit être nécessairement vécu et dépassé, Hamlet manifeste, lui, par son inhibition spécifique, le non-dépassement, la rémanence angoissante et masquée de la tendance infantile. Freud donne un nom – celui d'Œdipe – à ce que Hamlet tait obstinément, à ce que toute sa loquacité dissimule[1]. » Dans cette intrication qui se fait par le biais de la scène tragique, s'ouvrirait la possibilité d'une « psychanalyse appliquée » dans les deux sens du terme : la psychanalyse qui s'applique à l'œuvre pour l'interpréter et l'œuvre qui s'applique à la psychanalyse pour donner forme à sa mise en scène.

Dans le mouvement de la pensée lyotardienne, une conception de l'art figural semble émerger avec cette intrication. En effet, l'exposition des traces du désir sur la scène théâtrale désigne l'ouverture de cet espace topologique, proprement figural, où les opérations du désir se donnent à voir : « Le théâtre est le rêve en ce qu'il fascine et vaut comme hallucination suscitant l'identification ; et il n'est pas rêve, il est le rêve redoublé, la scène du rêve mise sur *sa* scène, l'espace figural du fantasme installé sur son espace figural de représentation[2]. » À partir de cette ouverture, nous comprenons la différence (et non pas l'opposition) qui se joue entre la figure et le discours dans la terminologie lyotardienne : la congruence de l'espace figural avec l'inconscient n'est pas établi sous le mode d'un déchiffrage de langage symbolique ; autrement dit, le figural est fonction de l'artistique parce que l'inconscient n'est pas simplement langagier. Et Starobinski de déclarer : « L'inconscient n'est pas seulement langage : il est dramaturgie, c'est-à-dire parole mise en scène, action parlée (entre les extrêmes de la clameur et du silence)[3]. »

[1] *Ibid.*, p. XXX.
[2] « Œdipe juif », *DMF,* p. 170.
[3] Starobinski, « Hamlet et Freud », *art. cit.,* p. XIX.

Œuvre symptomale, œuvre figurale

Mais est-ce que cette position lyotardienne aux antipodes de celle de Lacan, envisageant avec une perspective figurale les formations de l'inconscient, reviendrait pour autant à affirmer que l'œuvre d'art est simplement symptomale ? La réponse est évidemment négative et, nous l'avons dit dans la section précédente, elle s'ajoute à la critique de la psychanalyse kleinienne chez Lyotard. Cette dernière, en favorisant le thème de la « gratification de l'Ego[1] » et la relation d'objet dans le rapport à l'œuvre d'art, limiterait la pensée psychanalytique à une fonction de cure. Qui plus est, la thèse de Winnicott sur les objets et phénomènes transitionnels risquerait de succomber à un schéma hégélien en ce que la thématique de la transition se rapproche de celle de la médiation. Mais nous avons dit également que cette position critique n'est pas le dernier mot de Lyotard concernant l'école kleinienne. Essayons de voir en quoi celle-ci contribue à la conception lyotardienne de l'art figural.

Nous savons que Winnicott installe l'œuvre d'art, et le domaine de la culture en général, dans cet espace transitionnel qui n'est ni celui de l'imaginaire ni celui du réel. En-deçà de la fonction réconciliatrice de l'objet artistique pouvant être attachée à cette conception, Lyotard y dégage un élément qui pourrait rejoindre sa réflexion sur l'espace figural. Le phénomène transitionnel est défini par Winnicott comme l'expérience d'une « *first not-me possession*[2] » éprouvée par l'enfant. Toutefois, cette expérience anticipe l'épreuve de réalité et se situe à mi-chemin entre un état d'ignorance et la prise de conscience quant à la situation de dette [*indebtedness*] caractérisant le nourrisson. Cela dit, le passage à l'âge adulte ne désigne pas la fin de ce moment de transition et en ce sens, la dette de l'enfance n'est jamais pleinement acquittée. Au contraire, ce que Winnicott appelle l'espace de la culture prend place dans cet espace de transition et l'art se situe dans la continuité du jeu enfantin : « It is assumed here that the task of reality-acceptance is never completed, that no human being is free from the strain of relating inner and outer reality, and the relief from that strain is provided by an intermediate area of experience which is not challenged (arts, religion, etc.). This intermediate area is in direct continuity with the play area of the small child who is 'lost' in play[3]. »

[1] Cf. « Principales tendances... », *DMF*.
[2] Donald W. Winnicott, *Playing and Reality*, 1971, Tavistock Publications, p. 1.
[3] *Ibid*., p. 9.

Laissant de côté pour le moment la figure de l'enfance apparaissant à travers cette position de Winnicott, remarquons qu'elle constitue pour Lyotard l'occasion d'un commentaire alternatif de l'espace transitionnel à celui qui débouchait sur le schéma hégélien. C'est que dans cette permanence de l'épreuve de réalité et le rôle accordé à l'art pour soulager le poids de cette épreuve, Lyotard voit l'ouverture d'un espace d'oscillation, et non pas de médiation, entre le réel et l'imaginaire, entre la perception et la représentation. C'est par cette qualité oscillante que l'œuvre déploierait sa capacité de rompre avec une tradition, d'ouvrir une faille dans un bloc d'écriture qui a fait époque. Il y aurait donc quelque chose de figural dans ce statut transitionnel de l'œuvre, excédant l'idée d'une réconciliation entre l'inconscient et les exigences du monde extérieur. Pour l'illustrer, Lyotard prend comme exemple la peinture de Masaccio située à la charnière de l'époque médiévale et de la Renaissance[1].

Le passage figural entre l'esthétique médiévale et celle de la Renaissance est étudiée par Lyotard dans la partie « *Veduta* sur un fragment de l' 'histoire' du désir » de *Discours, figure*. Comme son titre l'indique, Lyotard s'engage dans cette partie à nous livrer une vue d'ensemble sur ce passage, où sa conception du figural se cristallise. L'esthétique médiévale carolingienne est pensée comme une esthétique pédagogique dans un premier temps : « Pédagogie qui trouve son appui dans la doctrine antique '*Ut pictura poesis*' d'Horace, dont Plutarque attribue la première formulation à Simonide. C'est donc à condition de 'parler' clair que la peinture sera tolérée[2]. » Ainsi la figure prend la place de la lettre pour ceux qui n'ont pas accès à la lecture des textes : elle permet d'éduquer les illettrés. Dans ce schéma bien connu, Lyotard souligne que l'image médiévale est d'abord subordonnée à sa fonction significative. Elle est traitée comme un signifiant transparent et évaluée en fonction de son habilité à se retirer pour permettre la reconnaissance de ce qui est signifié derrière elle : « l'image doit être ainsi faite qu'elle n'arrête pas le regard à son opacité de signifiant plastique, mais qu'elle induise directement la reconnaissance de ce qu'elle représente[3]. »

Selon la lecture que fait Lyotard, la fonction pédagogique de la peinture médiévale s'opposerait à sa fonction esthétique qui se concrétise dans la délectation de l'œil. Dans cette opposition, c'est la fonction pédagogique qui aurait le privilège :

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid.*, p. 173.
[3] *Ibid*.

le plaisir sensible des formes visibles resterait subordonné aux critères du sujet et de son écriture, ceux du contenu représenté. Nous voyons que cette conception s'accorde bien avec celle de Freud qui considère la peinture comme une scène de représentation donnant lieu à l'accomplissement mécanique du désir. Cet accomplissement mécanique s'appuie sur le pouvoir d'identification déployé par l'image qui donne ainsi lieu à la reconnaissance et c'est par cette reconnaissance que la fonction pédagogique de l'image serait remplie. Si nous transposons le problème en termes d'espace, nous pouvons dire que l'image médiévale pédagogique, par la qualité de signification dont elle se charge au premier chef, génère un espace discursif. Lyotard nous renvoie à l'article de Francastel, « Espace génétique et espace plastique[1] », pour appuyer cette thèse.

Francastel commence son article par souligner l'importance de la notion d'espace et sa primauté devant celle de la forme pour penser les arts plastiques : « les œuvres d'art traduisent la conception que les artistes et leur temps se font de l'espace […][2]. » À ce premier postulat, s'ajoute un deuxième qui consiste à considérer les œuvres d'art comme les éléments de compréhension d'une certaine époque au même titre que d'autres données intellectuelles qui s'y rapportent. Par conséquent, il importe pour Francastel de procéder à une étude comparée entre l'art et les autres domaines pour comprendre la spécificité d'un milieu historique et géographique donné. C'est dans ce cadre qu'il finit par établir un lien entre la psychologie enfantine telle qu'elle est analysée par Wallon et Piaget et la conception de l'espace qui découle de la peinture moderne.

On aura l'occasion de revenir sur ce lien, mais notons pour le moment que Francastel, en pensant le rapport entre l'espace et la figure, qualifie l'art médiéval d' « art objectif », de manière à souligner la fonction pédagogique qui en découle. Si l'on considère maintenant le passage figural en termes lyotardiens reliant les conceptions artistiques du Moyen-Âge et de la Renaissance, on verrait que le caractère unitaire de cette fonction disparaît au profit d'un moment hétérogène témoignant d'une mixité des conceptions. Selon Lyotard, l'œuvre de Hugues de Saint Victor marquerait le comble de ce moment d'ouverture d'un espace figural à l'époque médiévale ainsi que la fin de l'esthétique pédagogique de la renaissance

[1] Pierre Francastel, « Espace génétique et espace plastique », dans *La réalité figurative, Éléments structurels de sociologie de l'art*, 1965, Editions Gonthier.
[2] *Ibid.*, p. 131.

carolingienne. Elle marquerait également le moment de la transition vers un néoplatonisme de type Plotin qui, à travers l'idée d'une vision intelligente, permet de valoriser l'image sensible comme un point de contact avec l'Intelligence[1]. « Ainsi s'adjoint à la beauté expressive des créatures, c'est-à-dire à leur fonction de signifiant renvoyant au signifié de l'Écriture, au signifié de la parole du Père absent, leur beauté propre, leur beauté 'formelle'[2]. »

Pour Lyotard, ce moment serait l'indice d'une conception de signe qui n'est pas simplement le signe linguistique où le signifiant renvoie immédiatement au signifié auquel il est lié par un rapport d'immanence. Au contraire, il ferait partie d'un ordre esthétique autonome en ce que le signifiant, ayant trouvé son épaisseur et son opacité, se distingue du signifié. Dans cette nouvelle conception, la distance de renvoi ouverte entre le signifiant et le signifié permettrait de comprendre le signe comme une « similitude dissemblable » dont le récit biblique lui-même serait le modèle : en effet, la narration allégorique de l'histoire sacrée constituerait le meilleur exemple de ce signifiant comme figure opaque marquant un arrêt pour l'imaginaire au cours de ce mouvement de renvoi vers un signifié et montrant par là que le figural, loin de s'opposer au texte comme son contraire, se serait déjà introduit comme différence, comme « similitude dissemblable » dans le textuel[3].

Or le début du Quattrocento sera marqué par l'émergence de nouvelles pratiques picturales qui attirent l'attention de Lyotard en ce qu'elles réalisent « un travail de désintrication » de l'espace figural de celui du texte[4]. Si ce travail se fait sentir dans le discours scientifique par la neutralisation de la notion de l'espace, dont le sommet est la philosophie de Descartes, le domaine de la peinture en donne des signes bien avant. La conception du signe comme « similitude dissemblable » prend une autre tournure par l'achèvement en peinture de la « rotation du signifiant » du signifié vers le désigné et « la constitution de la représentation »[5]. Lyotard observe cette rotation dans les fresques de Masaccio à la chapelle Brancacci de l'église Santa Maria del Carmine à Florence, notamment dans le *Tribut de Saint Pierre* peint entre 1424 et 1428.

Il semblerait que la comparaison faite par Lyotard entre la peinture de Duccio, en tant que dernier représentant de la tradition médiévale, et les fresques de Masaccio qui

[1] Cf. André Grabar, « Plotin et les origines de l'esthétique médiévale » (1945) dans *Les origines de l'esthétique médiévale*, Macula, 1992.
[2] *DF*, p. 175.
[3] *Ibid.*, p. 189.
[4] *Ibid.*, p. 179.
[5] *Ibid.,* p. 189-193.

seraient comme une faille représentative dans l'espace médiévale, sans pour autant faire partie intégrante de la nouvelle « écriture » définie par la *construzione legittima* d'Alberti à l'instar de Brunelleschi[1], constitue un moment clé pour comprendre le figural lyotardien. Par ce caractère de faille qu'elle présente entre deux blocs d'écriture, la peinture de Masaccio générerait un espace d'oscillation entre la perception et la représentation et se rapprocherait de l'espace transitionnel de Winnicott. Ceci serait un espace figural « ouvert pour que le désir et l'angoisse y représentent sans fin et sans loi leurs rejetons[2] ». C'est dans cette « direction évoquée par Masaccio[3] » que Lyotard découvre l'espace figural de Cézanne qui « nous fait voir ce qu'est voir ».

Art et psychanalyse : problème de représentation

Nous pouvons revenir à présent sur la problématique révélée par Lyotard à travers l'esthétique freudienne. Comme nous l'avons remarqué précédemment, Lyotard parle de l'intérêt de Freud pour le théâtre en parallèle avec sa négligence envers la peinture de son temps, notamment celle de Cézanne. Nous essayerons maintenant de creuser un peu plus profondément cette problématique pour en arriver enfin à voir ce que Freud n'aurait pas vu, à savoir la révolution cézanienne qui bouleverse l'espace picturale moderne.

Si la tragédie, à travers les figures d'Œdipe et de Hamlet, devient un outil épistémologique pour l'élaboration de la théorie psychanalytique, c'est que selon Lyotard, elle « offre, sinon une analyse déjà, du moins une *représentation privilégiée* de ce dont il est question dans l'analyse, le désir du sujet dans son rapport avec la castration[4] ». Lyotard suit ici le pas d'André Green qui développe une idée de représentation ayant lieu sur l'*autre scène* ouverte entre le signifiant présent et le signifié absent[5]. Cette idée se rejoint à celle que Lyotard déploie à travers la peinture

[1] Cf. Leone Battista Alberti, *De pictura* (1435), Editions Allia, 2010.
[2] *DF*, p. 198.
[3] *Ibid.*, p. 202.
[4] « Freud selon Cézanne », *DP,* p. 72-73.
[5] Cf. André Green, *Un œil en trop, Le complexe d'Œdipe dans la tragédie*, Minuit, 1969.

de Masaccio : une représentation qui aurait lieu dans l'abîme ouverte entre le discours et la figure[1].

Pourtant Lyotard ne manque pas de critiquer Green pour être resté dans les limites d'une problématique de la représentation[2]. Or la remise en cause de la représentation nous conduit vers la question du figural dans la peinture moderne. Par ailleurs, elle prépare déjà la dérive libidinale de Lyotard à la suite de *Discours, figure*.

Si l'espace cézanien s'en prend à l'espace de la représentation d'après Lyotard, c'est qu'il témoigne de ce « travail d'artiste » qui, contrairement au travail du rêve permettant de « déjouer le regard (pour le capturer) », serait capable de « lui donner l'invisible à voir »[3]. Ce travail d'artiste serait le fait d'une « attention également flottante » dirigée à l'encontre d'un discours rationnel. En ce sens, l'originalité de Cézanne reposerait sur son incapacité à reproduire les règles de la représentation issue de l'écriture perspectiviste, qui serait comme une capacité à déployer cette attention flottante à l'endroit des blocs d'écriture qui ont fait époque. C'est pourquoi sa peinture lancerait un défi non seulement à l'espace du Quattrocento, mais également à celui de l'impressionnisme. La question de Lyotard est alors la suivante : comment cela se fait-il que Freud, père fondateur de cette double règle de la méthode psychanalytique (association libre et attention flottante), puisse rester insensible à la révolution cézanienne qui lui est contemporaine ?

Plus intéressant encore serait peut-être de voir que l'intérêt de Freud pour la tragédie théâtrale est justement sous-tendu par une certaine sensibilité à l'égard d'un moment d'attention flottante survenue dans *Hamlet*. En effet, Lyotard le note, c'est à travers le lapsus « who had seen the mobled queen[4] » sur la scène de Gonzague joué à Hamlet que Freud aurait découvert le motif œdipal qui gouverne la pièce de Shakespeare ainsi que sa théorie. Hamlet interrompt la pièce par une espèce d'attention flottante pour signaler le lapsus en demandant à l'acteur « the mobled queen ? ». Aux yeux de Lyotard, c'est la même attention flottante qui fait que Freud puisse noter la réaction de Hamlet : « De même que si Hamlet peut prêter aux mots de l'acteur une attention qui flotte également sur tous les détails et lui permet de saisir l'insignifiant, c'est dans la mesure où il est en position de spectacle, de même la

[1] *DF*, p. 200.
[2] Cf. « Œdipe juif », *DMF*, p. 187, note 3.
[3] *DF*, p. 17.
[4] Le lapsus en question parait être la déformation de « who had seen the Mab queen led » en « who had seen the mobled queen ». Toutefois Lyotard note que selon une interprétation, le terme de « mobled » pourrait être en usage à l'époque. Cf. *Ibid.*, p. 386, note 47.

question qu'Hamlet pose à l'insensé : « *the mobled queen ?* » ne peut être entendue par Freud qu'en raison du caractère oscillant, mobile de la région où se tient la relation spectaculaire[1]. »

Comme nous le savons, l'attention flottante dans l'écoute, ainsi que la libre association dans la parole constituent les deux moyens de la psychanalyse de renverser les rapports « normaux » entre les processus primaires et secondaires. Dans le discours cohérent (soit de l'analysant), les traces du désir seraient converties dans le langage articulé de la communication. De même, le travail du rêve et la formation du symptôme, où les opérations du désir sont mises en ordre par une élaboration secondaire, constitueraient les exemples d'une telle conversion. Ainsi aurait-on affaire à un espace de signification secondaire où les empreintes des processus primaires sont camouflées par l'organisation manifeste de cet espace. Lyotard souligne que cette fonction de déguisement se trouve renversée par la technique proposée par Feud : « Alors que le discours-symptôme est une surface secondaire habitée par des traces d'opérations primaires, l'écoute flottante et la règle fondamentale [association libre] renversent cette relation et placent cette surface dans un espace primaire qui va faire écho à ces traces, où elles vont pouvoir se manifester[2]. »

Lyotard semble concevoir l'ouverture d'un espace figural dans l'art à l'image de ce renversement. L'œuvre figurale prendrait place dans une sorte d'espace renversé, cet espace de jeu oscillant entre le discours et la figure. C'est que d'après lui, « [c]e renversement recrée de la différence, de l'événement[3]. » L'art figurale fait alors irruption comme le déchaînement d'une libre mobilité, d'une différence non liée, comme un effet de transgression dans l'espace du discours articulé. Lyotard le baptise comme l'apparition de « l'angoisse dans l'ordre esthétique[4] ».

La libre mobilité comme force capable de subvertir les articulations de la perception et du langage serait semblable à celle qui donne sa forme au lapsus « the mobled queen » dans *Hamlet*. Citons longuement Lyotard élaborant cette idée à travers les diverses sens possibles du mot « *mobled* » : « La clé de *mobled*, c'est *mobilisée*, la perte des invariances des écarts qui déterminent la parenté : '*my oncle-father and aunt-mother are deceived*'. Une mère mobile est une mère qui n'est pas à sa place, qui est là où on ne l'attend pas et pas là où on l'attend, 'camouflée' parce

[1] *Ibid.*, p. 387.
[2] *Ibid.*, p. 381.
[3] *Ibid.*,, p. 383.
[4] *Ibid.*

qu'elle se dérobe, et 'encanaillée', prostituée parce qu'elle s'est donnée en violation des écarts imposées par les règles de l'échange ; 'folle' aussi puisqu'elle méconnait la ratio, le départage réglé de la substance sociale, le oui ou le non de la parenté[1]. »

Pour revenir sur l'aspect figural de la peinture cézanienne, on dirait que la thématique de la mobilité libre, plaçant l'œuvre dans un espace flottant, y rejoint celle de l'immobilité de l'œil. Nous avons précisé que si la peinture de Cézanne s'installe dans la même lignée que la faille figurale ouverte par Masaccio, c'est parce qu'elle porte un défi à l'espace de la représentation classique. Or, ce défi, de même qu'il puisse être rapporté à la mobilité libre de Cézanne, à son regard flottant qui contraste les écoles, il peut être aussi décrit par Lyotard comme immobilité du regard à plusieurs occasions dans *Discours, figure*, notamment lorsqu'il parle de la dernière période de Cézanne et de *Sainte-Victoire*. C'est que l'immobilité du regard devient chez Cézanne un événement artistique : « L'événement est une anomalie que la bonne forme gommera. C'est cette anomalie que Cézanne cherche par son immobilité monstrueuse devant Sainte-Victoire[2]. »

Reprenons enfin cette question que nous avons posée plusieurs fois mais dont nous avons longuement décalé la réponse. Comment comprendre, d'une perspective lyotardienne, la négligence de Freud face à la révolution picturale qui a marqué son temps ?

Selon la différence observée par Lyotard dans le comportement de Freud vis-à-vis du théâtre et de la peinture, nous comprenons en effet que si Freud néglige la révolution cézanienne, c'est qu'il reste lié à la fonction représentative de la peinture. Contrairement au dispositif théâtral qui fournit un modèle pour la scène de l'analyse tant par le contenu œdipal des œuvres que par leur fonction cathartique et thérapeutique, la peinture semble rester pour Freud comme une formation symptômale. Lyotard note qu'à partir de la prime de séduction accordée par Freud à la forme artistique en général, l'effet esthétique paraît être un effet de narcose : « L'essentiel y est *la réalisation de la déréalité* qui est le fantasme[3]. » En revanche, la méthode de l'attention flottante pourrait contourner cet effet de narcose par le double renversement critique auquel il donne lieu. Le renversement est double parce qu'il ne se contente pas de répéter la figure du désir, sa mise en scène, comme c'est le cas

[1] *Ibid.*, p. 386.
[2] *Ibid.*, p. 158-9.
[3] « Freud selon Cézanne », *DP*, p. 74.

avec la prime de séduction esthétique et la théorie de la sublimation, mais encore il entraîne l'exhibition des opérations du désir, la mise en scène de sa mise en scène. D'après Lyotard cela équivaut à renverser également la prime de séduction pour réajuster la doctrine esthétique de Freud selon les exigences de la pulsion de mort et pour faire émerger un pouvoir critique[1].

Nous avons déjà noté que l'esthétique freudienne, avec son regard symptomatique sur l'œuvre, semble privilégier le contenu conformément à la fonction de représentation. De ce fait, souligne Lyotard, non seulement la peinture non-représentative se trouve exclue du domaine esthétique, mais une telle conception interdit que les œuvres puissent remettre en cause le contexte esthétique même[2]. Or c'est justement ce qui se passerait avec la peinture de Cézanne. Par son incapacité originaire, son doute initial, Cézanne mettrait en crise la représentation et il défierait les normes qui déterminent la peinture dans toutes les périodes de son œuvre. Lyotard étend cette nouvelle position à d'autres artistes modernes comme Klee ou Delaunay qui, au lieu de traiter le support comme une vitre transparente, joueraient sur l'exposition de la « machinerie du désir »[3]. Ainsi l'œuvre comme objet cesserait de se donner comme une scène inaccessible, et deviendrait opaque et épais.

Cette attitude critique contre le statut de l'art et de son objet serait une position que l'art moderne partage avec l'art contemporain qui la réalise à sa manière. Dans son effort de porter l'œuvre en dehors des espaces de neutralité par exemple (musée, édifice culturelle, etc.), l'art contemporain chercherait à mobiliser la puissance de renversement critique propre à l'œuvre et remettrait en cause du même coup le statut de l'art, la position esthétique d'une époque donnée[4]. Ainsi que le note Lyotard, nous sommes face à une conception de l'art aux antipodes de l'esthétique freudienne marquée par la prime de séduction et la théorie de sublimation : « une situation de l'œuvre qui ne paraît plus guère satisfaire aux conditions relevées par l'esthétique explicite de Freud : l'œuvre déréalise la réalité bien plus qu'elle ne vise à réaliser, dans un espace imaginaire, les déréalités du fantasme[5]. »

[1] *DF*, p. 385.
[2] Cf. « Freud selon Cézanne », *DP*, p. 74-5.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*

Enfances de l'art, enfances de la psychanalyse

Il nous faudrait tenter en dernier lieu de faire le recensement des figures d'enfance qu'on a vu apparaître sur ce pilier artistique de la dérive figurale, figures que l'on n'a pas étudiées en détail. À voir de plus près ces figures, on aurait un meilleur aperçu de ce qu'on pourrait nommer enfance de l'art[1]. Cependant, puisque la dérive figurale de Lyotard établit un lien étroit entre sa conception de la psychanalyse et celle de l'art, on ne s'étonnera pas de voir que ces deux domaines soient intriqués également autour des figures d'enfance. En outre, étant donné que le langage constitue le point de départ de cette réflexion, les figures relatives à l'enfance de l'art pourraient en porter les traces.

Ainsi, bien que ce dernier axe qui soutient la dérive figurale de Lyotard concerne la pensée de l'art selon notre exposition, les premières descriptions du figural artistique ne sont pas sans rapport à l'enfance du langage. Nous avons vu en effet que Lyotard, décrivant le figural d'abord en termes d'espace, semble transposer sa critique de la signification dans le domaine de l'art. Le figural appartiendrait à une sorte d'espace topologique différent de l'espace de la signification parce qu'il n'est pas transparent. On dirait alors que l'espace figural dans l'art apparaît d'abord par contraste au langage articulé comme lieu de la signification. Plus précisément, dans ce premier abord de l'espace figural, Lyotard semble privilégier encore une fois ce qui pourrait mettre en crise le langage articulé, nous donnant du même coup l'occasion d'entrevoir l'enfance du langage dans cette crise.

Au-delà de ce premier abord, nous avons vu que la problématisation du rapport entre la psychanalyse et l'art joue un rôle majeur pour la mise en place de la notion du figural. C'est là que nous pourrions chercher plus profondément les indices d'une pensée de l'enfance chez Lyotard. Dans cette perspective, en premier lieu, l'intérêt de Freud pour le théâtre occupant primordialement Lyotard pour formuler sa pensée du figural dans la mise en crise de la psychanalyse par l'art, nous tenterons de situer notre problématique de l'enfance dans ce cadre.

---

[1] En ce qui concerne l'intrication du figural lyotardien dans les rapports entre art et enfance, on pourrait se référer à l'ouvrage de Florence de Mèredieu, *Le dessin d'enfant*, Éditions Blusson, 1990 (édition revue et augmentée). Nous y trouvons non seulement une réflexion détaillée sur le rapport intime entre figure et écriture noué dans l'enfance, avec des références à la phénoménologie de la perception, à l'infantile de la psychanalyse, ou encore à l'espace topologique, mais aussi un appendice sur « Paul Klee, le dessin d'enfant et les origines de l'écriture », renvoyant notamment aux commentaires de Lyotard dans *Discours, figure* sur la peinture de Klee.

Nous avons vu que Lyotard, en suivant le travail de Starobinski sur Freud dans un premier temps, admet qu'il y ait congruence entre la scène tragique et la scène analytique, la mise en place de la seconde s'appuyant sur la première dans l'inconscient épistémologique de Freud. Lyotard voyait dans cette congruence la rencontre du désir pulsionnel avec la loi à travers les figures d'Hamlet et d'Œdipe. Selon cette rencontre, l'enfance resterait chez Hamlet, masquée mais persistante, silencieuse sous l'abondance de la parole, contrairement à Œdipe, chez qui elle est vue seulement du prisme du devenir adulte. Si la figure d'Œdipe toute seule ne suffit pas à Freud pour construire sa théorie avec sa pratique, s'il fait intervenir la figure d'Hamlet dans le schéma œdipien, c'est que cette dernière illustrerait l'inaccomplissement du désir dans sa re-mise en scène, contrairement à la satisfaction ressentie par le héros grec. D'une part, la mise en scène fantasmatique de l'histoire d'Œdipe permettrait par identification un accomplissement autorisé (parce que imaginaire, symbolique) du désir et ferait que le désir s'anéantisse en retrouvant son objet. De l'autre, la figure d'Hamlet, en tant que remise en scène de la scène œdipale, exhibant les traces des opérations du désir, laisserait ce dernier inaccompli : le complexe n'étant pas résolu, Hamlet demeurerait une figure hystérique, « anormale », infantile.

Avec les termes de Lyotard, il y aurait ici un tour de rôles qui se joue entre Freud, Œdipe et Hamlet, un passage que moi-Freud, rencontrant la loi-Œdipe, effectue vers nous-Hamlet où il rejoint ses patients[1]. On dirait que le poids de l'enfance se laisse percevoir au bout de ce passage comme un reste d'angoisse. Plus précisément, pour Lyotard, Œdipe serait le nom donné par Freud à l'enfant qu'est Hamlet, qui serait comme le désir devant la loi. L'inaccomplissement du désir à travers la figure d'Hamlet, par contraste à la satisfaction interdite d'Œdipe, mettrait en avant ce reste d'angoisse infantile résistant à la loi.

Si Lyotard insiste sur cette distinction entre Hamlet et Œdipe, c'est qu'un tel reste infantile semble être pour lui intimement lié à la pensée du figural. En effet, nous pouvons admettre que le figural lyotardien implique de considérer les restes, que cela soit ceux des écoles, des structures, des discours, etc. À plusieurs occasions Lyotard formule cette pensée avec les termes de la psychanalyse, privilégiant notamment les aspects de l'infantile comme ce qui reste ou résiste après le passage de la loi qui, elle,

[1] Cf. « Œdipe juif », *DMF,* pour une discussion détaillé de cette distribution des rôles.

connoterait les formations régulières dans toute sorte de pratique. En ce sens, on dirait que la pensée du désir et de la différence dans sa version lyotardienne a cette caractéristique de mobiliser l'enfance de la psychanalyse.

Pour revenir à la question de l'art dans la dérive figurale de Lyotard et les figures d'enfance qui pourraient s'y attacher, notons que cette reprise de la psychanalyse semble gouverner en grande partie la façon dont Lyotard expose le figural dans l'art. Les différents exemples de Lyotard dans le domaine de l'art, la plupart du temps et malgré leur diversité, semblent être choisis en fonction de leur pouvoir d'illustrer ce contraste entre les articulations régulières d'une école, d'une technique, d'une époque, etc., et les restes ou les résistances en marge de ces régularités, que Lyotard décrit avec le vocabulaire de l'infantile. Encore une fois, soulignons qu'il ne s'agit pas pour Lyotard d'établir des oppositions simples entre les discours et le figural, mais de montrer en quoi les transgressions pourraient être considérées comme des rapports d'altérité constitutive. L'emploi des figures d'enfance et notamment celles de la psychanalyse devrait être considéré dans ce cadre.

De ce point de vue, il semblerait que la pensée de Winnicott fasse l'objet d'une réflexion similaire, à laquelle Lyotard fait référence au moment où il met en relief ses divergences avec l'inconscient lacanien, tout en soulignant que l'œuvre d'art ne se réduit pas au symptôme. Nous avons vu qu'après avoir remarqué la complicité éventuelle de cette pensée avec celle de la médiation et de la réconciliation, termes par lesquels Lyotard évoque la dialectique spéculative, ce dernier proposait également de considérer l'espace transitionnel de Winnicott comme un espace d'oscillation entre le réel et l'imaginaire. Autrement dit, l'espace transitionnel pouvait être conçu aussi bien comme médiation vers la régulation des processus secondaires que comme espace des restes.

En effet, Winnicott concevait la situation du jeune enfant dans l'épreuve de réalité comme celle d'une oscillation entre un sentiment de possession généralisée du monde et un sentiment de dette initiale, oscillation qui se ferait par l'appréhension d'un phénomène transitionnel comme une « *first not-me possession* ». Dans ce schéma, l'angoisse infantile au sens de Freud semble être revisitée, dressant un tableau où le passage par l'épreuve de réalité est conçu comme la prise de conscience de la dette de l'enfance. Qui plus est, nous avons vu que pour Winnicott, la question de ce passage ne se résout pas avec la sortie de l'enfance, l'adulte étant toujours sujet

à l'épreuve de réalité dont le poids serait apaisé par cet espace transitionnel constitué par l'art et la culture, qui se situe dans la continuité du jeu d'enfant.

C'est là encore que nous pourrions penser à une figure d'enfance qui apparaît dans la réflexion de Lyotard. Cette référence à Winnicott témoigne en effet d'un aspect important de la réflexion lyotardienne, dans la mesure où l'argument de Lyotard vise à la fois à s'écarter de la pensée lacanienne et à éviter de tomber dans une lecture symptômale des œuvres d'art, ce que Freud lui-même semble faire notamment dans ses commentaires sur la peinture. Or, l'enfance de la psychanalyse, dans la version de Winnicott, semble justement satisfaire à cette double condition, permettant à Lyotard de construire son argument en faveur d'un art figural appuyé par les termes de la psychanalyse. Le pouvoir artistique semble alors posé comme une disposition enfantine et à partir d'elle, le topos de l'œuvre s'ouvrirait comme un espace d'oscillation. De surcroît, Lyotard souligne le rôle privilégié de l'enfance dans la mise en place des espaces d'oscillation entre le réel et l'imaginaire, et la façon dont l'adulte en est contaminé : « […] personne n'interroge l'enfant qui parle à sa poupée ou qui joue à la guerre sur la créance qu'il accorde à la réalité des situations jouées. Ce statut transitionnel va de soi. C'est nous adultes qui nous rendons fous pour rentrer en rapport avec l'enfance[1]. »

Les allusions à l'enfance de la psychanalyse dans la conception de l'art figural ne se limitent pas aux pensées de Freud et de Winnicott dans la dérive figurale de Lyotard. Nous avons vu très brièvement qu'à propos de la modernité artistique et sa conception d'espace, Lyotard nous renvoie aux textes de Francastel qui se réfère lui-même à la psychologie d'enfant de Piaget de Wallon. Au-delà de la question des proximités et des divergences entre la position théorique de Francastel et celle de Lyotard sur l'art, il semblerait que ce renvoi nous donne des indices importants quant à la place de la notion d'enfance dans la pensée du figural.

Nous savons que Wallon et Piaget refusent le caractère absolu de l'espace à partir de l'idée d'une perception active. Ils remplacent la conception d'un espace inné chez l'enfant par celle d'un espace génétique construit. L'enfant ne serait pas né avec une intuition préformée de l'espace, au contraire il construirait son univers spatial par ses facultés actives. Cette nouvelle conception est fondée sur la notion de schème problématique et actif qui se substitue à celle de la forme structurée. Ainsi, non

[1] *DF*, p. 357.

seulement elle s'oppose à la psychologie de la *Gestalt*, mais elle est soutenue par les découvertes mathématiques qui ébranlent l'autorité de l'espace euclidien : ce dernier ne serait édifié que sur un espace topologique qui, avant de permettre la reconnaissance des formes selon les coordonnées euclidiennes, est organisé en fonction des « correspondances qualitatives »[1].

En dernière analyse, il s'en suit que la notion de l'espace est soumise à une formation par étapes chez l'enfant. Qui plus est, Francastel admet qu'à chacune de ces étapes correspond une conception de l'espace plastique dans le domaine de l'art. La première étape serait celle d'un espace sensori-moteur qui se rapporte aux premiers mois de la vie : un espace organique qui présente un « tableau mouvant », des « figures capricieuses qui apparaissent et disparaissent », des « corps élastiques et déformables »[2]. Cet espace enfantin primaire, génétique et topologique, se recouperait dans le domaine de l'art avec l'espace plastique de la peinture moderne. Les principaux exemples dont se sert Francastel témoignent d'un parallélisme avec les exemples de Lyotard dans *Discours, figure* : le cubisme de Picasso, ainsi que la *Sainte Victoire* de Cézanne seraient les œuvres les plus aptes à faire voir cet espace topologique enfantin.

La deuxième étape dans la formation de l'espace chez l'enfant serait caractérisée par un espace projectif : l'enfant perçoit des formes et des grandeurs, « des objets pourvus de qualités et de permanence », « des figures solides et constantes, identifiables et analysables »[3]. L'espace plastique propre à illustrer cette étape serait l'art du Moyen-Àge selon Francastel. Si l'art topologique, dont on trouve les exemples dans l'art moderne, correspond à une conception primitivement enfantine de l'espace, l'art médiéval serait enfantin dans un second degré : c'est un « art objectif » qui génère un espace projectif des images idéographiques où les objets existent en soi et forment un système rigide de symboles. Quant à l'espace euclidien où les notions de mesure et de symbole apparaissent et qui constitue la dernière étape de la formation de l'espace chez l'enfant, il correspondrait à l'espace perspectif ouvert par l'art de la Renaissance proprement dit.

Nous observons que non seulement Lyotard partage avec Francastel cette sensibilité pour la notion d'espace dans la pensée de l'art et son rapport à la société,

[1] Cf. Jean Piaget, Bärbel Inhelder, *La représentation de l'espace chez l'enfant*, PUF, Paris, 1948.
[2] Francastel, *op. cit.,* p. 135-6.
[3] *Ibid*.

mais la rencontre de deux auteurs paraît être très significative pour la problématique de l'enfance. À travers la considération d'un espace topologique, il semblerait que nous soyons devant un tableau qui relie directement le figural à l'enfance. Ce lien devient visible dans le rapport établi par Francastel entre la psychologie enfantine étudiée par Piaget et Wallon, les mathématiques et les arts plastiques. Francastel admet que « Piaget et Wallon arrivent à une conception génétique et active des structures de la pensée dans le moment même où les mathématiciens substituent à la conception de l'intuitionnisme euclidien, acceptée depuis des générations, celle d'un intuitionnisme primitif, 'topologique', sur lequel s'édifie secondairement, par une élaboration personnelle et active de l'esprit, la conception euclidienne de l'espace[1]. » Selon ce rapport établi par Francastel avec les travaux de Piaget et Wallon on dirait que l'espace topologique est un espace primaire, enfantin, sur lequel vient s'édifier l'espace euclidien secondaire, qui est comme une certaine organisation du premier. Sans considérer en tant que tel l'aspect « enfantin » de cet espace, Lyotard ajoute la pensée de Freud dans ce schéma : à travers la problématique du figural, il pose la question d'une différence constitutive entre le primaire et le secondaire dans la constitution de l'espace plastique. Ainsi l'enfance semble être une figure discrète mais centrale de la rencontre entre Lyotard et Francastel, apparaissant au carrefour de l'art et de la psychologie à travers leur convergence figurale.

Nous venons de dire que selon la classification de Francastel, si l'espace topologique de l'art moderne nous renvoie à une conception d'espace enfantine primaire, l'art médiéval connoterait une conception enfantine seulement au second degré, dans la mesure où il reste lié à un système régulé de symboles. En rapportant cette observation à la problématique lyotardienne du passage figural entre les conceptions artistiques du Moyen-Âge et de la Renaissance, on comprendrait mieux le sens de cette réflexion.

Nous avons vu que Lyotard, pour penser la transition artistique entre ces deux périodes, étudie l'esthétique carolingienne. Or cette dernière ne semble pas être particulièrement riche du point de vue de la formation des failles figurales bien qu'elle désigne un moment de passage entre deux époques, dans la mesure où elle privilégie une conception pédagogique de l'art. C'est là que nous pourrions repérer une figure d'enfance quelque peu contrariée, faisant écho à cette conception enfantine

[1] *Ibid.*, p. 133-4.

au second degré de l'art médiéval décrit par Francastel. En effet, l'esthétique pédagogique de l'époque carolingienne semble dresser une figure d'enfance réduite à une condition de carence dont il s'agit d'émanciper à l'aide d'une instruction poétique, une enfance considérée non pas dans la liberté primitive de ses conceptions mais dans son potentiel d'être re-formée par l'acquisition d'une culture. C'est d'ailleurs ce que laisse entendre Jean-Scot Erigène, dont le symbolisme est considéré par Lyotard comme le premier signe quelque peu vague de l'émergence d'un espace figural au Moyen-Age : « L'art de la poésie, c'est-à-dire le poète, compose des fables imaginées et des comparaisons allégoriques pour instruire l'esprit humain de vérités morales ou scientifiques – c'est là le propre des poètes épiques qui, sous des figures célèbrent les hauts faits et les mœurs des héros. Ainsi la science divine, c'est-à-dire l'homme de Dieu, adapte, à la manière d'un poème, la Sainte Écriture à l'esprit de l'homme intérieur encore en enfance, – et des images et des fictions le conduit à la connaissance parfaite de l'âge adulte[1]. »

Si donc l'enfance de l'art paraît travailler l'esprit de Lyotard lorsqu'il voit dans l'art moderne l'ouverture d'un espace topologique, la pédagogie poétique qu'il pointe dans l'esthétique médiévale pourrait être également le lieu d'une figure d'enfance, celle que l'art entreprendrait de former aux vérités morales et scientifiques. On pourrait parler de l'enfance de l'art à propos de cette esthétique pédagogique, tout en soulignant qu'elle resterait secondaire par rapport à celle qui semble travailler l'esthétique figurale, où il s'agit pour Lyotard de se défaire des instructions des écoles. On dirait alors qu'une figure d'enfance apparaît négativement, à contre-jour[2] des discours pédagogiques.

Par ailleurs, considérant le rapport entre scène tragique et scène psychanalytique, il nous faut reprendre le débat sur la vérité comme leurre sous la lumière de la référence de Lyotard à André Green, où des figures d'enfances nous semblent susceptibles d'apparaître.

Nous avons vu que Lyotard reprenait d'une part la réflexion de Green sur « l'autre scène » ouverte par la tragédie, et critiquait de l'autre la façon dont il privilégie la thématique de la représentation comme une sorte d'écriture systématique.

[1] Jean Scot Erigène, cité par Edgar de Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, (Première édition : 1946, Editions de Tempel, Bruges), 1998, Albin Michel, p. 344.
[2] Nous empruntons cette expression à Gérald Sfez qui l'emploie pour parler de l'effet « Auschwitz », soulignant « à contre-jour la vérité de l'obligation ». Cf. Gérald Sfez, *Lyotard, la partie civile,* Éditions Michalon, 2007, p. 64.

Mais si la réflexion de Green peut quand-même fournir « une riposte à l'intégrisme de l'écriture[1] » aux yeux de Lyotard, malgré ses réserves à propos de la représentation, c'est, il nous semble, grâce au potentiel qu'elle a d'introduire la fonction de la vérité comme leurre à travers cette autre scène qu'est la scène tragique. En effet, selon Green, le théâtre serait un « art du malentendu[2] » qui, appliqué à la psychanalyse en termes lyotardiens, pourrait contribuer à l'ouverture de l'autre scène dans le discours et provoquer ainsi des failles dans un bloc d'écriture. Dans la faille ouverte par cette rupture, surgirait cette vérité négative qui se dévoile comme leurre, comme lapsus, comme déformation, la vérité transgressive des processus primaires, celle que nous avons décrite comme une figure infantile de vérité. Citons longuement André Green qui nous permet de faire ce lien entre enfance, vérité négative et art comme malentendu : « […] l'enfant est-il le témoin du drame familial quotidien. Rien que des attitudes, des mouvements, des énoncés des parents pour l'infans qu'il demeure bien après son acquisition de langage. S'il y a un reste, *c'est à sa charge de le prendre*. À lui d'en assumer l'interprétation. Le père et la mère disent telle ou telle chose et agissent de telle ou telle manière. Ce qu'ils pensent vraiment, comme ce qu'il en est de la vérité, c'est à lui de le découvrir à ses risques et périls. Toute œuvre théâtrale est énigme, comme toute œuvre d'art, mais énigme d'une parole articulée, énoncée, dite et entendue, sans qu'aucune plénitude étrangère à elle ne remplisse ses intervalles. C'est pourquoi l'art du théâtre est l'art du malentendu[3]. »

Pour récapituler, disons que le constat de Lyotard concernant l'intérêt de Freud pour le théâtre semble donner lieu à toute une réflexion où diverses figures d'enfance apparaissent et dont nous avons essayé de faire le recensement. Il serait à souligner que ces figures témoignent d'une intrication entre l'enfance de la psychanalyse ou de la psychologie et l'enfance de l'art, nous permettant d'imaginer un lien entre l'enfance et le figural. Mais qu'en est-il du second pilier du constat que fait Lyotard à propos des écrits artistiques de Freud, à savoir sa négligence envers la révolution picturale de son temps, notamment celle de Cézanne ? Il semblerait que cette réflexion est également riche du point de vue de notre problématique, et que le thème de la vérité négative en constitue l'un des enjeux principaux.

[1] « Œdipe juif », *DMF,* p. 168.
[2] Green, *Un œil en trop, op. cit.*, p. 12.
[3] *Ibid.*

Nous avons vu que pour Lyotard, l'intérêt de la peinture cézanienne vient de son manque devant les règles des écoles qui dominaient son temps, notamment celles de la représentation. C'est là aussi, d'après lui, la raison de la négligence de Freud à l'égard de Cézanne qui est pourtant son contemporain : restant attaché à une conception représentative de la peinture, Freud ne parviendrait pas à peser l'importance de la révolution cézanienne. Or cette importance, comme nous venons de le dire, vient selon Lyotard du manque ou de l'incapacité de Cézanne à reproduire les règles représentatives : il y aurait dans le regard cézanien une sorte d'immobilité défiant la bonne forme ainsi que l'écriture perspectiviste. Lyotard rebaptise cette incapacité avec les termes qu'il emprunte à la technique psychanalytique, ceux de l'attention flottante et de l'association libre, porteurs de la vérité comme leurre. Ainsi le manque représentatif de la peinture de Cézanne serait le lieu d'un regard immobile capable d'une attention flottante et pouvant transgresser la bonne forme.

Dans cette réflexion de Lyotard, nous avons observé qu'il y a une convergence entre la mobilité libre de l'attention flottante et l'immobilité du regard chez Cézanne. Il semblerait que cette convergence ait quelques implications concernant la problématique de l'enfance. En effet, nous pourrions penser qu'ici la figure de l'enfance dans la pensée lyotardienne fait surface par deux voies : d'un côté, contrairement à l'attention rationnelle qui ne ferait que suivre le travail de l'élaboration secondaire, l'attention adulte pour ainsi dire, qui finit par masquer les traces du désir, la capacité de l'attention flottante pouvant capter par fragments la mobilité non liée du processus primaire apparaît comme une disposition infantile dans le regard, par exemple celui que porte Freud sur *Hamlet*, ou encore celui que Cézanne porte sur la montagne Sainte-Victoire, donnant lieu à l'apparition de l'angoisse infantile dans l'ordre esthétique ; de l'autre, l'immobilité de l'espace cézanien suggère également un rapport à l'enfance en ce qu'il déploie cet espace topologique enfantin qui met en crise l'espace euclidien ainsi que celui de la *Gestalttheorie*, lançant du même coup un défi à la conception représentative de la peinture. Dans « Freud selon Cézanne », Lyotard qualifie cette critique en acte de la représentation par Cézanne comme un impouvoir, une carence originaire et créative. « Le doute de Cézanne » dont parle Merleau-Ponty semble faire écho à cette même carence créative. Nous pouvons admettre alors que dans cette réflexion de Lyotard, l'enfance apparaît comme une figure qui ne désigne pas simplement un manque auquel il faudrait suppléer, mais une force créatrice en elle-même, se manifestant à la fois dans la

mobilité libre de l'attention flottante et dans l'immobilité du regard dont la peinture de Cézanne serait le modèle.

On dirait alors que la mise en crise de la psychanalyse par la pensée de l'art dans la dérive figurale de Lyotard s'avère riche en figures d'enfance qui s'attachent non seulement à l'enfance de l'art, comme par exemple dans le cas de l'espace topologique, mais également à l'enfance de la psychanalyse elle-même, dans la mesure où la notion de l'infantile semble être d'une grande utilité pour Lyotard, ne serait-ce que pour attaquer la psychanalyse. En ce qui concerne la pensée esthétique faisant surface dans les textes freudiens, il faudrait noter que Lyotard, bien qu'il semble parfois atténuer ses critiques –notamment lorsqu'il considère la pulsion de mort chez Freud –, paraît maintenir sa méfiance contre la négligence de ce dernier pour la révolution artistique de son temps, et cette méfiance paraît gagner du poids dans les textes entre 1971 et 1974, au fur et à mesure que Lyotard avance vers le moment libidinal. Il semblerait que ce scepticisme à l'égard de la pensée de l'art chez Freud donne lieu à une figure d'enfance nuancée par rapport au figural, qui se sert des termes psychanalytiques tout en permettant de penser l'art autrement que ne le fait la psychanalyse, mais surtout de dériver vers une pensée plus radicale du libidinal.

Dans « Peinture comme dispositif libidinal » par exemple, Lyotard affirme que le nouvel espace pictural, ouvert par l'art moderne et affiné par l'art contemporain, est un espace pervers polymorphe dont le modèle serait la « perversité normale de l'enfance » : « la région picturale tend à devenir une surface de corps pervers polymorphe enfantin » au sens où elle permet la cristallisation chromatique de l'énergie libidinale sous toutes ses formes, la métamorphose du désir en toute sorte d'objets, de manière non liée[1]. On dirait que le figural se laisse voir sur cette surface, sur cette région polymorphe, par l'exhibition des traces du désir. C'est là, semble-t-il, que la peinture fait rupture avec la représentation, avec l'espace du texte où une inscription ne vaut que par sa force de renvoi. Les traces du désir sont alors visibles par et pour elles-mêmes.

Ainsi, cette figure d'enfance apparue dans le moment figural de la pensée lyotardienne, celle de l'infantile repris dans l'art, pourrait être pensée aussi comme un élément préparant la transition vers la dérive du libidinal. À partir de l'idée d'une peinture perverse polymorphe, que Lyotard continue d'appuyer par certains concepts

[1] « Peinture comme dispositif libidinal », *Des Dispositifs pulsionnels,* UGE, 1973, p. 265-6.

freudiens, tel que la déplaçabilité (*Verschiebbarkeit*) de la sublimation ou le laxisme du refoulement, nous assisterons à l'émergence d'une esthétique économique libidinale contre le nihilisme de la représentation[1]. Dans le flux des dérives lyotardiennes, se formera une nouvelle posture, une nouvelle mise en crise à laquelle s'attacheront d'autres figures d'enfance.

I.2. Dérive libidinale

« Il ne faut pas commencer par la transgression, il faut aller tout de suite jusqu'au bout de la cruauté, faire l'anatomie de la perversion polymorphe, déployer l'immense membrane du 'corps libidinal', toute à l'inverse d'une membrure[2]. »

Avec *Économie libidinale*, la pensée du figural chez Lyotard semble controversée par une dérive qui, d'un côté, prend appuie sur la pensée du désir forgée au moment figural, et de l'autre, prend ses distances avec elle en en radicalisant le mouvement. En effet, nous avons vu que le moment figural de la pensée lyotardienne porte un souci « critique » au sens où il procède par la remise en crise continue et réciproque des éléments qui le composent (mise en crise de l'hégélianisme et du structuralisme par la phénoménologie de la perception de Merleau-Ponty et la désignation de Frege, suivie de la mise en crise de la négativité intentionnelle par la psychanalyse freudienne, relayée à son tour par la mise en crise de cette dernière par l'art). On pourrait dire que le moment libidinal, quant à lui, correspond à la mise en crise de la critique même, cette catégorie de pensée plus ou moins opératoire depuis l'interrogation sur le concept d'aliénation.

Cela dit, il ne faut pas oublier que le mouvement de mise en crise qui anime l'effort philosophique de Lyotard au moment figural de sa pensée n'est nullement un mouvement critique au sens où il édifierait une instance stable et extérieure définissant le critère de la vérité. Au contraire, c'est un mouvement qui vise à

[1] Cf. « Par-delà la représentation » (1974), *TD-I* (Préface à Anton Ehrenzweig, *L'ordre caché de l'art*, trad. Francine Lacoue-Labarthe et Claire Nancy, Gallimard, 1974). Lyotard affirme qu'il s'agit des concepts issus des cours d'*Introduction à la psychanalyse* (notamment ceux de 1917) et de l'article « Le moi et le Ça » (1923).
[2] *EL*, p. 10.

déstabiliser toute édification de ce genre et son caractère continu le prouve. Cette remarque est valable du moment où Lyotard inaugure sa philosophie à la dérive tout en prenant une certaine distance avec la pensée critique, d'autant plus que dans la préface de *Dérive*, il affirme qu' « il faut dériver hors de la critique », que « la dérive est par elle-même la fin de la critique »[1].

Cependant, il semblerait que Lyotard ne veuille pas sacrifier la possibilité de la « pensée vraie » à tout prix, ne serait-ce qu'une vérité éphémère et momentanée. Une tension traverse sa philosophie lorsqu'il se méfie de la pensée édifiante tout en gardant une position critique qui puisse permettre la recherche du vrai. Nous observons cette tension dans son rapport à Althusser par exemple. En effet, si Lyotard ne va pas suivre Althusser dont il semble hériter la problématique du rapport non dialectique entre le discours et son objet, c'est parce que ce dernier placerait la dimension politique « dans un ordre idéologique où ce n'est plus le problème du vrai qui est posé, mais le problème de l'efficacité[2] ». Par cette omission du problème du vrai, la dimension critique de la théorie serait perdue. Nous pouvons donc assumer que Lyotard ne sera pas prêt à se passer de la recherche du « vrai » tant qu'il n'aura pas rejeté la pensée critique toute entière.

C'est que Lyotard semble plutôt soucieux de conserver la possibilité de réitérer son interrogation sur la vérité, dont le caractère pluriel joue comme le moteur de la pensée. Nous pourrions faire la même observation en ce qui concerne le mouvement de *Discours, figure* : le figural anime le sensible conjugué avec le désir et sous-tend le discours qui le vise, en introduisant dans ce dernier des forces subversives non pas de manière à s'y opposer du dehors, comme une instance extérieure, mais à le transgresser depuis l'intérieur. Ainsi il ouvre des brèches dans l'espace du discours qui elles-mêmes deviennent des espaces ouverts au travail du figural, de façon à ce que l'interrogation critique soit permanente. Le caractère permanent des mises en crise à la recherche du figural d'un domaine à l'autre, ne semble que confirmer ce caractère pluriel de la vérité.

En s'appuyant donc sur ses positions antérieures, ainsi qu'en radicalisant son mouvement de dérive jusqu'au point de récuser toute idée d'extériorité, Lyotard remplace son esthétique figurale par une « esthétique 'économique' libidinale[3] » qui

[1] *DMF*, p. 15.
[2] *Ibid.*, p. 211.
[3] « Freud selon Cézanne », *DP*, p. 85

se dresse dans *Des dispositifs pulsionnels* et *Économie libidinale* et qui va donner lieu à une pensée « païenne » par la suite. Il s'agit dans cette esthétique d'une mise en crise radicale du concept de représentation et celui de critique tels qu'ils sont discutés depuis la dérive du marxisme et le moment figural. Les notions d'énergie et de dispositif en seront les moyens par excellence et la peinture de Cézanne le point de départ, qui, d'après Lyotard, incarne un déplacement dans « la position même du désir » en Occident moderne, semblable à un passage d'une position névrotique – régulée par la structure œdipienne – à une position psychotique – n'obéissant « à plus rien qu'à l'effervescence 'libre' de l'énergie psychique » [1].

Ce déplacement dans la position du désir incitera Lyotard à changer de perspective. Le paradigme économique qui met en rapport l'économie politique et l'économie au sens freudien, prendra le dessus sur le paradigme critique. La thèse de la négativité non dialectique développée par la pensée du figural laissera sa place à une conception affirmative mobilisée contre le nihilisme. Sur ce point, Lyotard partagera les positions de ses contemporains, surtout celle de Deleuze et de Guattari dans *Anti-Œdipe*, quoiqu'il use d'autres moyens, en ce qui concerne le refus d'une extériorité critique, d'une instance de vérité authentique (désaliénée)[2] et de l'idée de représentation, tout en dénonçant les positions orthodoxes du marxisme et du freudisme et affirmant la primauté du dispositif économique[3].

Ayant découvert dans cette lignée que le capital est comme un dispositif qui « donne à jouir » au même titre qu'un autre dispositif, Lyotard semble avoir renoncé à chercher la sortie du capitalisme et décidé en un sens de s'en servir[4], essayant de subvertir la loi de l'échange généralisée et de la considérer non pas sous le signe du produit mais sous le signe de la circulation énergétique. Plus précisément, le capitalisme, dans la mesure où il présuppose que tout peut s'échanger, ne serait pas un quelconque système d'écarts réglés. De ce point de vue, il serait possible d'associer l'énergétique freudienne à l'échange capitaliste en un sens radical, et dire que le corps n'est pas un appareil toujours déjà unifié dans le processus de charge et de décharge,

[1] *Ibid.*, p. 76.
[2] Jean-Michel Salanskis, « La profondeur référentielle chez Jean-François Lyotard », dans *Transformateurs Lyotard*, *op. cit.*, p. 233.
[3] Voir à ce propos « Capitalisme énergumène », *DP*.
[4] Cf. *Préface* de Jean-Loup Thébaud pour *Au Juste* (*AJ*) (1979), Christian Bourgois, 2006, p. 13 : « Dans l'abjection que le capital déclenche, le philosophe saura reconnaître une partie de son affaire […]. »

pas plus que la force de travail n'est toujours déjà figée en produit dans le circuit capitaliste.

La loi de l'échange ainsi subvertie portera alors défi à la logique représentationnelle des écarts réglés. À la place du « cube » représentatif du théâtre critique, imaginé comme une scène à l'italienne illustrant la séparation exacte de la scène et de la salle, et permettant la dissimulation du mécanisme de la mise en scène (dont la peinture du *Quattrocento* serait l'exemple en posant le tableau comme une fenêtre ouverte vers l'extérieur tout en effaçant les lignes de perspective), Lyotard installe la « bande libidinale », dont le modèle serait la bande unidimensionnelle de Mœbius qui permet la confusion du recto et du verso, du dessous et du dessus, de l'extérieur et de l'intérieur. Si Lyotard n'hésite pas à employer cette figure chère à Lacan, c'est, semble-t-il, dans un sens plus deleuzien que lacanien qu'il la mobilise, tout en y ajoutant sa propre marque : cette bande serait comme une surface pulsionnelle et libidinale qui dénonce l'idée d'un corps organique et volumineux. Ainsi, le signe sémiotique servant à distinguer « ceci » et « non ceci », ou le système capitaliste généralisant la loi de l'échange, ne sont plus des concepts à rejeter à partir d'une certaine valeur de vérité dont on aura la maîtrise, mais ils sont à considérer sous un autre mode comme autant de segments de la bande libidinale, comme des signes tenseurs en eux-mêmes. Avec ce changement de mode, dû à la mutation de la position du désir, il serait possible d'envisager un « *devenir actif* du nihilisme » ou « devenir *schizophrène* du capitalisme »[1], ce qui serait peut-être le moyen de contourner les impasses devant lesquelles se trouvent les sociétés occidentales, sans pour autant tomber dans l'extériorité d'une position critique.

Figures libidinales de l'enfance

Qu'en est-il alors des rapports qu'entretient ce moment de dérive libidinale avec la notion de l'enfance ? On constatera qu'ils sont multiples et même inépuisables au fur et à mesure que l'on rentre dans les références cachées de l'*Économie libidinale*. Notamment l'enfance de la psychanalyse constitue un pilier majeur sur lequel s'appuie la conception lyotardienne du libidinal. Sans prétendre à faire un état des

[1] Alberto Gualandi, *Lyotard*, Éditions Perrin, 2009, p. 60.

lieux exhaustif des références à l'enfance – car le texte est extrêmement riche là-dessus – nous essayerons d'en exposer les lignes principales. Notre exposé se focalisera sur deux point principaux : la prise en charge d'une position non pédagogique par Lyotard et la figure de l'enfance comme perversité polymorphe.

En ce qui concerne le premier point, on dira que la rupture avec la pensée critique va de pair avec le choix d'une position non pédagogique. A partir de cette rupture, la motivation de Lyotard est annoncée dès les premières pages de l'*Économie libidinale* : être les aventuriers et non pas les théoriciens d'une *ars vitae* qui est loin d'être une éthique[1]. Dans cette aventure, il n'est plus question de critique, ni de vérité, d'autant plus que Lyotard renonce même à déclarer que « la bande libidinale est bonne[2] ». Ainsi cette pensée qui n'admet plus de critique, déstabiliserait la position du pouvoir occupée par le critique savant.

On pourrait considérer ce point en parallèle avec l'éloignement de Lyotard du groupe *Socialisme ou Barbarie*. Cet éloignement est tellement radical à ce moment libidinal que Lyotard le qualifie de « haine » : « Voilà ma haine : on continuait le savoir, on croyait qu'on avait le bon savoir – oh très sophistiqué ! savoir se sachant ne pas savoir, savoir se présentant sincèrement comme ne sachant pas, savoir à construire, ouvert, non promu, promoteur, savoir d'analyste à la limite – ; et donc, grâce à cette sophistication, on espérait d'échapper à l'adultère – non aux épousailles très légales et très autorisées – de ce savoir avec le pouvoir[3]. »

Plus profondément, on pourrait penser que la divergence lyotardienne du *SouB*, qui ne manque pas de prendre la forme d'une autocritique, annonce la transformation de la lecture anti-hégélienne en une lecture libidinale appliquée au texte de Marx. Désormais, la question du libidinal semble occuper le premier plan de la réflexion lyotardienne, ce qui fait que les occasions se multiplient pour l'apparition des figures d'enfance. En effet, l'idée principale qui inspire la troisième partie de l'*Économie libidinale*, partie intitulée « Le désir nommé Marx », serait un bon exemple pour illustrer comment la posture de Lyotard vis-à-vis du marxisme est déclinée vers une attitude récusant la position du maître : la question de savoir « ce qu'il en est de la position de la libido dans le texte de Marx » sert à façonner une nouvelle perspective qui « renonce au projet de donner la vérité de Marx » pour « lui caresser la barbe

[1] *EL*, p. 20.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 145.

comme un complexe volume libidinal »[1]. Cette expression quelque peu choquante, sans doute déplacée pour les partisans de « la politique », comme Lyotard appellera plus tard la scène de la politique réelle, témoigne à nos yeux du fait que Lyotard ait effectivement abandonné la position de maîtrise et le ton pédagogique marquant ses textes en matière de la pensée marxiste : Marx n'est plus ce grand maître distant et sérieux, mais il est présenté (et vu) comme un grand-père, pour ainsi dire, à qui on caressera la barbe. Quant à Lyotard, il n'est plus ce critique savant qui nous dévoile la vérité sur Marx, mais on dirait qu'il se comporte en enfant espiègle, osant les manières inconvenables pour les adultes.

Toutefois, une question semble persister : cette figure d'enfance apparaissant avec le rejet de la relation pédagogique dans la dérive libidinale, peut-elle rompre les liens avec toute prétention de vérité savante, sans pour autant imposer elle-même son point de vue ? Est-ce que cette mise en crise de la critique savante ne risque-t-elle pas de nous conduire vers une « vérité plus profonde » et de dominer ainsi la réflexion comme une nouvelle perspective de maîtrise ?

Il serait utile de faire ici un retour en arrière pour suivre la transformation de la position lyotardienne quant à la pensée critique. Dans « La place de l'aliénation dans le retournement marxiste », Lyotard disait que le discours de Marx jouissait d'une dimension critique non pas par son contenu, son signifié, mais par sa position même, par le lieu où il place sa parole[2]. Cette proposition constituait la clef de voûte de sa réinterprétation de la notion d'aliénation, ainsi que de sa divergence avec Althusser. Or au moment de la dérive libidinale, où Lyotard refuse d'emblée tout discours critique, il semble accuser Marx de tomber dans le nihilisme par la position « d'un lieu d'où parle le critiquant[3] ». À partir de la considération d'un même élément donc, soit le lieu de la parole, Lyotard découvre une « autre vérité » quant à la pensée marxiste. En attaquant, par sa lecture libidinale, la position du « maître critique » occupée par Marx, il cherche à abandonner cette même position qui a été la sienne – mais ceci au prix d'une déclaration non moins solennelle : « Tout Marx repose sur ce nihilisme[4] ».

Nous constatons ainsi que le point de vue libidinal qui, d'un côté, permet la mise en place d'une figure d'enfance par contraste à la position pédagogique de la critique

[1] *Ibis*, p. 117-8.
[2] « La place de l'aliénation… », *DMF*, p. 87-88.
[3] *EL*, p. 165.
[4] *Ibid.*

marxiste, tend de l'autre à faire une leçon sur la nouvelle vérité découverte à propos de Marx et risque de régresser malgré lui-même vers une relation pédagogique. Si dans un premier temps, une idée enfantine inspirée de la psychanalyse, celle de chercher la position du libido dans le texte de Marx, semble aider Lyotard pour effectuer la transition d'une position pédagogique vers une position non critique vis-à-vis de Marx, et évoquer par conséquent un autre rapport à Marx que celui du savoir et du pouvoir, toujours est-il que cette transition ne suffit pas à écarter la tendance à découvrir une vérité plus profonde concernant la pensée de Marx, celle de son nihilisme.

Qu'en est-il alors du deuxième point de notre interrogation sur le rapport de la notion d'enfance au moment libidinal de la pensée lyotardienne, qui semble se cristalliser dans la figure d'enfance comme perversité polymorphe ? Cette tension entre la figure non-pédagogique de l'enfance et la position de maîtrise sera-t-elle également à l'œuvre de ce point de vue ?

Si le geste lyotardien caractérisant ce moment de la dérive libidinale, consiste en une rupture radicale avec la notion de critique, il ne faudrait pas oublier que la rupture avec la représentation n'en constitue pas moins un pilier majeur. Après avoir observé l'apparition de cette figure de l'enfance non pédagogique, quoique controversée, propre au moment libidinal, nous pouvons dire à présent que la figure d'enfance comme perversité polymorphe, tout en contribuant à l'abandon de la position du maître, semble illustrer dans les meilleurs termes la rupture lyotardienne avec la représentation. C'est que Lyotard s'empare de ce modèle freudien renvoyant au stade primitif du mouvement pulsionnel qui, au lieu de se lier à une représentation d'objet, témoignerait d'une dispersion et d'une pluralité de tendances non matures, avant la construction du sujet et de l'objet du désir. Effectivement, l'enfance se trouve partout dans le texte de l'*Économie libidinale* et son être pervers polymorphe semble constituer un modèle pour Lyotard, permettant non seulement de construire une figure englobant les aspects relatifs à la pensée économique du désir, mais aussi de contrarier la pensée représentative : « La polymorphie dite perverse, simplement diverse, de l'enfance se déplace sans fin sur une surface sans trous. […] La polymorphie diverse connaît qu'il n'y a pas de trou, pas d'intérieur, nul sanctuaire à

respecter. Qu'il n'y a que peau. 'L'enfant', ce fantasme de l'Occident, l'enfant, c'est-à-dire le désir, est énergétique, économique, non représentatif [1]. »

Se cristallise alors, dès le début de la dérive libidinale, une autre enfance que celle des pédagogues, une enfance qui n'est ni en carence ni en attente d'une formation, mais radicalisant les apports de l'infantile freudien ayant servi à penser le figural. Cette enfance issue de ce que Lyotard appelle plus tard sa « métaphysique du désir[2] », correspondant également au moment figural, témoignerait néanmoins de quelques nuances par rapport à ce dernier dans sa version économique libidinale : alors que parlant du figural, Lyotard accentuait plus la tension entre les processus primaires et les processus secondaires, pour décrire le libidinal, il se sert notamment du contraste entre la perversion et le modèle « normal » de la sexualité.

La sexualité enfantine telle qu'elle est découverte par Freud, affirmant dès ses cours d'*Introduction à la psychanalyse* que la négligence et l'unification de cette sexualité polymorphe ne tient qu'à la société et à la culture[3], semble trouver dans le texte lyotardien un écho radical. S'installant dans le panorama des philosophies de la différence qui marque ces années 1970 en France, Lyotard semble y contribuer également par cette pensée d'enfance non unifiée qu'il emprunte à la pensée freudienne, mais qu'il détourne de son usage chez Freud, en affirmant ses forces perverses polymorphes au lieu de la considérer comme une phase à dépasser dans la culture.

Dans son cours de 1973, Lyotard fait explicitement le lien entre la perversion polymorphe et la critique du corps organique par Deleuze et Guattari, à l'aide duquel il nous semble possible de comprendre l'enfance économique libidinale[4]. Ainsi le corps organique serait celui où est réprimée la perversion polymorphe de l'enfance, et c'est par là que se manifeste le rapport préconisé par Lyotard entre économie politique et économie libidinale. En effet, le corps organique étant celui de la génitalité, la jouissance y est directement liée à la reproduction, ce qui constitue le schéma libidinal de l'économie politique. La dépense de l'énergie selon ce schéma va

[1] *Ibid.*, p. 31-2.
[2] Expression figurant à la 4ème de couverture de la nouvelle édition de *Des dispositifs pulsionnels* chez Galilée en 1994, et souvent employée par les commentateurs de Lyotard.
[3] Cf. Sigmund Freud, *Introduction à la psychanalyse* (1916), trad. S. Jankélévitch (1921), Éditions Payot, 1962, chp. 20 : « La vie sexuelle de l'homme ».
[4] Cf. http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=85&groupe=Bibliographie%20et%20mondes%20in%E9dits&langue=1

revenir dans l'appareil sous forme d'un enfant ou de marchandise échangeable, dit Lyotard. Au contraire, pour le corps enfantin ou pervers, la jouissance n'étant pas liée à la production, l'articulation du libidinal sur le politique se ferait autrement.

Nous savons que Lyotard explique ceci à travers plusieurs exemples. Il s'agirait là d'une sorte de « circuit clos » qui ne débouche pas sur un produit, ce qui signifierait une certaine subversion du système d'échange. En ce sens, le premier exemple porterait sur le temps de l'échange capitaliste confronté par Lyotard à celui de la perversion polymorphe : la temporalité de la jouissance enfantine n'est pas celle où le paiement anticipe la dépense, et la dette est indexée à son acquittement, comme dans le cas de la simple échange capitaliste. La logique du Potlatch rentrerait également dans cette structure d'après Lyotard, où le moment de contre-don précède le don, et aucun reste n'échappe à cette mise en perspective. Au contraire, selon le temps de la jouissance enfantine, la dette restera impayée. Avec les termes que Lyotard emprunte à la « Monnaie Vivante » de Klossowski, la perversion est « hors de prix ». Bien que Lyotard abandonne par la suite la plupart des éléments de sa dérive libidinale, cette réflexion sur la temporalité de l'échange et sa tendance à exclure les restes sera longuement poursuivie.

En second lieu, la façon dont Lyotard interprète la pulsion de mort chez Freud semble également rejoindre cette réflexion : admettant deux régimes de l'énergie, celle d'Éros et celle de Thanatos, Freud inspire chez Lyotard une conception de jouissance sous le régime du Zéro ou de l'infini par contraste à celle qui serait indexée à l'unité. Il s'agirait là de penser la circulation de l'énergie au-delà de ses stases en unités réglées. Enfin, la deuxième loi de la Thermodynamique, celle de la transformation énergétique non réversible, illustrerait d'après Lyotard le régime de la perversion polymorphe par contraste à celle de la génitalité où il est question du retour de l'énergie sous forme de produit. L'important est que dans tous les cas, il s'agirait d'une décharge énergétique sans retour ni revenu, ce que Lyotard décrit en termes de perversion polymorphe, posant la question d'une autre articulation entre le libidinal et l'économique que celle des systèmes indexés au produit.

En ce sens, l'enfance de la dérive libidinale, enfance comme perversion polymorphe, semble exprimer une réflexion où Lyotard cherche à détourner la conception d'échange et de production capitaliste d'un point de vue énergétique, s'appuyant sur le détournement du modèle freudien de la sexualité génitale. Le propos de Lyotard n'étant pas de dire que la perversion est hors système, il s'agira de penser

le capital lui-même à partir de ce détournement et de poser la question des branchements alternatifs entre le libidinal et le politique. Lyotard fera alors l'hypothèse que le capital est également un dispositif libidinal, qu'il est possible de le considérer non pas comme norme mais comme étant lui-même pervers.

Cela étant, une fois que l'enfance est définie comme perversité polymorphe, on verra que c'est notamment le capital qui commence à occuper cette position infantile dans le texte de Lyotard à travers son éloignement du marxisme. Ayant affirmé à plusieurs reprises que le capital est pervers polymorphe, Lyotard déclare que celui-ci « n'est pas la dénaturation du rapport de l'homme avec l'homme ni du rapport de l'homme avec la femme, il est le vacillement du primat (imaginaire ?) de la génitalité, de la reproduction et de la différence des sexes […][1] ». Avec la position de l'infantile dans sa positivité, l'incertitude gagne non seulement le primat freudien du modèle adulte de la sexualité indiquant une certaine organisation du moi et de la société, mais aussi le primat marxiste des rapports naturels entre les hommes et le monde préconisant une harmonie précapitaliste.

Nous pouvons suivre la même thématique dans le déplacement de la position lyotardienne par rapport aux « survivances » récupérées dans le cycle du capital et l'indifférence induite par là dans la relation de l'homme à son travail, telle que posée en 1969 dans le texte sur l'aliénation[2]. Il semblerait que cette position qui avait servi à Lyotard pour fonder sa nouvelle définition de l'aliénation comme schème-symptôme, se soit désormais transformée en un point de vue qui considère l'indifférence en question comme le signe du caractère infantile du capital : « Que le capital fasse entrer dans son cycle de transformations indifféremment toutes les activités et rende indiscernables les usages, c'est pour Marx comme si, la sexualité ayant perdu son ancrage, sa finalité et sa justification dans la génitalité et reproduction, se déchaînait l'infamie des pulsions partielles[3]. »

On dirait alors que dans un premier temps, la définition freudienne de l'enfance empruntée aux *Trois essais sur la théorie sexuelle* domine la réflexion de Lyotard, inspirant largement sa position libidinale. D'autant plus que Lyotard va encore plus loin que Freud dans la conception de l'enfance comme perversité polymorphe et l'affirme dans sa positivité, sans chercher à l'enfermer dans la perspective du devenir

[1] *EL*, p. 169.
[2] Cf. « La place de l'aliénation… », *DMF*, p. 81, p. 135, ou encore p. 144.
[3] *EL*, p. 168.

adulte. Prenons par exemple sa critique où il accuse Freud d'avoir trahi ce caractère de l'enfance dans sa fameuse analyse du jeu « Fort/da » comme le jeu de l'absence/présence. En effet, analysant ce jeu du point de vue de la perte de la mère à laquelle l'enfant substituerait la bobine, Freud aurait conçu la mère et l'enfant comme des unités déjà constituées et offensé par là même la perversité polymorphe de l'enfance. S'il y a une unité supposée, alors seulement « l'enfant pourrait en effet souffrir de la perte d'une instance, mais alors aussi il ne serait plus la perversion polymorphe qui nous intéresse, Freud et nous. Il n'y a possibilité d'une douleur par manque, possibilité même d'une absence que parce qu'on a d'abord supposé qu'il y avait la présence d'une mère, de *quelqu'un*[1] ». Il semblerait que d'après Lyotard, l'analyse freudienne qui constitue l'objet enfant dans une relation spéculaire à l'objet mère conçoive une séparation entre ces objets, semblable à celle de la scène et de la salle, permettant de penser un retour à la représentation.

Cependant, dans un deuxième temps, le geste libidinal de Lyotard dépasse les limites de la pensée freudienne et arrive sur d'autres domaines ayant nourri ses réflexions antérieures, notamment la sémiotique structuraliste et le marxisme. Les positions critiques de Lyotard vis-à-vis de certaines interprétations du structuralisme et du marxisme semblent ici épouser la lecture radicale qu'il propose de l'infantile freudienne. Ainsi, d'une part, l'économie freudienne semble être réorganisée autour de la perversité polymorphe de l'enfance affirmant sa prééminence, et de l'autre, un chevauchement semble avoir lieu entre cette conception d'économie et celle du marxisme dont le centre est occupé par le capital, impliquant un parallélisme entre ce dernier et l'enfance de la psychanalyse.

Si l'on essaie de faire une synthèse de ces figures d'enfance apparaissant au moment de la dérive libidinale, il faut sans doute commencer par dire que même si la notion d'enfance apparaît assez clairement dans les réflexions de Lyotard à ce moment, elle se manifeste sous des formes contrariées, du moins sur les deux points que nous avons privilégiés dans notre exposé. Si d'un côté, nous assistons à la mise en relief de l'enfance à travers les figures non pédagogique et pervers polymorphe, qui marquent l'abandon de la position du maître et le refus de l'objectivation (sous forme de représentation ou de reproduction), de l'autre, nous constatons qu'un ton d'adulte persiste dans le discours de Lyotard qui, à son insu, dévoile une « vérité plus

[1] *Ibid.*, p. 32-3.

profonde » à l'égard de Marx et de Freud. Cette vérité semble être révélée par la découverte d'un nihilisme critique chez Marx et d'un retour à la représentation chez Freud et nous soulignons que cette découverte est motivée par ce qu'on pourrait appeler une démarche enfantine vis-à-vis de ces deux penseurs, celle qui consiste à dépouiller les figures de Marx et de Freud de leur aspect de maîtres savants.

Cela étant, Lyotard ne manque pas de rétablir une relation pédagogique au lecteur et de restaurer ainsi lui-même une position de maître, quoique celle-ci soit occupée désormais par l'enfance elle-même, de façon quelque peu paradoxale. Le lien qu'il établit entre le capital et l'enfance semble être le dernier ressort de ce moment. En effet, à force de généraliser le modèle de la perversité polymorphe et de l'indiquer partout comme l'unique instance de référence – ce qui semble traduire le déplacement de la position du désir vers un état psychotique et converger ainsi avec le refus de la critique et de la pédagogie – on dirait que Lyotard finit par doter cette figure d'une autorité qui interdit toute interrogation à son propos. Ainsi l'enfance semble devenir un concept total, un état au-delà duquel toute réflexion reste impossible, signalant la fin des dérives comme moteurs de la pensée. Ne serait-ce pas désormais impossible de suivre le mouvement de la philosophie lyotardienne à l'aide de cette notion ?

Épilogue : Enfance comme infantile

En s'appuyant sur l' « Avis de déluge » que Lyotard a donné en préface à la réédition de *Des dispositifs pulsionnels* en 1993, on pourrait dire d'emblée que le fil conducteur de l'enfance n'est pas rompu dans l'œuvre de Lyotard. Dans cet avis, en effet, Lyotard se réfère aux textes de la période d'avant *Le Différend*, et notamment à sa dérive libidinal, pour mettre en lien l'infantile et l'*infantia*[1]. En ce sens, on dira qu'on n'en finit pas avec l'enfance chez Lyotard à la sortie du moment libidinal, pour la retrouver à la fin de son œuvre sous une autre forme. Sans vouloir supprimer les nuances entre ses diverses figures, il nous semble que l'enfance constitue une piste de lecture pertinente pour explorer la pensée de Lyotard.

Reste qu'il faudrait décrire ces nuances, et les thématiser. Nous avons vu que l'enjeu du figural aussi bien que du libidinal est de penser la non-régulation, le

[1] *DP*, p. 14.

désordre, non pas simplement en termes de son opposition à l'ordre mais en termes de son intrication avec le système réglé. Les multiples figures d'enfance que nous trouvons autour de ces pensées nous semblent répondre dans une large mesure à cette exigence de désordre différentiel[1]. La critique pédagogique, le sujet et la représentation objectivante pourraient être nommés parmi les concepts subissant le plus les effets d'une telle mise en désordre. Ce faisant, l'enfance de la psychanalyse paraît occuper le devant de la scène, grâce au rôle accordé par Lyotard aux processus primaire et à la perversion polymorphe.

Si dans *Discours, figure,* la mise en crise de la phénoménologie de la perception par la psychanalyse signale la nécessité de passer de On à Ça, on pourrait penser ce passage également comme un mouvement vers la figure de l'infantile. En effet, il s'agit pour Lyotard d'aller toujours plus profond dans la considération de l'inconscient. Acceptant le langage articulé et la perception comme les deux piliers du principe de la réalité, marques des processus secondaires qu'il associe au structuralisme et à la phénoménologie merleau-pontienne, Lyotard essayera de ne pas perdre de vue les effets des processus primaires infantiles. La pensée du figural comme transgression interne du discours semble aller dans ce sens. Il ne serait pas faux alors de dire qu'en un sens, les dérives constituant la trame de *Discours, figure* sont dirigées vers l'enfance de la pensée dans sa version psychanalytique : l'espace figural est un espace infantile dans la mesure où il est le « répondant de l'omnitemporalité du processus primaire » ; l'art figurale témoigne de l'apparition dans l'ordre esthétique de l'angoisse, le sentiment infantile par excellence.

On soulignera que l'infantile freudien garde toujours sa portée pour la conception de l'art chez Lyotard, bien qu'il change de topique, comme on essayera de montrer par la suite de ce travail. Mais à ce moment de l'itinéraire lyotardien, cela semble valable aussi bien pour l'art figural que l'art libidinal. Cependant, c'est notamment la conception du corps comme région perverse polymorphe qui effectue la transition entre ces deux façons de penser l'art, ou encore, plus généralement, entre ces deux moments de dérive. Cela paraît également valable pour les figures d'enfance relatifs à ces moments, comme nous avons brièvement noté plus haut. Plus

[1] Dans un sens parallèle, Mary Lydon et Anthony Hudek, traducteurs de *Discours, figure* en anglais, évoquent l'enfance dans *Discours, figure*. Plus précisément, Lydon rapporte la figure à l'*infantia*, et Hudek parle de l'enfance comme un « topos figural » dans le livre. Cf. Mary Lydon, « Veduta on *Discourse, Figure* », dans *Jean-François Lyotard : Time and Judgment*, Yale French Studies, no. 99, Yale University Press, 2001 ; Anthony Hudek, « Seeing Through *Discours, Figure* » dans *Parrhesia*, no. 12, 2011.

précisément, Lyotard semble s'appuyer largement sur la psychanalyse freudienne pour penser les moments figural et le libidinal, où les images de l'infantile se chevauchent la plupart du temps. Mais s'il faut trouver la nuance qui les sépare à partir des figures d'enfance, on dira que le figural accentue la mobilité libre des processus primaires infantiles, cherchant à rendre visible sa trace, alors que le libidinal souligne la perversion polymorphe du corps infantile, partiel et non organique, cherchant à mettre en crise la représentation volumineuse ainsi que l'objectivation des flux d'énergie.

Bien que la dérive libidinale semble avoir perdu ses effets pour une bonne part dans la suite de l'itinéraire lyotardien, le « monisme » des pulsions qui est dressé dans le moment figural et affirmé plus radicalement à travers la pensée du libidinal gardera sa portée. Désormais pour Lyotard, il n'y a pas d'opposition entre *Éros* et *Thanatos*, qui sont comme les deux faces d'un même système énergétique. On parlera alors d'un double régime de pulsion où la différence est posée selon la référence indiquant le mouvement de l'énergie : référence à l'unité ou référence au zéro qui est aussi bien référence à l'infini. Certains commentateurs affirment que la formule de l'événement chez Lyotard se trouve dans cette intrication[1]. En tout cas, ce monisme libidinal –mais on peut dire que les fondements sont déjà sensibles dans le rapport entre discours et figure– confirme l'exigence de penser le système et l'événement non pas dans une opposition simple mais dans un rapport d'hétérogénéité constitutive[2].

Pour reprendre la réflexion sur l'enfance, et cette sorte d'impasse dans laquelle elle semble aboutir dans la dérive libidinale, on dira que Lyotard, en sortant du paradigme libidinal, cherchera à travailler cette pensée de l'hétérogénéité constitutive autrement qu'en articulant l'économie politique directement sur l'économie libidinale. Sans renoncer pour autant à la référence à la pensée freudienne, ce travail aura lieu notamment sous le signe des questions de la minorité et de la légitimité. Nous verrons

[1] Cf. Jean-Louis Déotte, « L'acinéma de J.-F. Lyotard », *in Revue Appareil*, 6, 2010 : « Lyotard rappelle que Freud n'a jamais dissocié pulsions de vie et pulsions de mort et que ce n'est pas la répétition, comme on le croit souvent qui les distingue. Avec les pulsions de mort, il y a bien du retour, mais ce qui revient, c'est l'autre que ce qui était répété dans la vie. Si les pulsions de vie et les pulsions de mort sont intriquées (on ne peut jamais les dissocier, sinon théoriquement), alors on tient là la formule de l'événement. Il y aura de l'événement pour autant que ce qui reviendra liera presque indissolublement le même et l'autre. L'événement est donc éros et thanatos, ce qu'on peut appréhender par le savoir (le même) et ce qui lui échappe (l'autre) et tombe dans l'oubli (*Léthé*). »

[2] Notons par exemple que Lyotard critique les positions de Freud dans *Malaise dans la civilisation* pour être revenu de ce monisme et avoir extériorisé, voire opposé, la pulsion de mort au système. Cf. *EL*, p. 176.

alors comment la notion de l'enfance, éloignée de son aspect total, pourra jouer comme un élément de réflexion pour problématiser les totalitarismes.

DEUXIÈME PARTIE

PAGANISME, POSTMODERNE, DIFFÉREND

« Au fond les minorités ne sont pas des ensembles sociaux, les minorités sont des territoires de langage. Chacun de nous appartient à plusieurs minorités et ce qui est important, c'est qu'aucune ne l'emporte. C'est seulement comme cela que nous dirons que la société est juste[1]. »

À la sortie de la dérive libidinale, l'univers philosophique lyotardien semble reconfiguré autour de trois notions : paganisme, postmoderne, différend. Celles-ci sont élaborées par certains outils de réflexion, notamment la relecture de la pensée sophistique et celle d'Aristote, la reprise critique de la pensée de Kant, les jeux de langage de Wittgenstein repris à partir de la distinction entre le juste et le vrai. C'est dans ce tableau que l'on situera la question lyotardienne de la justice, question sans cesse répétée comme le gage de la pensée contre les totalitarismes, de façon à aboutir au début des années 1980 au tournant du différend.

II.1. Dérive païenne : la légitimité en crise

« [L]e paganisme efface la différence entre convaincre et persuader, il démasque dans la théorie l'art sophistique même auquel elle prétend s'opposer, il parie sur l'intensité et la multiplication des perspectives, il joue le vouloir, la puissance de déplacer le sens contre l'autorisation réclamée par le vrai au référent[2]. »

Si le moment libidinal donne lieu à une sorte de crise dans la pensée de Lyotard, en ce qu'il impliquerait la perte de certains repères, notamment ceux qui servent à distinguer le bien et le mal, on pourrait dire que son paganisme y répond par une « crise de légitimité ». Les ébauches de cette réflexion sont déjà dans *Économie libidinale* : en déclarant que la critique est encore la religion, Lyotard se penche vers

[1] *AJ*, p. 197.
[2] Élisabeth de Fontenay, « Préface » aux *RP*, p. 9.

un athéisme païen, affirmatif[1]. En un sens général, la critique se reconnaît ici dans l'absolutisme de la théorie. Ce que Lyotard propose de faire dans les textes païens est alors de « se maintenir dans le genre théorique critique » avec un « usage inconvenant »[2], en le traitant non pas comme un genre privilégié dont disposerait la science comme un outil, mais comme un genre de discours dans la multiplicité d'autres genres, comme un cas parmi d'autres cas. Nous voyons que cette démarche n'est pas sans rappeler celle de la dérive libidinale, traitant le signe ou le capital comme un dispositif parmi d'autres dispositifs donnant à jouir. En ce qui concerne le genre théorique, on dirait que c'est la question de son autorité qui se pose ici, dans la mesure où il côtoie les confins de l'art sous la plume de Lyotard, ce dernier proposant de le prendre comme un art dans la pluralité d'autres arts, des manières de faire.

Pourquoi est-ce que le genre théorique se rapproche inconvenablement des arts quand il est traité en païen ? C'est qu'il commence à exister par ses effets, par son pouvoir de susciter des déplacements dans l'univers où il arrive, grâce à l'affect de la conviction qui lui est propre et qu'il déploie entre son destinateur, son destinataire et son référent. Là encore nous reconnaissons le geste lyotardien qui anime *Économie libidinale*, se détournant de la critique frontale des éléments qu'il installe sur une surface libidinale, pour les revoir sous un autre jour, à travers leur propre potentiel énergétique. S'ajoute à ce geste une conception d'univers linguistique déterminant pour la dérive du paganisme. Cet univers à trois pôles est celui des fables païennes qui se multiplient à l'infini en repositionnant à chaque fois le narrateur, le narrataire et le narré, tout comme une œuvre d'art qui se mesure à ses effets sur son auteur, son public et son monde diégétique, son sujet ou son objet. Si Lyotard poétise pour ainsi dire le genre théorique par ce rapprochement, ce n'est donc pas pour discréditer ce dernier, mais pour le mettre en crise de légitimité afin d'en dégager ce qui risque de disparaître dans l'impérialisme de la théorie, sa susceptibilité à la persuasion.

Le style sophistique des grecs et sa réception par l'académie illustre bien aux yeux de Lyotard ce rapport entre le paganisme et la théorie : l'usage inconvenant de la théorie par les sophistes permettrait la rétorsion du *logos*, donnant sa raison d'être à « l'indignation des 'amis de la sagesse' contre les artistes de la parole[3] ». Mais cette

[1] *EL*, p. 15.
[2] *RP*, p. 157.
[3] Cf. « Sur la force des faibles » dans *L'arc*, *Lyotard*, no. 64, 1976, p. 19. En effet, il s'agit des premiers mots de Lyotard dans « Sur la force des faibles », la phrase exacte est comme suite : « Le titre

rétorsion inconvenante ne se limiterait pas à l'espace de la langue, elle risquerait de s'étendre sur les corps et les sociétés au grand scandale des « philosophes » qui, par le bon usage de la théorie, tiennent séparés les mots et les choses. Or ces « faibles » que sont les sophistes, les métèques ou les femmes, par la manière dont ils enfreignent les lois du discours scientifique des maîtres, feraient secouer le lieu ultime qui tient la parole à l'écart de ce dont elle parle, justement parce que pour eux, il n'y a pas d'extériorité pas plus que d'intériorité : « il n'y a que de la minorité, il y a des minorités. […] Minorités sans majorités. […] Il ne s'agit donc pas de contrevaloriser les marges et les marginaux. Ce que disent les Grecs mineurs (comme Rabelais, grande résurgence sophistique), c'est au contraire qu'il n'y a pas de marge du tout[1]. »

Paganisme apathique

Parmi les textes qui constituent les *Rudiments païens*, celui consacré à Freud, « Apathie dans la théorie[2] », fait état de cet usage inconvenant qui met la théorie en crise de légitimité. Lyotard observe que dans *Jenseits*, Freud fait une hypothèse sans pour autant la prouver : « toute pulsion est 'régressive' au sens qu'elle ramène un état antérieur de l' 'organisme'[3] ». Ce qui l'intéresse, c'est le caractère non prouvé de cette hypothèse, la manière dont Freud se met à parler sans avoir la garantie d'un discours vrai. Il y aurait ici une question d'inconsistance qui se pose chez Freud en termes d'affect, de *Stimmung* : l'affect propre au discours scientifique, la conviction, y fait défaut[4]. Dans l'hypothèse de la pulsion régressive, de retour en arrière chaque fois re-mise en scène, se ferait sentir la laxité de la conviction, et sa déplaçabilité vers *peithô*, l'art de séduction et de persuasion.

Comparée à la conviction scientifique, cette hypothèse, qui est plus fiction que science, qui est une « *théorie-fiction* », s'appuierait sur quelque chose de paradoxale comme une « apathie passionnée » : la *Stimmung* qui lui est propre est

---

s'inspire d'une ancienne indignation récente, celle des 'amis de la sagesse' contre les artistes de la parole. »

[1] *Ibid.*, p. 24.

[2] « Apathie dans la théorie », *RP*, pp. 19-32. Une première version a été publiée sous le nom de « De l'apathie théorique » dans *Critique* 333, février 1975.

[3] *Ibid.*, p. 20.

[4] *Ibid.*

l'*impassibilité*[1], l'imperméabilité à la conviction, sa détermination est d'admettre l'indétermination. Impassibilité est irresponsabilité : impossibilité de répondre, « impossibilité d'éprouver le oui ou le non de la conviction[2] » : Freud dit qu'il ne sait pas s'il est convaincu – et non pas qu'il n'est pas convaincu ; il est dans l'impassibilité. Lyotard semble repérer un côté « artiste » dans ce geste freudien. En effet, le laxisme de la conviction chez Freud, rapporté par Lyotard à la *Lockerheit* du refoulement, complice de la capacité de sublimation et de l'inconscient poétique[3], l'engagerait dans une posture parodique (et non pas seulement critique) contre la théorie. Cette posture proche du « libertinage sadien[4] » est adoptée par Lyotard en ce qu'elle permet de commettre le « crime théorique », celui d'inventer des théorie-fictions[5], dans l'irresponsabilité qui pousse la pensée à cette « convoitise pour le *neuf* [6] ». La passion parodique du nouveau, apathie de la conviction, avec son (im)pouvoir de déplacement, de *wandering*, entraînerait le discours philosophique dans un voyage, où il ruse avec le « sérieux » de la théorie, du « terrorisme théorique »[7]. C'est ainsi qu'à travers la position hypothétique de Freud, au moment où il remet en cause sa théorie des pulsions et dérive vers cette hypothèse du double régime, le travail théorique dénudé de son sérieux, semble se rapprocher du travail du rêve.

Pour Lyotard, le côté païen de ce tournant chez Freud semble demeurer d'abord dans sa proximité avec le sophisme grec, à travers l'antagonisme de la conviction et de la persuasion. À partir de là, on dirait que la position freudienne est rapportée à celle des sophistes par contraste à celle des philosophes. La conviction d'un savoir théorique et scientifique manque à la théorie freudienne des pulsions selon Lyotard ; en témoigneraient non seulement son caractère pluriel et instable, mais encore son écriture, tissée dans l'incertitude et une certaine indifférence, sans doute malgré la volonté de Freud lui-même : une indifférence obligée devant la vérité, ce nouveau pilier de la « théorie » des pulsions ne pouvant être vérifié. La théorie est en proie à l'inconsistance, le discours philosophique n'est plus que *doxa*.

---

[1] *Ibid.*, p. 28.
[2] *Ibid.*
[3] Cf. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.,* chp. 23 : « Les modes de formation de symptômes », notamment p. 95. Voir aussi « Par delà la représentation », *TD-I.*
[4] *RP,* p. 29.
[5] *Ibid.*, p. 31.
[6] *Ibid*., p. 28.
[7] *Ibid.*, p. 31.

C'est justement là que Lyotard semble situer le point sensible de la pensée freudienne, qu'il prend en héritage du point de vue du double régime de la pulsion, et notamment de la pulsion de mort. Avec cette théorie qui n'en est pas une, Freud aurait montré que la conviction n'est pas le seul véhicule de la pensée. Lyotard à son tour, semble souligner que la conviction théorique n'est qu'une passion parmi d'autres, celle de la théorie qui se veut apathique, et que l'hypothèse pulsionnelle de Freud dirige l'apathie de la théorie sur la théorie elle-même, sur l'affect de la conviction qui est la marque de la théorie. Autrement dit, la position hypothétique de Freud serait celle d'une imperméabilité face à la conviction, d'une apathie dans la théorie, pouvant supporter l'indétermination et s'appuyant seulement sur un fond de persuasion. C'est là le commentaire que semble proposer Lyotard du tournant freudien de *Jenseits,* nous permettant d'y voir les traces d'un paganisme apathique.

Paganisme rusé

On dirait bien qu'il s'agit d'une ruse dans cet usage inconvenant de la théorie, une ruse où le *logos* scientifique est retourné contre lui-même pour accueillir les effets de la persuasion. Ainsi le paganisme de Lyotard emprunte beaucoup à la *mètis* des Grecs[1]. La ruse face à la terreur théorique vise la rétorsion du *logos* et nous comprenons que Lyotard fait un pas de plus dans le mouvement qui anime ses dérives depuis sa rupture avec le marxisme : ayant d'abord utilisé la méthode du « retournement critique » pour dériver du marxisme, nous avons vu Lyotard radicaliser son mouvement avec la mise en crise des catégories de la critique et de la représentation au fil de ses dérives figurale et libidinale. Semblerait-il que la ruse comme rétorsion du *logos* participe du même mouvement de radicalisation, dotant les dérives lyotardiennes d'une nuance de paganisme, par la mise en relief de la persuasion et de l'apathie théorique dans l'écriture freudienne.

C'est là que Lyotard nous renvoie à *La Critique du discours sur la « Logique de Port-Royal » et les « Pensées » de Pascal* de Louis Marin. Dans « Humour en

[1] Cf. Gilbert Lascault, « Les Complots et la ruse » dans « À deux voix » (avec Catherine Clément), *L'arc* no. 64, *op. cit.*, p. 14-15.

sémiothéologie[1] », Marin fournit à Lyotard, par la manière dont il relit l'œuvre de Pascal, un modèle de pensée rusée pour contrarier le genre théorique organisé autour du principe de la représentation. Il s'agirait là d'une manœuvre subtile mais non d'une confrontation directe, ni d'un rapport dialectique : « *La Critique du discours* démonte minutieusement le modèle représentatif à l'œuvre dans la *Logique* de Port-Royal ; cette mise à plat se fait de l'intérieur, où rôde l'antilogique nommée 'Pascal'[2]. » Voilà la percée de la *mètis* : il n'est pas question d'une simple critique oppositionnelle extérieure, qui risquerait de retomber dans l'intériorité à laquelle elle s'oppose (à savoir la représentation), mais d'un renversement « critique » effectué à l'occasion d'éléments internes, une ruse.

En effet, il y aurait trois manières de dénoncer la représentation d'après Lyotard et les trois seraient mêlés chez Pascal et Marin : critique, ironie et humour[3]. Nous pourrions penser ces manières comme trois niveaux de ruse pour dérober à l'objectivation théorique entre un énoncé et son référent. Nous observons que le problème du rapport entre le discours et son objet, celui du lieu de la parole, qui ne cesse d'occuper Lyotard, revient encore sous forme d'une crise de la représentation, mais confrontée cette fois-ci à la ruse de la pensée.

Lyotard qualifie la critique comme la manière marxiste de détourner la représentation : elle se place en extériorité par rapport à son objet et risque de retomber dans les impasses du genre théorique. De son côté, la méthode ironique dont le romantisme serait le modèle semble aller un peu plus loin que la critique, mais finit elle aussi par rétablir l'extériorité de la représentation : elle se place au même niveau que son objet pour le tourner en dérision, tout en gardant « l'espoir d'un au-delà[4] ». C'est dans l'humour proprement dit que Lyotard trouve le moyen de ruser avec la théorie. À la différence de l'ironie, l'humour est inappropriable, il est à inventer coup par coup. S'il remet en cause la représentation, ce n'est pas pour la discréditer ironiquement, ni pour faire signe à un point de vue plus « réel » ou plus « vrai », mais c'est parce qu'il expose l'arbitraire de tout point de vue : « L'humour n'invoque pas une vérité plus universelle que celle des maîtres, il ne lutte même pas au nom de la

[1] « Humour en sémiothéologie », *RP*, pp. 33-49. Une première version a été publiée sous le nom de « Que signe est hostie, et inverse ; et comment s'en débarasser » dans *Critique* 342, octobre 1976.
[2] *Ibid.*, p. 33.
[3] *Ibid.*, p. 41. Lyotard note que les thèmes de l'ironie et de l'humour sont dus à la *Présentation de Sacher-Masoch* de Deleuze.
[4] *Ibid.*, p. 42.

majorité, en incriminant les maîtres d'être minoritaires, il veut plutôt faire reconnaître ceci : *il n'y a que des minorités*[1]. »

L'humour paraît donc être pour Lyotard le ressort central des ruses de la pensée pour contourner la représentation théorique, ou plutôt de la faire retourner contre elle-même. Il va plus loin que la critique et l'ironie dans la mesure où non seulement elle dépasse toute logique de l'extériorité, mais encore elle s'adapte à la casuistique, au « cas par cas ». Notons que dans *Au juste*, Lyotard poursuit une réflexion semblable, où il cherche à mettre en valeur une idée de justice sans critère, celle du cas par cas. Mais avant d'en venir là, la ruse et l'humour semblent converger pour faire prévaloir la force des faibles à travers ce que Lyotard appelle paganisme. Cette technique attribuée aux sophistes, celle de rendre l'argument le plus faible le plus fort, telle que l'on retrouve dans *Apologie de Socrate* ou la *Rhétorique* d'Aristote, devient entre les mains de Lyotard un moyen d'affirmer son paganisme dont les armes seraient l'humour et la ruse. Au fur et à mesure que l'on avance dans les détails du moment païen de Lyotard, nous verrons que cette thématique en constitue le pilier majeur.

Humour païen

C'est dans « Rétorsion en théopolitique[2] » que la thématique de la rétorsion est reprise, avec un accent spécial sur la notion de l'humour. Lyotard cherche ici à établir un lien entre sa pensée et celle d'Ernst Bloch, et l'on pourrait dire que la façon dont ce lien est conçu semble déjà humoristique en elle-même. En effet, le texte est formé comme un récit de rêve où Lyotard, lorsqu'il était bachelier, aurait rencontré un ange qui lui prédit que « là haut, il va s'asseoir à côté de Ernst Bloch de Tübingen [3]», ce qui ne manque pas de surprendre le jeune Lyotard. D'entrée de jeu, la rêverie s'emmêle à la pensée, suggérant que si lien il y a entre Bloch et Lyotard, ce ne serait pas par le sérieux de la théorie mais par rétorsion humoristique.

Reprenons le récit du rêve. Rencontrant cet ange qui lui fait part de sa proximité éventuelle avec Bloch, Lyotard ne comprend pas comment lui, « petit Fictif », serait

[1] *Ibid.*, p. 44.
[2] « Rétorsion en théopolitique », *RP,* pp. 51-63. Une première version a été publiée sous le nom de « Puissance des traces, ou contribution de Ernst Bloch à une histoire païenne » dans *Utopie-Marxisme selon Ernst Bloch*, hommages publiés par Gérard Raulet, coll. « Critique de la politique », Payot, 1976.
[3] *Ibid*., p. 51.

assis à côté de ce « grand Philosophe », et se sent intrigué par l'œuvre de Bloch. Il commence à le lire ou plus exactement, en voulant le lire, il s'inquiète devant la grandeur de son œuvre et s'évanouit, « il *tombe sans connaissance* devant la porte de la Bibliothèque[1] ». C'est là qu'il finit par comprendre, dans « les pensées de l'évanoui », que « le docteur Bloch, sage nihiliste extrême, était un grand *Narr* affirmatif, et que c'était à ce titre que l'ange voulait l'asseoir auprès de lui »[2] .

Selon le récit lyotardien, du fait de sa méfiance contre l'unité dialectique du sujet chez Hegel, le jeune rêveur tend d'abord à voir dans l'espérance blochienne un vide ouvert dans le présent. Mais Bloch met en perspective inquiétude et espérance en affirmant que si la première est négativité, la seconde est positivité. D'un côté, par les figures de « rétorsion » temporelle dont il charge l'espérance, « le *Noch nicht* blochien échappe à la mécanique dialectique » et rebâtit le pulsionnel comme ce qui n'est « pas encore relevé[3] ». De l'autre, l'espérance se rejoint à l'humour par une autre rétorsion : si elle se donne d'abord comme une puissance d'affection du faible pour le plus fort, son revers est la jalousie affirmative, celle que « le fort subit du fait du moins fort[4] ». Dans ce tour de rôles faisant événement, apparaît l'humour passible du « il arrive », qui « dénonce tout acoquinement avec l'ironie[5] ».

Lyotard voit dans le jeu blochien des rétorsions une « sémiotique des intensités » qui serait une politique[6] . L'indifférence de l'humour pour la capitalisation, son impouvoir somme toute, lui paraît susceptible d'une volonté de puissance sans résignation. Se pose alors pour Lyotard, à l'instar de Bloch, au-delà de la question « de quoi les signes sont les traces ? », celle de savoir comment « ils peuvent nous porter à *vouloir* »[7].

En effet, Lyotard s'aligne ici sur le pas de Bloch qui lui-même suit Münzer contre la « sujétion à la lettre » proférée par Luther[8]. En ce sens, la question politique révélée quant aux signes consisterait à dire que les signes nous portent à vouloir s'ils sont porteurs de traces ; ils ne sont pris en compte que dans la mesure où ils sont des signes tenseurs, « occasion de vouloir la puissance[9] », et non pas dans la mesure où ils

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid*., p. 52.
[3] *Ibid.*, p. 55.
[4] *Ibid*., p. 54.
[5] *Ibid*., p. 57.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid*., p. 59.
[8] *Ibid.*
[9] *Ibid.*, p. 60.

nous renvoient à une absence signifiante comme source de trace. Dans l'univers blochien, cela se comprendrait comme une opposition entre « l'église des signes » et « les sectes de traces »[1].

Or les traces sont affaires de paganisme. Si une telle voie est indiquée par la position de Bloch, ce dernier ne l'aurait pas parcouru jusqu'au bout. C'est ce que réalise l'enfant Lyotard dans son rêve : si l'ange a décidé de le mettre à côté de Bloch, c'est pour le faire rencontrer dans sa posture critique, « à la fois marxiste et sectaire[2] », avec la question du paganisme : la critique étant une sorte de pédagogie sous la monopole du parti ou de l'Église, elle ne saurait épuiser le sens de ce qui est minoritaire. Face à cette pédagogie, la critique sectaire de Bloch permet bien de voir qu' « [i]l n'y a pas d'immaturité, parce que l'histoire ne consiste pas en ce que quelque chose (les hommes, les forces productives…) devienne adulte[3] ». Mais il n'en reste pas moins que cette critique ne suffit pas à écarter le « despotisme de la lettre[4] ». Au contraire, dans la mesure où elle ne débouche pas sur la question du paganisme, elle semble en être la proie. C'est pourquoi le « petit Fictif » aurait sa place à côté du « grand Philosophe », dont la critique non pédagogique sera radicalisée à l'occasion de ce lien, pour devenir encore plus minoritaire que ne le permet sa position sectaire, c'est-à-dire, plus précisément, pour devenir païen.

Expédient païen

Nous avons brièvement vu que la *mètis* des grecs, dont l'humour est le complice, fournissait à Lyotard un point d'appui pour forger son paganisme. S'il y a un terme qui porte à son comble le sens de cette pensée païenne, c'est le terme d'expédient qui donne son titre à un texte central des *Rudiments* et qui constitue une matrice pour penser la dérive de Lyotard vers le paganisme[5].

Expédient se propose comme ruse, moyen ingénieux et opportun d'une part, et d'autre part comme solution de dernière minute dans une situation de crise. Si ce moment « critique » païen se situe entre *Économie libidinale* et *La Condition*

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid*., p. 61.
[3] *Ibid*., p. 62.
[4] *Ibid*.
[5] Cf. G. Bernard, *op. cit*., Première Partie, Chp. 3, §3: « La voix de l'expédient. Le paganisme (libidinal), ou : comment 'assumer le paradoxe de ne pas être pédagogique' ».

postmoderne dans l'itinéraire lyotardien, c'est que le paganisme comme expédient prépare le terrain aux questions relatives au postmoderne. En effet, dans « Expédient dans la décadence[1] », Lyotard commence à problématiser le discours du savoir et ses effets sur la réalité, en partant d'un constat concernant son temps, celui d'une confusion entre la vérité et l'efficience scientifiques : face à la question existentielle (« qu'est-ce que nous faisons ?, comment pourrions-nous savoir que ce que nous disons est vrai ? »), « l'homme de science admet en toute simplicité que ce qu'on appelle *vérification* se résume à une certaine sorte d'opérativité »[2]. Il s'agirait là d'une science dont l'existence est vouée à la recherche de l'efficience, à la croissance de ses performances et non pas à la recherche de la vérité qui, elle, serait définie en termes d'unité, de « *conformité* », objective (des énoncés avec un objet) ou formelle (des énoncés entre eux)[3].

À partir d'un tel constat, Lyotard entame une description de notre condition postmoderne selon laquelle « il faut poser le problème de l'efficience des énoncés scientifiques, en eux-mêmes, dans les termes où elle se définit scientifiquement aujourd'hui : prévision par contrôle exacte des variables[4]. » Nous observons ici que Lyotard, partant de la problématique du rapport entre un discours et son objet, problématique qu'il hérite d'Althusser et qu'il ne cesse de retravailler depuis sa dérive du marxisme, avance vers cette distinction entre les énoncés descriptifs et les énoncés prescriptifs qui va aboutir au problème de la légitimation des énoncés, ce qui constitue un problème central non seulement pour *La Condition postmoderne*, mais aussi pour *Le Différend*.

Mais avant d'en venir là, essayons de comprendre comment la question du rapport entre l'efficience et le contrôle des variables est traitée dans le cadre du paganisme. Dans « L'expédient dans la décadence », pour illustrer comment l'objectif de prévision et de contrôle se réalise, Lyotard parle d'abord des conditions de détention des membres de la *Rote Armee Fraktion* en Allemagne. Dans le traitement que ceux-ci subissent en détention, Lyotard entend le « dernier mot de la pensée en tant que thérapeutique et pédagogie[5] ». En effet, les détenus sont soumis à des

[1] « Expédient dans la décadence », *RP*, pp. 85-109. Une première version a été publiée sous le titre de « Petite mise en perspective de la décadence et de quelques combats minoritaires à y mener » dans *Politiques de la philosophie*, texte réuni par D. Grisoni, Grasset, 1976.
[2] *Ibid.*, p. 90.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 91.
[5] *Ibid.*, p. 92, voir note 6.

expériences où s'utilise une certaine méthode de « privation sensorielle », permettant à l'expérimentateur « d'obtenir un cobaye qui se trouve dans des conditions optimales » et de « maîtriser l'ensemble des données de l'expérience »[1]. Il s'agirait là « d'obtenir des sujets dont soit totalement neutralisée la *capacité de rétorsion* ». Lyotard observe qu'une telle perspective collabore parfaitement avec le critère de l'efficience et admet qu'une menace totalitaire en émane[2].

Nous pouvons voir que dans cette situation donnée, l'efficience se trouve indexée au contrôle absolu des variables, ce qui revient pour Lyotard à la neutralisation des potentiels de rétorsion. En outre, la menace qui pèse sur la capacité de rétorsion est appelée par Lyotard de menace totalitaire. Nous pouvons déduire alors que l'usage de la rétorsion, cet expédient païen, servira de point d'appui pour résister au totalitarisme.

Mais la méthode de retournement par expédient s'applique également au domaine de la science et permet de problématiser le discours du savoir. Évidemment pour Lyotard la science n'est pas « réductible à cet aspect centraliste totalitaire[3] ». Certaines formes des mathématiques par exemple, se prêteraient à un usage inconvenant, elles fonctionneraient dans la décadence même de leurs propres concepts, dans l'invention qui consiste à faire usage des obstacles rencontrés, telle la topologie avec la « conception de l'espace originé »[4]. Nous avons vu que dans *Discours, figure*, Lyotard se référait à Pierre Francastel qui parle de l'espace topologique à l'occasion du rapport qu'il établit entre sciences et arts. En écho avec cette position, Lyotard développe l'appellation générique de « mathématique artiste » à partir de l'exemple de la topologie : il s'agit là des usages de science qui conviennent à « une logique artiste où les réquisits de l'unité, de la totalité et de la finalité sont simplement abandonnés[5] ».

Cet abandon signifierait d'après Lyotard la décadence du vrai en termes nietzschéens[6]. Par un geste parallèle à Nietzsche, mais aussi à celui d'Adorno qui se propose de suivre la métaphysique dans son déclin, Lyotard essaie d'y voir une nouvelle force, ou plus exactement une force due à la rétorsion même de la

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 93.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*
[6] Voir *La logique qu'il nous faut*- Cours sur Nietzsche et les sophistes (1975), libre accès en ligne : http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html

décadence. C'est que dans les usages artistes des sciences, le critère d'efficacité se transformerait. Au lieu de se réduire à un pouvoir de maîtrise totale sur les objets, il serait lié à l'imagination inventive, à la créativité, à l'ingéniosité. Tout comme les arts, les sciences seraient alors envisagées à travers leurs œuvres, plus précisément à travers « la teneur des œuvres en puissance d'effets nouveaux[1] ». Or un tel usage des sciences, contrairement au tableau dessiné par l'exemple des conditions des détenus de la RAF, déploierait une capacité de rétorsion : « la science ruse avec elle-même[2] », elle procède par des mises en crise relevant de sa force de retournement, problématisant sa propre position au sein du grand discours du savoir, s'en prenant à ses propres énoncés au lieu de les suivre simplement, trouvant une force dans l'affaiblissement de ses forces.

Nous voyons que cette pensée de rétorsion doit beaucoup à la philosophie nietzschéenne, sans pour autant suivre le geste d'Adorno jusqu'à la fin. Plus précisément, Lyotard met la « logique pulsionnelle » de Nietzsche en parallèle avec la pensée freudienne, et à l'encontre de la dissolution spéculative hégélienne[3]. D'après ce modèle, les contraires ne seraient pas conservés et capitalisés dans leur rapport dialectique mais, comme dans le dernier modèle pulsionnel de Freud, ils existeraient ensemble de manière antagoniste : non pas une dialectique négative mais une description affirmative. La logique de la rétorsion, par laquelle un argument est retourné contre lui-même, définit le style sophistique qui semble désigner pour Lyotard la « force des faibles », car par ce retournement, le vainqueur n'est pas simplement le « fort » mais aussi bien celui qui parvient à faire retourner sa faiblesse en force. Ainsi Lyotard essaie de suivre Nietzsche dans sa conception de décadence, se concentrant notamment sur la décadence du vrai, celle de l'unité et celle de la finalité.

La décadence du vrai concerne la question du métalangage et la légitimation des énoncés qui, comme on le sait, fournira à Lyotard un appui pour penser ce qu'il appelle la condition postmoderne à partir du déclin des grands récits modernes. Pour le dire brièvement, il s'agit là du problème des critères portant sur la légitimité d'une instance qui serait capable de déterminer la validité d'un groupe d'énoncés. Le paradoxe du Menteur repris par Russell permet à Lyotard d'exposer ce problème et de

[1] *RP*, p. 94.
[2] *Ibid*., p. 95.
[3] Cf. *La logique qu'il nous faut*, *op. cit.*

mener une réflexion sur la décadence du vrai[1]. En effet, Lyotard s'intéresse au moment de la décision soulignée par l'analyse de Russell : la distinction entre les énoncés dénotatifs et ceux qui les définissent, les énoncés métalangagiers prescriptifs, serait une distinction qui repose sur une décision arbitraire. Certes, elle consacrerait le métalangage dont on ne se défait pas, mais au lieu d'un métalangage qui s'établit « une fois pour toutes », apparaîtrait dans cet arbitraire une « aporie de l'autorisation »[2]. Ce que propose Russell ne serait alors qu'un expédient de paralogisme, dans lequel Lyotard reconnaît, non pas la solution du problème de la légitimité, mais la décadence du vrai qui, face à ce dernier problème, pourrait être le début d'une politique des minorités : « politique sans maître, sans métalangage[3] ».

De son côté, la décadence de l'unité semble consister également en la mise en perspective de la question des minorités. À travers elle, se pose également la question du totalitarisme, en termes de terreur et de centralisme. Lyotard considère d'abord la décadence de l'unité d'un point de vue topique, pour en faire le point de départ de la crise du centralisme : l'espace centralisé est mis à découvert par le déclin de ses traits euclidiens à partir du dérèglement de l'unité, ce qui ouvrirait un espace de multiplicités hétérogènes, comme un « grand *patchwork* de singularités toutes minoritaires[4] ». On remarquera que cette critique qui s'en prend à l'espace euclidien dans sa « prétendue neutralité » n'est pas sans rappeler l'intérêt de Lyotard pour la « réponse artiste » des mathématiques face à la décadence du vrai. Ensuite, la mise en crise de l'idée de l'unité dans les politiques délibérées ou encore, de manière occasionnelle, dans l'espace de l'empire ou celui des nations, semble permettre à Lyotard de situer la menace totalitaire au sein de la république platonicienne et la terreur jacobine. Ainsi la nécessité d'une politique des minorités se concrétise pour dévoiler le totalitarisme du centre[5].

Quant à la décadence de la finalité, elle signifie la perte de toute perspective eschatologique. Mais on pourrait se demander si la multiplication des petits récits ne serait pas une fin en soi. Oui et non, dit Lyotard : « Ce n'en est pas une et je n'en vois

[1] *RP*, p. 102.
[2] Cf. G. Bernard, *op. cit.,* p. 163.
[3] *RP,* p. 103.
[4] *Ibid.*, p. 104.
[5] Si Lyotard parle ici du totalitarisme en terme de centralisme, nous savons que plus tard, il critiquera Hannah Arendt de réduire le phénomène totalitaire à son aspect réaliste avec l'image d'un « oignon totalitaire ». Cf. « Survivant », *LE.*

pas d'autre[1]. » Ainsi la question de la finalité, ou plutôt celle de sa décadence, se formule en termes kantiens : la décadence des grand récits téléologiques et la propagation des petits récits inconvenants serait « comme une finalité sans fin[2] ». S'il y a un expédient à la disparition des fins, ce serait pour Lyotard le fait qu'à travers cette disparition s'ouvre une autre temporalité qui n'est plus téléologique mais kairologique, celle du moment opportun réel. Il s'agit là bien du *kairos* grec, qu'il faut saisir pour faire usage de la *mètis*. Dans cette pensée du temps discontinu empruntée d'abord à Gorgias, Lyotard observe « une discordance vive[3] » entre la politique et ce qu'on pourrait appeler la perspective de l'événement. Cette dernière serait une politique minoritaire au sens où elle détourne le jeu de la grande politique et se soustrait à sa « puissance de 'mettre en perspective'[4] », une puissance au service des fins pédagogiques.

Pour affirmer la convergence des politiques téléologique et pédagogique, Lyotard fait appel encore une fois à l'exemple de la *RAF* qui se servirait de deux manières opposées de l'activisme politique[5]. Selon la première, il s'agirait des positions pédagogiques visant à agir sur les masses, ou bien des actions mettant en danger les tierces personnes, comme dans le cas de l'enlèvement de Hanns-Martin Schleyer, dirigeant de la Fédération du patronat ouest-allemand, en 1977[6]. Lyotard observe une sorte d'affinité entre cette sorte d'activisme et le critère d'efficience : une recherche d'efficacité qui déboucherait sur la terreur car elle s'appliquerait selon un triple schéma définissant au préalable les instances narratives : « nous, RAF ; eux, l'appareil impérialiste ; vous, les élèves, les masses[7] ». Que ce soit par l'usage direct de la violence sur « eux » ou par l'effort de « s'attirer la sympathie d'une partie de la population[8] », de l'instance « vous » proprement dite, « nous » reste comme l'instance privilégiée qui juge de la vérité de ce triangle narratif selon « le *logikon* platonicien », réajusté par le critère d'efficacité de ce « nous », sa capacité à augmenter ses performances[9]. Au contraire, la deuxième manière proposerait une « stratégie *sans*

[1] *IP*, p. 35-6.
[2] *Ibid.*
[3] *RP,* p. 106.
[4] *Ibid*., p. 105.
[5] *Ibid.*, p. 106-7.
[6] Cf. *AJ*, p. 145-6.
[7] *RP,* p. 107.
[8] *Ibid.*
[9] *Ibid.*

tiers », elle tendrait à éliminer le « *tiers éducable* »[1]. À ce propos, Lyotard donne l'exemple de la destruction par la RAF de « l'ordinateur de l'armée américaine à Heidelberg qui programmait, entre autres, les bombardements sur le Nord Vietnam[2] ». Ici, le « sujet révolutionnaire » ne serait pas situé au-dessus ou en-dessous des masses prolétaires sacrifiables dans une logique de fin qui justifie les moyens, mais il serait défini en « tout un chacun » comme le « refus de participer aux crimes du système »[3]. Ainsi le tiers serait exclu au détriment d'une politique pédagogique et la finalité de l'événement politique envisagée dans son aspect minoritaire, c'est-à-dire non pas dans ses aspirations à devenir majeur, mais dans sa force ici-maintenant.

Essayons de récapituler. Nous voyons d'abord que la réflexion de Lyotard sur la décadence engage largement celle qui concerne le problème du totalitarisme. Ce dernier est traité à partir des trois figures nietzschéennes de la décadence et exposé dans son rapport à la notion de terreur. D'une part, il s'avère que pour Lyotard la terreur se définit non pas uniquement dans sa relation à l'ordre établi et au désordre, mais essentiellement dans son rapport au tiers. De l'autre, le militantisme politique est conçu dans ses implications pédagogiques, et ses dimensions totalitaires sont ainsi problématisées. Dans les deux cas, nous avons affaire à une réflexion sur le problème de la légitimation, et c'est dans une pensée des minorités que nous retrouvons l'expédient lyotardien à la crise des légitimités. Cet expédient rejoint alors son geste païen en ce qu'il se donne comme « une *rétorsion*, la ruse ou machination par laquelle les petits, les 'faibles' deviennent un instant plus forts que les plus forts[4] », où Lyotard reconnaît la marque des sophistes grecs.

Une telle prise de position minoritaire se situe aux antipodes de la critique pour Lyotard. Ici s'éclaire toute la tension entre une position critique au sens habituel et la critique comme mise en crise. Contrairement à une pensée critique qui garderait sa position de pouvoir par le déploiement d'un « bon » savoir, l'expédient minoritaire ruse, il met en crise cette position en la suivant dans sa décadence. Ce faisant, il contrarie la fonction pédagogique et se place du côté d'un nihilisme actif et affirmatif. Si la critique pédagogique considère son objet comme « un organisme dont la vocation est d'être parfait, mais dont l'état présent est celui de la perversion, de la

[1] *Ibid.*, p. 108-9.
[2] *Ibid*., p. 108.
[3] *Ibid.* Voir la note 17. Lyotard cite les passages de la brochure que le groupe a imprimée en 1972.
[4] *Ibid*., p. 109.

dégradation et de l'infantilisme[1] », au contraire ce nihilisme actif, à l'instar de Nietzsche, permet à Lyotard de tracer les contours d'une pensée païenne, apédagogique et minoritaire au sens où elle n'admet plus la dialectique du maître et du disciple, ni la finalité d'une relève dans l'horizon du devenir majoritaire[2].

Paganisme monstrueux

Nous avons déjà noté que les composants « libidinaux » de la pensée lyotardienne interviennent directement dans le vocabulaire du paganisme et qu'ainsi ce dernier se présente comme une matrice de réflexion où la pensée psychanalytique (avant tout freudienne) de Lyotard rejoint la problématique de la légitimité. Dans « Futilité en révolution[3] », cette matrice lyotardienne se manifeste à travers un exemple saisissant, celui des événements de 1793 durant la Révolution française : « en deçà de toute psychologie des individus grands ou petits, ce qui est en jeu dans l'intensité de l'automne 93, c'est la rencontre des pulsions de vie (*Eros*) et des pulsions de mort, pour parler comme Freud, 'sur le corps' de la première République, et leur dissimulation les unes dans les autres[4]. » Dans un tel tableau, le cas des sans-culottes et celui des femmes révolutionnaires fournissent à Lyotard les éléments d'un paganisme donnant naissance aux figures de monstruosité.

Lyotard décrit la politique de la Terreur révolutionnaire comme étant basée sur l'unification du corps social et le monopole du pouvoir performatif. Entre les tentatives d'institutionnalisation et la ferveur révolutionnaire, nous assisterions en effet à la naissance d'un monstre[5], le corps politique se présentant à la fois comme organisme unifié et comme étant constitué par des pulsions partielles. L'historiographie qui suit la politique de Terreur servirait alors à cacher le visage

---

[1] *Ibid.,* p. 87.
[2] Le terme d'apédagogie renvoie à « Nanterre, ici-maintenant » (1970), où il semble signifier une certaine position extérieure à la dialectique entre pégagogie et non-pédagogie. Cf. *DMF,* p. 209.
[3] « Futilité en révolution », *RP*, pp. 111-144. Une première version a été publié sous le titre de « Considérations préliminaires à une histoire païenne : Notes sur la déchristianisation » dans *Vers une esthétique sans entrave*, Mélanges Mikel Dufrenne, dir. G. Lascault, UGE, 1975.
[4] *Ibid*., p. 111.
[5] *Ibid.*, p. 113. Lyotard se réfère à Gilbert Lascault, *Le monstre dans l'art occidental*, Klincksieck, 1973. Le rapport de l'enfance lyotardienne au monstre de Lascault, qui le décrit comme « être non représentable et inexprimable en un langage institutionnalisé » (p. 22), serait à esquisser, d'autant plus qu'il emprunte à Lyotard sa notion d'*impouvoir*, dont la « figure centrale » serait « l'enfant monstrueux » (p. 369), pour illustrer le mode de notre rapport quotidien au monstre.

monstrueux de ce corps pour en donner une image unifiante, d'après laquelle les déchaînements d'intensités ne seraient que des exceptions, « des événements de surface[1] » ou encore des moments à dépasser.

Or en face de cette histoire vraie et nécessaire, il y aurait d'après Lyotard une autre histoire, celle des contingences, des « étrangetés » monstrueuses, une « histoire libidinale »[2]. Si celle-ci porte attention aux intensités neutralisées par l'histoire rationnelle, ce n'est pas pour les déchiffrer comme des symptômes, d'en dire la vérité, mais c'est pour en faire l'anamnèse. Car le corps politique qui est l'objet de l'histoire libidinale ne serait pas un corps total mais un corps divisé entre ses multiples tendances, un corps pervers polymorphe, sur lequel les pulsions de vie et de mort agissent dans la plus grande dissimulation. Plus précisément, alors que l'histoire totale, maître des savoirs et des pouvoirs, déploierait son récit à partir d'une perspective unique synthétisant les diversités, objectivant ainsi le corps politique total, l'histoire libidinale envisagée par Lyotard, forte de ses dissimulations, se refuserait à cette position pédagogique détenteur du savoir en affirmant la perversité de son objet, le corps politique partiel.

D'un tel point de vue historique libidinale, Lyotard observe dans le théâtre improvisé des sans-culottes le côté païen et monstrueux de la Révolution qui se manifesterait de façon déplacée, sous forme de « parodies » et de « festivités inquiétantes », de « jeux scéniques » semblables aux *ludi scaenici* des romains[3]. Le théâtre des sans-culottes, s'il est vrai qu'il remet en cause les catégories « théâtrales » à commencer par la représentation et la séparation salle/scène, ne va pas sans provoquer une crise politique de légitimité selon Lyotard : parce qu'il porte atteinte à la barrière qui sépare la fiction et la réalité, il ferait échec à l'épreuve de réalité et donnerait lieu à des zones d'insignifiance, de désordre, où se joue la dissimulation entre Éros et Thanatos. Ainsi la scénographie des sans-culottes permet à Lyotard de penser le désir–*Wille* freudien comme le « travail libidinal du jeu païen » aboutissant à un « double déplacement du politique et du théâtral vers le 'scénique' »[4].

Il semblerait que Lyotard poursuive les thématiques de *Discours, figure* dans un schéma libidinal à travers sa dérive païenne. Se concrétise par là une prise de position minoritaire et apédagogique devant l'histoire et la politique, à la lumière d'une

[1] *Ibid*., p. 114.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid.*, p. 118.
[4] *Ibid.*

réflexion poétique. La figure du monstre paraît illustrer cette position, par laquelle Lyotard continue de s'opposer à la méthode dialectique. Ce qui est posé par l'histoire libidinale qui prend pour objet le corps politique monstrueux, ce n'est pas la force d'action de la sans-culotterie comme moment dans l'histoire de la Révolution, mais sa « teneur en événement ».

Le « débordement » théâtral, ou plutôt scénique des sans-culottes dans le mouvement de la déchristianisation et sa récupération par l'historiographie ou par ses contemporains politiques, semble constituer pour Lyotard le point d'ancrage de son commentaire. S'il se distingue des positions respectives de Robespierre, Michelet et Guérin[1], c'est qu'il observe chez tous les trois une même méfiance envers la « maladie infantile » dont le mouvement antireligieux serait atteint. Cette méfiance serait le signe du nihilisme dans la réception du débordement scénique des sans-culottes, un nihilisme qui finit par devenir « terrorisme performatif[2] » : la déchristianisation en désordre étant considérée comme signe ou signal d'autre chose, elle tombe sous le coup de la parole de l'historien (ou du politique) qui, en tant qu'énonciateur de cette chose *in absentia*, se déclare comme le propriétaire exclusif du droit de parole à son propos. Or Lyotard, soucieux de voir ce qui « échappe au concept historico-politique » dans le débordement en question, propose de le « recevoir en païen »[3] : la parodie scénique et transgressive dans le cas des sans-culottes recevrait alors sa « forme » de la force des pulsions dont le régime est le déréglage, dans un espace-temps appartenant au « balayage libidinal »[4].

En effet, les parodies scéniques du mouvement populaire de 1793-94 contre l'institution religieuse porteraient des « *traces du non-sens*[5] », et se donneraient comme des « futilités » en marge de la ligne chronologique ou généalogique de l'historien. Au lieu d'une République composée d'éléments harmonieusement unifiée, elles se projetteraient sur le corps républicain qui, par conséquent, se manifesterait comme un corps monstrueux. Lyotard compare ici les fêtes officielles de la Révolution avec les parodies improvisées des sans-culottes. Mais au lieu de les considérer comme les expressions quelque peu détournées de la force révolutionnaire

[1] *Ibid*., p. 120-1.
[2] *Ibid*., p. 122.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 126.
[5] *Ibid*., p. 128. Lyotard retrouve ici son affinité à Ernst Bloch.

de la sans-culotterie, comme le ferait par exemple Daniel Guérin, Lyotard cherche à les « prendre affirmativement », dans la positivité de leur désordre[1].

Nous savons que le modèle pour penser le désordre dans sa positivité est fourni à Lyotard par la façon dont il interprète le double régime de la pulsion chez Freud et notamment la pulsion de mort. D'après ce modèle, il s'agirait de penser la jouissance énergétique de Thanatos sous référence de l'infini, qui ne s'opposerait pas simplement à Éros, mais qui en serait le double. Se pose alors pour Lyotard, dans le cas du paganisme révolutionnaire, la question de la mort : si le désir-*Wille*, dont le modèle serait la pulsion de mort dissimulée dans Éros, balaie le corps de ce monstre républicain, de quelle mort s'agirait-il ? Lyotard dégage deux modèles : le « stoïcisme de la virilité » dans la mort de Robespierre, pendant de la dialectique hégélienne qui déclare : « un héros est un soldat mort » ; et le modèle atomiste, épicurien, non pas une sainte mort mais la mort d'un corps constitué comme concentration éphémère d'énergie, corps monstrueux traversé par des pulsions partielles, « acéphales ». Cette dernière serait alors non pas la bonne mort, mais celle où pourrit le corps jusque dans ces particules quand il retourne à la terre[2].

Avançant d'un pas de plus dans ses exemples, au-delà du théâtre des sans-culottes, Lyotard problématise la situation des femmes dans le contexte de la Révolution. Il y aurait une figure du monstre faisant jour sur « la position de la féminité » dans ce jeu de déplacements et elle serait liée à celle de la « dissexuation » ou de la transsexuation[3], par laquelle « toute identité devient dérisoire »[4].

Dans l'opposition entre le scénique et le représentatif, Lyotard construit son argument selon lequel le « principe païen » est assimilé au « principe féminin ». Il note d'abord que l'implication des femmes dans les affaires politiques pose problème non seulement pour les milieux « contre-révolutionnaires » mais également pour les républicains, aussi bien que pour les sans-culottes. Il souligne ensuite que contrairement à l'image libertine de la citoyenne, femme publique symbole des débordements et menace pour la société, la figure de femme promue par les fêtes

[1] *Ibid.*, p. 131. Voir aussi la note 27.
[2] *Ibid.*, p. 136.
[3] *Ibid.* p. 119. Lyotard utilise le terme de « dissexuation » dans un sens parallèle à celui de transsexuation, de passage entre les sexes, qui signifie également la disparition des appartenances sexuelles. Ainsi le principe féminin dérangerait les catégories du genre. Michelet note aussi que le 6 octobre, dans le cortège des femmes, il y a des hommes travestis en femme. Cf. Jules Michelet, *Les femmes de la révolution*, Calmann Lévy, 1877 (Première édition : 1854), Première Partie, Chp. IV : « Les femmes du 6 octobre », pp. 23-56.
[4] *RP*, p. 119.

officielles de la Révolution dans les cultes de la Raison et de la Liberté est une figure qui multiplie les appels à l'ordre : inspirée de la position rousseauiste selon laquelle « les femmes n'appartiennent pas au corps citoyen », ne serait-ce que parce qu'elles en sont au-dessus, cette figure est celle de la femme sublimée en « déesse », mère et épouse[1]. Lyotard essaie alors de reformuler ce problème non pas en termes de la présence concrète des femmes sur la scène politique, mais comme celui de la féminité qui remettrait en cause la distribution des rôles sexuels sur le plan social. Ainsi le principe féminin qui dérange les catégories du genre s'approcherait du paganisme en ce qu'il entraîne le jeu de la « dissexuation » ou de la transsexuation.

Il nous semble que plusieurs questions découleraient de cette argumentation : d'abord, qu'est-ce qu'au juste Lyotard comprend par féminité ? Comment la problématise-t-il ? Ensuite, que signifie cette distinction entre ce qu'il appelle le principe de féminité et la position concrète des femmes ? Pourquoi effectue-t-il une telle distinction ? Enfin, est-ce que cette réflexion sur la féminité devrait se comprendre comme une référence à la pensée féministe ? Quel est le rapport entre Lyotard et le féminisme ?

Un Paganisme féminin ?

En effet, s'il est vrai que la réflexion lyotardienne s'intéresse souvent à la notion de féminité, ses rapports avec les divers féminismes semblent restreints. Si toutefois nous essayons d'en avoir un aperçu, nous dirons que la rencontre entre la pensée de Lyotard et les féminismes se fait d'abord à la lumière du petit texte réédité dans les *Rudiments païens* sous le titre de « Féminité dans la métalangue[2] ». Cette rencontre donne lieu ensuite à une discussion entre certaines féministes, souvent critique vis-à-vis de la pensée lyotardienne qui paraît être réduite à la notion du postmoderne. Enfin, dans les années 2000, la pensée de Lyotard dans ses divers aspects inspire quelques travaux sur la question du genre, bien qu'ils soient très limités en nombre[3].

---

[1] *Ibid.*, p. 142-4.
[2] *Ibid.*, pp. 145-156. (Première publication : « Che cosa è in gioco nelle lotte feministe », (trad. Giovanni Cacciavillani), dans *Annuario 1976. Eventi 1975, A cura dell'Archivo Storico delle Arti Contemporane*, La Biennale di Venezia, 1976.)
[3] Voir par exemple Margaret Grebowicz (dir.), *Gender after Lyotard ,* State University of New York Press, 2007.

On pourrait dire que les moments païen et postmoderne de Lyotard ont des répercussions dans les théories féministes et vice versa. Essayons d'abord de comprendre comment Lyotard considère la féminité à partir de sa dérive païenne, pour découvrir ensuite les réactions des féministes envers cette conception, et tenter de suivre enfin le débat que celles-ci engagent avec le postmoderne.

Dans « Féminité dans la métalangue », sous un mode semblable à celui de la division entre ce qu'on appelle conventionnellement les première et deuxième vagues du féminisme, Lyotard se situe selon un double axe : celui du problème de l'égalité des hommes et des femmes et celui du respect des différences. La question de la différence semble se donner en premier lieu comme celle d'une opposition entre le féminin et le masculin, et c'est là que Lyotard, en problématisant la virilité de sa propre écriture[1], interroge l'origine de cette opposition qui serait déjà l'indice d'une philosophie politique occidentale[2].

Sous cette dernière, Lyotard entend un modèle de discours qui va des mœurs de la Grèce antique à la psychanalyse, se concrétisant dans une version moderne soumise à la loi du capital. Si Lyotard résume la version classique de ce discours par les termes de « l'impérialisme masculin[3] », la version moderne semble lui fournir un expédient dans la crise des théories sexuelles, provoquée par la question du rapport entre la différence des sexes et le principe d'égalité. On dirait bien qu'il s'agit là d'un « expédient dans la décadence ». En effet, Lyotard admet qu'à propos de la liberté sexuelle, la philosophie politique occidentale dans sa version moderne tient un discours d' « unisexisme » : sous la loi de l'échange capitaliste, il y aurait « une homologation entre l'homme et la femme » qui permet la « neutralisation » de la

[1] *RP,* p. 145 : « Ici un philosophe parle de la question des rapports entre hommes et femmes. Il s'efforce de s'échapper à ce qu'il y a de masculin, dans la position même de cette question. Pourtant sa fuite et sa manière de ruser restent probablement masculines. C'est *cesser de philosopher* qu'il faudrait, il le sait, pour que la prétendue question de l'opposition masculin/féminin disparaisse, et sans doute cette opposition elle-même car celle-ci n'existe en tant qu'opposition que par méthode philosophique (et politique), c'est-à-dire par une pensée d'homme. »

[2] *Ibid*., p. 146. La rationalité occidentale ne serait pas la seule à établir cette sorte d'opposition binaire. À partir de l'exemple du général Sun-Tse, Lyotard dégage deux modèles de « découpage du masculin et du féminin ». D'abord celui de Sun-Tse qui apprend aux femmes l'art de la guerre : « la virilité se marque par une prétention à faire régner l'ordre, et la féminité par la compulsion à en rire. Le gynécée babille, les troupes se taisent. » Ensuite celui du Barbier de Séville : « la comédie, genre masculin pourtant, représente les succès de la faiblesse rusée ; elle fait rire les hommes du rire des femmes ; Rosine, la prisonnière, tourne Don Bartholo en ridicule. Mais c'est une concession momentanée : Rosine n'échappe à son tuteur que pour tomber sous la loi du vrai maître, le comte Almaviva. Rira bien qui rira *le dernier* : l'humour sans but des femmes succombera à l'ironie, savante, socratique, téléologique, des hommes. »

[3] *Ibid.*, p. 149.

différence des sexes, ainsi que des « érotismes singuliers », conformément aux valeurs « qui définissent l'homme comme force de travail »[1]. Ceci dit, d'après Lyotard, « [l]'*unisexisme* moderne n'est cependant pas tout mauvais ; il offre matière à de nouvelles ruses[2]. » Plus précisément, l'unisexisme moderne donnerait l'occasion de suivre l'impérialisme du masculin dans sa déchéance, parce qu'il mettrait en avant la question de la transsexuation, des limites éphémères de la différence des sexes, et ainsi il montrerait que « les différences qui constituent la sexualité ne sont pas l'opposition politique du *Corpus socians* et du *Corpus sociandum*, mais qu'elles traversent chaque 'corps propre' soi-disant individuel, qu'il soit anatomiquement mâle ou femelle[3]. »

Tel est le tableau tracé par Lyotard du masculin et du féminin qui se manifesterait dans le discours philosophico-politique de l'Occident. D'après ce tableau, dans la version classique de la domination masculine, la féminité serait conçue comme sensibilité, enfance, humour, babillant aux bords du langage, ignorant de son manque, son rapport à la mort, dans une position passive ou réactive[4]. Le féminin aurait alors un côté païen pour Lyotard en ce que les femmes sont dans une condition de faiblesse rusée qu'elles partagent avec les « enfants, métèques, esclaves » face à « l'impérialisme viril guerrier et pédagogue »[5]. Dans la version moderne, bien qu'il y ait quelque nuances, le tableau ne semble pas trop changer : la féminité est située par rapport au modèle dominant de la sexualité, qui est un modèle masculin, selon la même dichotomie entre les forts et les faibles, les majeurs et les mineurs, etc.

Sur ce dernier point, cependant, Lyotard nous semble fournir un « expédient » à la pensée dichotomique, expédient qu'il découvre dans les nuances du discours moderne de la sexualité. Comme nous venons de le dire, selon Lyotard, d'une part l'unisexisme moderne représenterait la loi du capital qui réduit l'homme à sa force de travail, mais de l'autre il permettrait d'affirmer de manière rusée le déclin du modèle classique de la sexualité, basée sur la différence des sexes et la distribution inégale des rôles sexuels, parce qu'il remettrait en cause cette différence et impliquerait la question de la transsexuation comme dans le cas des femmes dans la Révolution. Or

[1] *Ibid*., p. 151.
[2] *Ibid.*, p. 152.
[3] *Ibid.*
[4] *RP*, p. 147-8.
[5] *Ibid.*, p. 149.

cette observation conduit Lyotard à problématiser la position même du masculin dans les sociétés occidentales. La question de la transsexuation ou de la dissexuation comme celle du déclin du modèle classique de la sexualité lui « permet d'espérer que l'*imperium* du signifiant sur le corps masculin peut se défaire, et qu'un autre espace sexuel, une topologie des puissances érotiques, comparable à celle que Freud désignait chez l'enfant sous le nom (passablement hypocrite) de *perversion polymorphe*, peut s'y substituer[1]. »

Plus précisément, le déclin du métarécit de l'opposition entre les genres, provoqué par la loi de l'échange, permet de voir selon Lyotard que tous les corps font l'objet d'une certaine domination sexuelle. Le méta-discours philosophico-politique du patriarcat, en se réservant le droit de donner sens aux « objets » dont il parle, exerce effectivement ce droit aussi bien sur l'homme que la femme en tant qu'entité empirique et sociale. Il s'en suit que le corps masculin n'est pas forcément exempt des effets de la domination sexuelle juste parce qu'il se situe du bon côté des oppositions comme masculin/féminin, fort/faible, majeur/mineur. Notons cependant que si le privilège habituel du masculin semble ainsi quelque peu retourné, ce n'est pas au profit du féminin qui occuperait alors la place majoritaire, mais au détriment même de cette opposition entre le masculin et le féminin. En d'autres termes, l'argument de Lyotard semble indiquer non pas la destitution du principe masculin dans la version moderne de la sexualité, mais plutôt une séparation entre le corps masculin et ce dernier principe.

Plus précisément, nous pourrions penser que la façon dont Lyotard considère la transsexuation à partir du rôle de la féminité sur la scène théâtrale et politique, ou encore à partir de l'unisexisme moderne, permet de poser une sexualité performative au lieu d'une sexualité identitaire. Autrement dit, par cette pensée de transsexuation qui problématise « l'*imperium* du signifiant sur le corps masculin », pensée éminemment païenne qui se propose comme expédient dans la décadence d'une certaine sexualité, Lyotard semble dépasser les limites d'une théorie substantialiste de l'identité sexuelle -axée sur le problème de l'égalité ou de la différence et nécessairement située par rapport à l'opposition homme-femme. Cela dit, nous savons qu'il ne va pas développer plus loin une telle réflexion sur le genre performatif, ni

[1] *Ibid*., p. 152.

d'ailleurs sur la performance en général, terme qui va gagner une toute autre signification avec la question du postmoderne comme nous allons voir plus loin.

Si nous reprenons notre réflexion sur la figure de féminité qui apparaît dans ce moment païen chez Lyotard, les réponses semblent en partie se concrétiser pour les questions que nous avons posées antérieurement. Pour le dire d'emblée, ce que Lyotard comprend par féminité paraît être sous ce jour la minorité. Lyotard semble problématiser et plus généralement mentionner la féminité dans la mesure où il la rapproche d'une condition minoritaire. En ce sens, nous comprenons pourquoi il ne parle pas de la présence concrète des femmes sur la scène théâtrale ou politique, notamment dans l'exemple de la sans-culotterie, mais d'un principe de féminité qui serait un peu comme l'équivalent de la minorité. La façon dont il problématise ce qu'il appelle « l'impérialisme du masculin » semble être en accord avec cette perspective : même s'il ouvre la voie d'une réflexion sur la domination sexuelle qui pèse sur le corps masculin, Lyotard ne parle pas des hommes concrets mais du masculin.

Il ne nous serait pas alors difficile de deviner que les rapports entre Lyotard et les féminismes sont restreints, comme nous avons brièvement noté en début de cette section. Bien que Lyotard semble accorder une importance à l'aspect performatif de l'identité sexuelle, ce point reste limité dans son argumentation dont la majorité semble être construite sur une conception dichotomique entre masculin et féminin comme reflet d'autres couples d'opposés tels que fort/faible, minoritaire/majoritaire, etc. Du point de vue des féminismes, non seulement cette structure dichotomique semblerait réductionniste, mais encore le fait que Lyotard ne se réfère pas aux femmes dans leur réalité et concrétude, mais à un principe de féminité abstrait, constituerait sans doute un point d'objection majeur.

Mais avant d'entrer dans les détails de cette discussion entre Lyotard et les féminismes, discussion que l'on va reprendre dans notre chapitre sur le postmoderne, il nous faudrait retrouver notre problématique de l'enfance et demander quelles seraient les figures d'enfance que l'on peut repérer dans le paganisme lyotardien.

Enfances païennes

Dès le début de ce chapitre, nous avons vu que le paganisme de Lyotard s'inspire largement de sa dérive libidinale, sans pour autant s'y réduire, dans la mesure où il permet d'ouvrir une discussion qui y est absente, celle de la légitimité. Ainsi d'une part, on peut s'attendre à ce que les figures païennes de l'enfance partagent des traits communs avec l'enfance de la psychanalyse et la question de la pédagogie qui marquaient la dérive libidinale. Ensuite, de l'autre, on peut présumer que le problème de la légitimation aura quelque rapport à l'enfance, dans la mesure où l'enfance doit toujours se positionner quant à la légitimité. Notamment dans sa conception ordinaire, à un niveau élémentaire juridico-social par exemple, nous savons que l'enfant est celui qui n'a pas accès par lui-même aux instances de la légitimité, qui n'est pas directement visé par ces instances non plus et qui est placé sous la tutelle de l'adulte. En ce sens, l'enfance serait le manque de légitimité, un appel à la prise en charge, à la légitimation, dont dépend son rapport à la vie, parfois littéralement comme dans la Rome antique. S'appuyant sur ces deux points, nous pouvons faire l'hypothèse que deux thèmes apparaissant dans les textes païens de Lyotard font écho à l'enfance : celui du corps pervers polymorphe et celui de la minorité.

Nous allons tenter alors de montrer comment des figures d'enfance pourraient se former autour de ces deux thèmes, dans les différents moments du paganisme lyotardien dont nous avons essayé de faire le recensement. Le premier de ces moments consistait en une réflexion sur le problème de la légitimité scientifique, dont l'exemple choisi par Lyotard était la dernière théorie des pulsions chez Freud. Nous avons vu que l'importance accordée par Lyotard à cette théorie, dans le cadre du paganisme, tenait justement à son manque de rigidité théorique, à sa capacité de supporter l'indétermination, à l'impossibilité admise par Freud de la justifier sans pour autant renoncer à admettre la théorie elle-même. Par cette position, Freud arrivait à faire selon Lyotard un usage inconvenant de la théorie, dans la mesure où il relativisait le rôle de la conviction qui serait pourtant absolu et central par définition dans le genre théorique.

Plus précisément, le point d'appui de cette lecture lyotardienne consistait en la façon dont Freud introduit la seconde version de sa théorie des pulsions. Selon l'interprétation de Lyotard, dans *Au-delà du principe de plaisir*, ce dernier admet que la pulsion serait partagée entre un principe d'*Éros* et un principe de *Thanatos*, et que

par conséquent il y aurait quelque chose comme une pulsion de mort, mais que la conviction scientifique lui faisant défaut, cette hypothèse doit servir sans être affirmée de façon indubitable. C'est ce moment où Freud, le père de la psychanalyse, abandonne le ton du maître qui attire l'attention de Lyotard. Dans ce tournant de la position freudienne, nous avons noté que Lyotard trouve une sorte de laxisme discursif, semblable au pouvoir de déplacement que Freud voyait dans l'inconscient de l'artiste ou dans le travail de rêve. Pour Lyotard, c'est ce laxisme qui fait qu'il y ait une œuvre libidinale, ne serait-ce que sous forme d'hypothèse scientifique.

La *Lockerheit* freudienne, terme qualifiant une certaine capacité de souplesse dans le refoulement, est interprétée par Lyotard comme ce qui permet au contenu susceptible d'interdit (celui du discours théorique ou celui de l'œuvre imaginé) de transcender la barrière du refoulement et trouver son expression transgressive de façon déplacée, dans la mobilité non liée des processus primaires[1]. C'est là, semble-t-il, que nous rencontrons un élément issu de l'enfance de la psychanalyse et donnant sa forme à la lecture de Lyotard, comme nous l'avons déjà remarqué en parlant de la transition entre le figural et le libidinal. La mise en place de la pulsion de mort par Freud de façon à admettre un certain laxisme théorique, semble selon cette lecture, aller de pair avec la latitude des processus primaires infantiles. Plus précisément, le manque de rigidité dans la théorie des pulsions semble être rapporté par Lyotard au manque de liaison des processus primaires qui, en tant que tels, connoteraient dans l'univers freudien l'immaturité propre à l'enfance.

Suivant cette argumentation, la théorie des pulsions dans sa dernière version ne serait pas une théorie proprement dite, dans la mesure où elle n'aurait pas atteinte la maturité scientifique. Elle serait plutôt comme une hypothèse infantile, l'important étant que Freud ose quand-même cette hypothèse, qu'il ne renonce pas à la publier ni à en faire usage à cause de son manque de maturité. Avec la pulsion de mort, la pensée de Freud s'apparenterait d'après Lyotard à une théorie-fiction et son mouvement à celui d'un voyage, une sorte de *wandering*. La théorie entrerait alors dans une crise de légitimité scientifique, elle perdrait son caractère sérieux et mature, adulte pourrait-on dire, pour s'exhiber dans sa propre déplaçabilité, dont le modèle serait la perversion polymorphe des *Trois essais*[2].

[1] Cf. « Par-delà la représentation », *art. cit.*, p. 132.
[2] *Ibid.*

Nous avons vu que cet « usage inconvenant » de la théorie, dont le premier exemple se trouvait chez Freud, est rapporté par Lyotard à la *mètis* des grecs, dans la mesure où celle-ci concerne la rétorsion du *logos*. Dans ce cadre, le second exemple que nous donne Lyotard était *La Critique du discours* de Louis Marin. Lyotard nous parlait de la représentation comme principe organisateur du genre théorique, et c'est notamment la déconstruction de la représentation qui attirait son attention chez Marin. Plus précisément, Marin aurait une manière rusée de faire retourner la représentation dans sa *Critique*, lorsqu'il relisait l'œuvre de Pascal.

Il faudrait remarquer d'abord qu'avec l'intervention de la *mètis* dans la paganisme lyotardien, nous nous trouvons d'emblée au cœur de la réflexion sur la condition minoritaire qui anime ce paganisme. La *mètis* chez Lyotard apparaît comme le modèle païen de « prendre le parti des petits », des minoritaires[1] : « Le parti des petits a pour arme la ruse, seule machine capable de faire du moins fort le plus fort[2]. » Si nous tentons l'hypothèse d'un rapport entre l'enfance et la pensée de la minorité chez Lyotard, c'est que du point de vue de la problématique de la légitimité, la condition minoritaire convient à l'enfant aussi bien qu'à d'autres figures de minorité. On dirait alors que la *mètis* semble être un des thèmes autour desquels ce lien entre l'enfance et la minorité soit tissé.

Effectivement, lorsqu'il parle des minorités, nous avons vu que Lyotard mentionne l'enfant au même titre que les femmes, les esclaves ou les barbares[3]. Mais nous pensons qu'au-delà de cette figure anthropologique de l'enfant, nous pourrions trouver chez Lyotard la possibilité d'un rapport entre la notion de l'enfance et celle de la minorité, car la façon dont la minorité est conçue semble appartenir au problème de la légitimation et l'enfance lyotardienne n'est pas sans engager la question du rapport à la loi. D'une telle perspective, nous pourrions mettre en parallèle la thématisation de l'enfance par Lyotard avec le regard qu'il porte sur la minorité : non pas une

[1] À travers l'humour et la ruse, Lyotard affirme qu'il prend le côté des « petits grecs » (Cf. *AJ*, p. 160). Notons que pour construire sa pensée de ruse, il se réfère à l'ouvrage de Détienne et Vernant sur la *mètis*. Cela dit, il faudrait ajouter que la *mètis* pour les Grecs n'est pas du tout un caractère enfantin au sens anthropologique du terme, au contraire elle fait défaut aux jeunes. En outre, ce ne sont pas seulement les « petits Grecs » qui en sont dotés, comme Lyotard semble prétendre dans *Au juste*, mais c'est aussi les « grands » comme Zeus par exemple. Toutefois la *mètis* se rapprocherait de l'enfance en ce qu'elle est polymorphe et kairologique : susceptible de transformations multiples dans un temps des occasions, celui de l'événement singulier et du « cas par cas », par contraste au temps chronologique. Cf. Marcel Détienne et Jean-Pierre Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Flammarion, 1974.

[2] *RP*, p. 42.

[3] *Id.*, p. 149, ou encore « Sur la force des faibles », *art. cit.*, p. 23.

condition de carence à laquelle il s'agit de suppléer, ni un simple état de précarité dont souffriraient certains qu'il faut protéger, la minorité semble être pour Lyotard, tout comme l'enfance, un outil de réflexion permettant de résister à l'hégémonie des systèmes, que ce soit celui de la langue, de la pensée ou de la politique. Du fait de cette pluralité des aspects qu'on peut leur prêter, semblerait-il qu'il faut considérer ces notions chez Lyotard non pas selon une perspective unique mais dans la multiplicité des figures qui peuvent s'y rattacher.

Concernant la mise en crise de la représentation théorique, nous avons vu que Lyotard, en partant de cette *Critique* où Marin procède à un rapprochement peu probable entre théologie, sémiotique et énergétique du désir, admet qu'il y a trois manières de dénoncer la représentation : critique, ironie et humour. Dans cette triple distinction, c'était à l'humour que Lyotard donnait le privilège, dans la mesure où celui-ci serait le complice de la ruse qui désigne le modèle païen de prendre le parti des minorités[1]. Plus précisément, si l'humour permet la rétorsion de la représentation, c'était parce que, par contraste à la critique et à l'ironie, admettant d'une façon ou d'une autre une extériorité représentative, l'humour dénonce l'arbitraire de tout point de vue. Ainsi les positions minoritaires prenaient le dessus, dans la mesure où ce constat d'arbitraire montrait qu'il n'y a que des minorités.

Il semblerait que cet argument illustre bien ce que nous venons de dire sur la façon dont la minorité ou l'enfance est thématisée par Lyotard. Sous la figure de l'humour, Lyotard paraît exposer la force même de la minorité, non pas simplement comme quelque chose dont les droits sont à défendre devant ceux de la majorité, mais comme quelque chose pouvant dénoncer l'arbitraire ou l'indétermination de toute condition donnée. C'est, semble-t-il, ce que Lyotard prétend dire lorsqu'il parle de la force des faibles, et nous croyons que cette force est aussi bien celle de l'enfance, si du moins nous considérons cette dernière avec les éléments du paganisme lyotardien.

Pour reprendre la discussion sur l'humour et son rapport à la minorité comme figure d'enfance, c'est notamment le texte sur Ernst Bloch qui devrait attirer notre attention. Dans « Rétorsion en théopolitique », le paganisme de Lyotard semble côtoyer une enfance humoristique à plusieurs égards, et d'abord par ce geste littéraire qui met le « petit bachelier » Lyotard en protagoniste. Nous avons vu que le texte relatait un rêve fait par Lyotard enfant (et décrit par Lyotard écrivain) rencontrant un

[1] *RP*, p. 42.

ange qui le prévient de sa proximité avec Ernst Bloch. Nous considérons que Lyotard bachelier comporte des traits enfantins et minoritaires, dans la mesure où c'est l'aspect de la jeunesse, d'être novice, qui se trouve mis en relief chez le rêveur, par contraste à l'expérience et à la maîtrise attribuées au « grand Philosophe » Bloch.

Rappelons que selon le récit du rêve, c'est le regard minoritaire du rêveur face au maître, son étonnement et son impréparation jusqu'au point de s'évanouir devant les portes de la Bibliothèque, qui fait que le maître apparaît sous un autre jour. Plus précisément, le jeune rêveur tend d'abord à voir l'espérance blochienne comme un vide destiné à être relevé dans l'unité dialectique du sujet, ce qui provoque son incompréhension devant l'idée d'une proximité avec Bloch. Mais dans ses « pensées de l'évanoui », le jeune Lyotard finit pas comprendre que le revers de l'espérance est l'inquiétude chez Bloch, grâce à une rétorsion temporelle : le « pas encore » de l'espérance fait écho à l'ici-maintenant de l'inquiétude. Ainsi Bloch prend l'allure d'un « grand *Narr* affirmatif », figure humoristique et pulsionnelle.

Nous voyons comment le regard mineur de Lyotard permet d'attribuer à l'espérance un aspect enfantin. N'étant plus seulement négativité, manque originaire principe du désir, l'espérance blochtienne serait alors une « aptitude aux intensités » qui revient au corps pervers polymorphe de l'enfant, « un corps aussi parfaitement conducteur que possible pour l'excédant impromptu, s'il arrive. »[1] Sur l'exemple de Bloch, la minorité semble tracer une ligne vers le corps pervers polymorphe, les deux figures d'enfance entrant ainsi en relation.

Or nous comprenons que c'est le composant d'humour comme le « *subterfuge de la faible force*[2] » qui permet de dresser une telle image pulsionnelle de l'espérance. Nous venons de voir que pour Lyotard, l'humour permet de sceller le point de vue de la minorité. Ici, Lyotard semble adopter doublement la perspective humouristique et minoritaire : d'abord parce qu'il expose son rapport à Bloch dans un récit humoristique où ce dernier finit par revêtir l'aspect du grand *Narr*, ensuite parce que Lyotard lui-même suit dans ce récit « l'hypothèse de l'enfant », tenant la pensée blochienne par son côté « immature », « sectaire »[3]. L'humour est encore une fois la force rusée des faibles, subterfuge par lequel les minorités s'affirment, et les figures d'enfances apparaissent justement lorsque Lyotard se sert de ce moyen ingénieux.

[1] *Ibid*., p. 58.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 53.

Il semblerait qu'à travers les figures païennes de l'enfance, nous retrouvions cette idée d'expédient qui constitue une notion clé du paganisme lyotardien. Nous avons vu qu'à l'aide d'un « expédient dans la décadence », Lyotard nous traçait l'image d'un paganisme permettant d'intégrer la problématique de la légitimité qui faisait défaut à la dérive libidinale. Il était question de remettre en cause les rapports entre un discours et son objet, notamment dans le cas de la science, observant que le juste et le vrai ne relèvent pas d'une même famille d'énoncé. Plus précisément, Lyotard observait qu'une confusion a lieu entre vérification et efficience dans la science postmoderne, ce qui remet en cause la légitimité de ses énoncés, et plus généralement pose le problème du mode de légitimation des énoncés scientifiques ou autres.

Nous savons que cette problématique de l'efficience s'articulera autour de ce que Lyotard appelle plus tard le critère de la performance et nous constatons que les fondements de cette réflexion sont déjà présents au moment du paganisme. En outre, à ce stade de la réflexion, le problème de l'efficience des énoncés semble être plus ouvertement lié aux problèmes politiques, dans la mesure où Lyotard l'exprime dans un parallélisme avec la menace du totalitarisme et de la terreur. Lyotard nous parlait des conditions de détention des membres de la *RAF* pour illustrer le rapport qu'il préconise entre l'objectif de l'efficience et le totalitarisme. Ces derniers étaient pris dans des expériences que Lyotard qualifie de « thérapeutique et pédagogique », où l'expérimentateur jouit d'un contrôle absolu des variables, et la capacité de la rétorsion des détenus se trouvait neutralisée.

Cette capacité étant la force des faibles, la marque de la condition minoritaire, Lyotard semblait mettre en opposition la minorité avec la tendance totalitaire manifeste dans le contrôle exact des variables, conforme également au critère de l'efficience. D'un tel schéma, nous avions déduit que la minorité pourrait être un élément de résistance contre le totalitarisme en termes lyotardiens. Plus précisément, dans la mesure où la menace totalitaire pèse sur la minorité selon l'argument de Lyotard, il faudrait s'obstiner en minorité comme expédient, qui semble être alors une figure de résistance contre cette menace. Or nous venons de faire l'hypothèse que la façon dont la minorité est traitée dans les textes de ce moment pourrait impliquer un parallélisme entre celle-ci et l'enfance. Il se pourrait alors que la résistance minoritaire au totalitarisme de l'efficience apparaisse comme une figure païenne de l'enfance.

Par ailleurs, nous pensons que le parallélisme entre enfance et minorité ne serait que renforcé par ce caractère non totalitaire attribué à la minorité. Nous avons précédemment souligné que si l'enfance lyotardienne résiste à l'hégémonie des systèmes, ce n'est pas parce qu'elle s'y oppose comme l'antithèse, mais c'est parce qu'elle y fait différence en tant qu'hétérogénéité constitutive. Nous pensons que la résistance non totalitaire de la minorité pourrait être considérée de la même manière. Ce n'est pas parce que la minorité s'oppose au totalitarisme, comme la thèse s'oppose à l'antithèse, qu'elle serait visée par la menace totalitaire. Au contraire, il nous semble que la minorité serait ce qui reste en marge du Centre –métaphore employée par Lyotard pour désigner le système totalitaire-, rappelant que si Centre il y a, c'est forcément par rapport à une périphérie, objet de torts. Bien que le Centre, comme symbole du totalitarisme, tende à homogénéiser son domaine, il y aurait des restes, des marges qui en seraient constitutifs sans pour autant lui être homogènes.

Minorité et totalitarisme étant ainsi mis en perspective, nous avons vu que Lyotard prenait un autre exemple d'expédient pour reprendre la discussion sur le terrain de la science. Plus précisément, il nous parlait des « mathématiques artistes », sans doute faisant écho à l'usage inconvenant de la théorie thématisé dans l'exemple de Freud, où il s'agit de faire retourner la décadence des mathématiques, autrement dit de faire usage des obstacles qui s'y opposent, en vue de nouvelles inventions. On se souviendra que l'exemple précis auquel Lyotard fait allusion était la topologie et sa conception d' « espace originé », illustrant un usage artiste des mathématiques. Nous avons noté que ce n'est pas la première fois où Lyotard nous parle de l'espace topologique pour mettre en rapport les arts et les mathématiques, et que pour ce faire, dans *Discours, figure*, il se référait à « Espace génétique et espace plastique » de Francastel. Dans notre chapitre sur le moment figural de Lyotard, nous avons remarqué que cette réflexion pouvait être le lieu d'une figure d'enfance, car Francastel appelle l'espace topologique d' « espace enfantin », d'une manière qui, dans *Discours, figure*, permettait à Lyotard de mobiliser ses hypothèses sur l'espace figural, notamment en le mettant en rapport avec l'art moderne et les peintres comme Cézanne ou Klee. On dirait alors qu'en un sens, cette figure d'enfance revient au moment du paganisme, lorsqu'il s'agit pour Lyotard de chercher des exemples d'expédient minoritaire dans la décadence des sciences.

Nous avons brièvement noté que Lyotard qualifiait de pédagogiques les méthodes utilisées sur les membres détenus de la *RAF*, méthodes convergeant avec l'aspect

totalitaire du critère de l'efficience. Nous voudrions souligner l'usage du terme de pédagogique par Lyotard, car il n'est pas sans rapport avec celui de l'enfance. En effet, au fil de notre exposé, nous avons vu que la pédagogie est mentionnée par Lyotard en rapport avec deux notions : celle du totalitarisme ou de la menace totalitaire, et celle de la terreur. Le traitement subi par les détenus de la *RAF* consistait à les soumettre à certaines expériences où ils étaient réduits à des cobayes sous contrôle absolu grâce à la méthode de « privation sensorielle ». Lyotard caractérisait ce procédé de pédagogique dans la mesure où il neutralisait la capacité de rétorsion des sujets. C'est ainsi que le rapport semble être noué entre totalitarisme et pédagogie.

En ce qui concerne la terreur, Lyotard prenait encore une fois l'exemple de la *RAF*, mais dans un autre sens. En effet, nous avons vu qu'il nommait de terreur certaines activités de la *RAF*, dans la mesure où celles-ci instrumentalisaient les tierces personnes pour éduquer ou guider les masses. Dans cette sorte d'avant-gardisme politique, Lyotard voyait une proximité avec le critère de l'efficience qui consacrait alors une politique pédagogique.

Dans ces deux cas de figure, nous avons remarqué que le paganisme de Lyotard considère la minorité comme un élément de résistance contre la terreur et la menace totalitaire. Ce parallèle établi entre pédagogie, terreur et totalitarisme, par contraste à la condition minoritaire, semble renforcer l'idée que la minorité païenne pourrait être prise comme une figure d'enfance. En effet, nous constatons que la pédagogie est installée par Lyotard en opposition à la minorité, dans la mesure où elle semble connoter un procédé destiné à étouffer celle-ci en la destituant de son caractère propre. On dirait alors qu'une figure d'enfance à contre-jour se forme ici, dans la résistance que la minorité oppose à la terreur et au totalitarisme comme politiques pédagogiques.

Ainsi, au fur et à mesure que l'on avance dans les moments du paganisme lyotardien, on voit mieux comment la question de la légitimité fait son entrée sur la scène à l'aide de la notion de minorité, qui semble être alliée de l'enfance. Empruntant à Gilbert Lascault le terme de « monstre », la réflexion de Lyotard autour des figures « monstrueuses » de la Révolution française semble consolider ce mouvement, permettant en outre de faire le lien avec la dérive libidinale. Les sans-culottes et les femmes révolutionnaires vont alors apparaître comme des figures monstrueuses dotées des traits enfantins, libidinaux et minoritaires.

À travers l'exemple de la Révolution française, nous avons vu que Lyotard parlait d'une histoire libidinale qui se situerait en parallèle ou en marge de l'histoire « vraie et nécessaire » et qui serait celle des contingences, des intensités, des monstruosités étranges. Cette histoire libidinale devait notamment s'occuper de faire l'anamnèse de l'histoire vraie, en prenant pour objet le corps politique dans ses multiples tendances, non pas en tant que corps total mais comme un corps enfantin, pervers polymorphe. L'histoire libidinale se refuserait alors à la position pédagogique de l'histoire rationnelle et affirmer le caractère enfantin de son objet, le corps politique partiel.

Dans la position critique qu'il prend à la fois contre Robespierre, Michelet et Guérin, Lyotard fait état d'une telle conception historique libidinale. Se référant à l'ouvrage de Lénine qui accusait le gauchisme d'être atteint d'une « maladie infantile », Lyotard dénonce chez les trois historiens leur méfiance contre cette « maladie », alors que lui-même semble ne pas en avoir peur, et même donner libre cours à l'infantilisme, dans la mesure où cela permettrait l'anamnèse de l'histoire vraie[1]. La façon dont les parodies improvisées des sans-culottes sont traitées paraît constituer le modèle de ce décalage. Sous la plume de Dommanget par exemple, ces dernières apparaissent comme des « gamineries », des « saturnales ironiques » et « puériles », dotées donc des caractères enfantins que Lyotard propose de « prendre affirmativement », contrairement à Guérin qui s'oppose à Dommanget en saisissant la crise de la déchristianisation par son côté sérieux et adulte dirait-on, par sa « force révolutionnaire ».

Plus précisément, il semblerait que le cas des sans-culottes soit traité par Lyotard comme une figure monstrueuse enfantine, du point de vue de l'histoire libidinale. L'enfance de la psychanalyse se mêle alors intimement à la problématique de la légitimité : « Robespierre disait : 'C'est la terreur du crime qui fait la sécurité de l'innocence.' L'innocence sans-culotte n'a pas besoin d'être protégée par un pouvoir terroriste, elle n'est pas cette enfance sur qui croient veiller les parents, elle est celle d'un 'corps' polymorphe que parcourent ou tracent des pulsions en effet acéphales. Mais bien entendu cette innocence ne se présente jamais que sous la forme de l'autre, de celle qui donne prétexte aux pouvoirs adultes. Epicure caché dans Brutus[2]. »

[1] Ce n'est pas la première fois que Lyotard évoque *La maladie infantile du communisme (« gauchisme »)* de Lénine. Déjà en 1969, dans « Désirévolution », (Cf. *DMF*) il s'y référait de façon critique, en assumant en quelque sorte cet infantilisme qualifié de maladie.
[2] *Ibid.*

Nous avons dit qu'outre la figure des sans-culottes, Lyotard parle également du cas des femmes dans la Révolution française en termes de paganisme monstrueux, contribuant à la discussion sur le corps pervers polymorphe et les procédés historiques de sa légitimation. Cependant, nous avons remarqué qu'en effet, l'exemple de Lyotard et la figure monstrueuse qui en est issue, concernent moins la présence concrète des femmes dans le contexte de la Révolution qu'un principe de féminité s'appliquant aux débordements des sans-culottes. Partant de là, ce que Lyotard appelle le principe de féminité convergeait avec celui de la « dissexualité » ou « transsexualité ». C'est pourquoi Lyotard qualifiait la présence féminine dans le mouvement de la déchristianisation de « présence polymorphe[1] » faisant déborder la scène politique par les déplacements inattendus du désir. Ainsi se trouverait « dégagée une aire où il n'y a plus *un* corps politique, qui, même divisé, reste l'affaire d'*un* sexe, mais un espace polymorphe où les passions ne sont pas représentées mais effectuées[2] ».

Il semblerait alors qu'avec l'idée de transsexualité traversant le spectacle révolutionnaire, émerge encore une fois l'enfance de la psychanalyse, celle du corps pervers polymorphe, dans le paganisme lyotardien. Pourtant, force est de constater qu'ici, une confusion paraît avoir lieu entre les figures d'enfance et de féminité, dans la mesure où c'est à partir du principe de la féminité que l'espace de la Révolution devient, selon Lyotard, un espace polymorphe. Dans les descriptions de la féminité et de ses effets notamment politiques païennes, le vocabulaire dont se sert Lyotard est effectivement celui de l'enfance telle qu'elle est envisagée par la psychanalyse. Dirait-on alors que du point de vu du paganisme, la féminité et l'enfance ne soient qu'une seule et même chose ?

En effet, l'apparition de la féminité dans la réflexion lyotardienne peut impliquer de nombreuses questions, comme nous l'avons noté au fil de notre exposé. Lorsque la problématique de l'enfance s'ajoute dans ce tableau, ces questions semblent devenir encore plus complexes, car enfance et féminité se rapprochent dans le langage lyotardien jusqu'au point de prêter à confusion. Nos questions concernaient d'abord le rapport de Lyotard à la féminité et aux féminismes. Mais si Lyotard est conscient de la virilité de son écriture[3], ce qui pourrait constituer une ouverture dans

[1] *Ibid.*, p. 144.
[2] *Ibid.*, p. 142.
[3] *Ibid.*, p. 145.

son rapport à la féminité, il ne se prononce pas sur cette manière qu'il a de fusionner les concepts de féminité et d'enfance.

Nous avons vu qu'effectivement, Lyotard se méfie de créer un modèle de féminité qui serait simplement l'opposé du modèle masculin, tout en admettant que « [l]'écriture est peut-être le fait de la virilité. Même si vous écrivez sur la féminité. Même si vous écrivez 'féminineme nt'. Ce qu'on appelle écriture féminine n'est peut-être qu'une variété dans un genre qui est et reste masculin, le genre 'essai'[1]. » Ce faisant, Lyotard ne cache pas sa tentation « de passer la plume à l'antonyme de l'adulte mâle et questionneur, à la *petite-fille*[2] », bien que sa réflexion vise plus le rapport du féminin et du masculin que celui de l'enfant et de l'adulte. Comment comprendre cela ? Pourquoi la féminité et l'enfance sont dans un rapport de confusion qui passe sous silence chez Lyotard ? Est-ce que la féminité vue par Lyotard est limitée à une image qui ne fait que contrebalancer celle de la domination masculine, une féminité enfantine, minoritaire, en état de carence, d'ignorance, mais laissée libre cette fois-ci et élevée en modèle ?

La réponse serait double. D'une part, comme nous venons de le dire, Lyotard problématise en partie sa propre position et essaie de prendre ses distances avec une pensée réductionniste de la féminité. En ce sens, le féminin ne serait pas seulement la contrepartie du masculin qui, lui, représenterait le côté privilégié d'une relation inégale. À ce propos, on a vu que Lyotard cherche à relativiser la position du masculin, notamment à l'aide de la notion de transsexuation. Or cette dernière étant conçue comme l'ouverture d'un espace polymorphe, elle faisait écho à la notion de l'enfance, et on pourrait dire qu'en ce sens, le masculin semble se rapporter à l'enfance au même titre que le féminin chez Lyotard. Mais d'autre part, ce rapport non problématisé entre la femme et l'enfant semble conduire la pensée lyotardienne vers un autre réductionnisme : celui de considérer la féminité uniquement dans son aspect minoritaire, et d'omettre la possibilité que les pensées de la féminité aspirent à devenir « majeures ». Sur ce point, il serait intéressant de noter qu'un élément de discorde majeur entre certaines féministes et Lyotard, notamment à partir du problème du postmoderne, porte justement sur la question de l'émancipation, vue dans une perspective de « devenir majeur ». Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point lorsque nous parlerons du postmoderne lyotardien.

---

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*

Pour l'instant, disons que la question de la féminité telle qu'elle occupe Lyotard dans sa dérive païenne semble revêtir un double caractère. D'une part, la réflexion lyotardienne paraît être en proie à un point de vue réductionniste même si Lyotard essaie de s'en protéger partiellement. Au-delà de la question de la virilité de l'écriture philosophique, ou de celle de l'opposition entre le féminin et le masculin et la place relative du premier au second, le réductionnisme que nous constatons se cache dans la confusion entre enfance et féminité. Par là, non seulement Lyotard semble méconnaître la possibilité pour les discours féministes de devenir majoritaires, mais encore le caractère propre de l'enfance, tel qu'on a essayé de dégager à travers ses diverses figures, semble être troublé. Mais d'autre part, avec ce que Lyotard appelle transsexuation, nous voyons que l'implication de la notion d'enfance dans la question de la sexualité abrite un autre horizon : celui de penser cette question en dehors des catégories substantielles de l'identité et de la différence des sexes et de dégager une critique élargie de la domination sexuelle tant sur les corps féminins que masculins.

Voilà ce que pourrait être le paganisme lyotardien du point de vue de l'enfance. On pourrait se tourner vers la question du postmoderne à présent, et continuer notre exercice de réflexion autour de cette notion.

II.2. Le postmoderne comme condition du savoir : production et transmission

« For me, narrative is a childish way, the first way[1]. »

Lyotard a beau affirmer que *La Condition postmoderne* qui, à sa grande surprise, a rencontré une certaine réception, était le plus mauvais livre qu'il ait pu écrire, de même que les personnes ayant eu la générosité de s'intéresser à ses écrits soient priées d'aller voir dans d'autres textes que ce « livre horrible », qui n'était qu'un « passage pour lui »[2], cela ne change rien au fait que ses idées sur le postmoderne aient largement contribué à la formation de son parcours philosophique ainsi qu'à sa réception. En effet, le postmoderne se laisse apercevoir non seulement comme un carrefour des questions ayant animé différents moments de la pensée de Lyotard, mais encore comme un épisode clé ouvrant de nouvelles questions au seuil d'une étape décisive de son parcours, celle du différend. En tant que telle, les discussions sur la condition postmoderne s'avèrent être fructueuses à plusieurs égards, dans leurs diverses réceptions à l'échelle internationale.

Légitimation et production du savoir à l'aune du postmoderne

Si le paganisme de Lyotard peut se comprendre comme ouvrant la question de la légitimité, le moment postmoderne présenterait une version radicalisée de cette question : la condition postmoderne exprime pour Lyotard une crise de légitimité dans les sociétés occidentales industrialisées qui se manifeste dans l'état du savoir, sous forme d'une « incrédulité à l'égard des métarécits[3] ». Plus précisément, cette incrédulité semble désigner selon Lyotard un état de crise dans les processus de légitimation modernes où « la règle du consensus entre le destinateur et le destinataire d'un énoncé à valeur de vérité sera tenue pour acceptable si elle s'inscrit dans la

[1] Entretien avec Lyotard et Olson, *Resisting a Discourse of Mastery, op. cit.*, p. 401.
[2] *Ibid.*, p. 410.
[3] *CPM*, p. 7.

perspective d'une unanimité possible entre les esprits raisonnables[1] ». Dans cette définition, le rapport des parties en train d'échanger des énoncés constituerait le lien social qui se donne comme un horizon de dialogue et de consensus grâce à la capacité d'accéder à la vérité attribuée aux acteurs sociaux. Comme Fredric Jameson le note dans sa préface à la traduction anglaise de *La Condition Postmoderne*[2] nous pouvons voir combien Lyotard suit Habermas dans la mise en place de cette problématique de la légitimité. Mais la crise consiste pour lui en ce que les jeux descriptif et prescriptif se trouvent mêlés : « en légitimant le savoir par un métarécit, qui implique une philosophie de l'histoire, on est conduit à se questionner sur la validité des institutions qui régissent le lien social : elles aussi demandent à être légitimées. La justice se trouve ainsi référée au grand récit, au même titre que la vérité[3]. »

Nous savons qu'Habermas, au début des années 1970, étudie les tendances de crise dans les sociétés de classe, ce qu'il appelle les sociétés primitives étant ainsi laissées de côté. Les trois formes d'organisation sociale qui font l'objet de son étude sont alors les sociétés traditionnelles, les sociétés capitalistes et les sociétés post-capitalistes. Dans ce schéma, Habermas établit un rapport entre l'idée d'une société post-capitaliste et celle d'une société postmoderne, affirmant que « [l]'étude des tendances à la crise dans les sociétés de classes du capitalisme avancé et du socialisme d'État se justifie par l'intérêt qui incite à explorer les possibilités d'une société 'postmoderne', terme qui ne sert pas seulement à rebaptiser l'étonnante vitalité du capitalisme vieilli, mais désigne un principe d'organisation historiquement nouveau[4]. » En faisant une synthèse de la théorie des systèmes de Parsons à Luhmann et des thèses de l'École de Francfort, Habermas situerait d'après Lyotard la question de la crise dans le cadre d'une légitimation par consensus universel, en cherchant en quelque sorte à restituer le projet moderne.

Lyotard, de son côté, propose une triple partition selon les formes sociales de la transmission du savoir, en y incluant également les formes « primitives » : savoir narratif, savoir scientifique métanarratif et savoir postmoderne multinarratif si l'on peut dire. Cette référence au récit montre d'emblée que le rapport entre savoir et langage est largement exploité par Lyotard. En effet, ce dernier introduit *La Condition*

[1] *Ibid.*
[2] Fredric Jameson, « Foreword » dans Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trad. G. Bennington & B. Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press & Manchester, University of Manchester Press, 1984.
[3] *CPM*, p. 7.
[4] Jürgen Habermas, *Raison et Légitimité* (1973), trad. J. Lacoste, Payot, 2002, p. 31.

postmoderne en observant que « le savoir change de statut ». Depuis les années 1940, le savoir scientifique qui est, selon lui, « une espèce du discours », concernerait majoritairement le langage , dans la mesure où les théories linguistiques et communicationnelles prennent le devant de la scène, suivies de l'informatique. On assisterait alors à une informatisation du savoir remodelant « la recherche et la transmission des connaissances[1] ». Lyotard souligne, de façon un peu naïve peut-être pour nous aujourd'hui, le rapport proportionnel entre le caractère langagier du savoir contemporain, sa traductibilité en langage informatique, et son accessibilité, ou encore son existence : « Avec l'hégémonie de l'informatique, c'est une certaine logique qui s'impose, et donc un ensemble de prescriptions portant sur les énoncés acceptés comme de savoir[2]. » Dans le contexte capitaliste régi par la loi de l'échange, cela impliquerait des conséquences graves. Contrairement au modèle moderne basé sur la *Bildung*, le savoir informatisé se mesurerait à sa valeur d'échange et s'apparenterait à une forme de marchandise[3].

Devant ce tableau, Lyotard a recours au Wittgenstein des *Investigations philosophiques* et réinstalle le problème du savoir dans le domaine des jeux de langage[4]. Cette sorte d' « agonistique langagière[5] » dépasserait le cadre d'une simple

---

[1] *CPM,* p. 12.

[2] *CPM*, p. 13.

[3] Lyotard se réfère à « Connaissance et intérêt » de Habermas, Cf. « Connaissance et intérêt » (1968), dans *La technique et la science comme idéologie*, tr. J.-R. Ladmiral, 1973, Gallimard.

[4] *CPM,* p. 23. Lyotard décrit ces diverses sortes d'énoncés comme des jeux de langage à propos desquels il fait trois observations :

1. « leurs règles n'ont pas leur légitimation en elles-mêmes », « elles font l'objet d'un contrat explicite ou non entre les joueurs (ce qui ne veut pas dire pour autant que ceux-ci les inventent). »
2. « à défaut de règles, il n'y a pas de jeu »
3. « tout énoncé doit être considéré comme un 'coup' fait dans un jeu. »

[5] Par rapport à ce terme d'agonistique qu'il utilise dans *La Condition postmoderne*, Lyotard apporte une modification plus tard, en soulignant que si compétition il y a dans l'idée d'*agôn*, ce n'est pas entre individus ou groupes sociaux mais entre jeux de langage ou genres de discours (Cf. Lyotard et Olson, *Resisting a Discours of Mastery, op. cit.*, p. 400 et 405). Or cette nuance, ou plutôt sa négligence, constitue un pilier majeur des critiques adressées à Lyotard, que ce soit celles concernant l'épistémologie postmoderne des jeux de langage ou celles des féministes (voir par exemple Caroline Ramazanoğlu, « Saying Goodbye to Emancipation ? Where Lyotard leaves feminism, and where feminists leave Lyotard », dans C. Rojek, et B. S. Turner (dir.), *The Politics of Lyotard*, Routledge, 1998). Par ailleurs, nous savons qu'il existe des théories politiques s'appuyant pleinement sur la notion d'*agôn*, mais se divergeant des positions lyotardiennes de *La Condition postmoderne* (voir notamment Chantal Mouffe, *The Return of The Political*, Verso, 1993. Pour une comparaison entre Mouffe et Lyotard à ce propos, voir Margaret Grebowicz, « Standpoint Theory and the Possibility of Justice: A Lyotardian Critique of Democratization of Knowledge », dans *Hypatia, A Journal of Feminsit Philosophy*, *Special Issue: Democratic Theory*, Vol. 22, Issue 4, Novembre 2007. Grebowicz soutient que malgré la proximité des deux auteurs, leur divergence se situerait notamment au niveau de la distinction entre les phrases descriptives et les phrases prescriptives qui s'applique différemment au

théorie de la communication et s'accompagnerait de l'idée que « le lien social observable est fait de 'coups' de langage[1] ». Elle fournit à Lyotard le modèle d'un rapport entre le savoir et la société, un rapport non pas purement langagier mais néanmoins narratif.

C'est donc selon une telle pensée de jeu qu'il faudrait comprendre la triple partition de Lyotard concernant les formes de transmission du savoir, chacune se positionnant différemment par rapport à la question de sa légitimation scientifique et sociale. Selon la première, le savoir est proprement narratif, il s'apparente au récit et adopte un « mode de légitimation[2] » par opinion, ce qui l'approche de la coutume. Bien que ce savoir à l' « état coutumier[3] » soit très différent de la connaissance scientifique, il n'en est pas moins impliqué dans la formation des hommes : « Le consensus qui permet de circonscrire un tel savoir et de discriminer celui qui sait de celui qui ne sait pas (l'étranger, l'enfant) est ce qui constitue la culture [*Bildung*] d'un peuple[4]. » Qui plus est, contrairement à la science, le savoir traditionnel ne prétend pas se limiter au jeu dénotatif, mais il favorise « une pluralité de jeux de langage[5] ».

Il faudrait noter également un aspect du savoir narratif qui concerne la pragmatique de sa transmission, souligné par Lyotard depuis *Au juste,* à partir de l'exemple des Cashinahua donné par André M. d'Ans dans son *Le dit des vrais hommes*. Les formules fixes que les Cashinahua placent au début et à la fin de leur narration permettent à Lyotard de constater qu'il y a des règles pragmatiques qui gouvernent la transmission du savoir narratif par les récits populaires : « les 'postes' narratifs (destinateur, destinataire, héros) sont ainsi distribués que le droit d'occuper l'un, celui de destinateur, se fonde sur le double fait d'avoir occupé l'autre, celui de destinataire, et d'avoir été, par le nom qu'on porte, déjà raconté par un récit, c'est-à-dire placé en position de référent diégétique d'autres occurrences narratives[6]. » Ainsi, ces règles constituent le lien social et se transmettent dans les cultures narratives des peuples.

---

politique chez l'un et chez l'autre.). Par la suite, nous savons que Lyotard adopte le terme du *différend* pour parler du rapport entre phrases hétérogènes, ce qui semble expliquer mieux son propos.

[1] *CPM*, p. 24.
[2] *Ibid*, p. 37.
[3] *Ibid.*, p. 38.
[4] *Ibid.*, p. 37.
[5] *Ibid.* p. 38.
[6] *Ibid*, p. 38.

Enfin, Lyotard souligne le rapport au temps du savoir narratif : « La forme narrative obéit à un rythme, elle est la synthèse d'un mètre qui bat le temps en périodes régulières et d'un accent qui modifie la longueur ou l'amplitude de certaines d'entre elles[1]. » Le savoir prend la forme des « comptines enfantines », ou des musiques répétitives : « l'importance est accordée au battement métrique des occurrences du récit et non à la différence d'accent de chaque performance[2] ». De telle sorte que, c'est une « temporalité à la fois évanescente et immémoriale[3] » qui s'ouvre, par contraste à une temporalité de mémoire et d'oubli.

Si donc le savoir coutumier, qui s'installe dans une temporalité immémoriale, admet la pluralité des jeux de langage dans une pragmatique culturelle « d'emblée légitimante[4] », le savoir scientifique en diffère largement. Ce dernier est « commandé par l'exigence de légitimation[5] » ; il privilégie le jeu dénotatif, favorisant un certain type de recherche et d'enseignement selon une temporalité de projet, « une temporalité diachronique[6] » marquée par la mémoire et l'oubli. Le rapport entre le savoir narratif et le savoir scientifique est décrit par Lyotard en ces termes : « L'un et l'autre sont formés d'ensembles d'énoncés : ceux-ci sont des 'coups' portés par les joueurs dans le cadre de règles générales ; ces règles sont spécifiques à chaque savoir, et les 'coups' jugés bons ici et là ne peuvent être de même sorte sauf par accident. On ne saurait donc juger ni de l'existence ni de la valeur du narratif à partir du scientifique, ni l'inverse : les critères pertinents ne sont pas les mêmes ici et là[7]. »

Toutefois, ce rapport incarne un caractère conflictuel dans la pratique scientifique orientée par le problème de la légitimation. Plus exactement, selon Lyotard, le savoir scientifique, dans sa quête de légitimité, établit un rapport ambigu avec la narration. D'un côté, il pose la question de la légitimation du savoir narratif et le classifie dans une catégorie plus basse que la sienne : « Les récits sont des fables, des mythes, des légendes, bons pour les femmes et les enfants. Dans les meilleurs cas, on essaiera de faire pénétrer la lumière dans cet obscurantisme, de civiliser, d'éduquer, de développer[8]. » De l'autre, pour autant que le jeu scientifique ait pu

[1] *Ibid.,* p. 41.
[2] *Ibid.,* p. 42.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.,* p. 48.
[6] *Ibid.,* p. 46.
[7] *Ibid.*, p. 47.
[8] *Ibid.*, p. 48.

légitimer comme problème « son problème de légitimation[1] », le « retour du narratif dans le non-narratif[2] » paraît inévitable. Dans cette spiral de légitimation, qui serait le mode par excellence du positivisme d'après Lyotard[3], il y aurait une sorte de pression exercée par le jeu narratif sur le savoir scientifique, sous forme d' « un besoin d'histoire irréductible » : non pas « un besoin de se souvenir et de projeter (besoin d'historicité, besoin d'accent), mais au contraire un besoin d'oubli (besoin de *metrum*)[4]. »

Partant de ce constat, Lyotard considère la relation du savoir scientifique à la problématique de légitimation selon une « disposition générale de la modernité à définir les conditions d'un discours dans un discours sur ces conditions[5] ». Dans la modernité, « les règles du jeu de la science sont immanentes à ce jeu[6] ». De cette façon, la science moderne ferait sa part au retour du narratif : « La narration cesse d'être un lapsus de la légitimation[7] » dans la mesure où elle prend une forme métadiscursive. La légitimité serait désormais fondée sur une autre idée du consensus, qui n'est pas un consensus par opinion, mais un assentiment délibératif de la communauté des savants ou du peuple obtenu dans le jeu dénotatif[8]. Apparaît alors un nouveau mode de légitimation que Lyotard retrouve dans l'Humanisme des Lumières et l'idéalisme allemand, tous les deux s'appuyant sur un modèle de consensus accessible par un sujet abstrait. Ces deux métarécits modernes, celui du peuple ou de la bourgeoisie et celui du positivisme associé à l'idéalisme, divergeraient « selon qu'il[s] représente[nt] le sujet du récit comme cognitif ou comme pratique : comme un héros de la connaissance ou comme un héros de la liberté[9]. »

---

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 49-50.
[5] *Ibid.,* p. 52.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*
[8] Ce mode de légitimation moderne par l'assentiment diffèrerait largement de celui des savoirs narratifs traditionnels par sa « prétention à l'universalité » ainsi que son potentiel de « délibération instituante » et de « progression cumulative » (*CPM,* p. 52-3) : « Il n'y a donc pas à s'étonner que les représentant de la nouvelle légitimation par le peuple soient aussi des destructeurs actifs des savoirs traditionnels des peuples, perçus désormais comme des minorités ou des séparatismes potentiels dont le destin ne peut être qu'obscurantiste. » Cela montrerait que dans ce mode, le « peuple » en question est un abstraction « suspendue aux institutions dans lesquelles il est censé délibérer et décider, et qui comprend tout ou partie de l'État. » (*Ibid.*) Ainsi s'expliquerait aussi le rapport ambigu entre l'État et la science.
[9] *CPM,* p. 53.

Le premier modèle selon Lyotard, le récit de liberté, est celui du modernisme de la Révolution française et des Lumières : « Tous les peuples ont droit à la science. Si le sujet social n'est pas déjà le sujet du savoir scientifique, c'est qu'il en a été empêché par les prêtres et les tyrans[1]. » Dans ce récit, « [l]'État prend directement en charge la formation du 'peuple' sous le nom de nation et sa mise en route sur la voie du progrès[2]. » Ainsi le peuple bourgeois et la communauté des savants, par la médiation des institutions de l'État-nation, se présentent comme le foyer d'un consensus qui légitimerait le savoir. En dernière instance, le sujet en question dans ce modèle est un « sujet pratique » qui englobe l'humanité entière[3]. « Le principe du mouvement qui anime le peuple n'est pas le savoir dans son autolégitimation, mais la liberté dans son autofondation ou, si l'on préfère, dans son autogestion[4]. »

Le deuxième modèle est le récit spéculatif, que Lyotard décrit à partir de la fondation de l'Université berlinoise, dans son rapport à l'idéalisme allemand. Ceci constituerait également le modèle occidental d' « organisation des enseignements supérieurs dans les pays jeunes au XIX^{è} et XX^{è} siècles[5] ». Humboldt l'aurait conçu à l'instar de Fichte et de Schleiermacher. Basé sur la recherche désintéressée de la science, ce modèle n'en fournit pas moins une perspective de *Bildung* selon Lyotard[6]. Au lieu de se référer en termes du sujet du savoir au peuple ou à la communauté des savants, ou encore à l'Etat-nation qui les rassemble, le récit spéculatif s'appuierait sur un métasujet qui est Esprit, Vie ou Système, et permettrait par là un « projet de totalisation[7] ». Ce métasujet habiterait donc l'Université qui est ici spéculative, la spéculation étant « le nom que porte le discours sur la légitimation du discours scientifique[8] ».

Si donc, le récit spéculatif s'apparente au modèle hégélien où le savoir est légitimé en lui-même dans un « système-sujet[9] », le récit de liberté s'approche selon Lyotard de la philosophie pratique de Kant où le savoir est au service d'une loi universelle. Le premier génèrerait une histoire qui est un métarécit légitimant tant le discours scientifique que les institutions populaires ou Étatiques, tandis que le second

[1] *Ibid.,* p. 54.
[2] *Ibid.,* p. 55.
[3] *Ibid.*, p. 60.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.,* p. 55.
[6] *Ibid.,* p. 56.
[7] *Ibid.,* p. 57.
[8] *Ibid.*
[9] *Ibid.*, p. 59.

déploierait l'histoire d'un sujet pratique comme « l'épopée de son émancipation par rapport à tout ce qui l'empêche de se gouverner lui-même[1] ». Par ailleurs, le récit spéculatif procèderait par des énoncés dénotatifs, alors que le récit de l'émancipation les combinerait avec les énoncés prescriptifs en privilégiant l'autonomie de la volonté[2].

Par rapport aux grands récits de la modernité, le problème de la légitimation du savoir se pose tout autrement dans la société postmoderne selon Lyotard. Plus précisément, elle se pose non pas comme un problème de légitimation mais comme celui de la délégitimation, dans le sentiment du déclin des récits modernes. En ce sens, la condition postmoderne du savoir se donnerait d'abord comme « crise ». Lyotard note que celle-ci n'est pas fortuite, ni causée seulement par le développement aveugle des technologies dans l'expansion du capitalisme. Au contraire, c'est au sein même des récits modernes de la spéculation et de l'émancipation que cette tendance de crise apparaîtrait comme tendance à délégitimation. D'après Lyotard, « [l]'impact que la reprise et la prospérité capitaliste, d'une part, l'essor déroutant des techniques, de l'autre, peuvent avoir sur le statut du savoir est certes compréhensible. Mais il faut d'abord repérer les germes de 'délégitimation' et du nihilisme qui étaient inhérents aux grands récits du XIX^{è} siècle pour comprendre comment la science contemporaine pouvait être sensible à ces impacts avant même qu'ils aient lieu[3]. »

Les tendances de crise dans le récit spéculatif viendraient d'abord de ce que son procédé de légitimation l'entraîne dans un rapport équivoque au savoir : le savoir est légitime pour autant qu'il est supprimé, relevé, dit Lyotard [4]. Dans la mesure où il présuppose un « processus d'engendrement universel », la Vie de l'Esprit, dans lequel doit s'installer le savoir pour être légitime, ce récit nourrirait le scepticisme, sous peine de descendre au niveau d' « un 'vulgaire' récit[5] ». Ainsi la crise de la délégitimation serait interne au récit spéculatif qui acquiert aussitôt un caractère postmoderne[6]. Au moment où la délégitimation s'empare du récit spéculatif, celui-ci gagnerait un aspect de jeu de langage et s'éclaterait en une infinité de phrases en interaction avec d'autres jeux : « [l]a hiérarchie spéculative des connaissances fait

[1] *Ibid.*, p. 60.
[2] *Ibid.,* p. 61, 62.
[3] *Ibid.,* p. 63.
[4] *Ibid.,* p. 63-4.
[5] *Ibid.*, p. 64.
[6] *Ibid.,* p. 65. Lyotard l'illustre à travers l'exemple de Nietzsche et son « nihilisme européen ».

place à un réseau immanent et pour ainsi dire 'plat' d'investigations dont les frontières respectives ne cessent de se déplacer[1]. »

Quant au récit de l'émancipation, la crise de la délégitimation lui serait inhérente en ce qu'il est centré sur l'autonomie des sujets. Car cette mise en avant du schéma pratique au sens kantien engendrerait du même coup la séparation stricte des jeux de langage en consacrant leur différend. Selon Lyotard, le jeu prescriptif et le jeu descriptif ont beau avoir chacun leurs règles de légitimation de leurs énoncés, il n'y a pas de transition légitime entre eux ; autrement dit la science ne peut pas légitimer les autres jeux. Ce constat « ouvre la voie à un courant important de la postmodernité[2] » aux yeux de Lyotard, qui va des penseurs comme Lévinas ou Buber au Wittgenstein des *Investigations philosophiques*. Dans cette voie, il s'agirait de la dissolution du sujet moderne ainsi que de la diversification des langages constituant le lien social.

Conçue dans la perspective de ces tendances de crise, la recherche postmoderne présente deux caractéristiques pour Lyotard : « l'enrichissement des argumentations, la complication de l'administration des preuves[3] ». Dans ses argumentations, le savoir postmoderne est paralogique ; ses moyens sont flexibles et il admet la multiplicité des jeux de langage au seuil –et non pas au sein– d'un consensus entre ses partenaires. Il semble procéder soit par l'invention des nouveaux coups dans un jeu, soit, plus radicalement, par l'invention de nouvelles règles, donc de nouveaux jeux. Lyotard affirme que dans le savoir postmoderne « [l]e principe d'un métalangage universel est remplacé par celui de la pluralité des systèmes formels et axiomatiques capables d'argumenter des énoncés dénotatifs, ces systèmes étant décrit dans une métalangue universelle mais non consistante[4]. » Cependant, du côté de l'administration des preuves, la recherche postmoderne serait en proie au critère de l'efficience, du fait que les techniques soumises aux lois du capitalisme sont envahis par « le désir d'enrichissement[5] ». Ainsi « la science devient une force de production, c'est-à-dire un moment dans la circulation du capital[6] », et la recherche scientifique susceptible d'une « légitimation par la puissance[7] ».

---

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.,* p. 66.
[3] *Ibid.,* p. 69.
[4] *Ibid.,* p. 72.
[5] *Ibid.,* p. 74.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*, p. 77.

Avant d'aller plus loin dans la considération du savoir postmoderne, constatons que la triple partition de Lyotard est en effet tissée par des transitions réciproques entre chaque partie. Nous avons déjà souligné l'importance du rapport entre savoir et langage dans la formulation de la condition postmoderne par Lyotard et noté que cette partition basée sur la narration présente une ouverture sur cette formulation. Cela devrait être un premier élément de transition. Ensuite, en accord avec ce premier élément, nous avons observé l'enchevêtrement dans le schéma lyotardien du jeu narratif avec le jeu scientifique (moderne ou métanarratif) à travers ce qu'on a appelé « la pression du jeu narratif ». À présent, nous voyons que les rapports entre le savoir métanarratif et le savoir postmoderne sont du même ordre : ce sont les crises mêmes du savoir moderne qui donnent lieu au jeu de la délégitimation postmoderne.

Il faudrait donc remarquer que la position lyotardienne quant au postmoderne ne s'appuie nullement sur une classification entre les époques d'une histoire diachronique, ni sur une opposition (dialectique ou non) entre des concepts bien délimités. Cette partition signifiant plutôt les différentes manières d'identifier un savoir et de le transmettre, il s'agit chez Lyotard de penser le postmoderne comme une certaine condition dans la production et la mise en commun du savoir. En fonction de cette position, Lyotard affirme que le postmoderne n'est ni le désaveu ni le dépassement mais la « réécriture de la modernité[1] ». Cette réécriture n'est pas un retour au commencement, d'autant plus que la modernité et la postmodernité ne sont pas des périodes historiques qui se succéderaient chronologiquement. Au contraire, c'est parce que « la temporalité moderne comporte en soi une impulsion à s'excéder en un autre état qu'elle-même » que selon Lyotard, « par constitution, et sans trêve, la modernité est grosse de sa postmodernité[2] ».

Un autre point à souligner dans cette conception est que d'après Lyotard, la réécriture n'est pas une simple répétition ou remémoration, mais un travail de perlaboration, de *Durcharbeitung* au sens de Freud[3], « un travail attaché à penser ce qui, de l'événement et du sens de l'événement, nous est caché constitutivement[4] ». La perlaboration est cette « écoute du sentiment[5] » assurée par la double règle de la méthode psychanalytique : attention flottante et association libre. Contrairement à la

[1] « Réécrire la modernité », *Les Cahiers de la philosophie*, no. 5, 1988.
[2] *Ibid.*, p. 194.
[3] Cf. « Remémoration, répétition, et perlaboration » (1914), trad. A. Ouvrard et G. Römer : http://www.lutecium.fr/Jacques_Lacan/transcriptions/errinern.pdf
[4] « Réécrire la modernité », p. 195.
[5] *Ibid.*, p. 199.

répétition névrotique ou à la remémoration soi-disant curative, la perlaboration n'est pas la transcription symptomatique ou consciente des traces des processus primaires dans l'espace des processus secondaires, mais le renversement de ce rapport pour mettre en relief à contre-jour le jeu inarticulé du désir : grâce à un laxisme attentionnel introduit dans l'articulation des idées et de la parole, deviendrait visible l'opération par laquelle cette articulation est construite, celle des processus secondaires dans l'espace primaire. Notons brièvement que cette conception n'est pas sans rappeler celle d'un espace figural au sein du discours, que Lyotard cherchait à mettre en place grâce à la découverte du travail des processus secondaires ayant servi à l'occulter. Et plus généralement, soulignons l'emploi de la notion de perlaboration par Lyotard, en nous rappelant que si elle apparaît de façon manifeste dans ce contexte, c'est parce qu'elle constitue un des piliers majeurs de la pensée lyotardienne, notamment dans la mesure où elle contribue à sa conception d'anamnèse.

Mise en commun du savoir : enseignement et recherche postmoderne

L'articulation de la pensée lyotardienne dans *La Condition postmoderne*, en fonction des transitions entre les formes de production et de transmission du savoir, nous semble également significative du point de vue du rôle majeur qu'elle attribue au problème de la recherche et de l'enseignement, ce qui implique toute une réflexion sur la formation, la culture, l'éducation, la pédagogie, l'université, l'école, etc. Cet aspect devrait être considéré du point de vue de la problématique de l'enfance. Mais au préalable, il faudrait noter le rôle qui lui est attribué dans différents types du savoir. En ce qui concerne la forme narrative du savoir, nous avons dit que c'est le consensus sur les limites du savoir qui définit la culture d'un peuple. En ce sens, nous pouvons admettre que la forme narrative du savoir constitue organiquement la culture d'un peuple par son affinité à la coutume. La forme moderne métanarrative, de son côté, est le foyer de l'idée de la *Bildung*, que ce soit dans sa version spéculative comme la formation de l'Esprit, ou dans sa version émancipatoire comme progrès du peuple. Il nous faudrait maintenant essayer de voir comment Lyotard situe le postmoderne du point de vue de la mise en commun du savoir.

Notons d'abord que sous sa forme postmoderne, la question de la production et de la transmission du savoir implique d'emblée celle de la recherche et de l'enseignement. En adoptant le schéma de communication de Laswell, Lyotard pose une série de questions à ce propos : « qui transmet ? quoi ? à qui ? par quel support ? et dans quelle forme ? avec quel effet ?[1] ». Pour répondre à la question de l'effet, Lyotard suit le schéma fonctionnel de la théorie des systèmes : « L'effet à obtenir est la contribution optima de l'enseignement supérieur à la meilleure performativité du système[2] » ; autrement dit, dans le savoir postmoderne, « les fins de l'enseignement supérieur sont fonctionnelles[3] ». Quant au destinataire de l'enseignement, « [c]e n'est plus un jeune issu des 'élites libérales' et concerné de près ou de loin par la grande tâche du progrès social compris comme émancipation. En ce sens, l'université 'démocratique', sans sélection à l'entrée, peu couteuse pour l'étudiant, ni même pour la société si l'on estime le coût étudiant per capita, mais accueillant les inscriptions en nombre, dont le modèle était celui de l'humanisme émancipationniste, apparaît aujourd'hui peu performative[4]. » L'enseignement dans sa condition postmoderne assurerait deux fonctions par rapport au destinataire :

D'abord une « fonction de professionnalisation », qui est un modèle didactique destiné aux « jeunes non encore 'actifs' » qui vont constituer « l' 'intelligentsia professionnelle' et l' 'intelligentsia technicienne'[5] ». Des étudiants qui ne font pas partie de ces deux groupes sont « en surnombre par rapport aux débouchés correspondant aux disciplines dans lesquelles on les trouve (lettres et sciences humaines)[6] ». Mais ils sont les destinataires de la deuxième fonction assurée par l'enseignement postmoderne qui serait un défi lancé aux modèles fonctionnalistes.

Celle-ci est la fonction de « recyclage ou de l'éducation permanente[7] », dont l'expérience de Vincennes semble constituer le modèle[8]. Il s'agit d'une transmission continue du savoir « en dehors des universités, départements ou institutions à vocation

[1] *CPM,* p. 78. Notons qu'après Jakobson, l'intérêt critique de Lyotard pour les modèles de communication se dirige vers celui de Laswell.
[2] *Ibid.*, p. 79.
[3] *Ibid*., p. 80.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid*., p. 81.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*
[8] Lyotard parle à plusieurs occasions de ce modèle d'éducation essayé à Vincennes. Voir par exemple « L'endurance et la profession », dans *Critique* no. 369, Février 1978.

professionnelle[1] ». Selon cette fonction, « le savoir n'est et ne sera plus transmis en bloc et une fois pour toutes à des jeunes gens avant leur entrée dans la vie active ; il est et sera transmis 'à la carte' à des adultes déjà actifs ou attendant de l'être, en vue de l'amélioration de leur compétence et de leur promotion, mais aussi en vue d'acquisitions d'informations, de langages et de jeux de langage qui peut leur permettre d'élargir l'horizon de leur vie professionnelle et d'articuler leur expérience technique et éthique[2]. »

Il semblerait que la convergence de ces deux fonctions implique une crise postmoderne dans l'enseignement : d'un côté, « au nom du sérieux du système », la fonction professionnalisante de l'université met en péril l'expérimentation qui est « peu opérationnelle » et qui permet les « 'désordres' dans le curriculum, le contrôle des connaissances et la pédagogie »[3]. Mais de l'autre, l'éducation permanente permet d'entrevoir « une voie de sortie hors du fonctionnalisme » en mettant en valeur les « réseaux extra-universitaires »[4].

Laissons de côté pour l'instant les problèmes que cette incompatibilité entre deux fonctions pourraient impliquer et poursuivons Lyotard dans son questionnement. Après les questions de l'effet et du destinataire de l'enseignement postmoderne, vient celle qui porte sur ce qu'on transmet ainsi que celle du destinateur. Lyotard admet que « [s]'agissant de professionnalisation, et en se tenant à un point de vue purement fonctionnaliste, l'essentiel du transmissible est constitué par un stock organisé de connaissance[5]. » L'intervention des nouvelles technologies est ici cruciale, tant elle affecte le contenu et le destinateur du savoir. Tout d'abord, pour ce qui est du destinateur, elle signifie la possibilité de substituer l'image du professeur classique, « professeur devant des étudiants muets » par celle des machines ou « des terminaux intelligents » destinés à transmettre le savoir aux étudiants[6] : « Pour autant que les connaissances sont traduisibles en langage informatique, et pour autant que l'enseignement traditionnel est assimilé à une mémoire, la didactique peut être confiée à des machines reliant les mémoires classiques (bibliothèques, etc.) ainsi que les banques de données à des terminaux intelligents mis à disposition des étudiants[7]. »

---

[1] *CPM*, p. 81.
[2] *Ibid*., p. 82.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 83.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*

Pour Lyotard, cela implique non pas la suppression totale de la pédagogie, mais la modification du contenu du savoir, de ce qu'on transmet. Le destinataire de l'enseignement postmoderne devrait s'entraîner à l'apprentissage de nouvelles langues et de nouveaux jeux, suivre « une formation élémentaire à l'informatique […] au même titre que l'acquisition de la pratique courante d'une langue étrangère par exemple », en accentuant davantage « ce jeu de langage qu'est l'interrogation[1] » pour se perfectionner dans l'usage de nouvelles technologies. Si d'un côté cette compréhension du savoir postmoderne reflète son rapport intime au langage, de l'autre elle est le fait du critère de l'efficience en expansion.

Dans une telle perspective, ce critère semble présenter un double caractère pour Lyotard. À la différence des métarécits de la modernité, qui procèdent à la légitimation totale du savoir par le critère de la vérité du jeu descriptif, ce que Lyotard appelle le critère postmoderne de l'efficience implique une délégitimation performative, c'est-à-dire liée à la performance du système, privilégiant la question de l'utilité : « à quoi ça sert ?[2] ». Ce qui fait que, si d'une part, le critère de l'efficience procède à la hiérarchisation de son domaine de référence du moins performant au plus performant, affichant une préférence de fait pour le dernier –ce qui semble constituer son lien organique avec le capitalisme basé sur le modèle de production et de croissance– de l'autre, n'admettant pas l'hégémonie du jeu descriptif, il ne s'oppose pas à la séparation des familles de phrases, du vrai et du juste notamment, et permet par là de dépasser le problème du totalitarisme posé par les grands récits.

Comment comprendre ici la position de Lyotard ? Il observe à la fois l'affinité de l'enseignement postmoderne avec le capitalisme et sa capacité à défier la menace totalitaire. Est-ce à dire qu'il est quitte de problématiser le système capitaliste pour adopter une position utilitariste libérale, tant par sa critique du totalitarisme que par sa méfiance pour l'interventionnisme institutionnel dans le libre échange des jeux de langage (comme c'est le cas des récits modernes) ?

En effet, Lyotard semble plutôt essayer de démêler deux aspects dans la condition postmoderne du savoir : celui de l'efficience, imposant son critère de la meilleure performance et celui de l'imagination créative, performative, de l'ici-maintenant. Notons ici le double usage de la notion de performance par Lyotard, le premier désignant le critère de l'efficience, le second désignant le passage à l'acte de

[1] *Ibid.*, p. 84.
[2] *Ibid.*

l'imagination créative. Pour mieux illustrer la différence de ces deux aspects, Lyotard se sert de la distinction entre « la possession d'une bonne mémoire de données » et « la capacité d'actualiser les données pertinentes pour le problème à résoudre 'ici et maintenant' [1] ». C'est ainsi que l'enseignement postmoderne se rapporterait à l'imagination dont la fonction est loin d'être la capitalisation des savoirs : par opposition à un jeu « à information incomplète », qui privilégie l'acquisition d'un supplément de connaissance pour une meilleure performance, le savoir postmoderne, lorsqu'il est « régi par un jeu à information complète[2] », pourrait s'organiser en fonction d' « un nouvel arrangement des données, qui constituent proprement un 'coup'[3] ». Pour Lyotard, « on peut appeler imagination cette capacité d'articuler ensemble ce qui ne l'était pas[4] », une imagination performative au second sens, qui sert à inventer de nouveaux coups dans un jeu, ou même des jeux inédits, à la mesure de l'ici-maintenant. Les propriétés d'un enseignement qui puisse favoriser l'usage d'une telle imagination seraient l'interdisciplinarité et le travail en équipe d'après Lyotard.

Nous pouvons maintenant revenir sur la crise du savoir postmoderne dont nous avons parlé précédemment, où il s'agissait d'une incompatibilité entre ses différents aspects. Car cette touche d'imagination performative, celle qui rapporte la science postmoderne à l'ici-maintenant par l'invention de nouveaux coups et de nouvelles règles, pourrait permettre de défier la crise du savoir postmoderne dans son rapport au capitalisme. Selon Lyotard, ce rapport est basé sur le modèle du déterminisme positiviste en quête de l'efficience selon l'hypothèse du système stable[5]. Or dit Lyotard, « le trait frappant du savoir scientifique postmoderne est l'immanence à lui-même, mais explicite, du discours sur les règles qui le valident[6] ». Ainsi la science postmoderne s'emparerait « des 'paradoxes' assumés » et « des 'limitations' dans la portée du savoir qui sont en fait des modifications de sa nature[7] ». Elle se donnerait comme une science en quête des instabilités, (à l'instar des mathématiques de Gödel et de la physique quantique en particulier d'après Lyotard), en s'opposant à la théorie

[1] *Ibid.*, p. 85.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid*., p. 88.
[6] *Ibid*., p. 89.
[7] *Ibid.*, p. 90.

des systèmes conçue sur le modèle de la thérmo-dynamique (rapport calculable entre input et output)[1].

Il semblerait que Lyotard considère paradoxalement la théorie des systèmes à la fois comme l'origine et la solution de la crise du savoir postmoderne dans son aspect performatif. D'un côté, l'idée d'un système stable permettant le contrôle parfait de son évolution ainsi que la maximisation de ses performances lui paraît contradictoire : puisque « l'information coûte elle-même de l'énergie[2] », le système étant supposé stable, l'énergie dépensée pour en définir l'état initial et ainsi de contrôler son état ultérieur implique la réduction de ses performances et non pas leur maximisation. Mais de l'autre, et du même coup, les impasses de la théorie des systèmes lui permet d'entrevoir la possibilité d'une science postmoderne assumant ses paradoxes et limitations, notamment lorsqu'elle est appliquée dans le domaine social : « En admettant que la société soit système, son contrôle, qui implique la définition précise de son état initial, ne peut pas être effectif, parce que cette définition ne peut pas être effectuée[3]. »

Par ailleurs, en dehors de cette position paradoxale due au coût de l'information, la théorie des systèmes stables serait contrariée par les découvertes de la physique quantique en ce qui concerne « la nature de la matière », permettant de comprendre cette dernière comme de l'énergie en métamorphose. Une condition méthodologique s'impose avec cet exemple qui réoriente la science vers la recherche des instabilités : « Il n'est pas vrai que l'incertitude, c'est-à-dire l'absence de contrôle, diminue à mesure que la précision augmente : elle augmente aussi[4]. » Par conséquent, le rapport de la science à la nature considérée comme son objet se trouve marqué par une pensée d'instabilité, dont les modèles seraient aussi bien les théories des jeux, des objets fractals ou des catastrophes que la musique de John Cage[5].

---

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid*., p. 91, note 192. Lyotard se réfère à l'argument de Léon Brillouin, permettant de combiner la théorie de l'information à la thermodynamique.
[3] *Ibid*., p. 91.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.,* p. 93-5. Voir aussi la note 210 où Lyotard se réfère à P. Feyerabend qui, dans son *Against Method*, s'appuie sur l'exemple de Galilée « qu'il revendique comme 'anarchisme' ou 'dadaïsme' épistémologique contre Popper et Lakatos ». C'est comme si le penchant à l'instabilité de la science postmoderne, si l'on peut dire, s'expliquait comme l'impossible condition méthodologique de son état de délégitimation, de l'immanence explicite du problème de la légitimation dans son discours même.

Dans ces conditions, Lyotard pose la question d'une légitimation paralogique en s'éloignant à la fois de Habermas et de Luhmann[1], et affirmant que le principe du consensus ne suffit pas comme critère de validation : « Ou bien il [le consensus] est l'accord des hommes en tant qu'intelligences connaissantes et volontés libres obtenu par le moyen du dialogue. C'est sous cette forme qu'on le trouve élaboré par Habermas. Mais cette conception repose sur la validité du récit de l'émancipation. Ou bien il est manipulé par le système comme l'une de ses composantes en vue de maintenir et d'améliorer ses performances. Il fait l'objet de procédures administratives, au sens de Luhmann. Il ne vaut alors que comme moyen pour la véritable fin, celle qui légitime le système, la puissance[2]. »

Selon Lyotard, il y aurait un écart entre la pragmatique de la science postmoderne et la théorie des systèmes de Luhmann : « ni la science ne fonctionne elle-même dans sa pragmatique selon le paradigme du système admis par cette théorie, ni la société ne peut être décrite selon ce paradigme dans les termes de la science contemporaine[3]. » En effet, lorsque le critère de l'efficience est associé à l'idée du système stable, Lyotard remarque que non seulement il ne correspond pas à la réalité de la recherche scientifique, mais encore il devient susceptible d'un « comportement terroriste[4] » dans ses effets sociaux. Le principe du consensus comme horizon de légitimité semble décisif sur ce point, car il permet une vision totale de la société (que ce soit un tout harmonieux ou conflictuel) et menace de réduire au silence ceux qui sont en dehors du consensus social sous prétexte de la diminution des performances du système.

En ce sens, la position de Habermas fait également l'objet des critiques lyotardiennes. En supposant la possibilité du consensus comme donnée et en en faisant la fin des interactions sociales, Habermas serait proche d'une conception de l'humanité comme sujet universel en quête de l'émancipation. De telle sorte que, même s'il oppose une pensée du dialogue, une théorie de la discussion (*Diskurs*) à la

[1] Pour l'étude de la théorie des systèmes chez Luhmann, nous nous sommes servi du travail d'Estelle Ferrarese, *Niklas Luhmann, une introduction*, Pocket, La découverte, 2007.
[2] *Ibid.,* p. 98. À noter que chez Habermas, la société ne se réduit pas au système, mais elle fait l'objet d'une conception double conjuguant système et monde vécu, comme semble le suggérer sa théorie de l'agir communicationnelle.
[3] *Ibid.,* p. 99.
[4] *Ibid.,* p. 103 : « On entend par terreur l'efficience tirée de l'élimination ou de la menace d'élimination d'un partenaire hors du jeu de langage auquel on jouait avec lui. ».

théorie des systèmes, il resterait confiné dans le métarécit moderne de l'émancipation basé sur le consensus[1].

Or, cette perspective a perdu sa légitimité aux yeux de Lyotard : « Le consensus est devenu une valeur désuète, et suspecte[2]. » La pragmatique de la science postmoderne qui déplace le problème de la légitimation en un domaine paralogique soulignerait davantage le rôle du dissentiment dans son fonctionnement même. « Pour autant qu'elle est différenciante, la science dans sa pragmatique offre l'anti-modèle du système stable[3]. » Le consensus n'est alors qu'éphémère, local et momentané, tel dans la théorie des jeux ou des catastrophes. La science devrait être pensée comme un « 'système ouvert' dans lequel la pertinence de l'énoncé est qu'il 'donne naissance à des idées', c'est-à-dire à d'autres énoncés et à d'autres règles de jeu[4] ». Ainsi Lyotard accentue le rapport de la science à l'ici-maintenant de l'imagination et propose la forme du « petit récit » pour le déploiement de ce rapport[5]. La science postmoderne « raconte des histoires[6] » paralogiques, incompatibles les unes avec les autres.

Quel serait l'impact de cette conception sur la société ? Pour Lyotard, cette question met d'emblée en avant la problématique de la justice. Nous avons dit que la science postmoderne permet la distinction des énoncés descriptifs et prescriptifs par sa pragmatique paralogique. Par conséquent, si le consensus est désuet comme valeur, du fait de son affinité dangereuse avec le totalitarisme, la justice sociale au sens d'une question toujours ouverte sur la validité des règles (des prescriptions) ne l'est pas[7]. L'hétérogénéité des jeux de langage et la limitation du consensus au sein de cette hétérogénéité semblent permettre cette ouverture. Au niveau des interactions sociales, cela pourrait se traduire comme la mise en commun des informations en libre accès et la substitution du « contrat temporaire » à « l'institution permanente dans les matières professionnelles, affectives, sexuelles, culturelles, familiales, internationales comme dans les affaires politiques », de façon à impliquer « la renonciation à la terreur » et laisser entrevoir « le désir de justice et celui d'inconnu »[8].

---

[1] *Ibid*., p. 106.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.,* p. 103.
[4] *Ibid.,* p. 104.
[5] *Ibid*., p. 98.
[6] *Ibid*., p. 97 et p. 102.
[7] *Ibid.*, p. 106.
[8] *Ibid*., p. 107-8.

Enfances postmodernes

Devant ce tableau, pour faire le point sur la réflexion que développe Lyotard sur la recherche et l'enseignement à partir du modèle postmoderne du savoir, nous pouvons dire d'abord qu'elle témoigne d'une certaine continuité avec les thématiques du paganisme[1]. En ce moment de questionnement sur le postmoderne, le rapport entre pédagogie et terreur, tel qu'il est exposé dans les textes païens, est remis en relief par Lyotard, comme par exemple dans *Au juste*[2], où il reprend l'exemple de la RAF qui succomberait au terrorisme dans certaines de ces activités autour de l'idée du « tiers éducable ». De sorte que le moment du postmoderne semble hériter cette grille de lecture installant la question de la pédagogie dans la perspective du problème de la pensée totalitaire et de la terreur.

Mais avant de développer une réflexion sur les rapports éventuels entre l'enfance et la pédagogie postmoderne chez Lyotard, il nous faudrait noter quelques figures d'enfance qui semble surgir de la réflexion lyotardienne sur la condition postmoderne conçue dans le cadre du problème de la légitimation du savoir.

Nous avons dit que Lyotard décrit la condition postmoderne comme une crise de légitimité se manifestant dans l'état du savoir dans les sociétés occidentales. Pour donner forme à cette description, nous avons vu qu'il procède à une triple partition de l'état du savoir selon les formes sociales de sa transmission, se déclinant en savoir narratif, savoir scientifique métanarratif et savoir postmoderne multinarratif. Même si la mise en relief du récit ne revient pas pour Lyotard à privilégier le genre narratif par rapport aux autres[3], il n'en reste pas moins que le récit joue un rôle très particulier. Si la triple partition de Lyotard est formulée selon le caractère narratif du savoir en question, on dira alors que la catégorie du narratif est élémentaire pour faire le classement des savoirs. Une telle conception du savoir semble impliquer une pensée

[1] C'est là aussi le lieu de mentionner le lien entre cette réflexion et celle de l'apédagogie issue de la pensée du « ici-maintenant », comme on l'a déjà noté brièvement (Cf. p. 130). Cela dit, contrairement au langage qu'il utilisait dans les textes des années 1970, Lyotard ne parle plus d'une « pédagogie critique » ou « révolutionnaire », abandonnant cette catégorie pour de bon. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette discussion ultérieurement. Pour une comparaison entre l'apédagogie lyotardienne des années 1970 et la philosophie de l'éducation orientée vers la pensée du différend et du sublime, voir J. Williams, « For a Libidinal Education » dans Dhillon, P. A., Standish, P. (dir.), *Lyotard : Just Education*, 2000, Routledge.

[2] *AJ*, p. 146.

[3] Il s'agit plutôt pour lui « d'aborder l'une des grandes questions que nous livre le monde historique en cette fin du XX^{e} siècle (ou en ce début du XXI^{e}) par l'examen des 'histoires'. » Cf. « Missive sur l'histoire universelle », *PMEE*, Galilée, 1988, p. 39.

de l'enfance chez Lyotard qui affirme : « For me, narrative is a childish way, the first way. […] It seems to me that there's a resistence of narrative presumably linked with our childhood, with infancy, the space/time during which we were unable to speak but during which we were already capable of having narratives without speaking[1]. » C'est pourquoi dire que le récit est premier, c'est aussi dire qu'il est la manière enfantine d'acquérir et d'utiliser le savoir.

Nous avons vu que cet aspect narratif est ce qui constitue le rapport du savoir au social, quelle que soit la forme de société en question. Si d'après Lyotard, c'est la perspective wittgensteinienne des jeux de langage qui permet de concevoir ce rapport narratif entre le savoir et la société, il paraît que ce qui justifie son déploiement dans les sociétés humaines est son ancrage profond dans l'enfance : « Nous ne prétendons pas que *toute* la relation sociale est de cet ordre [langagier], cela restera ici une question pendante ; mais que les jeux de langage soient d'une part le minimum de relation exigé pour qu'il y ait société, il n'est pas besoin de recourir à une robinsonnade pour le faire admettre : dès avant sa naissance, et ne serait-ce que par le nom qu'on lui donne, l'enfant humain est déjà placé en référent de l'histoire que raconte son entourage et par rapport à laquelle il aura plus tard à se déplacer[2]. » De ce point de vue, la société semble être tissée par ces jeux de destinations narratives constituant la culture et le savoir, dans lequel est né chaque enfant.

Ceci dit, si le récit est enfantin pour Lyotard, cela ne veut pas dire pour autant que le savoir narratif traditionnel symbolise la forme enfantine par excellence. Certes, dans le savoir traditionnel, la dominance du récit permet de dégager un aspect primitif facilement identifié comme enfantin. Mais cette identification serait sans doute trop facile. Car d'après Lyotard, tout savoir a un côté narratif dans la mesure où il est formé, acquis et transmis dans un certain récit. En ce sens, que ce soit le savoir moderne métanarratif, ou bien le savoir postmoderne multinarratif, tout savoir semble avoir un lien à l'enfance, quoique ce lien soit tissé à chaque fois différemment.

---

[1] Lyotard et Olson, *Resisting a Discourse of Mastery*, *op. cit.*, p. 401-2.

[2] *CPM.,* p. 32. Celle-ci est l'enfance de l'homme sans doute, mais aussi cette figure polymorphe d'*infans*. Lyotard conçoit ici le rapport narratif ancré dans l'enfance entre le savoir et la société à l'instar du « roman familial » de Freud et se réfère à Marthe Robert qui affirme qu' « il [le roman familial] apporte au conflit typique de l'enfance, à cette crise qui par-delà toutes les déterminations particulières est le signe distinctif de l'humain, non pas certes une solution, mais le plus simple, le plus ingénieux, le plus génial des expédients. » Cf. Marthe Robert, *Roman des origines, origine du roman*, Grasset, 1972, p. 54.

C'est pourquoi l'idée de perlaboration, dont se sert Lyotard pour dire que le postmoderne est la réécriture du moderne, semble si importante pour saisir la conception du savoir à formes multiples. Car la perlaboration connote ce retour critique dans chaque savoir vers ce qui le constitue comme son autre. Si le jeu scientifique moderne est travaillé par la pression du narratif qui, dans le jeu postmoderne devient de plus en plus évidente, il faudrait en déduire que le savoir, dans sa version narrative proprement dite ou non, est irréductiblement lié à l'enfance de la pensée, vers laquelle un mouvement est suggéré dans le travail de perlaboration. Plus précisément, selon l'argument de Lyotard, la transition entre différents types de savoir semble être fonction d'une réflexion critique, un anamnèse justement, dans laquelle surgirait une altérité constitutive de ce savoir.

En rebaptisant la métanarration de « moderne », et l'installant dans la problématique d'une condition postmoderne dans la mesure où elle est en crise, Lyotard procède à un autre geste significatif du point de vue des figures d'enfance : il pose la question du postmoderne dans son rapport à l'éducation et à la pédagogie. Car selon lui, « à la désuétude du dispositif métanarratif de légitimation correspond notamment la crise de la philosophie métaphysique, et celle de l'institution universitaire qui dépend d'elle[1] ». À ce propos, il faudrait noter que Lyotard dédie son Rapport[2] à « l'Institut polytechnique de philosophie de l'Université Paris VIII (Vincennes)[3] », cet établissement alternatif au département de philosophie de Paris VIII, dépourvu de ses fonctions institutionnelles sous la pression politique, et où Lyotard et ses collègues cherchaient à réinventer les règles de l'école et de l'éducation[4].

Pour reprendre ce versant de la discussion sur le postmoderne, celui qui porte sur la production et la mise en commun du savoir, disons que chez Lyotard, il serait possible d'imaginer une sorte d'apédagogie postmoderne. Par ce terme d'apédagogie, employé dans les années 1970 pour décrire la pensée d' « ici-maintenant » telle qu'elle se distingue à la fois du spontanéisme et du marxisme classique, Lyotard cherche à dépasser l'opposition pédagogie/non-pédagogie, récurrente dans les

[1] *CPM,* p. 7.
[2] Rappelons que *La Condition postmoderne* était commandée par le gouvernement du Québec, et sous titrée « Rapport sur le savoir ».
[3] *CPM,* p. 9.
[4] Pour une étude et documentation détaillée sur l'histoire de l'Université de Vincennes, voir *Vincennes ou le désir d'apprendre*, ouvrage collectif publié sous la responsabilité de Jacqueline Brunet, Bernard Cassen, François Chatelet, Pierre Merlin et Madeleine Reberioux, Éditions Alain Moreau, 1979.

discussions de l'époque sur le rapport des organisations politiques aux individus[1]. Nous reprenons ce terme en y ajoutant l'adjectif postmoderne dans la mesure où la réflexion lyotardienne des années 1980 sur la recherche et l'enseignement ne se rapporte plus aux modes d'organisation de l'activisme politique, mais plutôt aux crises du savoir dans les modèles de la modernité, sans pour autant perdre l'ambition de s'éloigner de l'opposition pédagogie/non-pédagogie.

L'apédagogie postmoderne se distinguerait alors de l'idée de l'émancipation ou de la *Bildung* qui présuppose que l'esprit de l'homme n'est pas fait, mais qu'il est à former par un processus dialectique dans son autonomie. Cette conception de *Bildung* engage toute une réflexion sur l'enfance chez Lyotard qui affirme : « Le monstre des philosophes, c'est l'enfance. C'est aussi leur complice. L'enfance leur dit que l'esprit n'est pas donné. Mais qu'il est possible[2]. » Par contraste à l'idée de la formation émancipatoire, l'apédagogie lyotardienne se rapporterait à celle de la réécriture et de l'anamnèse, dont « le cours philosophique » va constituer le modèle : une auto-didactique imaginante dépourvue des questions et des réponses toutes faites, s'exposant elle-même aux questions qu'elle pose, un exercice d'écoute flottante qui apprend à désapprendre (au sens de Kant qui affirme qu'on n'apprend pas la philosophie mais seulement à philosopher[3]), impliquant d'emblée de « renouer avec cette saison d'enfance, qui est celle des possibles de l'esprit[4] ».

Le cours philosophique n'est pas un passage linéaire mais un re-commencement dit Lyotard, qui n'est ni chronologique ni généalogique[5] ; non pas l'accomplissement de l'enfance mais un retour à elle au sens d'un déconcertement « ici et maintenant[6] » dans le cours de sa formation : « Le monstre enfant n'est pas le père de l'homme, il est au milieu de l'homme son dé-cours, sa dérive possible, menaçante[7]. » La philosophie qui, dans son cours anamnésique, « obéit à une demande de retour à l'enfance de la pensée[8] », rejoint selon Lyotard « un désir de ré-écrire l'institution[9] »,

[1] Cf. « Nanterre, ici-maintenant », *DMF*, p. 208-9.
[2] « Le cours philosophique » dans *La Grève des philosophes : école et philosophie*, Rencontres école et Philosophie à l'Université Paris X (1984), Éditions Osiris, 1986, p. 34. (Texte repris dans *PEE* sous le titre « Adresse au sujet du cours philosophique ».)
[3] E. Kant, *Annonce du programme des leçons de M. E. Kant durant le semestre d'hivers (1765-1766)*, traduction de M. Fichant, Éd. Vrin, 1973, pp. 68-69.
[4] « Le cours philosophique », *art. cit.*, p. 35.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid*., p. 36.
[7] *Ibid.*, p. 35.
[8] *Ibid.*, p. 38.
[9] *Ibid.*

un désir qui semble trouver son correspondant dans la fonction de recyclage de l'éducation postmoderne. D'après Lyotard, les institutions comme Le Collège International de Philosophie ou l'Université de Vincennes répondent à ce désir de réécriture, en laissant conclure que « la pensée a peut-être plus d'enfance disponible à trente-cinq ans qu'à dix-huit, et hors des cursus d'étude que dedans[1]. »

À l'occasion de cette réflexion, Lyotard nous incite donc à observer le caractère intrinsèquement enfantin de la philosophie et du modèle d'éducation qui en découle : « L'écriture philosophique est en avance sur ce qu'elle devrait être. Comme un enfant, elle est prématurée, inconsistante[2]. » En ce sens, affirme Lyotard, Kant a raison de dire qu'on n'apprend pas la philosophie mais seulement à philosopher ; autrement dit il n'y a « pas de différence de nature entre philosopher et enseigner la philosophie[3] », tous les deux se faisant dans l'enfance de la pensée, dans son immaturité, son ouverture à l'inconnu.

S'inspirant d'un tel « cours philosophique », ce que nous entendons par apédagogie postmoderne doit beaucoup à ce caractère enfantin, et nous comprenons pourquoi elle reste au-delà de l'opposition entre pédagogie et non-pédagogie. Il s'agit là d'un modèle privilégiant l'imagination et le travail d'écoute flottante à chaque fois recommencé ici et maintenant, impliquant l'éducateur et l'élève dans le même processus de questionnement. Même si Lyotard n'a pas développé une philosophie de l'éducation proprement dite, la manière dont il traite la condition postmoderne pourrait nous permettre de développer cette idée[4]. Si la perspective moderne de la formation émancipatoire pourrait se comprendre comme celle du devenir adulte en sortant de la minorité, l'apédagogie postmoderne impliquerait une demande de retour à l'enfance de la pensée, pour autant que la pensée n'est pas la maîtrise d'un objet mais elle a lieu dans l'ignorance de ce qu'elle pense et pour le trouver[5].

---

[1] *Ibid*. Dans un sens parallèle, dans « L'endurance et la profession », *art. cit*., Lyotard affirmait : « Un établissement public est de droit un organe par lequel la nation assure l'instruction de ses enfants. L'État est le gardien de tels organes. L'État ayant retiré toute credibilité au Département de Philosophie de Vincennes, on s'attend qu'il dépérisse. Mais les enfants, grands enfants, il est vrai, de la nation, et même ceux des autres, s'obstinent à le fréquenter en nombre. »

[2] *Ibid.*, p. 37.

[3] « Le cours philosophique », *art. cit.*, p. 37.

[4] Voir P. Smeyers et J. Masschelein, « *L'enfance*, education, and the politics of meaning » dans *Lyotard : Just Education*, *op. cit.* Smeyers et Masschelein affirment que les traces d'une pensée de l'éducation chez Lyotard pourraient être cherchées dans ses écrits sur l'enfance.

[5] Nous citons ici deux propositions de Bill Readings pour mieux décrire ce que pourrait être une telle conception : « An insistence on the pedagogic scene as structured by a dissymmetrical pragmatics, and a concomitant insistence that this relation must be adressed in terms of ethical awareness – that it belongs to the sphere of justice rather than of truth. » ; et « A reflection on the institutional context of

À noter aussi que c'est là une pensée de l'éducation qui s'apparenterait à l'avant-garde au sens d'une pratique à la recherche de sa règle, dans la mesure où la conception lyotardienne du postmoderne comme réécriture de la modernité est beaucoup inspirée par le Kant de la troisième *Critique* et le Wittgenstein des *Investigations philosophiques*. Cette tendance « avant-gardiste » pourrait se faire sentir dans le privilège accordé par Lyotard au rôle de l'imagination dans l'éducation : une éducation qui encourage l'imagination en tant que faculté d'inventer de nouvelles règles. L' « ici-maintenant » de l'imagination serait alors ce qui préserve le savoir de devenir un simple objet de consommation et l'approche à une œuvre d'art qui est d'une toute autre « complexité » que celle promue par le critère de l'efficience : « la 'complexité' inépuisable d'une œuvre ne fait que porter témoignage d'une difficulté d'exister singulière, inextricable, qu'il faudrait nommer infantile[1]. ». En ce sens, l'apédagogie lyotardienne serait celle qui prend source dans cette difficulté enfantine, celle qui s'obstine « à apprendre et à enseigner que, de cette souffrance sans remède que chacun éprouve, le témoignage par une œuvre reste toujours possible, merveilleux et sans fonction[2] ».

Si nous insistons pour exposer les figures d'enfance présentes dans la mise en forme de la réflexion lyotardienne du postmoderne, c'est que, d'après nous, celles-ci pourraient fournir l'occasion redéfinir l'originalité de cette réflexion. Plutôt que de réduire le postmoderne à l'incrédulité envers les métarécits et en la perte d'espoir de l'émancipation, si l'on essaie de comprendre ce que cette notion implique du point de vue de la production, la légitimation et la transmission du savoir, on verrait qu'elle ouvre une discussion sur l'éducation et la pédagogie, dans laquelle l'enfance intervient comme un composant majeur. Si d'une part le savoir postmoderne est sous le joug du critère de l'efficience, de l'autre la pensée de Lyotard pourrait inspirer un nouveau mode d'éducation apédagogique, où l'esprit serait ramené non pas vers sa maturité mais vers son enfance, sa puissance imaginative[3].

---

education, which refuses both the isolation of education in relation to wider social practices and the subjugation of education to predetermined or externally derived social imperatives. » Cf. Bill Readings, « From Emancipation to Obligation : Sketch For a Heteronomous Politics of Education » dans M. Peters (dir.), *Education and The Postmodern Condition*, Londres, Bergin & Garvey, 1995.

[1] Entretien de Lyotard dans *Le Monde de l'éducation*, avril 1985, publié dans Anita Hocquard (dir.), *Éduquer à quoi bon*, PUF, 1996, p. 78.

[2] *Ibid.*

[3] En ce sens, pour revenir à cette comparaison beaucoup travaillée entre Lyotard et Habermas au sujet du postmoderne, nous pensons que la pensée de l'enfance y trouverait sa place. Bien que la comparaison en question ne soit pas une simple opposition et qu'il soit possible de lire l'entreprise

Les féminismes, le postmoderne et l'enfance

Elaborés comme des courants de pensée émergés en Occident dans le contexte du XX^e^ siècle, les féminismes et les réflexions sur le postmoderne entretiennent un rapport complexe : d'un côté ils partagent un même champ de problèmes issu des interrogations sur les récits de la modernité ; les pratiques, les institutions et les philosophies de la modernité font l'objet des réflexions des féministes et des penseurs du postmoderne. Mais de l'autre, ces derniers n'en sont pas moins divergentes dans leurs manières respectives de poser les questions et de projeter les réponses. À la lumière de ce rapport double, les rencontres éventuels entre la pensée féministe et celle du postmoderne s'avèrent être à la fois sévèrement critiques et complémentaires. Si les penseurs du postmoderne sont très souvent accusés par les féministes de « naïveté politique » imbriquée dans une indifférence androcentrique, en revanche ces derniers se seraient enfermés dans leur essentialisme[1], succombant ainsi à la tentation moderne de la pensée unitaire et totalisante.

C'est dans ce cadre que l'on pourrait penser les critiques féministes adressées à *La Condition postmoderne*[2] : d'une part celle-ci serait condamnable à cause de sa

---

lyotardienne comme un effort de « radicalisation » de la pensée de Habermas, (voir à ce propos Emilia Steuerman, « Habermas vs. Lyotard : Modernity vs. Postmodernity ? » dans A. Benjamin (dir.), *Judging Lyotard*, 1992, University of Warwick), il y aurait d'après nous une grande différence à signaler entre les deux auteurs à partir de la notion lyotardienne de l'enfance et de l'apédagogie. Si pour Habermas, la modernité est « un projet incomplet » qu'il faut mener à bien par l'établissement du consensus social à travers une action communicative critico-rationnelle (Cf. J. Habermas, « Modernity – An Incomplete Project » (trad. Seyla Benhabib), dans Hal Foster (dir.), *The Anti-Esthetic : Essays on Postmodern Culture*, Bay Press, 1983. Il s'agit d'une réédition de « Modernity Versus Postmodernity » publié en 1981 dans la revue *New German Critique*, no. 22), il n'en reste pas moins que cette action est bien la forme émancipée de la pensée, qui serait une pensée *Mündig*, une pensée majeure ou mature proprement dite. C'est cette forme de pensée mature qui est solidaire de la connaissance philosophique pour Habermas (Cf. « Connaissance et intérêt », *art. cit.*, p. 150-6). Au contraire chez Lyotard, le consensus étant remplacé par la paralogie, dont la forme serait le « petit récit », la réécriture de la modernité, ne serait-ce que sous forme de radicalisation, n'est aucunement dirigée vers le devenir adulte de la pensée. De surcroît, on l'a vu, la réécriture ou l'anamnèse semble connoter plutôt un retour à l'enfance de la pensée, dans la mesure où c'est elle qui serait intrinsèquement solidaire de la pensée philosophique.

[1] Cf. L. J. Nicholson, « Introduction », dans L. J. Nicholson (dir.), *Feminism/Postmodernism*, 1990, Routledge.

[2] Il faut noter que les rapports entre les féministes et la pensée lyotardienne ne se limitent pas aux textes que nous mentionnons ici. Notre problématique étant celle de l'enfance chez Lyotard, nous ne considérons que les tendances qui rentrent dans ce cadre. Pour une étude détaillée des rencontres entre les féministes et la pensée lyotardienne, voir L. Stone, « Exploring Lyotard's women : the unpresentable, ambivalence and feminist possibility » dans *Lyotard : Just Education, op. cit*. Pour un travail sur les passages entre la pensée française et la pensée américaine au sujet du rapport entre le féminisme et le postmoderne lyotardien, voir également Eleni Variskas, « Féminisme, modernité,

description des modes de la transmission des savoirs, en ce qu'elle conduit à une pensée des jeux de langage lacunaire du point de vue épistémologique. De l'autre, l'incrédulité envers les métarécits observée par Lyotard dans la condition postmoderne impliquerait des conséquences politiques graves concernant la domination des femmes dans la société patriarcale. Nous proposons d'examiner brièvement trois exemples illustrant ces critiques.

Seyla Benhabib reprend le débat entre Habermas et Lyotard dans le contexte épistémologique[1] et fournit à plusieurs critiques féministes les moyens de dénoncer l'épistémologie postmoderne (soit lyotardienne) au nom d'une épistémologie féministe[2]. Plus généralement, les critiques de Benhabib contre Lyotard semblent viser les conséquences relatives au déclin de l'histoire universelle et de son objectif d'émancipation dans la substitution lyotardienne de la pluralité des jeux de langage à la perspective du consensus[3].

De son côté, Sabina Lovibond, en s'attaquant à juste titre au caractère phallocentrique des inspirations nietzschéennes du postmodernisme, propose une lecture semblable à celle de Benhabib, y ajoutant en outre la problématique de la justice : la terreur serait égale pour Lyotard à l'aspiration à la vérité et la recherche de la justice serait compromise par l'abandon des aspirations universalistes[4]. Son insistance sur l'universalisme quant au vrai et au juste, la conduit à dresser ses objections contre la recherche de la paralogie qui aurait remplacé « l'exigence rationaliste de la légitimation[5] ». Par ailleurs, le féminisme serait pour elle une « prise de conscience » ouvrant des perspectives sur le sujet émancipé. Enfin Lovibond affirme sa position habermassienne en déclarant que la modernité est un projet inachevé, dans lequel prendrait part le féminisme, et manifeste sa divergence avec Lyotard par cette question : « Comment peut-on me demander de dire adieu aux

---

postmodernisme : pour un dialogue des deux cotés de l'océan » dans *Multitudes*, *Féminismes au présent*, Avril 1993.

[1] S. Benhabib, « Epistemologies of Postmodernism : A Rejoinder to Jean-François Lyotard », dans *New German Critique*, No. 33, Modernity and Postmodernity, 1984.

[2] Cf. M. Grebowicz, « Feminist Science Studies after Lyotard : Dissensus, Knowledge and Responsability », dans *Gender after Lyotard, op. cit.*

[3] Cf. aussi « Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance » dans *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell, Nancy Fraser, Linda Nicholson, 1995, Routledge.

[4] S. Lovibond, « Feminism and Postmodernism », dans *New Left Review*, I/178, Décembre-Novembre 1989 ; trad. fr. « Féminisme & postmodernisme », *Revue Agone*, 43, 2010. URL : http://revueagone.revues.org/919.

[5] *Ibid.*

‘méta-narrations émancipatrices’ lorsque ma propre émancipation n’est encore qu’une affaire si lacunaire et si hasardeuse[1] ? »

En accord avec Lovibond, Caroline Ramazanoğlu affirme que le problème de l’émancipation, loin d’être dépassé comme le suggérerait Lyotard, demeure entier pour la situation des femmes, avec laquelle le féminisme devrait s’occuper en premier lieu[2]. En effet, le thème de l’incrédulité envers les métarécits est interprété par Ramazanoğlu comme la perte de toute perspective de collectivité : à cause du déclin des métarécits, et en particulier de celui de l’émancipation, la pensée de Lyotard, bien qu’elle fournisse un fondement pour poser la question de la différence et dépasser le point de vue de la « femme » dans sa version occidentale (soit femme blanche, relativement bien instruite, susceptible de prendre ou ayant déjà pris conscience de sa condition en tant qu’humain, citoyen, femme, etc.), ne permettrait pas pourtant une réflexion sur l’activité collective des femmes pour lutter contre les injustices (celles qu’elles subissent en particulier et l’injustice en général comme une question socio-politique).

Il n’est pas ici de notre ressort d’examiner plus en détails les arguments du féminisme dans son rapport à la pensée du postmoderne. Cependant, on pourrait dire que les propos de Benhabib, Lovibond et Ramazanoğlu convergent vers un certain désir d’émancipation féminine, assurée par un principe universel, que ce soit sur le plan épistémologique ou sur le plan politico-social. En effet, à force de tirer la réflexion sur la féminité vers une demande de légitimité universelle – qui serait impossible à établir à partir du déclin lyotardien des métarécits – ces critiques semblent rapporter la pensée féministe aux réclamations d’une position émancipée.

Quelle serait la réaction de Lyotard face à ces critiques ? Si du côté de la perspective d’émancipation tant vénérée par les féministes, il semble difficile de dégager une position compatible chez Lyotard, nous pouvons dire en revanche que l’idée d’une épistémologie féministe ne lui paraît pas inacceptable. Par rapport à la « feminist stand-point theory» de Sandra Harding[3] (qui admet aussi que « féminisme est postmodernisme[4] »), celle d’une épistémologie féministe soulignant le caractère « situé » du savoir et revendiquant une science conçue à partir des expériences réelles

[1] *Ibid.*
[2] C. Ramazanoğlu, « Saying Goodbye to Emancipation ? Where Lyotard leaves feminism, and where feminists leave Lyotard », *art. cit.*
[3] S. Harding, « Feminism, Science and the Anti-Enlightenment Critiques », dans L. J. Nicholson (dir.), *Feminism/Postmodernism*, *op. cit*.
[4] Cité dans Lyotard et Olson, *Resisting a Discours of Mastery*, *op. cit*., p. 407.

des femmes, Lyotard affirme que ce serait une manière d' « écrire » la science, ou de la réécrire au sens d'une perlaboration[1]. Car il s'agirait là non pas d'une science déterminée par le critère de l'efficience et en quête de compétitivité, une science qui produit des « *commodities* » pour le marché, mais d'une science impliquée dans le jeu des questions et des réponses, tout en sachant que la question vient avec sa réponse toute faite, et qu'il faut poser de nouvelles questions pour avoir d'autres réponses[2]. En ce sens, la « feminist standpoint theory » serait la (ré)écriture des expériences des femmes et aurait quelque lien avec le savoir postmoderne[3].

Mais des questions restent à poser concernant cette idée de réécriture et ses rapports à la féminité. Pour le dire d'emblée, et revenir sur une question précédemment posée, Lyotard semble identifier trop facilement le travail de (ré)écriture avec la féminité, et les confusions que nous avons constatées dans « Féminité dans métalangue » semblent loin d'être dispersées dans les années qui suivent. En 1995, dans l'entretien qu'il a fait avec Olson et où il s'explique sur ce qu'il appelle « féminité », Lyotard affirme en des termes presque clichés et quelque peu déconcertants, en le qualifiant de « fort et obscure », le lien direct qu'il y aurait entre féminité et (ré)écriture[4]. S'y ajoute l'anecdote qu'il raconte sur l'intérêt d'Einstein pour la musique, le fait qu'il prenait un plaisir particulier à jouer du violon, en le qualifiant comme « une expérience féminine » sans expliquer pourquoi[5]. Finalement, la schématisation précipitée de Lyotard laisse comprendre que même si c'est « *stupid* » de dire que l'homme est agressif et actif alors que la femme est passive, les femmes auraient un avantage de « passibilité » (devant les hommes ?), elles auraient le « privilège » de l'écoute du corps, d'une sensibilité à l'*anima*[6]. De telle sorte que, en consacrant l'identification entre la (ré)écriture et la féminité, Lyotard ne manque pas de procéder à des généralisations pour le moins douteuses.

---

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid*., pp. 404-5 et 407.
[3] On va certainement remarquer que nous considérons principalement les sujets de controverses entre les féministes et Lyotard, laissant de côté les parallèlismes. Bien entendu, ce travail reste à faire. Notons brièvement qu'outre Harding qui s'inspire du postmoderne pour penser une épistémologie féministe, un parallèle pourrait être tissé entre Lyotard et Donna Haraway qui considère le contexte « postmoderne » de la société dans son rapport à la science et au dissensus, ou encore Iris Marion Young qui se réfère à Lyotard pour forger une « politique de la différence ». Cf. D. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, 1991, Free Association Books ; I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, 1990, Princeton University Press.
[4] Lyotard et Olson, *Resisting a Discours of Mastery*, *op. cit*., p. 403.
[5] *Ibid.*, p. 407.
[6] *Ibid.*, p. 406.

Certes, ce dernier admet qu'en construisant ce tableau, il parle toujours d'une position masculine. Mais cela ne nous empêche pas d'observer quelques réductionnismes impliqués par cette position lyotardienne, d'autant plus que dans sa répétition obstinée au fur et à mesure des années, et par sa formulation même, elle témoigne d'un ton de maître pour ainsi dire, d'une certitude de soi peu compatible avec l'attitude enfantine qu'il rapporte à l'exercice philosophique.

Olson note également le ton du maître qui domine le discours de Lyotard en signalant la récurrence nombreuse des termes comme « précisément », « impossible », ou « exactement » : « despite Lyotard's campaign against mastery and certitude, he himself fails to escape such a discourse in this interview[1]. » Cela semble d'autant plus vraisemblable dans la mesure où ses positions quant aux problèmes du féminisme sont loin d'être explicites. Certes on pourrait penser que les critiques féministes dont nous avons parlé ont une tendance commune de réductionnisme face à la pensée de Lyotard, dans la mesure où elles semblent la réduire à un relativisme facile et a-politique. Considérées avec les outils de cette pensée, elles ne vont pas plus loin que de revendiquer l'émancipation des femmes, sans poser les questions relatives à cette pensée de *Mündigkeit* elle-même. Mais Lyotard, de son côté, n'est pas très sensible non plus aux problèmes posés par les féminismes. Cette double négligence a sans doute des raisons complexes qu'il faudrait analyser. Ce qui serait plus intéressant pour nous à noter ici, c'est cette confusion insistante entre les notions de féminité et d'enfance chez Lyotard, confusion qui devrait avoir quelque influence dans la négligence double en question.

Bien que Lyotard se laisse porter par la question de la féminité dans plusieurs textes, soit en l'abordant directement, soit en essayant de « féminiser » son écriture par des personnages féminins qu'il crée, ou encore par des références explicites aux auteurs comme Gertrude Stein[2] ou Hélène Cixous[3], il ne nous semble pas engagé philosophiquement avec le problème de la domination masculine et ses conséquences sur la condition féminine. Au contraire, ladite confusion entre l'enfance et la féminité, qui apparaît dès 1976 (dans « Féminité dans la métalangue »), nous semble pousser Lyotard dans la voie d'une conception superficielle du problème : à force de penser la féminité comme la force opposée du masculin, non seulement il finit par attribuer à

[1] *Ibid.,* p. 393.
[2] Cf. « Notice Gertrude Stein » dans *D.*
[3] Cf. Lyotard et Olson, *Resisting a Discours of Mastery*, *op. cit*., p. 407.

celle-ci le rôle de « petite fille » en antagonisme avec celui de l' « adulte mâle » (rôle largement contesté par les féministes), mais encore il réduit les problèmes socio-politiques et philosophiques posés par le phallocentrisme à une simple question de la différence des sexes. Cette question nous paraît simple en deux sens : d'abord, parce qu'elle néglige la dimension socio-politique de la différence sexuelle (les textes de Lyotard, sous n'importe quelle forme, s'y réfèrent toujours comme une question abstraitement philosophique et ne font que quelques légères allusions à la domination masculine, bien qu'ils admettent généralement le contexte proprement masculin depuis lequel ils ont été conçus) ; et ensuite, parce que la question de la différence sexuelle chez Lyotard, bien qu'elle implique le domaine de la psychanalyse, apparaît en gros comme celle d'une différence biologique entre deux sexes principaux, l'homme et la femme, succombant ainsi à un point de vue essentialiste et hétéronormatif.

Or, ce tableau pourrait commencer à changer si la question était autrement posée, conformément peut-être au jeu des questions et des réponses dont parle Lyotard pour décrire le travail de (ré)écriture comme moteur du savoir, ou encore la « perlaboration » de la pensée dans ses déplacements infinis. Par contraste à cette pensée de la différence des sexes, il semble qu'il y a chez Lyotard également une réflexion sur les passages entre les sexes. Comme nous l'avons évoqué dans notre discussion sur « Féminité dans la métalangue », poser la question de ce point de vue pourrait permettre à Lyotard, et à nous ses lecteurs, de contourner cette confusion entre la féminité et l'enfance. Même si le rôle de la féminité en tant que telle ne change pas beaucoup en fin de compte pour Lyotard, sa réflexion prend une allure plus dynamique en explorant le vaste domaine ouvert par la question des limites des sexes et celle de leur performance sociale, en s'affranchissant des catégories sexuelles trop facilement posées. En soulignant la place du corps dans la question de la sexualité, ainsi que l'absence du corps dans les catégorisations sexuelles, et forcément sexistes, de la « phallocratie[1] », Lyotard semble aborder (timidement et discrètement) les problèmes de passage entre ces catégories, ainsi que ceux des représentations (ou plutôt des performances) socio-politiques qui leur sont associées.

En effet, dès « Féminité dans la métalangue », la réflexion de Lyotard prend source dans le corps sexué ; la question de la féminité se pose tout d'abord à partir de

[1] *Ibid.*, p. 406.

la situation masculine assumée par Lyotard écrivain. Ensuite, bien que la notion de féminité qui s'y dessine reste aléatoire à plusieurs égards, la pensée de Lyotard s'étend vers la recherche d' « un autre espace sexuel, une topologie des puissances érotiques », semblable à la perversion polymorphe de l'enfance[1]. C'est dans cette extension que Lyotard trouve le moyen d'une réflexion qui problématise la situation du corps masculin dans la domination patriarcale, en partant de la question de la féminité. Ainsi la problématisation du corps sexué semble défier les catégories sexuelles pour laisser apparaître les transitions entre elles et la dimension performative de leur représentation comme catégorie. Autant dire que par cette référence à l'enfance, la pensée de Lyotard s'éloigne des catégories hétéronormatives- pour s'affirmer dans une problématique de « transsexuation »- effectuant une certaine rupture avec les catégories traditionnelles de la sexualité, dominées par l'absence du corps, et impliquant une réflexion sur la représentation sociale des sexes : représentation qui sera mise en crise par l'idée de la performance, celle des femmes de la Révolution par exemple, ou des « jeux scéniques » des sans-culottes.

[1] Cf. *RP*, p. 152.

II.3. Tournant du différend

« Et si l'enjeu de la pensée (?) était le différend plutôt que le consensus ?[1] »

Il serait temps de nous tourner vers cette notion clé de la philosophie de Lyotard, le différend, celle qui a sans doute le plus occupé ses lecteurs, même si elle n'a pas connu le succès de celle du postmoderne en matière de diffusion. Néanmoins, notons d'emblée qu'elle n'en a pas moins donné lieu aux discussions animées, et le scandale qu'elle a suscité pour certains n'a pas été moindre. En ce sens, on dirait que la dérive du différend n'est peut-être pas si différente de celles qui lui sont antérieures, même si elle signale un moment décisif dans l'itinéraire lyotardien. Bien entendu, cela ne revient pas à nier le rôle déterminant de cette notion pour la pensée de Lyotard, ni à négliger qu'elle l'a occupé bien avant la rédaction du *Différend* et bien après. En effet, Lyotard affirme avoir commencé à travailler sur le différend une dizaine d'années avant la parution de l'ouvrage[2], c'est-à-dire dès le milieu des années 1970, et nous savons qu'il garde toujours en tête l'idée d'y faire un supplément[3]. Mais la place incontournable de cette notion pour nous tient également à son rapport à la problématique de l'enfance : « le différend est d'abord lié à une perte d'assurance, à un 'Je ne m'y retrouve pas' qui plonge l'esprit dans un état de 'stupeur', l'approchant de ce que Lyotard thématisera bientôt comme *infantia*[4] ». Ainsi le passage par le différend semble constituer une ouverture importante vers la figure de l'enfant, et ceci de manière quelque peu différente de celle des textes antérieurs. Si ces derniers, comme on a pu le voir, sont le siège de multiples figures d'enfance, bien que non thématisées en tant que telles par Lyotard, en revanche, on dira qu'à partir du tournant du différend, et des lignes de réflexions qui le travaillent, la notion d'enfance commence à trouver une expression concrète sous sa plume.

Cela étant dit, nous verrons que la notion d'enfance n'apparaît presque jamais dans *Le Différend*. De façon quelque peu paradoxale, bien qu'il constitue le moment d'un passage vers le devenir concret de cette notion, le tournant du différend n'évoque que très peu la notion de l'enfance. Il semble alors extrêmement difficile de

[1] *D*, p. 127.
[2] Cf. « Les lumières, le sublime », dans *Jean-François Lyotard, Réécrire la modernité, op. cit.,* p. 64.
[3] Comme l'affirment les témoignages des proches de Lyotard et suggère le sous-titre de « La phrase affect (D'un supplément au *Différend*) » (1990), *MP*.
[4] G. Bernard, *op. cit.*, p. 273.

poser ici la question de l'enfance : sachant que les sensibilités propres au moment du différend interviennent largement dans la conception ultérieure de l'enfance, nous risquons de porter un regard rétrospectif sur ce moment, pour en déduire paradoxalement quelque chose qui n'y existe pas.

Plusieurs questions semblent alors surgir de ce tableau : en premier lieu, en quoi le travail de Lyotard avant *Le Différend* pourraient contribuer à la naissance de la notion du différend ? Autrement dit, comment se fait le passage au différend, quels seraient les éventuels points d'ancrage qui lui permettent de se tracer à travers les moments qui le précèdent? En second lieu, comment décrire la pensée du différend chez Lyotard en elle-même ? Quelles sont ses problématiques principales et comment les saisir ? Enfin, comment penser l'enfance à l'aune du différend ? Comment saisir l'impact des problématiques du *Différend* sur l'enfance, sans pour autant déborder du cadre de ces problématiques ?

II.3.a. Passage au différend

> Mais, hélas ! aucune prédétermination n'exempte le penser de la responsabilité d'avoir à donner, cas par cas, une réponse aux cas. De répondre au cas sans l'aide des critères, de juger de façon réfléchissante en somme. Et cela, ce jugement, fait, à son tour, un cas. Et à l'événement de ce cas de jugement, il va falloir trouver une réponse, une manière d'enchaîner, qui sera contingente. C'est une condition qui est peut-être négative, mais elle est le principe de toute probité, en matière politique comme dans l'art. J'ajoute : et dans la pensée[1]. »

Précédé de la dérive postmoderne de Lyotard, le moment du différend pourrait être immédiatement situé par rapport à la critique du projet de Habermas : contre l'éloge de l'unité organique de la vie et de la pensée que Lyotard croit repérer chez Habermas, il s'agit de mobiliser la diversité des jeux de langage de Wittgenstein avec une interprétation plus ou moins subversive de la faculté de juger kantienne, en passant par la dialectique négative d'Adorno et l'éthique de Levinas. Ainsi pour Lyotard, la crise de la légitimation signalée par le postmoderne semble déboucher non

[1] *P*, p. 57.

pas sur un effort de restaurer l'unité de l'expérience, mais sur le constat de l'hétérogénéité des discours du vrai et du juste, de façon à se libérer de l'hégémonie des philosophies modernes de l'histoire et du sujet[1]. Dans ce tableau, s'il y a une leçon à tenir de la philosophie critique de Kant, c'est qu'elle est une pensée de l'antinomie et non pas du consensus et de la communication. Si consensus il y a dans le domaine esthétique chez Kant, pour Lyotard il ne paraît signaler qu'une communauté promise, toujours à faire et refaire. En outre, dans le contexte du différend, ce qui est privilégié dans la pensée de l'*aisthesis* est moins l'aspect « consensuel » d'une communauté harmonieuse du goût que celui du désaccord, de la discorde du sublime. Dans ce cadre, la réflexion sur l'art dans son rapport au sublime devrait constituer un composant majeur de la dérive du différend. Or, ce composant est très peu évoqué dans *Le Différend* même, faisant l'objet des textes sur l'art qui abondent en ce début des années 1980, en parallèle de cet ouvrage.

A partir de cet aperçu rapide, nous voyons déjà que la notion du différend, qui est certes l'indice d'une nouvelle période dans l'itinéraire lyotardien, semble se dessiner dans un rapport étroit aux moments précédents de cet itinéraire, ainsi qu'aux mouvements obliques qui accompagnent ce moment décisif. En effet, on verra que cette éthico-ontologie des phrases proposée par Lyotard dans *Le Différend* est inséparable non seulement de la question du postmoderne, mais aussi de celles concernant le marxisme, le paganisme ou encore l'art, tout en étant une nouvelle manière de les agencer ensemble.

Le différend : l'hétérogène politico-philosophique

Afin de décrire le passage au différend et de cerner les éléments qui pourraient l'avoir préparé, il nous faudrait commencer par poser la question de ce qu'est le différend lyotardien. L'incommensurabilité des discours du vrai et du juste, celle des régimes descriptif et prescriptif, était diagnostiquée par Lyotard depuis au moins le moment du paganisme. Par la suite, *La Condition postmoderne* a fait de ce diagnostic un point d'appui pour penser le rapport au savoir des sociétés modernes capitalistes, tout en apportant un éclaircissement au sujet de l'ambiguïté qui semblait traverser les

[1] Cf. « Réponse à la question… », *PMEE*, *op. cit.*

notions de moderne et de postmoderne dans l'écriture d'*Au juste*. Avec *Le Différend*, ce constat d'hétérogénéité trouvera tout son poids philosophique et politique, de manière à nous conduire au cœur de ce que nous pouvons appeler le « tournant langagier » de la pensée lyotardienne. Pour le mettre de manière simplifiée, le différend est le nom d'un sentiment double, qui signale que d'une part les phrases provenant des régimes différents sont inaudibles les unes par les autres, et d'autre part l'enchaînement d'une phrase sur une autre selon un certain genre de discours fait potentiellement l'objet d'un tort pour les phrases des autres genres possibles. C'est à travers ce sentiment que Lyotard cherchera désormais à exprimer la tâche de la philosophie et la possibilité d'une certaine politique.

Il faudrait ouvrir ici une parenthèse et noter que ces termes de philosophie et de politique prennent un autre sens, un sens positif avec *Le Différend*, contrairement à la plupart des textes précédents. Cela ne veut pas dire pour autant qu'il s'agisse d'un changement radical dans la pensée lyotardienne qui s'opposerait aux idées antérieures mobilisées. Au contraire, nous sommes plutôt convaincus qu'il y a une continuité dans la réflexion lyotardienne sur ce qui est exprimé autour de la thématique de la philosophie et de la politique dans *Le Différend*, bien que nuancée d'un texte à l'autre. Cela dit, le sens attribué aux termes de philosophie et de politique chez Lyotard est en général négatif. En effet, dans beaucoup de textes précédents, la politique connote le dogmatisme des doctrines totalisantes, et la philosophie celui de la théorie consacrée au vrai sous l'hégémonie du genre cognitif. Avec *Le Différend*, on voit Lyotard se réapproprier ces deux termes sans pour autant renoncer à ses objections. Si la philosophie et la politique étaient contestées en raison de leur caractère dogmatique et totalisant, débouchant sur une pédagogie soi-disant émancipatoire, on dirait qu'il s'agit désormais pour Lyotard de concevoir une philosophie et une politique apédagogique et non dogmatique, non systématique, suivant en un sens le *Weltbegriff* de la philosophie au lieu de son *Schullbegriff* selon la distinction kantienne, et se proposant de penser l'hétérogène.

À partir de là on pourrait tenter de comprendre l'*enjeu* du *Différend* : « Défendre et illustrer la philosophie dans son différend avec ses deux adversaires : à l'extérieur, le genre du discours économique (l'échange, le capital), à l'intérieur d'elle-même le genre de discours académique (la maîtrise). En montrant que l'enchaînement d'une phrase sur une phrase est problématique et que ce problème est la politique, ériger la politique philosophique à l'écart de celle des 'intellectuels' et

des politiques. Témoigner du différend[1]. » Le capitalisme et l'intellectualisme académique, ces deux objets de réflexion critique sur lesquels Lyotard revient souvent au fil de ses dérives, sont identifiés dans *Le Différend* comme les adversaires de la philosophie, l'un à l'extérieur, l'autre à l'intérieur, qui entretiennent avec elle un rapport de différend. La philosophie et la politique semblent trouver ainsi leur nouveau sens : le livre a pour enjeu d'ériger une politique philosophique, en passant par une philosophie politique qui cherche à exposer les différends, à creuser la relation entre familles de phrases, l'efficience et la vérité, le vrai et le juste, l'obligation et la norme, etc., pour mettre au jour leur hétérogénéité, et problématiser leur enchaînement.

Le différend, le paganisme et le postmoderne

Pour comprendre le passage qui se fait du moment païen vers le moment du différend, il nous faudrait souligner deux points, l'un relatif à la problématique de la justice et l'autre, à la place du récit, de la forme narrative. En ce qui concerne le premier, nous avons vu que l'apparition de la problématique de la justice a lieu à partir des textes sur le paganisme. En cela, force est de constater qu'il ne s'agit pas d'une continuité directe avec les textes précédents de l'itinéraire lyotardien. En effet, bien qu'il y ait une sensibilité pour la question du juste chez Lyotard dès sa rupture avec le marxisme, l'*Économie libidinale* ne semble pas permettre de faire la différenciation entre le mal et le bien, comme lui-même l'affirme dans ses *Pérégrinations*[2], pas plus que *Discours, figure*, pourrions-nous ajouter, où la question n'est pas posée en ces termes. En ce sens, la problématique de la justice semble s'imposer chez Lyotard comme un thème à part entière avec le paganisme, de façon à compléter les lacunes qu'il observe dans ses moments antérieurs par une réflexion sur « la force des faibles ».

Remarquons d'abord qu'une rupture avec la « métaphysique du désir » du moment libidinal est observable plus ou moins clairement chez Lyotard, dans la mesure où la perspective freudienne n'est plus omniprésente, faisant place à la problématique de la justice païenne (qui elle-même sera mise en crise par le jugement

[1] *D*, p. 11.
[2] *P,* p. 36.

critique kantien et l'éthique lévinasienne dans le tournant du différend). Dans cette dérive du libidinal vers le païen, la question de l'hétérogène pur rencontre celle de la légitimité et par là se double de celle de l'hétéronomie. Au sens païen, la justice consiste en la permutabilité des instances pragmatiques du discours et la multiplication des récits qui s'enchaînent, de sorte qu'aucune instance ne puisse se prévaloir d'une autorité absolue auprès des autres et sur le pouvoir d'enchaînement. On voit que la perspective de l'analyse pragmatique l'emporte dans cette conception de justice et joue comme une arme de défense contre les dangers de la pensée totalitaire qui semble occuper Lyotard dans les textes du paganisme.

Cela dit, cette problématique de la justice n'est pas une théorie de la justice, car, nous le savons, il n'y a pas de critère du juste, il faut juger sans critères. Le modèle de ce jugement est emprunté à la *phronèsis* aristotélicienne, mais aussi au jugement réfléchissant kantien et c'est cela que Lyotard semble mobiliser sous l'idée de la politique philosophique au sens positif. Philosophie est l'activité réflexive analogue du politique et la réflexion comme capacité du jugement sans règle est attentive à l'occurrence, à l'événement[1]. Si donc il y a une pensée du juste chez Lyotard, elle sera toujours sous le signe de la politique philosophique qui s'oppose à la fois à « la » théorie et à « la » politique, les guillemets désignant ici les tendances dogmatiques et totalisantes repérées par Lyotard dans ces domaines.

Ainsi d'une part nous pouvons poser que cette exigence de jugement sans critère constitue le point commun entre ce que Lyotard appelle païen, moderne et postmoderne. Dans les trois cas, il y va d'une rupture avec les règles pré-données du jugement pour envisager une réflexion à la recherche de ses règles. Cette perspective se traduit aussi dans le langage lyotardien comme le célibat et la solitude des œuvres d'art, surtout de l'avant-garde : les œuvres sont sans destinataires dans cette exigence de juger sans critère. Dans le même esprit, Lyotard disait dans *Au juste*, le livre où la confusion entre païen, moderne et postmoderne se fait sentir le plus, qu'il écrivait comme s'il jetait des bouteilles à la mer, sans savoir à qui cela s'adresse, sans lecteurs destinés[2].

Mais d'autre part, l'intérêt de Lyotard pour le jugement réfléchissant kantien va également à l'encontre d'une pensée des opinions et de la prudence qui marquait les textes du moment païen. Il est vrai que cette question se posait dès *Au juste*, mais

[1] Cf. *E*, p. 16.
[2] Cf. *AJ*, pp. 29, 32, ou encore 36.

Le Différend semble afficher une préférence pour le jugement réfléchissant. Toutefois, ceci n'est pas une rupture proprement dite car le jugement réflexif, du fait même qu'il est sans critère, implique l'entretien d'un jugement cas par cas[1]. En ce sens, Lyotard semble introduire dans sa lecture de Kant ce qu'il cherchait dans la prudence aristotélicienne, pouvant travailler plus facilement la thématique de l'indétermination chez le Kant de la troisième *Critique*.

En outre, Lyotard n'est pas indifférent à la distinction kantienne des usages de la raison et s'en sert pour la conception du différend[2]. C'est que les prescriptions ne sont pas dérivables, comme Kant le souligne dans sa distinction entre les jugements pratiques de la morale et les jugements théoriques de la connaissance. Ajoutant ce constat à l'exigence de juger cas par cas, Lyotard congédie l'espoir d'atteindre un état ou une théorie de justice une fois pour toutes. Cependant, à part la pensée de Kant et peut-être plus qu'elle, cet écart avec la théorie et le caractère non dérivé des prescriptions rapprochent Lyotard de la philosophie de Levinas et de ce qu'il appelle le dispositif judaïque. L'obligation lévinasienne, pour le mettre rapidement –mais on va y revenir- précède l'ontologie, elle est immédiatement effective, indépendamment du contenu de l'ordre, que celui-ci soit exécuté ou non. La responsabilité n'est pas une affaire de la liberté (et c'est là que Levinas se sépare de Kant), mais un signe de dépendance, d'hétéronomie, incompatible avec l'auto-détermination rationnelle du sujet.

En tout cas, *Le Différend* témoigne chez Lyotard d'une tendance à sortir du cercle de la *doxa* pour penser la justice selon un nouveau dispositif du jugement et d'obligation forgé à l'aide de Kant et de Levinas, et c'est là que nous rejoignons notre seconde observation, celle qui porte sur la place de la forme narrative dans la dérive du différend. Nous venons de noter le rôle de l'analyse pragmatique dans la conception païenne de la justice chez Lyotard, fondée sur la pluralité des récits comme ce qui préserve du danger de la pensée totalitaire. Cette analyse devait beaucoup à la forme narrative, ne serait-ce que celle des « petits récits », qui présentait également un intérêt au moment postmoderne. Cependant, l'importance accordée au genre narratif semble plus ou moins abandonnée dans *Le Différend*, nuancée en tous cas par la réflexion sur la délibération et les noms propres, et

[1] Voir à ce propos Keith Crome, *Lyotard and The Greek Thought. Sophistry*, Palgrave Macmillian, 2004, notamment la seconde partie et les chapitres 5 et 6.
[2] Niels Brügger (dir.), *Lyotard, les déplacements philosophiques*, avec un avertissement de Jean-François Lyotard ; trad. du danois par Emile Danino, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1993, p. 138.

l'analyse pragmatique de Lyotard se concentre sur des cas de différends dont les noms sont des signes[1].

Certes la réflexion sur la défaillance du projet moderne n'a pas perdu son intérêt pour Lyotard. Suivant le modèle païen de la pluralité des récits, qui privilégie d'emblée la forme narrative, Lyotard s'appuyait sur le constat que les grands récits modernes ont fini par s'éclater en une multitude de petits récits, fût-ce à cause des tensions internes à eux, impliquant de ce fait une crise de légitimation. Arrivé au moment du différend, il semble souligner davantage que ce sont les mondes de noms qui donnent les signes du déclin du projet moderne. C'est en ce sens que le privilège accordé au genre du récit serait nuancé par une réflexion autour des réseaux de noms, la problématique des noms propres venant compléter celle de la pluralité des récits.

Ajoutons également que le thème du récit apparaît bien avant la dérive païenne de Lyotard, puisqu'il est aussi bien présent dans les textes du moment figural que ceux du passage vers la question du libidinal. Comme nous l'avons déjà remarqué, Lyotard parle du récit comme figure ou dispositif du langage qui sert à capter l'énergie libidinale d'une certaine manière[2]. Suivant la distinction opérée par Benveniste, il affirme que cette figure est différente de celle du discours au niveau des effets de sens qu'elle génère. Le discours comme figure du langage fournit à Lyotard l'occasion de dessiner un tableau d'analogie entre le dispositif psychanalytique et le dispositif judaïque comme deux figures du langage se servant des mêmes procédés pour capter l'énergie. Alors que les procédés discursifs peuvent être les moments d'une production figurale sous l'effet d'une conception énergétique du désir, Lyotard paraît rapporter le récit à une fonction idéologique qu'il tend à éviter par ses dérives figural et libidinal[3].

On le voit, la question du récit occupe Lyotard bien avant l'apparition du problème des métarécits de la modernité. Ce dernier est identifié progressivement au

[1] Cf. Olivier Dekens, *Lyotard et la philosophie (du) politique*, Kimé, 2000, p. 44 ; G. Bernard, *op. cit.*, p. 212.
[2] Cf. « Sur une figure de discours », *art. cit.*
[3] Le modèle d'un tel récit est examiné par Lyotard à partir de l'exemple du communiqué de presse diffusé par la compagnie Renault concernant le meurtre de P. Overnay le 26 février 1972 à la proximité de l'usine Renault à Billancourt. Cf « Petite économie libidinale d'un dispositif narratif : la régie Renault raconte le meurtre de P. Overney », *DP*. Ce communiqué illustrerait l'exemple d'un récit régulateur qui permet de transformer l'événement et son intensité en un moment dans un processus diachronique, de façon à l'inscrire dans une Histoire à fin unitaire. Cela dit, Lyotard souligne que cet usage régulateur du récit n'épuise pas tous les effets de sens que celui-ci est capable de générer et tout comme le discours, le récit peut se rapprocher d'une figure énergétique du langage lorsque son mécanisme est autrement organisé, comme c'est le cas chez Proust ou chez Joyce. En cela, Lyotard affirme suivre les analyses de G. Genette sur lesquelles il aura l'occasion de revenir dans *Le Différend*.

cours de la dérive du paganisme vers la question du postmoderne, d'abord au sein d'une problématique de justice et de vérité où les métarécits semblent s'opposer aux « petits récits », ensuite comme un problème observé sous la forme moderne de la production et de la transmission des savoirs, celui de sa légitimation, son problème d'incrédulité. Pour la réflexion sur la condition postmoderne, le récit fournit à Lyotard le dispositif central qui permet d'analyser différents types de transmission de savoir définissant différentes formes du lien social, dont la forme moderne. Cet usage du récit est d'ailleurs influencé par les jeux de langage wittgensteiniens, sous l'effet du problème de la légitimation. Or le passage du différend affiche une autre tendance comme Lyotard l'affirme : « Dans *La Condition postmoderne* et dans les autres livres de cette époque (en partie les *Instructions païennes*), j'ai exagéré l'importance à donner au genre narratif. C'était un moment dans une recherche plus longue et plus radicale, qui a abouti au *Différend*[1]. » Désormais Lyotard problématise le rapport qu'il a établi entre légitimité et délégitimation selon l'idée païenne de la justice, ainsi que la relation directe entre le savoir et le récit, parce qu'il y voit la menace d'une pensée totalisante s'appuyant sur l'hégémonie du genre narratif, et le retour d'un élément métaphysique[2]. À partir de là, la question de la justice doit se poser en termes des régimes de phrases et genres de discours, opérateurs langagiers à l'aide desquels Lyotard décrit son éthico-ontologie phrastique et expose les cas de différends qu'il considère selon la formation ou l'enchaînement des phrases.

L'instrument d'analyse n'est donc plus la narration, mais les régimes de phrases et surtout les genres de discours. *A fortiori*, les différences entre le genre du récit (genre mythique) et les autres genres (cognitif, prescriptif, normatif, délibératif, etc.) sont exposées. Comme nous l'avons noté, la fonction du récit semble être de plus en plus dominée par une réflexion sur les noms propres chez Lyotard, et elle s'approche d'une fonction mythique. Il suffit de voir que l'exemple des récits Cashinahua est repris dans *Le Différend* non pas principalement du point de vue de la permutation des instances du discours dans la circulation des récits -comme cela paraît être en partie le cas dans *Au juste* et *La condition postmoderne*- mais de celui de la fixité des noms Cashinahua qui autorise seule les instances pouvant s'engager dans cette circulation. Lyotard s'applique donc à marquer dans *Le Différend* la divergence du récit avec les autres genres, et la question de la légitimation se trouve

[1] « Apostille aux récits », *PMEE*, p. 34.
[2] *Ibid.*

déplacée du domaine de la pluralité des petits récits vers celui des réseaux de noms. Corrélativement, la question de la justice se discutera sur un nouveau fond, celui de la délibération, où Lyotard semble trouver le moyen de penser la pluralité des idiomes et l'indétermination de l'enchaînement sans tomber dans le grand récit des petits récits.

**

À côté de ces éléments de passage entre le paganisme et le différend, la dérive postmoderne considérée en elle-même n'en semble pas moins impliquée dans la conception du différend chez Lyotard, au point qu'il est possible de décrire *Le Différend* comme un livre de « philosophie de la postmodernité[1] » exposant les conséquences éventuelles des diagnostics de *La Condition postmoderne*[2]. Pour mieux cerner les effets du postmoderne sur le différend, soulignons encore une fois que Lyotard admet une différence majeure entre modernité comme moment historique et modernité comme état de la pensée : dans *Au juste* il définit le moment historique moderne comme celui où le sujet de l'énonciation comme conscience ou volonté autonome fait son apparition, alors que le geste moderne qui scande la pensée par contraste au classicisme s'éloigne le plus possible d'une telle édification du sujet (qu'il pose tout au plus comme naissant, et pas du tout comme édifié), en affirmant l'exigence du jugement sans critère[3].

Pour expliquer le geste moderne qu'il repère déjà dans les *Confessions* d'Augustin, ou encore chez des auteurs comme Bakhtine ou Montaigne, Lyotard se réfère à Auerbach qui le décrit comme un mode de conjonction élémentaire, conjonction par le *et*[4]. Or cette « disposition parataxique des phrases » enchaînées simplement par le *et*, serait présent également dans le style postmoderne, et en ce sens Lyotard affirme que « la modernité est grosse de sa postmodernité[5] », mais non pas en rupture avec elle. De surcroît, dans *Le Différend*, Lyotard se sert de la forme *Et une phrase* pour décrire la nécessité qui affecte les phrases dans leur arrivée et la contingence de leur enchaînement.

[1] Cf. G. Bernard, *op. cit.,* p. 218.
[2] Cf. « Les lumières, le sublime », *art. cit.*, p. 64.
[3] *AJ*, p. 60.
[4] Cf. « Missive sur l'histoire universelle », *PMEE, op. cit.,* p. 40.
[5] Cf. « Réécrire la modernité », *art. cit.*

Comparant ce mode à la manière dont le savoir est organisé dans certains moments de l'histoire occidentale, Lyotard observe l'apparition d'un dispositif temporel qui met en avant l'idée de finalité. Le savoir moderne de Descartes aux Lumières jusqu'au 19ème et 20ème siècles –mais le récit chrétien ne serait pas moins moderne dans son penchant de rédemption- témoignerait d'une organisation du savoir selon la temporalité finaliste qui, à partir du 19ème siècle se constitue autour d'une Idée de l'émancipation permettant d'agencer d'une certaine manière « la foule des événements » et donnant lieu à ce que Lyotard appelle les grands récits de la modernité, soit les diverses philosophie de l'histoire que la pensée moderne a pu générer[1].

En revanche, comme nous le savons, le postmoderne se caractérise par le déclin de ces grands récits et un sentiment d'incrédulité à leur égard. À celui-ci correspondrait un travail de deuil au sens freudien, qui peut prendre la forme de la mélancolie ou du narcissisme secondaire (pouvant aller jusqu'à la tyrannie comme dans le cas du nazisme), ou bien celle d'une perlaboration comme le propose Lyotard, et le postmoderne serait en ce sens l'anamnèse ou la réécriture de la modernité. Pour Lyotard, la forme dans laquelle on imagine le deuil du moderne semble impliquer toute une question politique dans la mesure où il est le pendant d'une crise de légitimation. Dans cette crise, la perlaboration permettrait de rendre compte du fait que le déclin de l'émancipation signale en même temps le déclin du sujet comme catégorie moderne, puisque l'objectif de l'émancipation posé par les grands récits présupposait un sujet capable de le réaliser, ou plus précisément l'émancipation ne désignait pas autre chose qu'un devenir-sujet. « Travailler » ce déclin, faire le deuil du sujet, emmène Lyotard à remettre en cause « la structure linguistique communicationnelle (je/tu/il) que, consciemment ou non, les modernes ont accrédité comme modèle ontologique et politique[2] ». Il y aurait donc un rapport étroit entre cet effort de perlaboration face au projet moderne et la manière de penser le langage que Lyotard mobilise dans *Le Différend*, manière non fonctionnaliste, non instrumentale et non communicationnelle qui ne s'appuie nullement sur la place du sujet.

C'est dans un tel tableau que la problématique des noms apparaît comme celle de l'identification d'un « nous » légitime après le déclin du sujet moderne. Lyotard observe que la multiplicité des mondes de noms, qui signale « la diversité

[1] « Missive sur l'histoire universelle », *PMEE,* p. 40-41.
[2] *Ibid.,* p. 44.

insurmontable des cultures[1] », résiste à l'identification avec un sujet universel et à son modèle de légitimation, contribuant ainsi à la défaillance du projet moderne. Comme nous venons de noter, la réflexion de Lyotard sur le privilège du dispositif de la narration se réorganisera dans *Le Différend* autour de cette problématique où la question de la justice se pose, non pas à travers la multiplicité des récits et la permutabilité des instances, mais à travers les réseaux de noms propres qui peuvent être des signes du différend. La justice du différend, qui doit se faire également sans règles et en vue de trouver de nouvelles règles, s'inscrit dans la problématique des noms propres dans la mesure où ces derniers sont comme des signes d'histoire à partir desquelles on a à inventer de nouveaux idiomes.

Telle serait une approche des liens que l'on peut tisser entre le moment du différend chez Lyotard et les éléments de réflexion qui le précèdent. Sans prétendre à être exhaustif dans notre description, on dira que ces liens permettent de mettre en forme les problématiques qui travaillent *Le Différend*[2].

[1] *Ibid.,* p. 48.

[2] Il faudrait mentionner également que la dérive de Lyotard du marxisme paraît être d'une portée considérable ici, dans la mesure où elle intervient sous un triple mode dans la conception du différend. Elle est d'abord un état de sentiment qui dure dans le temps et qui trouve sa véritable expression seulement avec la cristallisation de la pensée du différend chez Lyotard. Par la suite, elle est le nom d'un héritage précieux aidant Lyotard dans la conception du différend. C'est ainsi qu'il nous fait comprendre en quoi il n'en a pas fini avec le marxisme : celui-ci se poursuit à la fois comme un différend, et comme le diagnostic d'un différend. Enfin, le discours marxiste est considéré par Lyotard dans son histoire politique où il apparaît comme le lieu d'un différend étouffé, porté à l'écoute par certains noms propres comme des signes d'histoire. Cf. « Mémorial pour un marxisme : à Pierre Souyri », dans *P.* Or l'élaboration des rapports entre la conception du différend et la dérive du marxisme nécessiterait une meilleure connaissance des enjeux politiques de la pensée lyotardienne, ce qui ne constitue pas l'objet de notre travail. Pour une étude détaillée, voir G. Bernard, *op. cit*. Un autre exemple du même genre concernerait l'expérience de Lyotard en Algérie, par rapport au mouvement de libération algérien. Cf. « Langage, temps, travail », Entretien avec Giairo Daghini, *Change international*, no. 2, Mai 84, p. 45.

II.3.b. Le différend exposé

> « En 1983, *Le Différend* vise à donner une statut 'ontologique' et langagier, disons 'phrastique', à ce que Arakawa de son côté nomme le '*blank*'[1]. »

Avant de passer à l'exposition de ce moment décisif de la pensée de Lyotard, soulignons quelques difficultés qui s'offrent à une telle entreprise. Une difficulté provient du surinvestissement de la notion du différend à la fois par Lyotard lui-même et par ses commentateurs. Le différend étant à plusieurs égards le concept clé de la philosophie lyotardienne, il fournit évidemment aux lecteurs de Lyotard une porte d'entrée privilégiée pour l'aborder. En effet, le différend, qui est une notion difficilement accessible en soi, constitue paradoxalement l'un des moyens les plus employés pour accéder à l'œuvre de Lyotard et la commenter. On ne s'étonnera pas, par conséquent, de voir qu'autour de la notion du différend, les discussions abondent entre les lecteurs de Lyotard. Cela constitue un premier élément de difficulté pour faire un exposé convenable de ce moment décisif, tant par le volume des commentaires dont il faudrait tenir compte, que par la difficulté du choix à faire parmi ces commentaires très précieux.

Ensuite, il faudrait remarquer que Lyotard lui-même, sans doute en raison de cette réception plurielle du *Différend*, ne cesse pas de commenter son ouvrage, et revient à plusieurs occasions sur ses réflexions. On pourrait penser que le fait qu'il soit invité maintes fois, à l'occasion des colloques, des entretiens ou des textes qui portent sur son travail, à faire des précisions sur la dérive du différend, complique l'entreprise de l'exposer dans ses traits généraux autant qu'il la facilite. D'une part, les précisions de Lyotard rendent plus accessibles la notion du différend et les enjeux qui s'y rattachent, que ne le permet le caractère complexe de ce « livre de philosophie » très élaboré. De l'autre, à force de revenir sur ses positions, on pourrait dire que les propos de Lyotard rendent difficile d'organiser l'exposé de ce travail du point de vue de la cohérence du fil des pensées.

Nous sommes pourtant enclins à considérer cette difficulté comme un effet de la richesse de la pensée de Lyotard ainsi que de celles qu'elle inspire. Les nuances dont elle est imprégnée devraient garder leur caractère pluriel, même si des fois elles

[1] *P*, p. 67.

peuvent nous guider dans des sens contradictoires, et ne devraient pas être supprimées par l'effort de faire un exposé cohérent au prix de perdre leur originalité. Nous essayerons donc de prêter attention à cette richesse de la pensée lyotardienne et prendre du recul par rapport à la perspective de la cohérence. Ce faisant, nous essayerons de rester en marge des discussions des commentateurs de Lyotard concernant *Le Différend*, et de nous tenir aux aspects qui pourraient concerner notre problématique de l'enfance. Par conséquent, nous proposons non pas de faire un exposé exhaustif de la dérive du différend, mais de tracer un itinéraire possible au fil de cet ouvrage très complexe, où on essayera de visiter quelques bords où les figures d'enfance pourraient se laisser entrevoir.

Position du problème : les totalitarismes et les noms

Bien que *Le Différend* prenne pour contexte « le 'tournant langagier' de la philosophie occidentale[1] », nous avons pu voir qu'il n'en témoigne pas moins d'un tournant langagier chez Lyotard lui-même. Ce tournant semble avoir une direction double : d'une part, comme cela est posé dès le début du livre, l'unité de réflexion est désormais donnée par la phrase : la phrase est la seule qui soit indubitable ; de l'autre, il n'y a pas de langage total, « un » langage dont les hommes se servirait comme d'un instrument, mais le langage est le milieu d'une diversité des régimes et des genres. Corrélativement, la pensée du sujet (celui qui use du langage) et celle de l'histoire (l'enchaînement finalisé des phrases) se trouvent déracinées en suivant le déclin des métarécits de la modernité. Ainsi, nous pouvons faire deux observations : premièrement, si l'on revient un peu en arrière et l'on se souvient de la méfiance de Lyotard à l'endroit du langage au moment de *Discours, figure*, du fait qu'il a résisté à écrire ce livre par crainte d'être séduit, « médusé par le langage[2] », on peut dire que la séduction a eu lieu et que de *Discours, figure* au *Différend*, Lyotard a opté pour une pensée largement basée sur le langage. Pourtant, cette conclusion sera un peu hâtive si l'on ne tient pas compte du deuxième aspect du tournant en question, du fait que le langage n'est pas envisagé dans *Le Différend* comme une entité totale et unitaire. De là notre deuxième observation : le tournant langagier de Lyotard ne signale pas

[1] *D,* p. 11.
[2] *DF*, p. 19.

l'avancée d'une pensée purement langagière, au contraire le langage fait toujours l'objet de réflexions critiques, et ceci de manière à permettre d'établir des liens avec les moments antérieurs de sa pensée.

Le tournant en question semble alors consister en ceci que le langage est insaisissable en tant que tel, alors que la phrase se donne dans toute sa certitude. Qu'est-ce donc qu'une phrase au sens où l'entend Lyotard ? Pour le mettre d'emblée, la phrase est une sorte d'occurrence, un événement irréductible, un *Il y a* indubitable qui lance un défi aux catégories modernes de la philosophie -histoire, connaissance, sujet, objet, etc.- et à leurs implications philosophico-politiques. Une phrase est un événement qui arrive et Lyotard affirme qu'elle présente toujours au moins un univers. On pourrait dire que dans cette idée d'univers, Lyotard regroupe sous un nouveau jour ses réflexions antérieures portant sur l'analyse pragmatique des instances du discours, notamment selon le schéma communicationnel de Jakobson, et celles sur le couple frégéen de *Sinn/Bedeutung*. L'univers que présente la phrase est constitué de destinateur, destinataire, référent et sens qui, loin d'être donnés à un sujet, ne préexistent pas à l'occurrence de la phrase. Nous comprenons pourquoi il s'agirait d'une « ontologie phrastique » dans *Le Différend* : non seulement la phrase est cet état indéterminé mais nécessaire, ce *Il y a* indubitable, mais encore elle est d'une structure qui s'éloigne de toute anthropocentrisme. Contrairement au *Je pense* qui donne le sujet moderne devant le monde comme objet de connaissance, l'ontologie des phrases n'est pas ajustée à l'échelle humaine.

Dans un tel contexte, la question que pose Lyotard concerne l'arrivée même d'une phrase comme événement et son enchaînement sur d'autres phrases : « Une phrase 'arrive'. Comment enchaîner sur elle ?[1] » Si le langage est marqué par la diversité des régimes de phrases, c'est-à-dire des règles de formation des phrases, et la diversité des genres de discours, c'est-à-dire des manières d'enchaîner les phrases les unes sur les autres, comment comprendre l'événement d'une phrase et son enchaînement avec une autre dans ce tableau d'hétérogénéité ? La réponse de Lyotard à cette question, qui se dessine le long du livre, est en effet une non-réponse qui consiste à dire que le différend est inévitable. Les phrases sont en proie aux différends à la fois du point de vue de leur formation et de leur enchaînement. Elles se déploient par une nécessité contingente, qui fait qu'une phrase ne peut pas ne pas arriver, mais

[1] *D*, p. 10.

qu'on ne sait jamais comment elle arrive. Autrement dit, une phrase arrive nécessairement, mais son enchaînement dans un discours est toujours problématique, puisqu'il n'y a pas d'enchaînement nécessaire, puisqu'une phrase peut être liée à une infinité d'autres phrases. C'est pourquoi, même si l'on pourrait imaginer de trouver un idiome pour toute phrase éventuelle –ce qui ne veut pas dire qu'on le trouvera-, le différend est inévitable au niveau de l'enchaînement, où une phrase enchaînée sur une autre fera nécessairement tort aux autres phrases qui pourraient s'y enchaîner mais se trouvent réduites au silence par la phrase actuelle.

Ce constat est d'une importance majeure pour comprendre l'enjeu de la pensée du différend et on aura l'occasion d'y revenir. Mais notons également qu'il n'est pas le dernier mot de Lyotard. Car s'il est important de poser que le différend est inévitable, une tâche non moins importante reste à accomplir : celle d'exposer et de témoigner des différends. C'est pourquoi il conviendrait de voir *Le Différend* non seulement comme un livre de philosophie, mais aussi bien comme un livre de témoignage, où Lyotard se met à rendre visibles certains cas de différend qui posent des problèmes éthico-politiques.

Bien sûr, cette tâche de témoignage est avant tout philosophique, puisqu'il revient à la philosophie de l'accomplir. On a déjà noté que Lyotard fait ici un usage positif de la philosophie, de manière un peu étonnante comparée aux textes antérieurs. En effet, ce qu'il comprend par philosophie est assez précis dans ce contexte. Il s'agit d'un mode de pensée réflexif et non déterminant au sens kantien, qui « a la découverte de ses propres règles pour enjeu, et non leur connaissance pour principe[1] ». La réflexion étant aux yeux de Lyotard le mode propre à la pensée de l'événement, c'est elle qui peut tenir compte de la question *Arrive-t-il ?* concernant l'occurrence d'une phrase, et c'est elle qui permet d'accomplir cette tâche de témoignage des différends en restant attentive à l'événement.

Par le biais de cette remarque sur la réflexion, nous touchons à un autre point décisif de la pensée lyotardienne de l'événement. Nous savons qu'avec le tournant du différend, Lyotard développe une distinction qui va désormais être déterminante : celle entre le fait qu'il arrive quelque chose et ce qui arrive, entre le *quod* et le *quid* de l'événement. En effet, pour Lyotard, poser la question de ce qui arrive est déjà une manière de neutraliser l'événement en le contextualisant. Il faudrait donc être attentif

[1] *D*, p. 12.

à ne pas perdre la question du *quod*, le *Arrive-t-il ?* proprement dit, sous les parages de celle du *quid*. C'est là qu'on retrouve toute la portée ontologique du livre, qui s'essaie à penser le caractère multiple et irréductible des *Il y a* sous la question du *Arrive-t-il ?*, et qui « a la présomption à la fois d'être une ontologie et d'éliminer la question de l'être comme unité[1] ». La réflexion qui laisse ouverte la question du *quod* est donc essentielle pour le déploiement de cette ontologie par laquelle Lyotard pense l'événement d'une phrase et les différends éventuels qui en résultent.

Ajoutons que la tâche de témoignage des différends se révèle être non seulement philosophique mais aussi politique aux yeux de Lyotard. Avec l'usage positif de la philosophie, nous avons également noté plus haut l'usage positif que fait Lyotard de la politique dans le cadre du *Différend*. Essayons de comprendre à présent en quoi consiste cet usage. Comme on peut le deviner, lorsque Lyotard parle de la politique, il donne à ce mot un sens assez différent de ce qu'on en comprend en général. La politique concerne ici avant tout le problème de l'enchaînement des phrases, qui porte sur le droit à la parole des enjeux différents. Or ce problème est celui du différend, comme on l'a vu, dans la mesure où les régimes de phrases sont intraduisibles les uns dans les autres, et les genres de discours sont hétérogènes. Il s'agit donc de détecter les différends cas par cas, et de trouver l'idiome capable de les exposer. C'est ce que Lyotard essaie de faire dans *Le Différend* sous le nom de politique philosophique. En effet, les différents exemples visités par Lyotard peuvent aussi bien se comprendre comme des occasions où se révèle l'hétérogénéité du langage due à la diversité des idiomes requis et la difficulté des enchaînements.

Dans ce cadre, les témoignages de Lyotard semblent porter sur certains cas de différend relatifs aux totalitarismes, qui se regroupent autour du problème de la légitimité. Nous avons pu voir que la question du totalitarisme était envisagée du point de vue de la terreur et du rôle du tiers dans *Rudiments païens*, et de celui de la distinction entre genres de discours dans *La Condition postmoderne*. Dans *Le Différend*, le totalitarisme se reconnaît d'abord par une illusion transcendantale au sens kantien, par l'attribution d'une réalité à un objet d'Idée, à un référent qui ne peut être pensé que sous les catégories du tout ou de l'absolu[2]. Nous pouvons constater qu'en effet, des *Rudiments* au *Différend*, la conception du totalitarisme chez Lyotard

[1] « À propos du différend. Entretien avec Jean-François Lyotard », dans *Jean-François Lyotard, Réécrire la modernité*, *op. cit.,* p. 42.
[2] *D*, no. 5, p. 18.

se développe plus qu'elle ne change d'aspect, prenant une forme à chaque fois plus raffinée. Ainsi dans *Le Différend,* Lyotard recense divers exemples qui, de façon quelque peu inattendue, convergent autour du problème de la séparation entre le genre de la connaissance et celui de l'Idée : le négationnisme de type Faurisson (qui demande la preuve de la réalité du tort absolu de l'anéantissement), la « société ivanienne » (régie dans l'impossibilité de prouver l'Idée du communisme), ou encore l'exploitation sociale du capitalisme (fondée sur le différend entre la phrase du salarié et celle du capitaliste qui prétend établir la réalité de l'Idée de la force de travail).

Il s'agit dans ces exemples de soumettre la question de la réalité du référent au régime cognitif, bien qu'il s'agisse des référents qui ne sont pas objets de connaissance. Sous ce rapport, ces cas de différend témoignent à chaque fois d'un tort, c'est-à-dire d'un dommage où les victimes sont privées des moyens de le démontrer. Lyotard illustre la formation du tort par la structure du *double-bind* : « ou bien le dommage dont vous vous plaignez n'a pas eu lieu, et votre témoignage est faux ; ou bien il a eu lieu et, puisque vous pouvez en témoigner, ce n'est pas un tort que vous avez subi, mais seulement un dommage, et votre témoignage est encore faux[1] ». Nous voyons comment Lyotard reprend et retord sa réflexion autour du *double bind* qui, dans le cadre du paganisme, servait à forger une pensée de minorité. Ici, il s'agit plutôt d'un différend dû à la confusion des régimes de phrases : l'hégémonie du régime cognitif avec ses procédures d'établissement de réalité impose le silence sur les dommages subis par les victimes dans ces exemples, les transformant ainsi en torts, et donnant lieu aux différends non exprimables dans cet idiome de réalisme. Il faut alors inventer d'autres idiomes pour les phraser et sortir de l'hégémonie du régime cognitif.

Ce régime est celui qui pose le critère du vrai comme moyen de légitimation. Dans les textes précédents, Lyotard n'a cessé de remarquer son affinité avec la pédagogie platonicienne et le positivisme, où les énoncés apophantiques sont non seulement privilégiés par leur capacité d'administrer des preuves, mais encore ils empiètent sur le domaine du juste sous l'effet du critère de la performativité. Dans *Le Différend*, ce problème est posé dans son rapport à la critique kantienne et confronté au principe de la pluralité des raisons, de manière à fournir sa base philosophique à la

[1] *D*, no. 7, p. 18.

discussion de *La condition postmoderne*[1]. Ainsi le problème de l'hégémonie de la raison unique est traité comme celui d'une illusion transcendantale, donnant lieu aux figures de totalitarisme dans la mesure où il implique l'exigence de prouver la réalité d'un référent qui pourtant ne peut pas en avoir, celle d'un objet à caractère total ou absolu qui n'appartient qu'à un concept de la raison, une Idée. En ce sens, il y aurait certains systèmes politiques ou philosophiques, qui s'appuient sur un principe illusoire d'unité et portent en elles des penchants totalitaires, dans la mesure où ils procèdent à cette confusion entre phrases cognitives et phrases d'Idées. Si le négationnisme ou la bureaucratie soviétique en sont parmi les exemples les plus récents, Lyotard ne manque pas de repérer les traces de ces penchants dans la dialectique spéculative hégélienne où le réel et l'idéal semblent parfaitement confus.

Pour sortir de l'hégémonie du genre cognitif, il faudrait d'abord comprendre le mécanisme complexe de ce régime, et c'est ce qu'essaie de faire Lyotard dans la section « Le référent, le nom » du *Différend*. Le constat de départ est que la réalité n'est pas ce qui est « donné » au « sujet », mais qu'elle est le résultat de certains processus (pouvant avoir des buts cognitifs) appliqués au référent[2]. La réalité du discours cognitif est un état du référent où celui-ci doit être à la fois signifié, nommé et montré. Aucune de ces trois opérations n'est suffisante toute seule pour établir la réalité référentielle. On dirait que celle-ci est une réalité logique au sens du verbe grec *legein*, qui combine en lui la signification, la désignation et la nomination[3]. Le nom semble indispensable à une telle attribution de la réalité, dans la mesure où il fait office de « cheville » entre la phrase descriptive et la phrase ostensive. Plus précisément, pour être fixé et avoir de la réalité, le référent a besoin d'être placé dans un système de noms.

Nous pouvons observer que Lyotard mobilise largement les idées de Kripke pour rendre compte du processus d'établissement de la réalité. Plus précisément, il reprend, à l'instar de Kripke, la discussion sur l'équivalence du nom à la description ou à un groupe de descriptions de la chose, que ce dernier mène contre Frege et surtout Russell. Le nom ne saurait être une description car, tout comme les déictiques, il n'a pas de pure valeur significative en lui-même, il ne saurait être vérifié ou falsifié, mais il remplit pleinement (et rigidement) une fonction de désignation. C'est pourquoi

[1] « Les lumières, le sublime », *art. cit.*, p. 64.
[2] *D*, no. 3, p. 17.
[3] *D,* Notice Antisthène, p. 61.

il est capable de traverser plusieurs mondes possibles sans être altéré, c'est-à-dire d'occuper des instances différentes dans divers univers de phrases sans perdre l'identité de sa fonction désignative[1]. Le nom est ainsi appelé un quasi-déictique, mais on voit qu'il est plus qu'un déictique, il est un désignateur rigide. Les déictiques qui désignent ou montrent l'ici-maintenant sont nécessaires, mais pas suffisants pour donner de la réalité au référent de la phrase où ils figurent. Ce sont les systèmes de noms qui en sont capables, parce qu'ils fixent le référent au-delà des ici-maintenant singuliers.

Nous comprenons donc que le passage par le nom est inéluctable dans la présomption de réalité. Mais que veut dire précisément un système de noms ? En suivant la lecture lyotardienne de Kripke, il faudrait plutôt dire un réseau de noms, ou un monde. Cela veut dire que les noms permettent non seulement d'attester de la réalité d'un référent (par la conjonction des descriptions et des déictiques), mais aussi d'articuler des phrases provenant d'autres régimes hétérogènes dans lesquelles ils sont répétés. Ainsi ils se constituent en réseaux, à travers lesquels les instances d'une phrase sont situées, signifiées. Il serait plus aisé de comprendre cela à l'aide de la distinction que met Lyotard entre le schème kantien et le nom. En effet, Lyotard refuse d'établir un parallèle sans faille entre le nom et le schème kantien. D'abord parce que l'usage du nom déborde du cadre exclusif de la validation des phrases cognitives réservé au schème[2]. Ensuite parce que le nom dans sa singularité n'est pas déductible *a priori* comme forme d'une quelconque connaissance se rapportant à la réalité empirique, il est seulement appris, et ceci seulement en passant par son rapport à d'autres noms. Pour Lyotard, « un système des noms présente un monde[3] » et les univers présentés par les phrases qui arrivent, constitués du destinateur, du destinataire, du sens et du référent, ne sont autres que « des fragments signifiés de ce monde[4] ».

Autrement dit, nous sommes toujours-déjà au milieu des noms, nous sommes nés dans ce monde de noms qui nous entourent et qui nous sollicitent, et nous devons les situer les uns par rapport aux autres pour entrer dans le langage. Lyotard semble dériver ici entre une conception proche de la phénoménologie de Merleau-Ponty et

[1] Comme Jean-Michel Salanskis le note, Lyotard remplace ici les mondes possibles de Kripke, inspiré de Leibniz, par les « présentations phrastiques ». Cf. « La profondeur référentielle », *art. cit.*, p. 237.
[2] *D*, no. 68, p. 73.
[3] *Ibid*.
[4] *Ibid.*

une ontologie des phrases inspirée de Kripke, façonnant presque une certaine phénoménologie phrastique. Bien entendu, cela ne revient pas à dire que cette éthico-ontologie des phrases que nous offre *Le Différend* dans son ensemble se réduit à une phénoménologie langagière. La manière dont le sens se rattache aux noms est plutôt comparée par Lyotard à la latéralité du champ de vision chez Merleau-Ponty[1]. L'assertion de la réalité doit se faire dans les deux cas en tenant compte des aspects virtuels de l'objet en question, elle doit donc inclure la possibilité de sa négation dans son aspect actuel, elle doit être inconsistante par rapport à la négation. Une conception de langage signifiant comme système des écarts réglés ne suffirait pas à en rendre compte.

Mais une telle description resterait encore dans le sillage de l'idée du sujet et de ses expériences, et c'est là que Lyotard prend congé de cette phénoménologie. Certes, il s'agit là seulement d'un sujet éphémère qui se forme au cours de ses diverses expériences où il accueille les propriétés des choses dont la synthèse constituerait la réalité. Pourtant, comme Lyotard ne cesse de le souligner, ici le sujet joue un rôle central : ce n'est que « par rapport à ce je que les événements sont des phénomènes[2] ». On dira alors que cette dérive n'est pas sans rappeler celle de *Discours, figure*, où Lyotard affirmait qu'il suivait Merleau-Ponty dans son passage de Je à On, mais qu'il fallait encore passer de On à Ça.

Ajoutons par ailleurs que la différence entre le champ perceptif et le monde historique recoupe celle des déictiques et des quasi-déictiques que sont les noms. Le rôle du sujet (même s'il n'est que phénoménologique) est encore une fois remis en cause dans cette différence. Le champ perceptif dans la phénoménologie renvoie principalement à l'analyse de l'univers des phrases ostensives composées des déictiques. Au contraire, le monde historique est constitué des réseaux de noms, mais non des déictiques, qui sont des désignateurs rigides situant leurs référents indépendamment de ceux-ci. Ainsi l'objet de perception et l'objet d'histoire ne se confondent pas[3]. Cela dit, ils partagent un trait commun élémentaire : ils sont tous les deux virtuellement visés par des phrases qui ne sont pas encore arrivées, qui fait qu'une infinité de sens peut leur être attachée. C'est dans le « creux » de cet espace virtuel que Lyotard retrouve la possibilité même d'un champ perceptif et d'un monde

[1] *D*, no. 69, p. 74.
[2] *D*, no. 71, p. 75.
[3] *D*, no. 69, p. 74.

historique. En effet, tout comme postulait *Discours, figure*, le monde (et éventuellement le sujet phénoménologique) sont à chercher dans la négativité conjuguée du visible et du dicible, qui sont pourtant irréductibles l'une à l'autre.

À la fin de ces remarques, force est de constater que la pensée des noms propres, qui viendrait jouer contre l'hégémonie du régime cognitif et son réalisme référentiel, ne signale pas forcément la rupture avec une pensée de profondeur référentielle chez Lyotard[1]. L'intervention de la notion du monde dans cette pensée de noms, le fait que Lyotard admet la fixation du référent dans des mondes possibles, semble au contraire suggérer qu'entre *Discours, figure* et *Le Différend*, il y a une affinité en ce qui concerne le souci lyotardien de faire sa place à la *Bedeutung*, qui s'exprime tant par les tendances merleau-pontienne que frégéenne. En effet, loin de négliger la profondeur référentielle, Lyotard paraît se mettre encore une fois à restaurer la certitude sensible perdue dans le genre spéculatif qui fait bonne alliance avec le régime cognitif, comme nous allons voir plus en détail lorsque nous parlerons de la notion de présentation.

Mais alors, comment comprendre cet effort lyotardien de décrire le rapport entre la réalité et le nom ? Quelle est précisément sa teneur vis-à-vis de l'hégémonie du genre cognitif ? Nous avons dit que les réseaux de noms désignent un monde, parce que la rigidité des noms permet l'articulation des phrases de toute sorte dans différents genres de discours, en fixant le référent. Mais cela ne veut pas dire que les noms fixent le sens, puisque le sens et le référent ne se confondent pas. Les différentes descriptions d'une chose, qui ne sont pas les synonymes de son nom, mais qui servent à en fixer le référent, sont toutes porteuses de sens différents. Il y aurait donc une « inflation de sens attachés à un nom », comme le note Lyotard[2]. On tentera de tempérer cette inflation d'abord par « l'application des règles logiques analysées par Frege ». Ensuite on essayera de la freiner « par l'application des règles de validation des phrases cognitives »[3]. Mais tout cela sera de peu d'importance lorsqu'il s'agira des noms, car les règles logiques par lesquelles on peut administrer des preuves ne servent pas à valider les noms eux-mêmes mais seulement leurs propriétés.

Qui plus est, le régime des phrases cognitives qui sont validées par l'administration des preuves n'est qu'un régime parmi d'autres qui soient également

[1] Cf. J.-M. Salanskis, « La profondeur référentielle », *art. cit.*
[2] *D*, no. 77, p. 79.
[3] *D*, no. 76, p. 78.

capables de générer du sens. Les sens pertinents pour chaque régimes sont hétérogènes les uns aux autres. C'est pourquoi aussi « des phrases obéissant à des régimes différents ne sont pas traduisibles les unes dans les autres[1] ». C'est dans ce tableau d'hétérogénéité que la réalité apparaît comme « un essaim de sens [qui] se pose dans un champ repéré par un monde[2]. » Les mondes de noms fixent le référent, ils lui confèrent sa réalité, mais celle-ci n'est jamais fixée à son tour, elle doit être établie à chaque fois avec l'événement d'un nouveau sens.

Nous comprenons alors que les mondes de noms, bien qu'ils interviennent directement dans l'établissement de la réalité référentielle, s'offrent également à d'autres usages que celui du régime cognitif. Mais ce constat ne nous permet pas pour autant de résoudre le problème du totalitarisme rationnel impliqué par l'hégémonie du régime cognitif. Au fait, comment sortir de ce régime ? Pourrait-on trouver d'autres moyens d'aborder le réel que celui de la preuve ? Pour cela, il faudrait mettre fin à la soumission de l'Idée à l'épreuve de réalité et parallèlement, pouvoir penser un autre régime du réel.

Solution kantienne

La solution du problème n'est donc pas simple et elle exige de mobiliser plusieurs moyens. Nous avons dit que le rapport du régime cognitif au totalitarisme est d'abord défini par Lyotard en termes kantiens, comme le problème d'une illusion transcendantale. On ne s'étonnera donc pas de voir que la philosophie kantienne est mobilisée pour résoudre le problème. Ainsi Lyotard souligne que de l'Idée, on n'a pas de preuve mais des signes qui sont des sentiments silencieux. « Les signes (Notices Kant 3, Kant 4) ne sont pas des référents auxquels s'attachent des significations validables sous le régime cognitif, ils indiquent que quelque chose qui doit pouvoir être mis en phrases ne peut pas l'être dans les idiomes admis[3]. » Les signes signalent alors des phrases négatives qui sont des phrases en souffrance, dont l'écoute pourrait permettre de rompre avec l'hégémonie du régime cognitif et de témoigner des différends indicibles dans l'idiome du réalisme.

[1] *D*, no. 78, p. 79.
[2] *D,* no. 82, p. 82.
[3] *D*, no. 93, p. 91.

Dans cet essai de solution kantienne au problème de la pensée totalisante, il faudrait souligner en premier lieu la place réservée à la séparation des fonctions facultaires effectuée par Kant. À défaut de cette séparation, les illusions semblent inéluctables, ainsi que les différends. Mais le geste critique de Lyotard ne se limite pas simplement à reprendre celui de Kant. Il y ajoute un style surprenant, peut-être même subversif par rapport aux textes kantiens eux-mêmes, qui fait toute l'originalité de cette lecture. C'est que Lyotard propose de penser la séparation des régimes de phrases à l'image d'un archipel qui regroupe les facultés kantiennes[1]. Cette image est inspirée des textes historico-politiques de Kant et du rôle de la faculté de juger. Plus précisément, le caractère dispersé des textes en question, en l'absence d'une *Critique de la raison politique*, et la manière dont Kant conçoit le jugement en dernier ressort comme un rapport entre les facultés, semble inciter Lyotard à imaginer la figure de l'archipel à l'endroit de cette question philosophico-politique.

L'archipel signifie le milieu d'un mouvement de va-et-vient entre familles de phrases hétérogènes dispersées. Il semble être pour Lyotard le milieu du politique et de la réflexion qui seraient analogues au critique. On pourrait l'imaginer comme une constellation des fonctions facultaires qui seraient comme des familles de phrases. Or, la faculté de juger ne fait pas partie de ces familles, elle est plutôt comme un amiral, dit Lyotard[2], qui effectue des expéditions entre ces fonctions facultaires conçues alors comme les îles d'un archipel. Son activité est la réflexion qui est heuristique et tautégorique : elle est là à chaque fois qu'il s'agit de valider une phrase appartenant à une telle famille, de présenter un objet qui en est le cas, et en même temps, ce qu'elle présente n'est d'abord qu'un signal d'elle-même[3].

La faculté de juger est donc pour Lyotard une faculté de passage. Elle n'a pas d'objet ni de domaine propre, et si Kant insiste pour l'appeler « faculté », c'est là pour Lyotard le lieu d'un désaccord fondamental avec lui, qui porte sur l' « obstination » de la problématique du sujet. Dans le sens inverse d'une telle obstination, Lyotard accentue dans son commentaire de la faculté de juger kantienne ce qui justement l'éloigne d'être une faculté proprement dite, son hétérogénéité comme milieu, comme champ (*Feld*), et sa capacité de passage entre les genres. Étant moins une faculté comme les autres, la faculté de juger assure la « guerre » ou le « commerce » des

[1] Cf. *E*, p. 33, et la partie II.
[2] *Ibid*.
[3] *LAS*, p. 14-17.

facultés, ce mouvement de va-et-vient qui permet à chacune d'elles de formuler des phrases pertinentes et garantit par là leurs légitimités respectives[1].

Les passages de la faculté de juger sont nombreux et divers : ils vont de l'illusion transcendantale à l'idéal de la sensibilité, en passant par l'analogie (du plaisir et du respect) et la typique (de la raison pratique). La manière dont Kant pense les antinomies pourrait être également située dans le cadre de ces passages selon Lyotard. En effet, il ne s'agit pas dans ces passages de transférer simplement des faits ou des objets empiriques d'un domaine à l'autre, mais aussi des règles de formation et d'enchaînement qui font signe d'une faculté à l'autre. C'est pourquoi la faculté de juger opèrerait par les *als ob*, sur le mode du « comme si ».

Comme nous le savons, ce mode du « comme si » qui permet les passages est thématisé par Kant à plusieurs occasions et Lyotard y porte un intérêt particulier. Mais on verra que la méthode du « comme si » a ses limites pour Lyotard, notamment en ce qui concerne la survie d'une théorie du sujet, dans la mesure où le « comme si » fonctionne comme un fil conducteur. Plus précisément, Lyotard souligne que contrairement aux antinomies mathématiques, où la thèse et l'antithèse se trouvent toutes les deux réfutées, « renvoyées dos à dos », la solution des antinomies dynamiques permet une transaction [*Vergleichen*] entre les deux parties (transaction qui signale les conditions kantiennes de la synthèse de l'hétérogène). Celle-ci est appelée par Kant *Leitfaden*, fil conducteur, terme que Lyotard repère dans l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* de 1784, et décrit de la manière suivante : « Le fil conducteur est la façon dont le jugement réfléchissant, attentif aux singularités laissées de côté par la phrase cognitive, les 'épiant' pour y rechercher un ordre, y présuppose librement cet ordre, c'est-à-dire juge comme s'il y en avait un[2]. » Or cette pensée de fil conducteur en appelle à celle de fin ; « si le fil est conducteur, c'est qu'il a une fin » dit Lyotard, qui n'est autre qu'une Idée, Idée de la nature dans sa finalité, dont la faculté de juger réfléchissant a besoin pour son activité à la recherche du singulier, pour trouver le cas pour la règle. Mais par là, une aptitude de la faculté de juger à discerner les différends se manifesterait, en même temps qu'un cercle vicieux quant à la pensée finalisante qui est la survie de la pensée du sujet.

On comprend d'abord que si la faculté de juger, dans la solution des antinomies dynamiques, s'exerce d'une part de manière non pas à réconcilier mais à

[1] *D,* p. 190-1.
[2] *Ibid.*, p. 194.

« mettre en perspective » le régime de la connaissance et celui de la liberté, de l'autre son exercice même est en fonction de l'attention qu'elle porte aux différences respectives de ces deux régimes. En ce sens, la transaction de la faculté de juger par le fil conducteur de l'Idée téléologique de la nature, serait également une action de discernement qui atteste des différends entre la famille descriptive et la famille prescriptive. Ensuite, on comprend que si la faculté de juger réfléchissante peut s'exercer de telle sorte, c'est que son exercice qui est l'activité critique proprement dite, est lui même « un moyen mis en œuvre par la nature pour préparer sa fin dernière[1] ». Lyotard remarque que pour Kant, d'une part c'est « l'Idée que la nature poursuit ses fins » qui permet la transaction entre la phrase de la connaissance et celle de la liberté, de l'autre le recours à cette Idée est autorisé par un sentiment, un état d'agitation de l'esprit critique (qui le met en garde face au danger du dogmatisme et signale par là une éventuelle « paix perpétuelle » en philosophie), qui n'est lui-même que le signe d'une nature qui poursuit ses fins. Ainsi on ne sort pas du cercle et cette finalité chez Kant annonce la survie du sujet, englobé dans une pensée de l'humanité, dans la mesure où « la philosophie combative, critique, en alerte, est dans le dessein de la nature un 'moyen propre à vivifier (*Belebungsmittel*) l'humanité en vue de sa fin ultime'[2] ». Dans ce cadre, la réflexion par le fil conducteur des signes n'est pas libérée de ce cercle vicieux, car elle présuppose une finalité, une intentionnalité de la part de ce qui ferait signe dans l'événement (par exemple celle d'un progrès vers le Bien dans l'événement de la Révolution, celle d'une communauté des êtres raisonnables dans l'événement de la moralité, etc.), et elle reste aux yeux de Lyotard dans le sillage d'une pensée de sujet, ne serait-ce qu'un « comme-si sujet[3] » : enveloppé dans l'Idée de l'humanité, sujet du jugement auquel les signes sont donnés et dont l'unité semble visée dans l'intentionnalité de cette Idée.

À cette occasion, Lyotard tient compte des critiques dont il a fait l'objet par sa réflexion sur la condition postmoderne, celles qui soutiennent que la fin des grands récits serait une nouvelle finalité en soi, un nouveau grand récit. L'éthico-ontologie des phrases semble proposer une réponse à ces critiques : c'est que les phrases comme événements, loin d'être des expressions de diverses intentions, arrivent de manière à nommer ces intentions. Ce ne sont pas les intentions qui formulent des phrases, au

[1] *Ibid*., p. 195.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 196.

contraire ce sont les phrases qui donnent lieu aux intentions en situant les instances dans les univers qu'elles présentent. Si d'une part, les genres de discours peuvent être compris comme des finalités, de l'autre, force est de constater qu'ils ne préexistent pas aux phrases elles-mêmes. En ce sens, le discours qui pose le déclin des grands récits comme une nouvelle finalité ne serait pas la cause mais l'effet des phrases se rapportant à ce déclin.

C'est ici le lieu de signaler encore une fois la différence entre ce que Lyotard appelle régime de phrases et genre de discours. Les régimes de phrases sont des ensembles de règles qui déterminent la formation des phrases. En revanche, les genres de discours sont des manières d'enchaîner les phrases, ils sont donc soumis à la contingence des enchaînements. Cette distinction semble permettre à Lyotard de nuancer le sens de la notion du différend. En effet, on pourrait distinguer deux acceptions du mot « différend » chez Lyotard. Selon la première, le différend connote un sentiment de tort où les victimes sont dépourvues des moyens de témoigner du tort qu'elles subissent, elles sont réduites au silence. Le modèle-limite de cette première acceptation est fournie par l'exemple d' « Auschwitz ». Cependant, selon la deuxième acceptation du mot, qui n'est pas en contradiction avec la première mais qui accentue un autre aspect de la réflexion lyotardienne, le différend se rapproche davantage de l'*Ereignis*, de l'événement[1]. Certes, la pensée de l'événement est bien présente dans la première acceptation du mot : « Auschwitz » est le nom d'un événement marqué par le silence du tort absolu. Mais la deuxième acceptation semble souligner un aspect plus général de l'événement selon Lyotard, rejoignant la pensée de la politique philosophique mise en place dans le tournant du différend. La contingence de l'enchaînement, l'indétermination du genre, signale qu'un différend est en jeu à chaque fois qu'une phrase se trouve actualisée dans un genre de discours. Les autres phrases possibles mais non actualisée qui font signe vers d'autres genres de discours font alors l'objet de ce différend. Or c'est justement ce qui semble laisser la place à l'occurrence et signaler par là une pensée de l'hétérogénéité, de la diversité, qui est pour Lyotard la pensée du politique proprement dite, celle d'une politique philosophique. En ce sens, Lyotard décrit la politique comme « la menace » ou « la

[1] Cela ne revient pas à dire qu'il n'y a pas de différence entre l'*Ereignis* de Heidegger et l'événement lyotardien. En effet, la différence tient à la position de l'homme et au statut de la donation chez Heidegger, comme nous le verrons plus loin.

possibilité du différend »[1]. Ainsi la politique « n'est pas un genre, elle est la multiplicité des genres, la diversité des fins, et par excellence la question de l'enchaînement[2] ».

Il y aurait donc deux manières de penser le différend[3] : selon les régimes de phrases et selon les genres de discours. La première se manifeste paradoxalement de façon latente, par un sentiment de tort et de silence, du fait qu'une phrase qui provient d'un certain régime soit inaudible pour un autre dont les règles de formation des phrases sont différentes de celles du premier. Il s'agit dans cette première version du différend d'un tort intransitif ou absolu, où un régime de phrase exerce sa domination sur un autre, ou bien, de façon plus radicale, son pouvoir d'anéantissement[4]. En ce sens, la tâche de la pensée face au différend serait de témoigner qu'il y a des différends, c'est-à-dire de chercher ces phrases réduites au silence dans des régimes qui leur sont hétérogènes et de veiller à préserver le partage du droit à la parole dans la mesure du possible. La deuxième manière de penser le différend se réfère aux genres de discours qui sont des manières d'enchaîner les phrases. Selon Lyotard, les phrases arrivant nécessairement selon certaines règles de formation, c'est-à-dire selon certains régimes, font pourtant l'objet d'une contingence quant à leur enchaînement. Cette contingence est l'occasion des différends, parce qu'il y aura une seule phrase actualisée à chaque enchaînement, les autres phrases possibles étant réduites au silence. Il y aurait donc des « restes » non dites à chaque enchaînement, qui fait qu'un genre de discours l'emporte sur les autres. Or ces « restes » sont l'affaire de la politique qui n'est pas un genre mais qui « témoigne du néant qui s'ouvre à chaque phrase occurrente et à l'occasion duquel le différend naît entre les genres de discours[5] ». La tâche de la pensée et du philosophe est ici encore une fois de « détecter les différends » par une attention portée au *quod* de la phrase, non pas pour les résoudre ou les transformer en litiges, mais pour « trouver l'idiome (impossible) pour les phraser[6] ».

---

[1] *D*, p. 200-1.
[2] *Ibid.*
[3] La proposition de lecture que nous avançons ici n'est évidemment pas déterminante. D'autres commentateurs ont fait d'autres propositions. Lyotard lui-même, dans son entretien avec Daghini, affirme que « le terme de différend désigne une situation judiciaire et ontologique » (p. 44). Nous admettons que le différend judiciaire connote celui dû à l'hétérogénéité des régimes de phrases et que le différend ontologique concerne l'enchaînement des phrases.
[4] Cf. à ce propos G. Sfez, *Lyotard, la partie civile*, *op. cit*.
[5] *D*, p. 204.
[6] *D*, p. 206.

On conclura donc que si la pensée kantienne du fil conducteur dans l'archipel des facultés pourra permettre de porter témoignage des différends au premier sens du terme, c'est-à-dire au niveau des régimes de phrases, puisqu'elle admet la pluralité de celles-ci, en revanche elle risque d'être inopérante en ce qui concerne le différend au deuxième sens, celui dû à la contingence de l'enchaînement. Car cette conception nécessiterait l'abandon de toute philosophie du sujet unifié et de la finalité, dans la mesure où elle privilégie l'indétermination du *Arrive-t-il ?* de la phrase comme condition de l'écoute des différends. Le sujet ne serait alors qu'une instance elle-même contingente présentée par la phrase.

Pourtant, avec ces remarques, nous n'en avons pas vraiment fini avec la pensée lyotardienne des signes inspirée de Kant. Il y a un aspect de cette pensée dont nous n'avons pas encore parlé. Pour Lyotard, il en est des signes qui permettent d'espérer qu'une politique philosophique non fondée sur la théorie du sujet reste du moins possible. C'est le cas particulier de l'enthousiasme kantien comme signe d'histoire, et plus généralement du sentiment sublime.

Si le « fil conducteur » est le premier terme qui attire l'attention de Lyotard parmi les manières kantiennes de phraser l'historico-politique, le « signe d'histoire » (*Geschichtszeichen*), qu'il repère dans le *Conflit avec la faculté de droit* de 1797, est celui qui l'occupe encore plus amplement, en ce qu'il serait « la dénomination proprement critique d'un point de passage interfacultaire important[1] ». Le fil conducteur dans l'*Idée* permet à Kant de supposer que l'histoire de l'humanité n'est pas que « bruit et fureur », parce que la phrase qui affirme le contraire s'accompagne d'un sentiment de peine qui signale négativement une finalité, selon laquelle il devrait y avoir des dispositions naturelles (chez l'homme) en affinité avec l'usage de la raison. Lyotard trouve que ce constat, à cause des raisons que nous avons en partie exposées sous la problématique de la survie du sujet, ne correspond pas à la position d'un problème proprement dit, mais à sa résolution avant même d'être posé. C'est le *Conflit avec la faculté de droit* qui reprend ce constat et le problématise selon Lyotard, sous forme de la question du progrès, celle de savoir « si l'on peut affirmer que l'espèce humaine est en progrès continu vers le mieux, et, si oui, comment on le peut[2] ».

[1] *E,* p. 51.
[2] *E*, p. 54.

Or cette position du problème est d'une importance majeure aux yeux de Lyotard parce qu'elle implique d'emblée un modèle de réflexion fondé sur l'événement : étant donné que la question dont il s'agit, celle du progrès, concerne « une partie de l'histoire humaine à venir », et que par conséquent, elle est une phrase d'anticipation, « [i]l va falloir chercher dans l'expérience de l'humanité, non pas une donnée intuitive (un *Gegebens*), qui ne peut jamais valider que la phrase qui la décrit sans plus, mais ce que Kant appelle *Eriegnis* ou *Begebenheit*, un événement, un 'fait de se livrer' qui serait aussi un fait de se délivrer, une 'donne' »[1]. Cette *Begebenheit* est le signe d'une cause « dont l'occurrence de l'effet reste non déterminée (*unbestimmt*) à l'égard du temps (*in Ansehung der Zeit*) », qui fait qu'elle peut agir à la fois au passé, au présent et au futur[2]. C'est cela que Kant comprend par *signum historicum* : non pas une cause proprement dite, mais un indice à la fois « remémoratif, démonstratif et pronostique » qui fait événement, indice du progrès et de l'Idée de la causalité libre en l'occurrence. Si donc le signe d'histoire kantien implique une pensée de l'événement au sens de Lyotard, c'est d'abord parce qu'il dote l'occurrence d'une indétermination essentielle par contraste à l'expérience intuitive.

C'est dans ce contexte que pour Kant, l'enthousiasme des spectateurs de la Révolution française semble constituer l'exemple par excellence d'un signe d'histoire. Comme nous le savons, l'enthousiasme est une modalité extrême du sentiment sublime qui est « comme informe et sans figure[3] ». L'expression d'un jeu discordant entre la raison et l'imagination, le sublime est un mouvement de va-et-vient entre le plaisir et la peine, se rapportant à l'état de l'esprit qui sent le jeu des facultés face à un objet total ou absolu. Le sublime chez Kant révèle ainsi la destination supra-sensible de l'humanité sous la forme d'une culture, d'une aptitude aux Idées, s'exprimant par ce sentiment. L'enthousiasme sublime que partagent les peuples spectateurs de la Révolution française, et qu'ils expriment publiquement, permet à Kant d'affirmer que l'humanité progresse vers cette destination idéale, en ce qu'il est l'événement même d'un tel progrès. Dans le langage lyotardien, de façon quelque peu différent de Kant, l'enthousiasme comme mode extrême du sentiment sublime est un signe d'histoire qui n'est pas le référent d'une Idée, mais l'événement

[1] *E*, p. 55.
[2] *Ibid.*
[3] *D*, p. 240 ; E. Kant, *Critique de la faculté de juger* (1790) (*CFJ*), tr. fr. A. Philonenko, Éditions Vrin, 1993, § 30, p. 167.

indéterminé signalant sinon la destination suprême de l'humanité, du moins l'hétérogénéité des régimes de phrases.

En effet, pour Lyotard, l'événement de notre temps n'est pas complètement identique à celui que Kant définit à partir de la Révolution. Dans « Judicieux dans le différend », il affirme d'emblée que c'est le capital qui fait la différence entre sa pensée et celle de Kant[1]. Dans *L'enthousiasme*, il ajoute que dans la *Begebenheit* de notre temps, la place que le sujet occupait dans la pensée kantienne a été conquise par le capital : c'est le capital qui assure l'attraction mutuelle des phrases hétérogènes[2]. L'importance de l'enthousiasme tel que Kant le présente tient pour Lyotard à ce qu'il permet le passage d'une pensée d'expérience à une pensée de l'événement comme *Begebenheit*. Même si l'enthousiasme de Kant devant la Révolution Française n'est pas ce qui se livre aujourd'hui dans l'événement de notre temps (en ce qu'il reste toujours trop lié à la pensée du sujet, qui se trouve en ruine dans notre condition postmoderne), il semble inspirer Lyotard pour approfondir à contre-jour[3] cette pensée de l'événement. Si l'enthousiasme kantien comme signe d'un progrès dans la culture des Idées présuppose ce versant humaniste appuyé sur le grand récit de l'émancipation, en revanche la manière dont Kant la formule comme événement permettrait d'imaginer un autre rapport aux Idées non dominé par le régime cognitif.

Partant de cela, Lyotard pose qu'on pourrait penser d'autres signes d'histoires qui se cristallisent comme des noms propres partagés collectivement, et qui ne sont pas forcément si optimistes que l'enthousiasme kantien[4] : « Auschwitz » serait l'exemple limite de ces noms ; Budapest 1956, Berlin 1953, Prague 1968 en seraient d'autres, ainsi que Mai 68 de Paris. Ces noms connotent des sentiments indéterminés mais partagés, qui signalent des Idées dont l'objet reste à établir réflexivement[5], conformément à l'effort lyotardien d'imaginer une politique philosophique. Ils appellent ainsi des phrases en souffrance, provenant d'autres régimes que celui cognitif, à enchaîner sur les événements qu'ils nomment pour témoigner des

[1] « Judicieux dans le différend » (*JD*), dans J.-F. Lyotard, J. Derrida, J.-L. Nancy, Ph. Lacoue-Labarthe, V. Descombes, *La faculté de juger*, Colloque de Cerisy, Éditions de Minuit, 1985, p. 232.
[2] *E*, p. 113.
[3] Répétons que nous empruntons cette expression à Gérald Sfez qui l'emploie pour décrire comment « Auschwitz » montrerait négativement la vérité de l'obligation et ferait signe d'histoire dans l'argument de Lyotard. G. Sfez, *op. cit.,* p. 64.
[4] Cf. Sfez, *op. cit.,* p. 53 : « C'est le chagrin, et non l'enthousiasme kantien, qui fait signe d'histoire à la manière kantienne. »
[5] *JD*, *art. cit*, p. 234.

différends étouffés dans les totalitarismes divers, pour donner à la réalité d'autres sens que l'idiome du réalisme ne le permet.

Cela dit, force est de constater que le nom d' « Auschwitz » comme signe d'histoire occupe une place exceptionnelle dans l'imaginaire lyotardien par rapport à d'autres noms. Comme nous venons de noter, « Auschwitz » est un exemple-limite, un cas extrême de signe d'histoire. Certes, bien qu'il soit le nom d'un différend silencieux, celui du tort absolu commis par le nazisme, « Auschwitz » n'en fait pas moins signe comme sentiment d'une phrase en souffrance. Mais le nom d' « Auschwitz », à cause de la monstruosité du crime auquel il fait allusion, ne sera jamais l'occasion de phraser le tort selon Lyotard. Pourtant, il est la destruction réelle de l'hégémonie du réalisme centré sur le référent (et par là la liquidation du projet moderne), en ce qu'il montre que le réel n'est pas le rationnel[1]. En cela, Lyotard affirme qu' « Auschwitz » est « la plus réelle des réalités »[2], qui vient contrarier le réalisme du référent. Le nom d' « Auschwitz » comme signe d'histoire signale la fin de l'histoire humaine comme sa destruction, parce qu'il est le moment d'une césure qui menace l'idée même d'une humanité comme *nous*.

Après Auschwitz, impossible donc de continuer à penser en termes d'une philosophie de l'histoire et du sujet, que celle-ci procède par une finalité spéculative ou émancipatoire. À partir de ce constat, Lyotard est en mesure d'affirmer que les signes ne sont justement pas donnés à un sujet. Mais cela ne devrait pas annoncer l'effondrement de toute ligne de résistance, bien que ces lignes soient le fait d'un mouvement à rebours. Car ce que le nom d' « Auschwitz » tait comme tort absolu serait le modèle négatif qu'un sentiment silencieux peut faire signe à travers les noms, et qu'il est à la charge de ceux qui partagent ces noms d'essayer de le phraser. Ainsi peut-on espérer de trouver un autre régime du réel, qui ne relève pas de l'expérience du sujet mais de l'événement, et qu'il serait plus juste d'appeler régime d'être(s). Ce que Lyotard appelle la question du *Arrive-t-il ?*, le *quod* de la phrase, semble trouver ici tout son sens, dans cette éthico-ontologie phrastique. Et c'est précisément là que la pensée kantienne, du moins dans une certaine mesure, ne suffit pas.

[1] *D,* no. 257, p. 257.
[2] *D,* no. 93, p. 92.

L'événement même d'une phrase, que Lyotard appelle présentation[1], n'est pas la *Darstellung* kantienne de l'Esthétique Transcendantale, même si dans le cadre justement indéterminé de la faculté de juger, celle-ci assure cette fonction de passage crucial pour Lyotard. Ce serait là une des raisons pour lesquelles nous pouvons penser que la lecture lyotardienne de Kant est subversive dans son fond. En effet, Lyotard expose dans *Le Différend* le réajustement qu'il fait subir à la *Darstellung* kantienne pour penser l'événement des phrases hétérogènes : cette dernière, restant en elle-même sous les parages d'une doctrine des facultés du sujet, impliquerait la confusion d'une présentation proprement dite et une représentation, ou une mise en situation. Il s'agit donc pour Lyotard de relire la présentation de la faculté de juger kantienne conformément à cette distinction, pour en arriver à formuler cette pensée du fil conducteur ou du signe d'histoire que nous venons de voir.

En quoi consiste alors la distinction en question entre la présentation d'une phrase et sa mise en situation ? Pour le mettre simplement, Lyotard nous renvoie ici à la différence entre *le quod* et le *quid* de l'événement, afin d'expliquer en quoi il faudrait considérer l'occurrence d'une phrase comme un cas, un événement. À la différence des propositions du régime cognitif qui répondent à la question du *quid*, « une phrase est un quoi[2] » qui arrive. C'est là qu'on retrouve cette nécessité contingente qui caractérise l'ontologie phrastique du *Différend*. Comme nous l'avons brièvement noté, ce n'est pas l'arrivée des phrases qui est contingente, mais c'est la manière dont elles sont conjointes, dont le modèle est fourni par Lyotard sous forme d'un enchaînement parataxique par la conjonction *et*. Car dans cette question du *quod* qui marque la phrase, c'est l'angoisse du *Arrive-t-il ?* qui se ferait entendre : si la phrase est événement, c'est qu'elle arrive indubitablement, nécessairement, en même temps que comment enchaîner reste contingent. Autrement dit, l'enchaînement d'une phrase sur une autre est fonction d'un vide, d'un abîme : le *blank* signalant à la fois l'angoisse qu'il n'arrive rien et l'étonnement ou la merveille qu'il arrive quelque chose. Toute la question porte alors pour Lyotard sur cette angoisse ou cette merveille

[1] Force est de noter qu'une certaine confusion des termes pourrait avoir lieu à ce sujet chez Lyotard. Dans *Le Différend*, Lyotard rapporte généralement l'événement à la *présentation* qu'il distingue de la *mise en situation* de la phrase. Cela semble correspondre en gros à la distinction entre *quod* et *quid* de l'événement. Par la suite, en revanche, une distinction semblable paraît être effectuée entre *présence* et *présentation*, où ce dernier terme connote cette fois-ci le *quid* de l'événement, alors que *présence* semble se référer à l'occurrence pure. C'est notamment le cas dans les écrits sur l'art.
[2] *D*, p. 102.

dont il s'efforce de rendre compte. Corrélativement, la distinction entre la présentation d'une phrase et sa mise en situation fait partie de cet effort.

Dans ce cadre, Lyotard pose que la présentation d'une phrase « est qu'il y a un univers au moins[1] ». Une phrase présente un univers, comporte un *Il y a*. Avec le cas d'une phrase, il y a au moins les instances désignés dans son univers. Cela marque encore la rupture de cette ontologie des phrases avec toute théorie du sujet. Lyotard affirme : « L'univers que présente une phrase n'est pas présenté à quelque chose ou à quelqu'un comme à un 'sujet'. L'univers est là autant que la phrase est le cas. Un 'sujet' est situé dans un univers présenté par une phrase[2]. » Par là on entend aussi la différence de la pensée de la phrase comme événement avec celle de l'*Ereignis* heideggérien : la présentation n'est pas une donation dont l'homme serait le destinataire, il ne s'agit pas des étants donnés mais des phrases qui arrivent, qui tombent, et distribuent ces étants comme des instances des univers qu'elles présentent. Autrement dit, pour Lyotard, il ne suffit pas de briser l'unité de l'homme-sujet et du langage comme le fait l'*Ereignis* heideggérien en les supposant en symbiose, encore faut-il remettre en cause l'unité de l'être qui donne des étant-objets. Ce qui implique de renoncer à l'anthropocentrisme de la donation, à l'idée que l'homme est le destinataire des étants.

Quant à la mise en situation d'une phrase, elle a lieu non pas à l'occurrence d'une phrase mais au moment de son articulation avec une autre, son enchaînement proprement dit. Plus précisément, lorsqu'une phrase arrive, la forme des phrases qui s'enchaînent sur elle implique certaines relations entre les instances de l'univers qu'elle présente. Ces relations consistent en la mise en situation de la phrase. En ce sens, par exemple, l'espace et le temps « sont des intitulés groupant des effets situationnels produits dans les univers de phrases[3] ». La mise en situation n'épuise nullement tous les aspects de la présentation, du *Il y a* de la phrase, dans la mesure où elle signale la contingence des enchaînements : plusieurs mises en situation des instances sont possibles par rapport à l'univers que présente une phrase, puisque plusieurs phrases peuvent s'y enchaîner en mobilisant plusieurs genres de discours. Le sens d'une phrase dans son événement est donc forcément équivoque, il se concrétisera seulement par cette « séduction » qu'un genre de discours exerce sur

[1] *D*, no. 115, p. 109.
[2] *D,* no. 119, p. 110.
[3] *D,* p. 116.

l'univers de la phrase, en « l'inclinant » vers certains enchaînements et l'éloignant des autres[1]. En ce sens Lyotard se demandera « si l'enjeu de la pensée (?) était le différend plutôt que le consensus[2] », invoquant par là qu'une certaine mise en situation d'une phrase, une certaine cristallisation du sens qui lui est attaché, signale nécessairement, par sa contingence même, que d'autres phrases d'autres genres sont réduites au silence.

Tel serait donc le tableau qu'on pourra retenir dans ses grands traits quant à la solution kantienne de Lyotard à l'égard du totalitarisme cognitif. Elle permet de saisir les signes du différend, ce qui constitue une manière d'en porter témoignage, du moins au niveau des régimes de phrases en posant leur pluralité irréductible. En revanche, elle risque de rester insuffisante pour imaginer des moyens d'enchaînement à partir des signes, dans la mesure où la contingence non finalisée des genres de discours semble y faire défaut. Que faire donc des signes d'histoire ? Comment enchaîner sur eux ? Nous avons brièvement noté que dans la mesure où ils sont référés par des noms propres collectifs, ces signes en appellent à un travail d'anamnèse sur les silences qui les entourent. Mais pour découvrir la forme concrète de ce travail dans toute sa complexité, il nous faudrait laisser de côté cette solution kantienne et suivre les dérives de Lyotard suscitées par la notion du différend vers les pensées d'Adorno et de Lévinas.

Solution adornienne

Nous avons dit que le nom d' « Auschwitz » constitue un cas limite pour Lyotard à partir duquel il développe cette pensée de témoignage autour des noms. Comme on pourrait le deviner, la pensée d'Adorno est d'une grande inspiration pour Lyotard dans cet effort. Le point de départ de Lyotard consiste à dire qu' « Auschwitz » démontrant que le réel n'est pas rationnel, la dialectique spéculative de Hegel se trouve mise en crise à partir de ce cas limite. Justement sur ce point, la dialectique négative d'Adorno fournit à Lyotard un exemple de pensée essayant de passer outre l'hégémonie du genre spéculatif, tout en cherchant à « sauver l'honneur de la pensée ». Certes, l'influence d'Adorno sur Lyotard se fait sentir bien avant *Le*

[1] *D,* p. 128.
[2] *D*, no. 146, p. 127.

Différend : sa position controversée vis-à-vis de l'hégélianisme ne cesse d'occuper Lyotard, aussi bien que ses constats sur le capitalisme, dont les traces sont visibles dans la pensée du postmoderne, sans oublier le rapport entre le politique et l'esthétique, que Lyotard thématise souvent à l'instar d'Adorno. Nous pouvons en conclure que la reprise de la pensée adornienne dans *Le Différend* s'installe parfaitement dans ce tableau.

En effet, un lien pourrait être tissée entre les questions de Lyotard et celles de la théorie critique : non seulement depuis la dérive du marxisme, il s'agit pour Lyotard de questionner le rapport entre la théorie et son objet, en problématisant le lieu d'où parle le discours, mais encore, la façon dont il aborde le postmoderne témoigne d'un parallèle avec les questions principales qui animent la *Dialectique de la raison*, celles qui portent sur le déclin des idéaux des Lumières et notamment de l'idéal de l'émancipation. Bien entendu, la réflexion développée par Lyotard à partir de là diverge largement de celles de la théorie critique. Alors qu'Adorno et Horkheimer considèrent l'hypothèse d'une proximité essentielle entre la raison et le mythe, aboutissant à la barbarie et au totalitarisme, Lyotard fait le constat d'une incrédulité envers les métarécits de la modernité et la dispersion de la raison en une infinité de récits. Néanmoins, en ce qui concerne leurs points de départ, Lyotard et les théoriciens critiques, et Adorno en particulier, semblent partager une sensibilité commune, qui porte sur l'état des sociétés occidentales du 20^{e} siècle et le rôle de la pensée dans cet état.

Mais ce qui constitue sans doute le pilier le plus fort des rapports entre Lyotard et Adorno est l'attention qu'ils accordent à la pensée totalisante et à sa critique. Celle-ci apparaît avant tout sous le signe d'une critique dirigée contre les catégories de l'identité et de l'unité, et par là la critique du fait totalitaire rejoint la pensée de l'hétérogène et de la différence. Chez Adorno, cette tendance critique prend par exemple le nom de l'utopie comme « pensée de la différence par rapport à ce qui existe[1] », tandis que chez Lyotard la pensée de la différence est maintenue du début à la fin sous divers noms. Si Lyotard transite de sa position critique contre la récusation du moment affirmatif chez Adorno[2] vers une position où il met en valeur le maintien

[1] T. W. Adorno, *Dialectique négative* (1966) (*DN*), tr. fr. Groupe de traduction du Collège de la philosophie, Payot et Rivages, 2003, p. 245.
[2] Cf. « Adorno comme diavolo », *DP*. Voir également à ce propos Miguel Abensour, « Malheureux comme Adorno en France ? », dans *Variations, Revue internationale de théorie critique. La théorie critique : Héritages hérétiques*, Automne 2005, Éditions Parangons/Vs.

du négatif dans *Le Différend*, c'est, semble-t-il, dans la mesure où il considère le travail du négatif comme une sorte d'antidote contre la pensée totalitaire.

Nous savons que la pensée d'Adorno est traversée par un double mouvement où il s'agit de problématiser la pensée systématique tout en cherchant la possibilité de sa survie. La fameuse formule d' « accompagner la métaphysique dans sa chute » se comprend alors comme la tentative d'utiliser les moyens de la métaphysique contre la métaphysique elle-même. Ainsi la négation, outil principal de la dialectique qui mène la pensée systématique à sa perfection dans sa version spéculative, ne doit pas cesser de faire son travail et se retourner contre elle-même en dernière instance. Le travail du négatif ou la critique est ce qui revient à la pensée philosophique et qui la sépare de l'entreprise totalisante pour Adorno, justement parce c'est lui qui survit au système et à son déclin, dans la mesure où il supporte la contradiction : « La seule chose que l'on devrait attendre de la philosophie, c'est qu'elle cesse de s'imaginer posséder l'absolu, voire qu'elle s'interdise une telle pensée, pour ne pas la trahir, sans accepter pourtant que soit bradée la moindre parcelle du concept empathique de vérité. Cette contradiction lui est inhérente. Voilà qui la définit comme négative[1]. »

Selon l'argument déployé par Lyotard dans *Le Différend*, le nom d' « Auschwitz » devrait nous renvoyer au concept du modèle dans le langage d'Adorno. Comme ce dernier l'explique dans l'Avant-Propos de la *Dialectique négative*, cité par Lyotard, le modèle n'est pas un exemple « indifférent en soi », mais il permet d'introduire la dialectique dans le domaine même du réel. Adorno le conçoit par opposition à la copie platonicienne comme simple imitation de l'idée[2]. Le modèle n'est pas un cas générique qui ne fait qu'illustrer son concept. Au contraire, admettant que « le non-conceptuel est un caractère constitutif du concept[3] », Adorno dote le modèle de la force de tourner le concept vers ce qui n'est pas identique à lui et de porter ainsi la dialectique dans le réel.

Une telle dialectique serait négative mais non spéculative, en ce qu'elle omet le moment positivo-rationnel qui définit la spéculation. Lyotard rappelle la distinction entre le moment dialectique et le moment spéculatif faite par Hegel dans *L'Encyclopédie* : « Le moment dialectique est l'acte par lequel de telles déterminations finies se suppriment en elles-mêmes et passent dans leur contraire.

[1] T. W. Adorno, « À quoi sert encore la philosophie », dans *Modèles Critiques* (1963, 1965), tr. fr. M. Jimenez et É. Kaufholz, Éditions Payot & Rivages, 2003, p. 13.
[2] T.W. Adorno, *DN*, p. 17.
[3] *Ibid.*, p. 23.

[…] Le spéculatif, ou *positivo-rationnel*, saisit l'unité des déterminations dans leur opposition, ce qui est affirmatif dans leur dissolution et dans l'acte de leur dépassement[1]. » Ainsi la dialectique spéculative de Hegel travaille sous le signe de la négation, mais ceci pour la surmonter et aboutir à la positivité. Transposée dans la problématique du différend, on dirait qu'elle est une machine qui sert à transformer les différends en litige.

Pour contrarier le travail de cette machine, Lyotard se tourne vers la dialectique négative d'Adorno, qui affirme que cette appellation devrait marquer sa différence avec Hegel[2]. En effet, si le moment affirmatif est récusé par Adorno, on comprend que le travail du négatif est maintenu comme celui d'une auto-critique de la pensée, ainsi que le rôle central accordé au mouvement de la dialectique. Celle-ci est négative puisqu'elle ne permet pas de dissoudre le singulier dans l'universel. N'étant pas soumise à la loi de l'unité spéculative, elle est dépourvue du moment affirmatif du résultat. En ce sens, le modèle serait le renversement du destin de la dialectique : « il est le nom d'un quelque chose (d'une para-expérience, d'une parempirie) où la dialectique rencontre un négatif non-niable, et s'y tient dans l'impossibilité de la redoubler en un résultat. Où la blessure de l'esprit ne se cicatriserait pas[3]. »

« Auschwitz » serait donc le nom d'une telle para-expérience, qui est en effet la destruction même de l'expérience au sens où l'entendait la *Phénoménologie de l'esprit*. En ce sens, « Auschwitz » est « un nom qui désignerait ce qui n'a pas de nom dans la spéculation, un nom de l'anonyme », « un nom du sans-nom »[4]. Cela semble signifier deux choses pour Lyotard : premièrement, la para-expérience d'Auschwitz interdit la survie de l'esprit spéculatif, sa « belle mort » comme sa relève, et deuxièmement, cette para-expérience est une expérience de langage qui signale la césure du *nous*, dont la rencontre impossible entre la phrase du SS (*Qu'il meure, je l'édicte*) et celle du déporté (*Que je meure, il l'édicte*) témoigne de la gravité. Le modèle d' « Auschwitz » est celui où le Sujet, identique sous ses diverses formes, capable de totaliser en lui toutes les instances de phrase dans le passage du discours d'entendement vers le discours spéculatif, n'est plus fiable. Ce soi spéculatif, qui se

[1] *D*, p. 135.
[2] T. W. Adorno, *DN*, p. 175.
[3] *D*, p. 133.
[4] « Discussions, ou 'phraser après Auschwitz' », dans Ph. Lacoue-Labarthe et J-L. Nancy (dir.), *Les fins de l'homme*, *À partir du travail de Jacques Derrida*, Galilée, 1981, p. 287.

maintient dans toutes ses négations comme le moment d'un résultat, vient à manquer à Auschwitz : il n'y a pas de belle mort dans les camps, il n'y a pas de *nous* non plus.

L'analyse de Lyotard sur la phrase du SS et celle du déporté vise précisément à rendre compte de cette rupture du soi et du nous dans le modèle d' « Auschwitz ». Ce n'est pas seulement que la norme édictée par le SS soit un ordre de mourir et que par conséquent elle interdise toute formation d'un *nous* entre son destinateur et son destinataire. Ce n'est là qu'un premier degré de l'analyse lyotardienne. Effectivement la phrase du SS réduit son destinataire à une position impossible en ce qu'elle lui enjoint de mourir. Cette mort n'a rien d'une belle mort, ce n'est pas un mourir pour le nom collectif, un sacrifice de soi pour le nous, comme cela peut arriver dans d'autres circonstances. Au contraire, la mort à Auschwitz est un pur anéantissement dont il n'y a pas de survie. Mais il y a pire dans cette expérience de langage : c'est que l'ordre du SS (*Qu'il meure, je l'édicte*) est une norme non adressée, exclusive. Ce n'est pas *Que tu meures !* qui se fait entendre dans cet ordre. La rupture du nous est immédiate, car le déporté est toujours déjà réduit à l'instance du référent, le nom du « juif » exclu du *nous* des destinateurs et des destinataires.

La question du *nous* est abordée plus profondément par Lyotard à travers la fonction qu'elle remplit dans le mode de légitimation républicaine. Selon ce mode, le *nous* comme la conjonction du *je* et du *tu*, constitue l'instance qui permet de légitimer les obligations. Lyotard l'explique avec la formulation de la phrase normative, qui sert à légitimer une phrase prescriptive et qui, dans le régime républicain, se sert du pronom *nous* comme cheville de cette légitimation : « Soit une prescription obligatoire : *C'est une obligation pour x d'accomplir l'action α.* La légitimation de cette obligation peut s'écrire : *C'est une norme pour y que 'il est obligatoire pour x d'accomplir l'action α'*. Le régime républicain a pour principe de légitimité que le destinateur de la norme, *y*, et le destinataire de l'obligation, *x*, soient le même[1]. » Le *nous* est alors construit comme le rassemblement des destinateurs et des destinataires qui partagent à la fois les obligations et l'autorité pour promulguer ces obligations.

Pourtant, selon Lyotard, cette construction républicaine du *nous* cache une hétérogénéité. Non seulement elle présuppose un déplacement et une confusion entre les instances destinateur et destinataire, mais encore elle dissimule l'hétérogénéité des phrases normatives et prescriptives polarisées sur des instances différentes. Ainsi la

[1] *D*, p. 146.

question de l'autorité, de la légitimation, est loin d'être résolue aux yeux de Lyotard par le seul mode républicain. Cela étant, il n'en reste pas moins que la phrase du SS, dans son enchaînement impossible avec celui du déporté, enfermé dans l'instance du référent, constitue la césure de ce *nous* républicain qui appartient au projet moderne.

À partir de ce double constat, on trouve chez Lyotard une deuxième formulation du problème du totalitarisme, qui ne contredit nullement le premier (totalitarisme cognitif ou rationnel), mais qui vient le compléter. Ainsi, avant de revenir sur le rapport entre Lyotard et Adorno, il conviendrait d'élucider un peu plus ce point. Dans « Mémorandum sur la légitimité », Lyotard aborde le problème du totalitarisme du point de vue du langage de la légitimation, cherchant ainsi à éviter les lieux communs et exposer les différences de nature entre différents états du totalitarisme[1]. Le modèle qu'il se donne pour traiter de la question de la légitimité est celui de la distinction kantienne (dans *Paix perpétuelle*) entre *forma imperii* et *forma regiminis*. Nous savons que Kant distingue la manière dont la domination est exercée dans un territoire (*forma imperii*), qui concerne la délégation du pouvoir (« soit à un seul (autocratie), soit à quelques-uns (aristocratie), soit à tous (démocratie) »), de son régime (*forma regiminis*) qui, en fonction de l'unité ou la séparation des pouvoirs législatif et exécutif, peut être despotique ou républicain. Selon cette distinction, la question de la légitimité que pose Lyotard sera donc une question relative au régime.

On a dit que l'acte de légitimation est illustré par la phrase normative. Selon la définition de Lyotard, « [o]n nomme normative une phrase qui ayant pour objet une phrase prescriptive lui donne force de loi[2]. » Le sujet de cette phrase constitue ainsi l'instance normative qui légitime une obligation. Or dans ce dispositif, l'autorité normative elle-même paraît inexplicable, on ne sait jamais d'où et comment l'instance légitimante tient son autorité d'édicter des normes, chaque explication semblant mener à l'aporie. Lyotard parle de deux procédures langagières qui servent à masquer « cette aporie logique de l'autorisation ». Ce sont deux procédures narratives identifiées au moment du postmoderne, récits mythiques et métarécits d'émancipation, qui situent la question de la légitimation sur un axe diachronique et y répondent de deux manières différentes. Le récit mythique illustre le mode de légitimation du régime despotique et le récit d'émancipation celui du régime républicain.

[1] « Mémorandum sur la légitimité », *PMEE,* p. 59.
[2] *Ibid.*, p. 60.

En tant qu'exemple de légitimation par récit mythique, Lyotard évoque encore une fois la pratique de la narration chez les Cashinahua. Cette pratique prévoit que pour entendre ou raconter les récits, ou bien pour être raconté par ceux-ci, pour occuper donc respectivement les instances de destinataire, destinateur ou référent des récits, il faut nécessairement porter des noms Cashinahua, et satisfaire à certaines conditions sociales qui changent selon chaque instance. Cette pratique permet donc de réguler par diverses contraintes un système social à travers la transmission des récits. Or ce qui établit l'armature langagière de ce système d'échange est la répétition des noms fixes constituant des mondes. « Un événement (…) n'est introduit dans la tradition que s'il est enveloppé dans une histoire elle-même soumise à la règle de noms […][1]. » Les récits ont une fonction légitimante dans la mesure où ils mettent en ordre le déploiement des descriptions et des prescriptions dans les mondes des noms. Ainsi les pouvoirs législatif et exécutif se trouvent réunis entre les mains du peuple Cashinahua qui « légifère à travers la transmission de ces récits, et en les exécutant (…), il exerce lui-même le pouvoir exécutif. »[2] Procédant ainsi à l'unification des pouvoirs législatif et exécutif, la légitimation par récit mythique cache l'aporie de l'autorisation sous la règle des noms et convient aux yeux de Lyotard au régime despotique.

Si, plus profondément, on peut l'appeler totalitaire, c'est parce qu'elle met en jeu une pratique « immergée dans l'ensemble de la vie instituée par les récits[3] », autrement dit elle déploie une culture exclusive basée sur une règle infaillible de consensus fournie par la forme mythique des récits. De ce point de vue, et sans doute sous l'effet d'une surévaluation du récit comme mode de légitimation, reconnaît Lyotard, qui est symptomatique en elle-même, ce mode de légitimation conviendrait aussi bien au nazisme. Au niveau de son récit idéologique, ce dernier relève en effet d'une légitimation mythique avec le nom d'Aryen qu'il exalte et les légendes nordiques sur lesquelles il prétend s'appuyer.

Quant au régime républicain dans sa version délibérative, nous savons qu'il y est question d'abord d'une séparation des pouvoirs, mais surtout d'une dissociation maximale et d'une pluralité des régimes de phrases et des genres de discours. Cela dit,

[1] *Ibid*., p. 66. « Ainsi le vide qui en principe sépare deux phrases et qui fait d'une phrase un événement est comblé par le récit, lui-même subordonné à la répétition du monde des noms et à la permutation des ceux-ci sur les instances. »
[2] *Ibid.,* p. 67.
[3] *Ibid.*

le processus délibératif est lui-même genré, il comporte une fin supérieure, un enjeu, celui de la justice, formulé par la question du devoir, *Que devons-nous être ?*, qui est une question à caractère prescriptif. Pour atteindre cette fin dans le processus délibératif, on enchaîne sur la question prescriptive par un impératif hypothétique : *Que devons-nous faire pour être cela ?*. Or, l'impératif sous cette forme implique la question des moyens, des procédés par lesquels cette fin peut être atteinte. À son tour, la description des moyens se fait dans un langage cognitif qui permet d'établir leur efficience « réelle » selon la fin demandée. Mais le processus délibératif exige, une fois que la réalité est établie en ce qui concerne les moyens de parvenir à cette fin, de changer encore une fois de genre de discours et de poser la question *Que pourrions-nous faire ?* qui relève de l'idée de l'imagination au sens de Kant, ou des associations libres au sens de Freud, et qui concerne les scénarios irréels mais possibles. Lyotard affirme que « la délibération proprement dite a lieu sur ces scénarios » qui combinent aussi bien les arguments dialectiques que les effets de persuasion rhétoriques[1]. C'est sur ce moment de délibération que s'enchaîne la phrase du jugement, la décision, que Lyotard conçoit d'après Kant comme la « phrase d'événement par excellence[2] ». Encore faut-il légitimer ce jugement par une phrase normative pour qu'il soit exécutif.

Lyotard reconnaît que la délibération est fragile, même paradoxale, du fait de l'hétérogénéité des genres qui s'y trouvent agencés. Mais ceci est le signe d'une indétermination essentielle à la république qui puise sa légitimation dans un Idéal de communauté libre, déployé par le récit de l'émancipation. De cet Idéal, toujours au sens kantien, il n'y a aucune présentation intuitive, pas de preuve réelle empirique, mais, nous venons de le voir, seulement des signes indirects, des indices, « des *analoga* qui signalent dans l'expérience que cet idéal est présent dans les esprits[3] ».

Ainsi, le régime républicain paraît être l'opposé du régime despotique qui puise sa légitimation dans un passé plus ou moins fabuleux, dans l'histoire exclusive d'une origine fondatrice, et qui corrélativement, permet l'unité des instances législatives et exécutives. À cet égard, Lyotard note que « rien ne paraît plus étranger à la légitimité républicaine » que le régime nazi, car cette dernière est fondée non pas dans une origine exclusive, mais dans une fin idéale, dans une Idée universelle comme fin à

[1] *Ibid.,* p. 70.
[2] *Ibid.,* p. 71.
[3] *Ibid*., p. 73.

atteindre[1]. En raison de ce manque d'origine unique, le régime républicain témoigne d'une pluralité des fins et par conséquent, d'une séparation des pouvoirs législatif et exécutif. La légitimation vient non pas des instances réelles d'une société, mais d'une Idée qui n'a aucune présentation sensible.

Mais cette distinction kantienne ne suffit pas pour autant à élucider la question du totalitarisme aux yeux de Lyotard. Même si nous pouvons parler d'une affinité de principe entre le régime despotique et le totalitarisme, nous sommes devant une double difficulté : d'une part, le régime républicain présente elle aussi une aporie de l'autorisation surtout au niveau de l'instance normative ; de l'autre, le nazisme n'est pas tout à fait exempt des traits républicains. En ce qui concerne la légitimation républicaine par l'idéal de liberté, Lyotard souligne que la position de cet idéal présuppose, loin de l'empêcher, la position préalable d'une entité réelle comme instance normative. L'exemple en est donné par le Préambule de la Déclaration des droits de l'homme, où « le nom d'Assemblée qui représente un peuple singulier, le peuple français », est érigé en instance légitimante universelle qui dote la déclaration en question d'une valeur normative[2]. En ce qui concerne le despotisme totalitaire, Lyotard note qu'il s'appuie sur les instruments de la république tels que le parti, le parlement, etc., comme ceux d'une mise en scène par laquelle il essaie de remédier à la crise d'identité qui traverse la communauté. Or, cette crise d'identité est également inhérente au régime républicain (dont la période de Terreur serait l'exemple le plus frappant), note Lyotard, et le rôle normatif accordé au peuple, en proie à cette crise, constitue le noyau commun de ces deux régimes face à l'épreuve du totalitarisme.

Le problème du totalitarisme devrait donc être pensé comme un problème moderne au croisement de ces deux régimes : « le totalitarisme consisterait dans la subordination d'institutions légitimées par l'Idée de liberté à la légitimation par le mythe. C'est bien un despotisme au sens kantien, mais empruntant au républicanisme sa puissance d'universalisation[3]. » Si l'on essaie de faire une distinction à tout prix, on dira que le totalitarisme républicain se reconnaît à la politique de terreur qu'il met en jeu et qui implique une décomposition minutieuse des instances sociales, envahies et incluses sans lacune dans le système, tandis que le totalitarisme despotique tient à l'unité de la réalité sociale qu'il cherche à forclore et isoler face aux effets extérieurs.

[1] *Ibid.*, p. 74.
[2] *Ibid*., p. 75.
[3] *Ibid*., p. 80.

Pour revenir à la solution adornienne de Lyotard après ce long détour, on dira encore une fois que cette position du problème du totalitarisme dans son rapport à la modernité n'est pas sans rappeler les positions d'Adorno et de Horkheimer dans *Dialektik der Aufklärung*, bien qu'elle ne s'y réduise pas complètement. Le nazisme est moderne et mythique à la fois, parce qu'il s'attaque à la modernité avec les armes de cette dernière, de façon à aboutir à son anéantissement dans son contraire. C'est justement le point de vue d'une dialectique négative qui permet de faire cette interférence, de penser l'expérience totalitaire dans un mouvement dialectique sans pour autant en proposer une relève. Il n'y aura aucun résultat, aucun gain à tirer de cette expérience qui signale la césure du *nous* républicain et la liquidation du projet moderne. Comme le dit Adorno, « il y a bien pire à craindre que la mort », et « [l]a fin objective de l'idéal humainste [*Humanität*] ne veut pas dire autre chose »[1].

Il ne s'agit donc pas de faire du tort absolu d' « Auschwitz » un litige, de l'enchaîner dans un genre de discours avec des phrases de régimes hétérogènes selon une fin quelconque. Au contraire, Lyotard souligne à l'instar d'Adorno, que la réalité irrationnelle d' « Auschwitz » marque l'impossibilité de l'enchaînement : « d'une certaine façon, je dirai qu'Auschwitz est précisément, comme le dit Adorno, ce sur quoi tout essai d'enchaînement, conceptuel, historique, spéculatif, s'abîme[2]. » Que faire alors de cette expérience-limite ? Pour Lyotard, cette impossibilité d'enchaînement ne devrait pas exclure le travail de la pensée en vue d'inventer de nouvelles instances pour témoigner et c'est là justement que la solution adornienne trouvera tout son sens. Ces nouvelles instances sont non pas des instances juridiques mais des instances d'écriture, qui seront peut-être capables « de trouver l'idiome qui puisse faire entendre ce qui est resté inexprimable[3] ». La micrologie adornienne, qui marque l'écriture de la *Dialectique négative* et surtout de celle de la *Théorie esthétique*, constitue aux yeux de Lyotard l'exemple d'un tel effort pour inventer une nouvelle instance d'écriture, qui serait une « instance de 'reste'[4] ».

Nous aurons l'occasion de revenir sur les sens possibles de la micrologie adornienne pour Lyotard dans une section ultérieure, mais notons pour l'instant que ce « reste », auquel un nouvel idiome aura affaire, est un reste extrêmement

[1] T. W. Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée* (1951), tr. fr. É. Kaufholz et J.-R. Ladmiral, Éditions Payot, 2001, p. 37.
[2] « À propos du différend », *art. cit.,* p. 58.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*

improbable, un sentiment qui serait « une phrase impossible », que Lyotard imagine comme une phrase « qui enchaînerait la phrase du SS sur celle du déporté, ou l'inverse. »[1]. Si cet enchaînement est impossible, c'est d'abord parce que le nazisme génère un discours exclusif qui marque la fission du *nous* qui est aussi celle d'un soi, d'un *Selbst* qui peut se conjuguer en différentes instances en gardant son identité[2]. Mais cet enchaînement est impossible aussi parce que la phrase du SS signale l'anéantissement d'un régime de phrase, celui de l'idiome juif lui-même, qui n'est pas en mesure de répondre à cette phrase qui condamne le nom juif à la position d'un référent à détruire. Lyotard place l'idiome juif sous le régime du *Arrive-t-il ?*, de l'occurrence proprement dite. Polarisé vers l'instance du destinataire (« *Écoute, Israël*[3] »), l'idiome juif serait celui de l'obligation. Or, nous venons de le dire, que l'enchaînement soit introuvable avec ce dernier, qu'il n'y ait pas de résultat « après Auschwitz », ne veut pas dire qu'il n'y ait aucun reste de cet événement. Il y a au moins un sentiment silencieux, un différend qui reste à témoigner. Si donc la micrologie adornienne pourrait être une manière d'aborder ce reste, Lyotard essayera de son côté de mettre à l'écoute ce sentiment à partir de la phrase de l'obligation menacée de mort.

Solution lévinasienne

Le nom d' « Auschwitz » occupant une place exceptionnelle dans l'imaginaire lyotardien, il n'est pas pour autant l'occasion d'un nouvel enchaînement pour phraser le tort et le transformer en litige, comme nous avons essayé de le montrer dans la section précédente. Néanmoins, ce nom permet à Lyotard, quoique négativement, de mettre en relief l'idiome juif de l'obligation dans ses différences respectives avec le régime cognitif, le régime spéculatif et le régime normatif. L'obligation, à proprement parler, est une prescription. Nous retrouvons ici cette séparation du vrai et du juste inspirée d'Aristote mais aussi de Kant, et longuement travaillée par Lyotard depuis sa dérive païenne. Transposée dans le contexte du *Différend*, on dira que cette séparation permet avant tout de poser l'événement de l'obligation contre l'expérience de la

[1] *D*, p. 155.
[2] *D*, p. 158.
[3] *D*, p. 156.

connaissance, comme une solution lévinasienne proposée par Lyotard pour repenser le problème du totalitarisme en fonction de la notion du différend.

Nous avons précédemment remarqué que la prétention de fonder une prescription sur une description, ou le juste sur le vrai, résulte selon Lyotard d'une illusion transcendantale qui consiste à enchaîner une phrase d'Idée avec une phrase de connaissance, et qui marque ainsi l'hégémonie du régime cognitif. La prise en considération du régime de l'obligation en tant que tel constituerait alors une manière de contrarier cette hégémonie, ce totalitarisme rationnel, d'abord parce qu'elle correspond à un effort de langage pour témoigner du différend qui s'y trouve étouffé. Ensuite, il faudrait souligner que Lyotard insiste beaucoup sur le rôle du destinataire dans l'obligation. En effet, selon lui, la phrase prescriptive est instanciée sur le *tu*, elle est comme un appel, une demande qu'il s'agit d'accueillir avant tout. Qui plus est, il s'agirait là d'une demande à laquelle il n'y a pas de réponse proprement dite : la phrase prescriptive oblige immédiatement, et le *tu* saisi dans l'obligation ne devient pas à son tour un *je* qui pourra y enchaîner. Par conséquent, le régime de l'obligation est pour Lyotard une manière de penser au-delà de toute catégorie du sujet, même de celle dont la finalité serait sa destruction[1]. En ce sens, nous pouvons dire que la pensée de l'obligation fait un pas de plus que la pensée adornienne qui s'appuie sur la force du sujet pour penser le déclin de la catégorie du sujet[2].

Bien que la séparation du vrai et du juste doive beaucoup au geste critique kantien, la référence principale de Lyotard pour penser l'obligation est évidemment la philosophie de Levinas qui, à ce niveau d'analyse, semble converger avec celle de Kant. C'est que, pour l'un comme pour l'autre, afin de penser la question éthique ou morale, il s'agit d'abord de poser la transcendance absolue de la loi. Non seulement la loi n'est pas un objet de connaissance, mais encore il y a la primauté de l'éthique et de la raison pratique face aux discours du savoir. En ce sens, la pensée de Kant et celle de Levinas se situeraient pour Lyotard dans une lignée parallèle qui s'oppose à la dialectique spéculative de Hegel.

[1] Comme nous allons essayer d'expliciter, la lecture que fait Lyotard de l'œuvre de Levinas semble accentuer la médiation immédiate de l'autrui pour arriver à penser une subjectivité, alors que d'autres lectures en sont possibles bien entendu.
[2] *DN*, p. 8.

Mais le parallèle reste limité, dans la mesure où Lyotard soupçonne chez Kant le retour du descriptif dans le prescriptif[1]. Ce problème apparaît autour de la discussion concernant la déduction de la loi. Comme nous le savons, le principe pratique est non dérivé et non dérivable pour Kant, et la loi morale est un *factum rationis*. C'est pourquoi, au premier abord, on pourrait dire que Levinas reste dans le sillage de la morale kantienne en refusant d'accorder à la loi une source de légitimation autre qu'elle-même. Sauf que chez Kant, l'effort de la déduction demeure constant, c'est ce que souligne Lyotard comme un aspect symptomatique de l'analyse kantienne. La loi n'est pas déduite, mais le geste déductif est bien présent, seulement il change de direction : à défaut de déduire la loi elle-même, Kant déduira la liberté à partir de la loi. Si bien que, même si la liberté est posée derrière la loi, conformément au schéma lévinasien, c'est un discours de légitimation qui se trouve introduite dans le domaine éthique, de manière à protéger les prescriptions d'être arbitraires, comme le voudrait Kant. Or, légitimer les prescriptions reviendrait à renoncer à la séparation du vrai et du juste. Avec la déduction kantienne de la liberté, les prescriptions sont liées à la détermination de la volonté considérée sous la catégorie de la causalité, ne serait-ce qu'une causalité libre. Cette catégorie étant utilisée aussi bien dans l'ordre théorique que dans l'ordre pratique, quoique de façon différente (sous forme de causalité naturelle ou libre), elle constitue pour Lyotard l'instrument du passage pourtant interdit entre le vrai et le juste. C'est la phrase de l'impératif catégorique qui illustrerait ce passage, en combinant grâce à la cheville du « comme si » une prescription pure (« Agis ») et un énoncé dénotatif qui lui donne sa légitimité (« ton action relève d'une causalité naturelle »).

C'est donc « sur le point de l'efficience[2] » que Lyotard semble voir la différence entre Kant et Levinas. Avec l'idée kantienne que la loi morale doit être cause de certains objets, la liberté apparaîtrait comme un pouvoir « inscrutable » qui n'est autre que la raison pure pratique elle-même. Ainsi, au niveau de la forme des énoncés, les descriptifs et les prescriptifs ne se distingueraient pas dans le schéma kantien. La typique de la raison pratique permettrait « d'identifier à la prédication qui dénote une 'nature' donnée la prédication qui prescrit une 'nature' idéelle[3] ».

[1] Cf. « Logique de Levinas » (*LL*), dans F. Laruelle (dir.), *Textes pour Emmanuel Levinas*, Jean-Michel Place, coll. « Surfaces », 1980.
[2] *LL*, p. 133.
[3] *LL*, p. 134.

C'est, semble-t-il, toute la problématique du rapport républicain entre l'obligation et la norme que l'on retrouve ici. Dans ce contexte, comme nous l'avons brièvement noté plus haut, la norme signifie dans le langage lyotardien la légitimation d'une prescription. Dans la norme, l'obligation se trouve liée à une légitimation universelle d'ordre cognitif en perdant son caractère spécifique. Qui plus est, le passage entre la prescription et la norme dans le modèle républicain semble consacrer le passage du *tu* à *je* et destituer le privilège de l'instance destinataire dans l'obligation. La légitimation normative, qui est d'ordre cognitif, prévoit la commutabilité des instances dans la norme dans la mesure où elle s'appuie sur la règle du consensus et l'échangeabilité des partenaires[1]. Ainsi « entre *je* et *tu* la dissymétrie doit être oubliée au bénéfice d'un universel, 'l'humanité', le nous des je et des tu échangeables[2] ». En effet, la légitimation typique de Kant, qui pose l'Idée d'une nature supra-sensible comme communauté des êtres raisonnables, impliquerait inévitablement de condenser les *je* et les *tu* dans une même « personne », violant par là le caractère propre de l'obligation instanciée sur un *tu* qui ne peut pas dire *je*.

Or Lyotard affirme que « ce qui est en jeu dans le discours de Levinas, c'est de pouvoir parler de l'obligation sans jamais la transformer en norme[3] ». Ainsi l'anarchie lévinasienne comme « refus d'inférer les énoncés normatifs[4] » et la position d'une obligation sans condition permet à Lyotard de concevoir un moyen pour sortir de l'hégémonie du régime cognitif et du totalitarisme rationnel. Il s'agit évidemment de mettre en relief l'infini de l'éthique contre la totalité spéculative, et de poser avec Levinas que « l'extériorité n'est pas une négation, mais une merveille[5] ». Cette merveille que Levinas baptise du nom de l'Autre ferait événement comme non-sens dans l'ordre de la dialectique spéculative. Il ne pourrait « qu'advenir au moi, comme une révélation, dans une effraction[6] ». L'obligation serait cette forme de rencontre violente avec l'autre qui advient dans toute sa transcendance. En ce sens, elle signalerait un état hétéronome qui ne relève pas de l'autonomie du sujet libre. C'est pourquoi aussi elle constituerait un « scandale » pour le moi qui se trouve exclu de l'instance destinateur et saisi comme *tu*.

---

[1] *D*, p. 184.
[2] *Ibid.,* p. 183.
[3] *LL*, p. 140.
[4] *Ibid.,* p. 128.
[5] Cf. E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (*TI*) (1971), Le Livre de Poche, coll. Biblio essais, 2000, p. 325 ; cité par Lyotard dans LL*,* note 7.
[6] *D*, p. 163.

L'occurrence de l'autre, on l'aura compris, n'est donc en rien une expérience de la connaissance, mais c'est un événement du sentiment. Le *je* ne peut rien comprendre à l'éthique, puisque son savoir se trouve déstabilisé dans l'asymétrie du *je* et du *tu* de l'obligation. Celle-ci est immédiate, elle n'est ni conditionnelle ni conditionnante[1]. Elle est préalable à toute sorte de commentaire sur la nature de l'autre et de sa demande, elle présuppose simplement qu'on soit passible de l'autre. C'est dans ce pathos, dans le sentiment de dessaisissement, de l'être obligé que Lyotard, à l'instar de Levinas, trouve la possibilité de la phrase éthique qui échappe à l'hégémonie du discours cognitif. Ceci est un sentiment silencieux dans la mesure où la dissymétrie du *je* et du *tu* est indépassable, par contraste au *nous* républican. Le *tu* saisi dans l'obligation ne pourra jamais répondre au destinateur qui l'oblige. Lyotard prend l'obligation pour une affaire d'idiolecte, un sentiment qui ne se relie pas à la norme[2]. En ce sens, le temps de la phrase éthique est un pur maintenant qui est parent du temps de l'occurrence. Le *tu dois* de l'obligation signale l'angoisse ou l'étonnement d'un commencement absolu, d'une demande accueillie sans condition, sur laquelle aucun enchaînement n'est prévu sauf l'exécution de l'ordre. Même si *Arrive-t-il ?* n'est pas *Arrives-tu ?*, comme Lyotard le note à plusieurs reprises[3], le temps éthique s'apparente au temps de l'événement en ce que la phrase de l'obligation est une phrase où la présentation n'est pas refoulée en situation, « où l'occurrence est préservée de son occultation par une règle d'enchaînement[4] ».

Une question reste cependant à poser : comment comprendre que l'obligation éthique n'est pas abusive ? Qu'est-ce qui distingue une prescription juste d'un ordre injuste ? Autrement dit, est-ce qu'il n'y a pas de différence entre la phrase du SS et celle de l'obligation[5] ? Dans la perspective lyotardienne, une double réponse pourrait être faite à ces questions. D'une part, force est d'admettre qu'il y a une certaine affinité entre la phrase du SS et celle de l'obligation. Dans le paragraphe précédent, on a vu comment Lyotard décrit la phrase du SS comme une phrase qui interdit le

[1] *D*, p. 183.
[2] D, no. 206, p. 207.
[3] Voir notamment *Le Différend*, numéros 172-174 : l'occurrence n'est pas instanciée sur le destinataire comme l'est l'obligation ; *il faut enchaîner* n'est pas *tu dois enchaîner*, il s'agit dans la nécessité de l'occurrence d'un *Müssen* et non d'un *Sollen.*
[4] *D*, p. 185.
[5] On remarquera qu'on ne problématise pas ici la façon dont Lyotard commente ce qu'il appelle le « dispositif judaïque », et notamment le rapport qu'il établit entre « la phrase du SS », « la phrase du déporté » et le régime de l'obligation. C'est qu'il y a des commentaires beaucoup plus compétents que ceux que nous pourrions faire sur ce sujet, auxquels nous ne pouvons qu'adhérer. Cf. Élisabeth de Fontenay, *Une tout autre histoire : questions à Jean-François Lyotard*, Fayard, 2006.

nous. Or, toute prescriptive partage cette condition, dans la mesure où elle est fondée sur la non-échangeabilité des *tu* et des *je* qui sont ainsi incapables de former un *nous*. Qui plus est, l'anarchie inhérente à la prescription, son autorité fondée sur elle-même, semble l'apparenter encore plus de la phrase du SS qui se donne une autorité arbitraire ne découlant de nulle part. On dira donc qu'en un sens, il n'y a pas de moyen précis pour déterminer la justesse d'une obligation. La notion d'idiolecte par laquelle Lyotard qualifie l'obligation et met en relief son caractère singulier, semble également souligner ce point. La spécificité de l'obligation est justement qu'elle n'a besoin d'aucune autorité objective pour se faire valoir.

Pourtant ce parallèle entre la phrase du SS et celle de l'obligation doit s'arrêter là, puisqu'il y a une très grande différence entre les deux selon la manière lyotardienne de penser l'obligation. C'est que cette dernière, contrairement à la logique totalitaire du nazisme, signale non pas une situation d'exclusion mais bien une situation d'adresse. Alors que la phrase du SS (*Qu'il meure, je l'édicte*) condamne le déporté à l'instance du référent de la phrase, et réduit d'emblée le nom du « juif » au silence, l'obligation éthique est adressée, elle s'adresse à un *tu* qui l'accueille immédiatement. Le destinataire de la phrase prescriptive est saisi dans une demande instantanée, dans une temporalité événementielle qui est celle de la situation éthique et qui signale l'immédiateté de l'être obligé. Or, ce fait d'être adressé est justement ce qui est refusé au juif qui se trouve exclu de l'instance destinataire du discours nazi qui, par conséquent peut être pensé comme une attaque au temps même de l'événement.

Cela étant dit, il faudrait noter également que ce critère de distinction que l'on arrive à mettre entre la phrase du SS et celle de l'obligation proprement dite, ne permet pas de poser une fois pour toute la justesse de cette dernière. Le fait d'être adressée ne garantit pas que la prescription soit juste. L'angoisse de l'idiolecte semble être essentielle à l'obligation, dont le propre est d'être un sentiment non assuré, celui de l'obédience à une dette. Du reste, il faudrait veiller à ne pas perdre ce sentiment d'angoisse qui semble seul protéger la situation éthique de la menace totalitaire qui serait celle d'une justice prédéfinie selon certains critères. Plus précisément, la justice doit rester en crise, c'est-à-dire sans critère. En effet, pour Lyotard, la question de la justice ne saurait être traitée dans le cadre des institutions ou de « la » politique, mais elle exige d'être répétée à chaque occurrence pour trouver ce qui est juste, en conformité avec le caractère inconditionnel de la prescription. Si l'obligation n'est ni conditionnée ni conditionnante, c'est qu'elle reste ouverte comme question, et c'est là

tout l'intérêt de cette pensée lyotardienne qui suit Levinas et qui introduit le sentiment d'être obligé dans l'angoisse ou la merveille du *Arrive-t-il ?*.

Pour aborder la question de la justesse d'une prescription d'un point de vue lyotardien, nous sommes donc contraints de revenir sur la problématique de la norme, et c'est là que nous quittons la sphère de l'éthique pour entrer dans le politique. Notons d'abord que dans le cadre du *Différend*, la norme apparaît moins comme une phrase descriptive (ce qui pourrait s'entendre dans le cadre de « Logique de Levinas ») que comme une phrase métalinguistique. La phrase normative est une phrase sur une phrase en ce qu'elle contient la citation d'une prescriptive ; cependant, d'après Lyotard, « elle n'a pas pour enjeu la vérité, mais la justice[1] ». La normative dote effectivement la phrase prescriptive d'une force de loi, elle la légitime. Ce faisant, elle confère immédiatement de l'autorité à celui qui l'édicte, à son destinateur. En ce sens, la phrase normative est proche de la phrase prescriptive : toutes les deux sont le fait d'une autorité performative non déductible. Mais si la phrase de l'obligation consacre la dissymétrie du destinateur et du destinataire, en revanche, la normative rompt cette dissymétrie et permet d'instruire la communauté des instances en ce qu'elle prévoit –du moins dans sa forme républicaine[2]- que le destinateur de la norme devrait coïncider avec le destinataire de la prescription citée dans la norme. Ainsi, tandis que la prescription pure reste sans réponse face à la question du critère de la justice, la phrase normative quitte le domaine indéterminé de l'éthique et fonctionne de manière à soumettre toute phrase à un genre de discours dont l'enjeu serait la justice.

De quelle politique s'agirait-il alors dans la phrase normative ? Lyotard n'a-t-il pas affirmé que la politique n'est pas *un* genre, mais la pluralité des genres et la diversité des fins ? Ne l'a-t-il pas définie ainsi comme la menace du différend qui

[1] *D,* p. 208.

[2] Les propos de Lyotard peuvent prêter à confusion : d'une part, il affirme suivre la distinction kantienne entre le régime despotique et le régime républicain selon l'unité ou la séparation des pouvoirs législatif et exécutif. De l'autre, il affirme que dans la république, il s'agit d'une coïncidence entre le destinateur de la norme et le destinataire de la prescription, ce qui pourrait se comprendre comme la coïncidence des instances législative et exécutive. De notre point de vue, force est d'admettre qu'une telle contradiction n'est pas tout à fait évitée par Lyotard. Mais disons qu'on peut trouver une manière de la lire autrement : c'est que dans le régime républicain, il n'y a pas une unité totalitaire des pouvoirs et la communauté du destinateur et du destinataire dans la norme est une communauté d'obligation, au sens où celui qui légifère n'est pas exempté de la loi qu'il a promulguée, au contraire il y est soumis au même titre que tout autre et fait ainsi partie du corps exécutif des prescriptions.

surgit de la contingence des enchaînements[1] ? N'est-il pas alors contradictoire d'affirmer que le fait de la phrase normative, qui soumet les phrases hétérogènes à l'enjeu de la justice, est d'introduire à la politique[2] ? En effet, comme nous l'avons noté plus haut, Lyotard est bien conscient de l'aporie de l'autorisation dans les phrases normatives qui implique non seulement que la source de l'autorité reste en fin de compte arbitraire, mais encore que l'hétérogénéité constitutive des phrases n'est pas respectée. En ce sens, nous pouvons parler de deux conceptions de politique chez Lyotard : celle qui étouffe les différends en faisant prévaloir le privilège d'un genre, qui serait la politique des politiques ou la grande politique, et celle qui respecte les différends en se positionnant non pas dans un genre spécifique mais au milieu des genres au pluriel, la politique philosophique. La tension entre ces deux acceptions de la politique ne sera jamais pleinement apaisée et on pourrait même dire que s'il y a une pensée politique proprement dite chez Lyotard, elle s'appuie justement sur le caractère double de cette conception. Comme nous l'avons effectivement souligné au début de ce chapitre, l'un des enjeux majeurs du *Différend* porte sur cette politique philosophique qu'il s'agit de faire ériger contre la grande politique.

Qu'en est-il alors de la légitimation des prescriptions ? Comment penser la justice en cet état de choses, si cette dernière doit rester sans critère ? Il faudrait arriver à forger une forme de légitimation qui puisse à la fois permettre d'éviter les torts et laisser advenir les différends comme pluralité des enchaînements. C'est là que Lyotard, sans doute quelque peu paradoxalement encore une fois, se retourne vers le modèle républicain. Cette forme double de légitimation n'est autre que la forme délibérative du modèle républicain, dans la mesure où elle exige l'hétérogénéité des genres et leur dissociation. Il y a une pluralité des fins dans le régime de la république, parce qu'elles ne sont pas déterminées par avance selon une origine fondatrice, comme dans le cas du régime despotique, mais elles sont exposées au jugement de chacun selon le projet d'une communauté à venir. Ce jugement qui implique d'être attentif au *quod* des phrases et de passer par plusieurs genres de discours ne peut se faire que par la délibération qui admet et même nécessite cette hétérogénéité des genres. En ce sens, la légitimation délibérative pourrait s'accorder à une temporalité événementielle et maintenir la justice sans critère grâce à la pluralité des phrases qui peuvent enchaîner sur la question *Que devons-nous être ?*.

[1] *D,* p. 200.
[2] *D*, p. 207.

Cela dit, il ne faudrait pas se hâter de conclure que le régime républicain dans sa forme de légitimation délibérative résout en lui-même le problème de la justice aux yeux de Lyotard. Comme nous ne cessons de le dire, le républicanisme partage les fragilités des phrases normatives, même dans sa version délibérative, dans la mesure où il présuppose la position d'une entité réelle (et arbitraire) comme instance d'autorité, ainsi que Lyotard essaie de l'expliquer avec sa lecture du Préambule de la Déclaration de 1789. Mais s'il y a une chose à souligner ici, c'est que justement le problème de la justice doit rester insoluble pour Lyotard, l'important étant non pas de trouver le critère qui pourrait le résoudre une bonne fois pour toutes, mais de laisser la question ouverte de façon à éviter les torts éventuels dont on ne s'est pas encore rendu compte sous des circonstances données, mais qui peuvent s'avérer dans leur injustice sous d'autres points de vue. C'est ce qu'il conviendrait de comprendre par cette politique philosophique de Lyotard dont le but principal est de témoigner du fait qu'il y a des différends.

Pour conclure, nous pouvons affirmer qu'il y a une certaine affinité entre cette politique philosophique fondée sur l'indétermination des critères dans la temporalité événementielle et l'obligation lévinasienne (ou plutôt l'interprétation lyotardienne de l'obligation chez Levinas) qui se défait des critères de la vérité pour accueillir l'occurrence indéterminée de l'absolument autre. Pour éviter les confusions, soulignons toutefois que cette affirmation ne revient pas à réduire l'éthique de Levinas à une politique, ne serait-ce que philosophique, ni à poser un parallèle sans faille entre les pensées de Lyotard et de Levinas. Mais si Lyotard cherche à se frayer un chemin dans la pensée lévinasienne pour résister à l'hégémonie du genre cognitif, qui constitue un problème du totalitarisme à ses yeux, nous pensons qu'il n'est pas complètement injuste de poser une telle affinité. Comme nous venons de le dire, cela ne devrait pas servir à aplanir les différences respectives que l'on pourrait trouver chez l'un et chez l'autre. Du reste, il nous faudrait mentionner également une divergence significative entre les deux auteurs, qui expliquera peut-être l'orientation de la pensée lyotardienne vers d'autres domaines que celui de l'éthique.

Nous avons vu que l'immédiateté de l'ordre éthique tel que l'entend Levinas signale une asymétrie des instances dans leur hétéronomie, et c'est là que Lyotard mobilise cette pensée contre l'autonomie du sujet rationnel chez Kant. Ainsi, le discours de l'obligation serait une manière de passer outre le totalitarisme rationnel. Cela dit, cette solution lévinasienne de Lyotard pourrait cacher une contradiction, en

ce qu'elle admet le privilège ou la primauté de la phrase éthique devant les autres genres. Par conséquent, nous pouvons voir ici une « incommensurabilité verticale[1] » propre à l'obligation, qui viendrait doubler l'incommensurabilité horizontale de tous les régimes et de tous les genres. Une telle incommensurabilité ferait tort aux autres phrases dont Lyotard avait pourtant le mérite de poser le caractère également incommensurable.

Cependant, notre propos n'étant pas de discuter la réflexion lyotardienne du point de vue de sa cohérence interne, nous nous contenterons de mentionner que ces critiques existent. Par conséquent, sans vouloir répondre par l'affirmatif ou par le négatif aux critiques qui lui sont adressées dans ce cadre, nous voudrions souligner que le privilège de la phrase éthique n'est pas catégorique chez Lyotard, dans la mesure où une pensée de la présence sensible vient compléter les réflexions du *Différend*. Plus précisément, si Lyotard essaie de défendre la prescriptive de sa réduction à la descriptive en s'appuyant sur la pensée de Levinas, en revanche, il essaie de défendre la phrase de l'art de sa réduction à la phrase éthique, effectuant une certaine rupture avec Levinas[2]. En effet, chez Levinas, la transcendance semble bien réservée à la seule phrase éthique. Or, la présence sensible au sens où l'entend Lyotard, que la phrase de l'art pourrait aborder, ne s'y réduit pas[3]. Il y a une différence majeure entre *Arrive-t-il ?* et *Arrives-tu ?*, entre la phrase de la présence et la phrase de l'obligation, cette dernière n'épuisant pas tous les sens de l'occurrence

[1] Cf. G. Sfez, *op. cit.,* p. 64. L'expression est de Lacoue-Labarthe, « Où en étions-nous ? », dans *La faculté de juger, op. cit.*

[2] Cf. « Jean-François Lyotard : Sur le différend », avec Jean-Michel Salanskis, dans *Traces*, no. 11, 1984, Paris, p. 18 : « Quand je suis dans l'obligation, je suis bien obligé de croire à sa transcendance, oui. Mais il m'arrive de sortir de l'obligation, et je suis alors conduit à la relativiser. Je vois bien en revanche que quelqu'un comme Levinas est absolument incapable d'accorder la moindre autonomie de valeur à quelque chose qui commande le discours de l'artiste. Il a toujours la plus extraordinaire méfiance à l'égard de tout ce qui est esthétique. Il ne reconnaît absolument aucune transcendance au beau ou à la recherche du beau, du sublime ou de ce que l'on voudra, parce qu'évidemment il n'n'en accorde qu'au 'je' inconnu non nommable qui fait de moi son tu. Et c'est sur ce point là qu'il y a rupture avec lui pour moi. Qu'il y ait une transcendance qui prenne cette forme, ça me paraît absolument essentiel, mais que ce ne soit pas au prix de négliger ou d'ignorer tout simplement, voire franchement de piétiner, comme j'en ai des preuves dans les textes de Levinas, la transcendance je ne sais pas d'une esthétique sublime par exemple, où ce qui est en jeu est précisément de présenter que quelque chose n'est pas présentable, pas simplement l'éprouver sous la forme de l'obligation, mais le *présenter*. Pour Levinas une tâche de ce genre, c'est-à-dire une finalité générique telle, est un scandale. De même qu'est un scandale probablement l'intervention d'une transcendance de l'obligation dans la tâche esthétique, pour beaucoup d'artistes. »

[3] Pour une étude détaillée de cette question, voir J.-M. Salanskis, « De la sensibilité à l'art et son telos, Lyotard avec et contre Levinas », dans *Sztuka i filozofia*, no. 38-39, Varsovie, 2011. Après avoir posé que la question du sensible pourrait constituer un point commun entre les deux auteurs (« tout part d'une 'philosophie de la sensibilité' »), Salanskis montre les différences entre l'interruption lyotardienne et la suspension lévinasienne, entre les conceptions de passibilité chez l'un et chez l'autre, ainsi que les divergences entre leurs conceptions respectives de l'art.

même si elle relève de la temporalité de l'événement. C'est là que la pensée de Kant semble être reprise par Lyotard, après son déclassement par l'obligation lévinasienne sur le plan moral, pour penser la présence et la présentation, comme nous allons voir en détails dans la partie suivante.

II.3.c. Figures d'enfance au tournant du différend

« Une phrase est l'événement, quelque chose plutôt que rien, et qui cède la place : la faiblesse[1]. »

Lorsqu'on pose la question des figures d'enfance dans *Le Différend*, il faudrait noter au préalable que, contrairement à la plupart des ouvrages de Lyotard, le thème de l'enfance n'y apparaît pas vraiment. Nous avons remarqué que Lyotard a pris ses distances avec la « métaphysique du désir » dominante au moment libidinal, et le dispositif freudien qui la soutenait. Plus profondément, au tournant du différend, Lyotard semble avoir laissé de côté la réflexion sur la psychanalyse. Nous comprenons ainsi que les éléments se rapportant à l'infantile freudienne font défaut dans ce livre, alors qu'ils étaient d'un usage fréquent dans les textes précédents, ce qui devrait expliquer en partie l'absence des figures d'enfance. Cependant, les questions qui travaillent le tournant du différend ne sont pas sans rapport avec le thème de la minorité sous lequel, dans la dérive païenne, semblaient apparaître ces figures. Autour de la question du totalitarisme notamment, on pourrait observer une continuité entre *Le Différend* et le paganisme de Lyotard, où celle-ci était traitée dans son rapport à la minorité. Pourtant, même si une continuité thématique peut avoir lieu dans la pensée lyotardienne, elle n'implique pas pour autant l'apparition concrète des figures d'enfance dans *Le Différend*.

Dans cet état de choses, il nous faudra changer de stratégie pour aborder l'enfance depuis la perspective du différend. Étant donné que l'élément de la psychanalyse est absent dans *Le Différend*, c'est le thème de la minorité et son rapport aux totalitarismes qui pourrait nous aider à la penser, quoique de façon un peu vague et abstraite, dans la mesure où nous n'arriverons pas à cerner des figures tangibles. Ce

[1] *D*, p. 105.

que nous pouvons faire serait alors de chercher à comprendre en quoi le tournant du différend peut contribuer à la pensée de l'enfance. Pour ce faire, nous allons revisiter les trois moments que nous avons considérés dans le chapitre précédent comme les piliers d'une position lyotardienne face à la menace totalitaire, et nous allons demander si, dans ces moments, il existe des éléments relatifs à l'enfance. Nous allons nous concentrer notamment sur la manière dont Lyotard lit et interprète Kant, Adorno et Levinas[1]. Cependant, au lieu de chercher les figures d'enfance dans le texte lyotardien, nous allons, la plupart du temps, nous diriger vers les écrits de ces auteurs qui semblent inspirer Lyotard dans sa position contre la pensée totalisante. Sans prétendre cerner le motif de l'enfance en tant que tel chez ces auteurs, nous allons essayer de voir en quoi la façon dont Lyotard se sert de leurs pensées pourrait contribuer à la mise en forme de sa propre notion d'enfance.

Enfance kantienne

Nous avons admis que la définition de la menace totalitaire comme celle d'une illusion transcendantale inspire Lyotard pour y apporter une solution kantienne, affirmant d'emblée que de l'Idée, on n'a pas de preuves mais des signes qui sont des sentiments silencieux. Cette affirmation constituera pour nous un premier moyen pour aborder la contribution de Kant à la notion de l'enfance, ou plus précisément, pour aborder le rapport entre la lecture que fait Lyotard de Kant et la façon dont il met en forme une pensée de l'enfance.

Dans la perspective de la solution kantienne de Lyotard, nous avons vu que pour repérer des signes qui ne sont pas des preuves, il faudrait mettre l'accent sur la séparation des facultés, en mettant en relief l'exercice de la faculté de juger. Nous savons que chez Kant les usages de la raison sont pluriels et exclusifs pour ainsi dire, irréductibles l'un à l'autre. S'inspirant de ce dispositif kantien dans sa conception de l'hétérogénéité des familles de phrase, Lyotard essaie de formuler également avec les

[1] Une stratégie alternative serait de suivre les traces de l'enfance dans *Le Différend* à partir du genre poétique, lieu du silence, de la quasi-phrase qu'est le sentiment. On se dirigerait alors vers les analyses de Lyotard sur l'épidictique, l'oraison funèbre, ou encore le simulacre. Adopter cette stratégie aurait sans doute l'avantage d'aboutir plus directement au « supplément » que Lyotard cherchait à apporter au tournant du différend, avec la réintroduction du sentiment et de l'inconscient dans le tableau. Mais cela aurait également un inconvénient, celui de précipiter notre lecture à propos des problématiques travaillant *Le Différend* même.

termes kantiens le commerce entre ces familles, grâce à l'exercice de la faculté de juger. Celle-ci est pour Lyotard un amiral dans l'archipel des fonctions facultaires, opérant par les *als ob*, et permettant le transfert analogique des règles de formation et d'enchaînement entre diverses familles de phrases. Ce faisant, puisqu'elle n'a pas de domaine propre sur lequel elle légiférera au moyen de ses propres phrases, la faculté de juger donne des signes comme des sentiments silencieux qui seraient des phrases négatives, en souffrance, pouvant permettre « à contre jour » de témoigner des différends et ouvrant ainsi la possibilité de résister à la pensée totalisante.

Évidemment c'est cette possibilité de résistance qui devrait attirer notre attention pour penser le rapport entre la façon dont Lyotard lit Kant et celle dont il pense l'enfance. Il apparaît qu'un parallèle pourrait se faire entre la pensée minoritaire introduite comme une manière de résister aux totalitarismes et cette façon de considérer la faculté de juger à partir des signes. On dirait que dans les deux cas, il s'agit d'une pensée de reste qui ne se laisse pas épuiser par la pensée systématique, d'un hétérogène silencieux qui hante l'enchaînement des phrases, pour témoigner de ce qui passe inaperçu au fil des articulations.

Rappelons-nous de la double conclusion de Lyotard concernant l'usage de la faculté de juger kantienne : d'une part, la pensée du fil conducteur dans l'archipel des facultés semblait permettre de porter témoignage des différends au niveau des régimes de phrases en admettant leur pluralité. D'autre part, cette pensée de *Leitfaden* semblait échouer lorsqu'il s'agissait des différends au niveau des genres du discours parce qu'elle permettait la survie du sujet grâce à la présupposition d'une finalité qui ne suffit pas à saisir la contingence des enchaînements. Or, c'est justement à ce moment là que nous avons pu constater avec Lyotard que la pensée des signes fait un pas de plus dans l'hétérogénéité que celle du fil conducteur. Partant de l'enthousiasme kantien comme signe d'histoire, Lyotard se demandait s'il n'y aurait pas une manière de parler de la politique philosophique, sans rester sous le sillage d'une théorie du sujet.

Pour cela, il faudrait d'abord se défaire de l'optimisme kantien qui prend la forme d'un espoir dans le progrès, comme finalité de l'homme vers le Bien. Par la nuance qu'il apporte à cette vision kantienne, Lyotard pense à d'autres signes d'histoire que la Révolution française, qui se cristallisent dans des noms propres collectifs, dont « Auschwitz » serait le cas limite. Lyotard suggère qu'un sentiment de silence rode autour de ces noms, appelant à des phrases en souffrance qui signalent des Idées, dont

l'objet reste à établir réflexivement. C'est justement là qu'apparaît l'idée de résistance, comme un silence s'opposant à la hâte de phraser dans un genre unique et oublieux. Et c'est là qu'un lien semble se faire dans l'univers lyotardien entre la notion de l'enfance et la pensée de Kant.

Le silence entourant les signes d'histoire n'est pas en effet un silence absolu. Il s'accompagne d'un sentiment quant aux différends et d'un appel aux phrases en souffrance comme nous venons de le dire, aux non-dits qu'il s'agit d'établir réflexivement. Autrement dit, il y a un reste qui nous reste de ces noms, dont il s'agit de faire l'anamnèse. La réflexion qui devrait porter sur ces noms collectifs qui font signes d'histoire est d'abord une anamnèse autour de ces noms. Nous voyons ainsi en quoi la pensée des signes inspirée de Kant pourrait engager une pensée de l'enfance. Ce travail d'anamnèse autour des noms collectifs, qui sont des signes des différends étouffés, signifie un retour vers l'enfance de l'esprit, où une résistance minoritaire serait peut-être possible, un reste oublié dans les discours édifiés pourrait se faire entendre.

Pour aborder le rapport entre le nom et l'enfance, on pourrait également se référer à l'apprentissage des noms, qui appartient à la condition de l'enfant et consacre son entrée dans le langage. Selon la conception lyotardienne, le nom ne se laisse pas déduire, mais il se laisse apprendre, il s'impose même à l'enfant. Nous sommes nés dans le langage, au milieu des noms, sans pouvoir le parler mais étant toujours déjà référé par un nom. De ce fait, le nom problématise l'identification d'un « nous » légitime comme sujet d'énonciation, ainsi qu'il privilégie l'instance du destinataire et celui du référent par rapport au destinateur, parce que « nous » sommes d'abord les destinataires des noms qui sont référés par les phrases des autres. Ce n'est pas l'expérience du sujet dans son unité qui confère sa réalité à cette enfance, complice obligée des noms, qui est nommée avant même de parler, et en dette de langage.

Il semblerait alors que le nom ne soit pas complètement sans rapport avec l'enfance lyotardienne et, pour revenir à la solution kantienne de Lyotard face aux dangers de la pensée totalitaire, si le nom a la puissance de passer pour un signe d'histoire, c'est qu'il semble engager plus profondément, outre la condition de l'enfant, l'enfance de l'esprit. Ici, Lyotard semble proposer une lecture de Kant permettant de saisir les signes dont il faut faire l'anamnèse, pour résister à l'oubli et à l'injuste. Néanmoins, cette pensée kantienne risque de ne pas suffire toute seule à mener à bien ce travail anamnèsique, pour des raisons que nous avons indiquées

précédemment et qui concernent la survie du sujet chez Kant, pendant d'une pensée totalisante.

Pour l'instant, nous ne développons pas plus avant cette réflexion sur le rapport entre l'anamnèse de l'enfance et la lecture de Kant chez Lyotard, réflexion que nous allons reprendre lorsque nous parlerons de la question du sublime.

Enfance adornienne

En vue de sceller le déclin de la pensée totalisante et poursuivre la réflexion au-delà, nous avons dit que Lyotard se tourne vers Adorno. On se demandera alors quel serait l'impact de la lecture lyotardienne d'Adorno sur la notion de l'enfance. Avant de répondre à cette question, précisons d'abord que la relation entre Adorno et Lyotard ne nous semble jamais univoque et la question restera toujours ouverte de savoir si la lecture d'Adorno fait par Lyotard est adornienne ou non. Mais en ce qui concerne notre problématique d'enfance, ce qui importe est moins de voir ce que Lyotard fait subir à la pensée d'Adorno que de voir ce que cette dernière apporte à la pensée de Lyotard, notamment du point de vue des figures d'enfance.

Adorno est lu par Lyotard bien avant *Le Différend* : on pourrait citer la petite introduction de 1972, intitulée « Dérives », de la *Dérive à partir de Marx et Freud*, ou encore l'article « Adorno comme diavolo » publié en 1973 dans *Des dispositifs pulsionnels*, pour ne donner que quelques exemples. Mais il serait aussi bien possible d'affirmer l'inverse, à savoir que la lecture lyotardienne d'Adorno s'étend au-delà de la période du *Différend*, comme en témoigne l' « Avis de déluge » annexé à *Des dispositifs pulsionnels* en 1993, ainsi que des textes réunis dans *Le postmoderne expliqué aux enfants*. Il faudrait donc considérer la solution adornienne de Lyotard dans le contexte du *Différend* non pas de manière isolée de ces références à Adorno, mais au sein d'elles, et essayer de comprendre leur contribution à la conception même du différend chez Lyotard. De surcroît, il nous semble qu'une telle approche à multiples points de vue, conformément au mouvement dérivatif de Lyotard, nous serait favorable pour saisir les rapports entre la notion d'enfance et la lecture d'Adorno effectuée par Lyotard.

Dans « Adorno comme diavolo », Lyotard considère ce dernier comme une figure du nihilisme, partisan d'une négativité non dépassée et de la survie du sujet. Le

moment négatif qu'Adorno tient à conserver dans sa dialectique serait l'indice d'un pessimisme qui ne débouche sur aucun moment affirmatif. Nous savons qu'arrivé au moment du différend, Lyotard fait jouer cette négativité absolue autrement, comme moyen d'échapper à la totalité spéculative. Si d'une part la position de l'article de 1973 reste en un sens plus fidèle à l'hégélianisme d'Adorno, de l'autre c'est dans *Le Différend* que sa dialectique négative semble trouver son sens pour Lyotard, dans la mesure où elle est située par contraste à la dialectique spéculative.

Comme nous l'avons vu, c'est bien la mise en crise de la dialectique spéculative qui soutient la solution adornienne de Lyotard dans *Le Différend* contre la menace totalitaire. La dialectique négative d'Adorno, qui affirme que « la philosophie a son véritable intérêt là où Hegel, en accord avec la tradition, exprimait son désintérêt : dans le non-conceptuel, l'individuel et le particulier[1] », viendrait jouer contre la règle spéculative du résultat. Lyotard compare ici la dialectique adornienne à la *dialektike* sophistique qui s'approche de la *disputatio* comme controverse et discussion et s'oppose à la *speculatio*, qui l'écarte comme « genre frivole »[2]. En effet, c'est dans le langage d'Hegel qu'apparaît cet écart sous cette forme. Ce dernier, cité par Lyotard, affirme que le travail de la *dialektike* « n'est suscité que par le manque de culture de la pensée et l'impatience propre à la frivolité d'une pensée insuffisamment formée[3] ».

Ce que Lyotard souligne ici semble être d'abord le contraste entre l'unité totalisante de la spéculation et les paralogismes de la dialectique. Cette dernière, lorsqu'elle est négative comme chez Adorno, n'aurait plus comme fin d'être totale. Adorno, toujours cité par Lyotard, voit la « figure d'espérance » de la dialectique négative dans sa détermination « de ne pas se reposer en elle-même comme si elle était totale ». Suivant la voie d'une telle dialectique et cherchant refuge devant ce qui est total, « la métaphysique émigre dans la micrologie »[4]. Nous sommes alors devant une figure sophistique de la dialectique, figure minoritaire au sens où elle est micrologique, non totale et non fermée qui, du point de vue de la *speculatio*, paraît comme une pensée manquant de maturité.

Or, tout cela n'est pas sans rappeler le paganisme lyotardien, où il s'agissait de mettre en avant la force des faibles et prendre le parti des petits. En ce sens, semblerait-il que la façon dont Lyotard reçoit la dialectique négative d'Adorno dans

[1] DN, p. 17.
[2] *D*, p. 130.
[3] *Ibid.*
[4] *D*, p. 131.

Le Différend porte les traces de son paganisme. Et c'est justement à partir de cette hypothèse que l'on pourrait établir un parallèle entre cette façon lyotardienne de lire Adorno et celle de Miguel Abensour qui, dans le Postface de la traduction française de *Minima Moralia*, évoque un certain « choix du petit » dans la pensée adornienne. Ce qu'Abensour nomme « choix du petit » est « une figure de résistance originale » apparue au sein de la modernité, par contraste à celle d'une totalisation issue de la dialectique du progrès et de la guerre, dont le modèle serait l'Araisonnement de Heidegger ou encore la « mobilisation totale » de Jünger[1]. Dans cette dernière figure, Abensour voit l'apogée de la terreur moderne qui désigne un processus socio-historique s'appuyant sur les idéologies nationalistes et socialistes et marqué par le développement technique et l'apparition des masses. Selon ce scénario qui nous est connu aujourd'hui et qui a laissé son empreinte sur tant d'écrivains et d'artistes depuis la Première Guerre Mondiale, l'individu pris dans ce processus va vers sa propre dissolution à travers une « belle mort » pour se faire valoir désespérément.

Comme une sorte de résistance à cette figure de totalisation, Abensour parle d'un choix du petit chez certains écrivains et penseurs, qui ne serait nullement celui d'une nostalgie de la paix perdue, mais celui « d'affronter la catastrophe, comme un point de non-retour, sans pour autant se confondre avec elle[2] ». C'est de cela que viendrait la force de résistance impliquée par ce choix qui serait, plus qu'une simple réaction à la menace totalitaire, investissement de l'expérience individuelle, retournement radical vers ce qui a été délaissé, c'est-à-dire le singulier, le petit. Selon Abensour, Kafka serait l'initiateur de ce choix, chez qui « l'investissement du petit s'inscrit dans une lutte opiniâtre contre la domination[3] ». Walter Benjamin serait une autre figure ayant adopté ce choix, tant par sa réception de Kafka que par ses positions dans divers écrits.

Selon Abensour, Adorno s'installerait dans cette lignée, ajoutant cependant au choix du petit une nuance qui lui est propre : critique de la pensée totalitaire aussi bien qu'exigence de totalité, la pensée d'Adorno combinerait le choix du petit avec celui de l'individu, déployant cette forme particulière de micrologie. Cette dernière serait « un penser nouveau qui se donnerait pour but, pour *telos*, la non-identité[4] ».

---

[1] Miguel Abensour, « Le choix du petit », Postface à Adorno, *Minima Moralia*, *Réflexions sur la vie mutilée*, tr. fr. E. Kaufholz et J-R. Ladmiral, Editions Payot & Rivages, 2001, p. 339.
[2] *Ibid.*, p. 340.
[3] *Ibid.*, p. 341.
[4] *Ibid.,* p. 352.

Ainsi la micrologie chercherait à contourner les impasses de la métaphysique classique pour qui le particulier et l'universel étant incompatible, l'individu resterait une réalité incompréhensible. La micrologie serait alors « un penser qui ne renoncerait pas à identifier mais identifierait autrement, en disant ce que 'cette réalité incompréhensible' est, et non ce sous quoi, genre ou classe, elle tombe[1] ».

On pourrait penser que la lecture lyotardienne d'Adorno reste compatible avec ce commentaire proposé par Abensour. Si Lyotard va vers la pensée d'Adorno dans le tournant du différend, c'est, semble-t-il, en fonction d'un certain « choix du petit », qui ne se réduit pas à la simple contestation de la pensée systématique, mais cherche à investir ses tensions internes. En ce sens, un lien pourrait être tissé entre la micrologie adornienne et la pensée de la minorité chez Lyotard où les figures d'enfance sont susceptibles d'apparaître, tel qu'on a vu notamment à travers la dérive païenne. Plus précisément, grâce à ce lien, on pourrait supposer des interactions entre la façon dont la pensée de la minorité est formée chez Lyotard et celle dont la lecture d'Adorno est effectuée, ce qui nous permettrait d'imaginer des influences adorniennes dans la notion de l'enfance.

La micrologie comme logique minoritaire serait avant tout une affaire d'écriture selon Lyotard, et c'est ainsi qu'elle deviendrait une figure de résistance : « pour Adorno, cette forme n'est pas tombée des nues, elle s'inscrit dans une dramaturgie de la fin de l'humanité et de l'impossibilité de continuer à écrire des grands livres de philosophie sur le modèle hegelien[2] ». La forme micrologique serait alors cette forme de résistance que l'écriture pourrait opposer au caractère totalisant d'une théorie spéculative. Lyotard affirme que ce mode d'écriture, inspiré non seulement d'Adorno mais aussi de Wittgenstein des *Investigations*, et qui n'est pas celui de l'aphorisme mais de l'essai, constitue un composant majeur de la pensée même du différend[3].

Comme nous le savons, le thème du rapport entre l'écriture et la résistance revient souvent sous la plume de Lyotard. Pour ne donner qu'un exemple, nous pouvons penser à sa « Glose sur la résistance » : à propos du commentaire de Claude Lefort de *1984* d'Orwell, Lyotard affirme que « le roman du totalitarisme achevé ne vient pas à la place d'une théorie politique. En écrivant une œuvre littéraire, Orwell suggère que

[1] *Ibid.*
[2] « À propos du différend », *art. cit.,* p. 44.
[3] *Ibid.*

la critique n'est pas un genre capable de résister à l'emprise bureaucratique[1] ». Il s'agirait donc de trouver un mode d'écriture « artistique » à la place d'une critique théorique. L'écriture adornienne, telle qu'elle est interprétée par Lyotard, entrerait également dans ce cadre. Cette idée d'écriture comme pratique résistante semble faire partie des moyens de Lyotard pour aborder la pensée d'Adorno. La micrologie, où émigre la métaphysique pour échapper à la totalité, et qui selon Lyotard trouve sa meilleure expression dans *Théorie esthétique*[2] serait une manière de dérober à l'entreprise « théorique » telle qu'il la conçoit.

On dirait que cette façon de considérer l'écriture d'Adorno, qui semble venir compléter sa dialectique minoritaire selon la lecture de Lyotard, entre en résonance avec la notion de l'enfance, dans la mesure où cette dernière a une partie liée avec la résistance de l'écriture. Comme nous allons voir dans la suite de ce travail, l'idée que l'enfance constitue une figure de résistance, au sens où nous venons de décrire à travers l'écriture artistique, viendra s'exprimer de plus en plus concrètement dans les textes de Lyotard après *Le Différend*. Mais déjà au moment du paganisme, on a vu que la pensée de la minorité chez Lyotard donne lieu à des figures de résistance, mettant au jour que le thème de la résistance converge avec celle de l'enfance. Ou encore, dans le parages de la dérive figurale, nous avons vu que l'infantile freudienne est conçue par Lyotard comme ce qui résiste à la loi, dont il s'agira de faire l'anamnèse. Dans tous les cas, la résistance en question était plus qu'une simple opposition, et c'est là que la thématique de l'écriture semble intervenir. En effet, à défaut d'une position oppositionnelle, une certaine écriture paraît constituer pour Lyotard le moyen de résister à la totalité, dont les modèles seraient l'écriture artistique aussi bien que l'écriture anamnèsique. Il nous semble que la rencontre avec Adorno dans le contexte du différend contribue largement à la conception de cette idée, autour de laquelle diverses figures d'enfance apparaît chez Lyotard.

Par ailleurs, notons également que la figure d'enfance est loin d'être absente des textes d'Adorno. Dans *Dialectique négative* et *Théorie esthétique*, l'enfant se rencontre à plusieurs occasions : comme une figure de contraste avec l'attitude de l'ontologie fondamentale[3], comme un témoin de la souffrance physique dans la

[1] *PMEE*, p. 125.
[2] « À propos du différend », *art. cit.,* p. 44.
[3] Cf. « Question infantile » dans DN, *op. cit.*.

culture[1], comme une figure prise dans la dialectique de la maturité que l'art pourra aborder dans son aspect négatif[2], pour donner quelques exemples. En effet, il semblerait que la figure d'enfance participe de l'élaboration fondamentale de la conceptualité du non-identique, où Adorno trouve « la charnière d'une dialectique[3] ». Une telle figure pourrait être rapportée à la pensée de Benjamin qui paraît inspirer Adorno par ses travaux sur la cognition mimétique et l'expérience enfantine[4]. En effet, il se trouve que les références de Lyotard à Adorno, lorsqu'il s'agit de parler de la micrologie comme une forme d'écriture résistante, s'accompagnent des références faites à Benjamin et à ses écrits sur l'enfance[5].

Il semble alors que nous ayons plus d'une raison pour supposer une certaine affinité entre l'enfance et la pensée adornienne dans la perspective de Lyotard. Mais pour aboutir à cette conclusion, il paraît nécessaire de se tenir à la lecture lyotardienne d'Adorno, alors que, comme nous l'avons noté en début de cette section, la question reste ouverte de savoir si cette lecture est vraiment fidèle à la pensée d'Adorno. Si bien qu'en réalité, une lecture plus rigoureuse du texte adornien ferait apparaître des divergences entre les deux penseurs, impliquant de considérer autrement les interactions entre l'enfance chez Lyotard et la pensée d'Adorno.

À ce propos, il faudrait noter d'abord que chez Adorno lui-même, il y a bien un usage relatif aux notions de l'infantile et de la minorité qui diverge largement de celui suggéré par la lecture lyotardienne. Nous pensons évidemment aux thèses de *La dialectique de la raison*, dont Adorno n'est pas revenu, mais aussi à d'autres textes où le thème de la minorité n'est pas forcément abordé en termes positifs, comme un foyer de résistance contre la totalité. Dans *La dialectique*, nous savons qu'Adorno et Horkheimer soutiennent la thèse d'une certaine complicité entre la raison et la barbarie qui se manifeste sous forme d'une dialectique entre progrès et régression,

---

[1] Cf. « Métaphysique et culture » dans *DN, op. cit.*
[2] T. W. Adorno, *Aesthetic Theory* (1970) (*AT*), tr. R. Hullot-Kenter, Continuum, 2002, p. 43.
[3] *DN*, p. 23.
[4] Cf. Jonathan Short, « Experience and Aura : Adorno, McDowell, and 'Second Nature' », dans *Adorno And The Need in Thinking : New Critical Essays*, Ed. Burke, Campbell, Kiloh, Palamarek, Short, University of Toronto Press, 2007, p. 194 : « It is […] possible to approach Adorno's understanding of childhood experience and the category of metaphysical experience by means of Walter Benjamin's work. For the latter, children's subjectivity partakes of possibilities absent from adult cognition, providing acces to what Adorno describes as that 'objective meaning that surpasses subjective intention' (AT 275). […] Implicitly drawing on Benjamin's theory of childhood experience, Adorno believes that while the adult inevitably yields to the standards of rationalized socialization, there still resides on adult traces of mimetic cognition, which, as th use of Proust suggests, is in fact the source of the non-identifying concept's universality. »
[5] Cf. par exemple « Glose sur la résistance », *PMEE.*

entre émancipation et assujettissement, entre autonomie et hétéronomie, ou encore entre maturité et minorité. La régression est ici utilisée en un sens psychanalytique et semble affirmer que si *Aufklärung* est la maturation de la raison, la barbarie serait sa régression dans la minorité ou l'infantilisme. Un usage semblable paraît avoir lieu dans *Minima Moralia* également. Ce qui implique de penser la minorité non pas comme un élément de résistance contre les totalitarismes, mais plutôt comme un état favorable à leur déploiement.

Dans d'autres textes, comme par exemple cet enregistrement pour la radio avec Hellmut Becker, *Erziehung zur Mündigket*[1], Adorno fait encore preuve d'un usage péjoratif de la minorité. Il semblerait qu'en effet, sur la question de la minorité, Adorno adopte le point de vue kantien de *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?*: minorité étant l'équivalent de l'immaturité et du manque d'autonomie, elle connote un état de carence dont il s'agit de se défaire à l'aide d'une certaine éducation. « Éducation après Auschwitz » semble confirmer cette idée, où Adorno dit : « La seule véritable force contre le principe d'Auschwitz serait l'autonomie, si je puis me permettre d'utiliser l'expression kantienne, la force de réfléchir, de se déterminer soi-même, de ne pas jouer le jeu[2]. » Même si Adorno affirme que l'objectif de l'éducation n'est pas de refouler l'angoisse infantile mais de permettre de l'éprouver[3], nous comprenons qu'il semble se situer loin de l'apédagogie lyotardienne. Cette dernière, contrairement au modèle adornien, met en relief l'indétermination de la minorité non pas comme manque mais comme force transgressive.

En effet, Lyotard et Adorno semble aborder différemment non seulement l'éducation mais aussi la psychanalyse et notamment l'infantile freudien. Bien qu'ils semblent partager une sensibilité commune devant la question d'oubli et de mémoire après l'événement d'Auschwitz, dont ils soulignent le rapport à la psychanalyse, ils ont des manières divergentes de la traiter. Dans une conférence prononcée en 1959, sur le « travail de mémoire » ou « travail d'histoire » qui accompagne la dénazification de l'Allemagne, Adorno affirme ses inspirations freudiennes pour

[1] Enregistrement diffusé juste après la mort d'Adorno et publié en 1970 chez Suhrkamp. Cf. T. W. Adorno et H. Becker, « Education for Autonomy », dans *Telos*, no. 55, Printemps 1983.
[2] « Éducation après Auschwitz », dans *Modèles Critiques, op. cit.,* p. 240.
[3] *Ibid.*, p. 243-4: « [L]'éducation doit prendre au sérieux une idée qui n'est nullement étrangère à la philosophie : qu'il ne faut pas refouler l'angoisse. Si l'angoisse n'est pas refoulée, si l'on se permet d'éprouver effectivement autant d'angoisse qu'en mérite cette réalité, il est probable que la plupart des effets destructeurs des angoisses inconscientes et refoulées disparaitront du même coup. »

traiter ces questions[1]. Constatant qu'on n'a pas réussi mais tourné en dérision le travail du mémoire sur le génocide et la guerre, devenu alors pilier de l'oubli, il affirme qu'il faut repenser le passé, le retravailler ou l'élaborer en termes freudiens. Or, par contraste à la réécriture lyotardienne qui nous renvoie à la perlaboration (*Durcharbeitung*) chez Freud, Adorno propose de faire l'élaboration (*Aufarbeitung*) de ce passé, travail par lequel l'énergie psychique est liée pour être maîtrisée[2]. Selon Adorno, le moyen de cette élaboration passe par l'éducation et nous comprenons que si l'angoisse infantile ne doit pas être refoulée par l'éducation, il s'agirait néanmoins de la maîtriser dans une liaison. Au contraire pour Lyotard, nous savons que l'intérêt de la perlaboration vient de ce qu'elle peut permettre une réécriture non synthétique, une anamnèse indépendamment de toute liaison.

De surcroît, l'écriture « artistique » que Lyotard croit repérer chez Adorno semble problématique. Si pour Lyotard l'écriture artistique vient à la place d'une critique théorique, on dirait que nous sommes plus proche d'un point de divergence que d'un lieu de partage et d'inspiration entre ce dernier et Adorno, partisan de la théorie critique. En effet, en faisant de la micrologie adornienne une forme d'écriture minoritaire, Lyotard semble soumettre la pensée d'Adorno à une torsion qui la met en contradiction avec elle-même. Sous la plume de Lyotard, cette dernière devient une sorte d'écriture artistique défiant le totalitarisme de la théorie (sans doute spéculative), alors qu'elle n'a jamais cessé de se servir des outils hégéliens et s'est toujours nommée théorie[3].

Il s'en suivra que le rapport entre Lyotard et Adorno n'est pas univoque. Lyotard fait une lecture de l'œuvre d'Adorno qui ne lui est pas tout à fait fidèle, risquant par moments de déformer gravement cette œuvre, mais qui semble contribuer largement à la conception de certains piliers de sa propre philosophie. La notion de l'enfance semble faire partie de cette dynamique controversée, dans la mesure où elle paraît influencée de certains éléments de la lecture lyotardienne d'Adorno, aussi bien qu'elle pourrait constituer une figure de divergence entre les deux auteurs au terme d'une lecture plus minutieuse.

---

[1] Cf. « Que signifie : repenser le passé ? », dans *Modèles Critiques, op. cit.*

[2] Cf. l'article « Élaboration psychique » dans J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse,* Presses Universitaires de France, 1967, p. 130-1.

[3] Dans l'ouvrage de Michèle Cohen-Halimi sur Adorno, Lyotard et Derrida, nous trouvons un commentaire de cet écart entre la pensée d'Adorno et sa reprise par Lyotard dans *Le Différend* du point de vue de la question d' « Auschwitz ». Cf. *La stridence spéculative : Adorno, Lyotard, Derrida,* Payot, 2014.

Laissant cette question aux spécialistes d'Adorno, rappelons que ce qui nous intéresse dans ce travail est de comprendre l'inspiration que tire Lyotard de son travail sur Adorno. Néanmoins, un dernier point pourrait être remarqué quant au rapport des deux penseurs, bien qu'il semble relativement peu exploré par les commentateurs de Lyotard. C'est qu'au-delà des écrits philosophico-politiques d'Adorno, il semblerait que c'est notamment dans le domaine de l'esthétique que les convergences apparaissent entre Adorno et Lyotard. Effectivement, ce dernier se réfère souvent à la *Théorie esthétique* pour illustrer la façon dont il reçoit l'œuvre d'Adorno. Mais plus profondément, les écrits d'Adorno sur la musique pourraient être pensés en parallèle avec certaines réflexions de Lyotard. Bien entendu, tracer les contours d'un tel lien devrait faire l'objet d'un travail à part entière, ce que nous ne pouvons faire ici. Notons toutefois qu'à partir du commentaire d'Edward Saïd sur Adorno, mettant en avant le thème de l'être-tardif[1], il semble possible d'ouvrir une perspective sur l'enfance lyotardienne qui se reconnaît dans la temporalité de l'après-coup et la mobilité libre de la pulsion[2].

Pour conclure, nous pouvons affirmer que la solution adornienne de Lyotard contre la menace totalitaire, telle qu'elle apparaît dans la perspective du *Différend*, présente des ressemblances avec la façon dont la notion d'enfance est élaborée, même si elle risque d'être infidèle à la pensée adornienne elle-même. Sous ce rapport, l'enfance de Lyotard semble entrer en résonance avec l'écriture micrologique, comme une figure de minorité à force résistante contre le totalitarisme cognitif qui ferait alliance avec la théorie spéculative, ce qui semble complémentaire de la pensée de l'anamnèse que Lyotard développe à partir des signes d'histoire chez Kant.

[1] Edward Saïd, « Adorno : de l'être-tardif », tr. fr. S. Dayan-Herzbrun, *Tumultes* 2/2001 (n° 17-18) , p. 321-337.

[2] Cf. Christine Buci-Glucksmann, « L'œil aveuglé de l'art : une contre-esthétique », dans Françoise Coblence et Michel Enaudeau (dir.), *Lyotard et les arts*, Klincksieck, 2014, p. 38-9 : Repérant une certaine contre-esthétique chez Lyotard, Buci-Glucksmann admet que celle-ci « appartient à ce qu'Edward W. Saïd appelle le 'style tardif' (*lateness*). Dans le présent et pourtant à l'écart du temps dans un 'hors-temps', il met l'accent sur les tensions et les contradictions, et pratique volontiers 'la forme contre' d'un rien personnel. Aussi la manière tardive accueille-t-elle volontiers des procédures abstraites et ornementales, et tous les extrêmes d'une énergie nomade, se frayant un passage à travers les silences et les failles d'un trop tôt-trop tard. »

Enfance lévinasienne

Qu'en est-il alors du rapport entre la notion de l'enfance et la lecture lyotardienne de Levinas ? On a vu que pour Lyotard, l'obligation lévinasienne est le sentiment d'être-obligé, de déssaisissement et de passibilité dans le rapport à autrui, mais aussi dans le rapport au monde[1]. En tant que telle, l'obligation est comme le sentiment d'une dette, celui de l'être-endetté, qui serait dans le contexte du *Différend* une dette de phrase ou d'événement. La nécessité contingente des phrases exigerait une passibilité au « il arrive », conjuguée à l'obligation d'enchaîner de façon indéterminée, une sorte d'obédience à une dette inacquittable pour de bon. C'est là que nous pouvons repérer les empreintes de l'éthique lévinasienne dans la problématisation des formes du totalitarisme par Lyotard. En effet, pour ce dernier, le manque de respect envers cette dette, sa négligence ou son acquittement précipité, ouvrirait les portes à la menace totalitaire. Y aurait-il alors des parallèles entre cette façon de lire Levinas et celle dont l'enfance est pensée par Lyotard[2] ?

Un tel parallèle semble être suggéré par Lyotard sous forme d'une question adressée à Levinas lui-même, à l'occasion du colloque *Autrement que savoir*[3]. En effet, Lyotard propose de baptiser du nom d'enfance le moment de l'obligation comme celui d'une demande, d'une interpellation immédiate qui dessaisit le Je et le repose comme être-endetté. À partir de ce rapport, Lyotard affirme considérer l'enfance comme « le 'moment' de la fissure, la trace de l'appel » qui s'opposerait, de manière paradoxalement constitutive, à la maturité caractérisée « par la hantise de l'identification »[4].

---

[1] Encore une fois, nous pouvons problématiser la fidélité de cette lecture à la pensée de Levinas elle-même. Voir à ce propos Corinne Eneaudeau, « Levinas et Lyotard : la dette politique », *Esprit*, 2007/1, (Janvier).

[2] Nous avons fait l'hypothèse qu'une figure d'enfance apparaît autour du thème de l'impassibilité, lorsque nous avons parlé de « L'apathie dans la théorie ». Il nous semble que cela ne devrait pas susciter de contradiction par rapport à la question de passibilité qui apparaît ici avec la référence à Levinas. L'impassibilité en question à la dérive païenne de Lyotard était une sorte d'imperméabilité à la conviction, qui renvoyait à la *Lockerheit* freudienne comparée à l'apathie théorique de Freud dans *Jenseits*. Dans le contexte du *Différend*, nous sommes face à une passibilité éthique qui apparaît comme une solution lévinasienne contre la menace totalitaire du régime cognitif, qui pourrait se comprendre comme une version élaborée de ce que Lyotard comprend par « théorie » dans les textes antérieurs. En ce sens, on dirait qu'entre l'impassibilité païenne et la passibilité du *Différend*, il y a moins une contradiction qu'un rapport de complémentarité, même si les deux termes employés par Lyotard pourrait prêter à ce malentendu.

[3] G. Petitdemange, J. Rolland, *Autrement que savoir* : *Emmanuel Levinas*, Les Entretiens du Centre Sèvres, Osiris, 1988.

[4] *Ibid*., p. 30. Cette proposition de Lyotard se double d'un commentaire quant au rôle des ressources bibliques dans l'œuvre de Levinas, autour du thème de la Révélation associé à celui de la « merveille »

Notons avant tout que Levinas refuse catégoriquement de rapporter à la notion d'enfance la passibilité éthique, bien que celle-ci se distingue de l'autonomie du sujet comme le moment d'une hétéronomie à l'égard de l'autre. Cela dit, Lyotard insiste dans son argumentation en poussant la pensée de Levinas contre elle-même en quelque sorte, et formulant les termes d'un rapport entre celle-ci et sa conception de l'enfance, un rapport certes ambigu et peut-être arbitraire, mais qui semble être décisif pour l'enfance lyotardienne. En effet, après avoir posé que l'éthique lévinasienne de l'Autre se rapproche d'une ontologie qui n'est pas à considérer comme « une clôture dans l'ontologie », mais comme une ouverture à un appel, Lyotard prétend que cela met au jour un problème qui passerait inaperçu dans la philosophie de Levinas : celui du « rapport du soi avec le temps », celui de « l'insaisissabilité du moi par lui-même »[1]. À partir de cette position, il propose de considérer le moment de l'ouverture éthico-ontologique, ce moment de fissure qu'il rapporte à l'enfance, sous un nouveau jour : « Il y aurait alors à penser la fissure, non comme la présence d'une transcendance au sens où Levinas l'a toujours thématisée, mais au sens où cette transcendance est constitutive de la temporalité du soi, comme ce qui lui interdit sa propre identification[2]. »

Il semblerait que là, nous ayons les éléments d'une figure d'enfance lyotardienne comme le moment d'un rapport à la fois conflictuel et constitutif à l'édification du sujet. Or, nous voyons que la notion de l'enfance sous cet aspect s'appuie largement sur la lecture que fait Lyotard de l'œuvre de Levinas, et cela de manière étonnante, à l'encontre de la pensée de Levinas elle-même. Essayons alors de résumer les traits de cette figure en quelque sorte paradoxalement lévinasienne de l'enfance[3]. Nous avons dit que l'obligation éthique de Levinas, telle qu'elle est interprétée par Lyotard, se caractérise d'abord par un sentiment, celui d'être-obligé, que l'on pourrait traduire

---

comme rencontre de l'autre - commentaire refusé par Levinas, qui affirme que son œuvre est plus alimentée par la phénoménologie que les ressources bibliques – ainsi que d'une suggestion quant à l'affinité de la pensée lévinasienne à celle de Heidegger, dans la mesure où il s'agirait dans les deux cas de réintroduire la dimension de l'altérité qui déborde les descriptions phénoménologiques (celles de Husserl en particulier). Ce rapport est également récusé en partie par Levinas, ce dernier n'étant pas contre l'idée de considérer la possibilité de ce rapport à partir des derniers textes de Heidegger, tout en refusant de le faire à partir de *Sein und Zeit*. Sur ce point, Lyotard souligne qu'il n'essaie pas de réduire les deux pensées l'une à l'autre et que celle de Levinas, en posant l'altérité comme Autre et non pas comme Être, garde toute son originalité. Cf. *Ibid.,* p. 88.

[1] *Ibid.,* p. 31.

[2] *Ibid.*

[3] En effet, comme nous le savons, cela est déjà fait par Olivier Dekens, qui d'ailleurs accorde à l'enfance une position centrale dans sa lecture de Lyotard. Cf. O. Dekens, « L'enfance de la philosophie. Le probité chez Jean-François Lyotard », dans *Les transformateurs Lyotard, op. cit.* Nous tenterons ici une description alternative, sans pour autant remettre en cause la sienne.

comme la passibilité de l'être-endetté. Le *Tu dois* comme événement de l'obligation implique l'angoisse ou l'étonnement d'un commencement absolu qui n'appelle pas une nouvelle série d'articulations, mais qui ne fait que commencer. Cette angoisse ou cet étonnement semblent signaler pour Lyotard une capacité originaire d'être affecté, une sensibilité ou passibilité à l'absolu de l'événement dont on ne se défait pas, une obédience envers la dette inacquittable de l'advenir.

Une telle disposition à l'événement sous forme d'un sentiment de dette, indique le lieu d'un contraste chez Lyotard entre l'hétéronomie et l'autonomie. C'est à travers ce contraste que les théories du sujet comme entité libre et autonome seront mises en crise. Il semblerait que la façon dont l'enfance est conçue ne soit pas étrangère à ce cadre. La disposition à l'événement, la capacité originaire d'en être affecté, qui met en relief la passibilité au monde par contraste à l'idée d'autonomie, est imaginée par Lyotard en termes d'angoisse et d'étonnement, renvoyant à la façon dont chez Freud, la condition infantile est décrite dans le découpage du moi et du monde[1]. En ce sens, on dirait que la lecture que Lyotard consacre à l'œuvre de Levinas semble présenter des parallélismes avec la façon dont il conçoit l'enfance, bien que de façon quelque peu semblable à la réception d'Adorno, cette lecture puisse être infidèle à la pensée de Levinas en tant que telle, comme en témoigne l'opposition qu'affiche Levinas lui-même contre elle.

Cette sorte de différend entre Lyotard et Levinas à propos de la figure de l'enfant nous semble d'autant plus intéressant que l'enfance n'est pas absente des écrits de Levinas. On pourrait se demander alors si c'est l'enfance lyotardienne ou sa propre figure d'enfant qui est concernée par l'objection de Levinas à l'hypothèse tentée par Lyotard, celle d'un rapport entre la passibilité éthique et l'enfance comme moment de fissure, indice d'une transcendance temporelle consacrant l'impossibilité de l'identité du sujet. Bien entendu, pour répondre à cette question, nous ne pouvons prétendre ici à faire une étude détaillée sur l'enfance chez Levinas qui est une figure abondamment utilisée[2]. Mais nous pouvons tenter de comprendre sa portée dans le cadre de *Totalité et infini*, l'ouvrage constituant la référence principale de Lyotard dans *Le Différend*.

[1] Au sujet du rapport entre l'hétéronomie et l'enfance, voir E. de Fontenay, « Exister avant d'exister », dans *Les transformateurs Lyotard*, *op. cit.,* où de Fontenay évoque la problématique de l'infini cartésien, qu'on pourrait rapporter au geste de Levinas dans *Totalité et Infini* concernant la troisième méditation de Descartes.

[2] Pour le recensement des références à la thématique de l'enfance chez Levinas, Cf. C. Ciocan et G. Hansel (éd.), *Levinas Concordance*, 2005, Springer, p. 248.

Dans la préface tardive de 1987, à l'édition allemande de *Totalité et infini*, Levinas admet que sa démarche porte moins sur la négation du théorétique à l'encontre de la phénoménologie de la conscience husserlienne que sur la découverte cartésienne de l'existence de Dieu dans *Méditations* comme idée de l'infini. Cette découverte annoncerait pour Levinas le moment de la rencontre avec l'absolument autre, qui serait le signe d'une sagesse, non pas celle du connaître mais celle de l'amour. Ainsi la philosophie dans la découverte de l'infini serait moins l'amour de la sagesse que la sagesse de l'amour, « sagesse qu'enseigne le visage de l'autre homme[1] ». Par cette sorte de phénoménologie du visage, la voix des religions positives se ferait reconnaître pour ce qu'elle est. Or, c'est justement là que Levinas mobilise la figure de l'enfant, en mettant en avant l'idée que cette voix des religions positives est une voix qui s'adresse aux enfants : la phénoménologie du visage est « remontée nécessaire à Dieu, qui permettra de reconnaître ou refuser la voix qui, dans les religions positives, parle aux enfants ou à l'enfance de chacun d'entre nous, déjà lecteurs du Livre et interprètes de l'Écriture[2] ».

Nous comprenons que pour ce moment de la philosophie lévinasienne, celui de *Totalité et infini*, l'enfance devrait être envisagée d'abord dans le cadre d'une pensée de l'amour. Ce constat nous oriente vers les thématiques de l'éros et de la fécondité. La relation érotique pour Levinas est le lieu où « se produit l'origine dans l'être[3] ». Mais dans l'enfant, le rapport à l'origine se renverse dans l'idée de fécondité tournée vers un avenir infini. Levinas rapporte l'enfance à la paternité, tout en lui attribuant la force de passer outre la logique de l'identité telle qu'elle se donne dans le *cogito* : « Par une transcendance totale […] le moi est, dans l'enfant, un autre. La paternité demeure une identification de soi, mais aussi une distinction dans l'identification – structure imprévisible en logique formelle. […] Mon enfant est un étranger (Isaïe 49), mais qui n'est pas seulement à moi, car il *est* moi. C'est moi étranger à soi[4]. »

Si une telle pensée de l'enfance défie la dialectique de l'identité et de la différence entre le moi et l'autre, c'est que d'une part elle met à l'épreuve les théories centrées sur l'identité du sujet, et de l'autre elle dresse une alternative à la pensée du désir comme manque d'objet. Envisagée dans le rapport à la paternité, l'enfance devient le lieu d'un avenir irréductible au désir manquant du moi. « [A]vec l'enfant s'ouvre une

[1] *TI*, p. IV.
[2] *Ibid.*, p. III.
[3] *Ibid.,* p. 303.
[4] *Ibid.,* p. 299.

dimension de l'infini », en même temps que le désir sort de la catégorie du même grâce à la fécondité[1]. En effet, Levinas procède à une double conception du désir avec cette figure de l'enfant : d'une part, le désir comme manque, celui du moi replié sur soi est congédié, ainsi qu'une idée du désir conçu à partir de son accomplissement, de l'autre, un autre désir vient à s'accomplir comme fécondité, celui qui n'est pas manque, qui ne se réduit pas au besoin, mais permet l'érotique qui est « *l'équivoque* par excellence[2] », l'ambiguïté de l'amour qui tient dans « la possibilité pour Autrui d'apparaître comme objet d'un besoin tout en conservant son altérité[3] ».

On remarquera que chez Levinas, cette figure de l'enfant dans l'idée de la fécondité est inséparable de celle de la paternité. Dans cette constellation, non seulement le désir est envisagé par Levinas dans son aspect adulte et objectif ou productif (d'abord comme érotisme, ensuite comme fécondité), mais encore l'enfant comme aboutissement du désir, ou plutôt le fils, est considéré du point de vue du père. « La présence du père » dans l'enfant détermine « l'unicité du fils » qui « peut être élevé, commandé et obéir »[4]. Ainsi l'enfant est « élu » du père dans la transcendance de la fécondité, où il trouve son ipséité comme être unique. Envisagé dans un mode d'existence « avec son essentielle référence à l'existence des parents », l'enfant peut être « sans être 'à son compte' »[5]. Mais par cette asymétrie du rapport à l'enfant, le père apparaît aussi comme le lieu d'une élection, d'une interpellation à laquelle il ne peut pas se dérober. Cela étant, l'enfant unique est en même temps non-unique pour Levinas, car « la paternité se produit comme un avenir innombrable, le moi engendré existe à la fois comme unique au monde et comme frère parmi frères[6] ». Par ce rapport de filiation, qui vaudrait aussi bien pour la famille que la nation ou l'humanité entière, le fil de l'histoire pourrait se comprendre comme le fil discontinu de l'histoire où « la révolte ou la révolution permanente constitue l'ipséité[7] ».

Il y aurait alors un mouvement double qui caractérise l'enfance chez Levinas : dans la transcendance de la fécondité, l'enfant est sans être à son compte, comme élu du père, et c'est dans son unicité dépendante qu'il trouve son ipséité; mais la filiation

[1] Cf. A. Cools, « Question de singularité(s) : la figure de l'enfant et les limites de l'entretien entre Maurice Blanchot et Emmanuel Levinas », dans E. Hoppenot et A. Milon (dir.), *Emmanuel Levinas-Maurice Blanchot : penser la différence*, Presses universitaires de Paris Ouest, 2008.
[2] *TI*, p. 286.
[3] *Ibid.,* p. 285.
[4] *Ibid.,* p. 256.
[5] *Ibid.,* p. 312.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.,* p. 311.

que signale cette fécondité renvoie à la non-unicité de l'enfant, à l'avenir innombrable de la paternité, qui trace le fil de l'histoire. Or cette histoire est discontinue dans la mesure où elle est faite des révolutions, des ruptures par lesquelles l'enfant trouve son ipséité. Dans le schéma lévinasien il ne s'agit nullement d'une contradiction dans ce double mouvement. Étant donné que l'ipséité du moi dans la fécondité est le signe d' « une relation du moi avec un soi qui cependant n'est pas moi », et que la filiation place l'enfant comme « frère parmi frères » constituant l'histoire de l'humanité, cette double construction de l'enfant indique en effet celle du « Nous » lévinassien qui « englobe l'opposition de face à face »[1].

Quel serait donc le rapport d'une telle enfance avec celle de Lyotard ? Même si l'on pourrait penser dans un premier temps que l'enfance lévinasienne rapportée infailliblement à la paternité serait en contraste avec l'enfance lyotardienne, il semble possible d'admettre quelques liens entre les deux conceptions. Nous avons vu que l'apparition de la figure de l'enfant chez Levinas a lieu au sein du thème de la tendresse et de l'amour. Ce tendre se connaît en une manière, « manière de se tenir dans le *no man's land*, entre l'être et le ne-pas-encore-être[2] ». Or, c'est justement dans cet écart entre l'être et le non-être que Lyotard situait la possibilité de l'étonnement, la merveille du *Arrive-t-il ?*, exprimée par le sentiment infantile par excellence, l'angoisse. La manière enfantine que Levinas trouve dans le tendre de l'amour, ne s'opposerait pas alors à la réflexion de Lyotard sur la passibilité à l'événement dans *Le Différend*.

En outre, que ce soit dans la version lévinassienne ou lyotardienne de l'enfance, l'identité du sujet comme catégorie déterminante se trouve remise en cause, ce qui semble confirmer le parallèle proposé par Lyotard entre enfance, hétéronomie et passibilité, bien qu'il soit refusé par Levinas. D'une part, nous avons vu que la passibilité au *Arrive-t-il ?*, abordée sous divers angles, s'annonce dans la problématique du différend comme un point d'appui contre les formes de la pensée totalisante, où dans la plupart des cas la catégorie du sujet est largement mobilisée. De l'autre, nous avons noté que l'enfance de Levinas met à l'épreuve le sujet dans la mesure où elle dépasse la logique identitaire du *cogito* dans son rapport à la paternité. En effet, Levinas affirme que « [d]ans une situation comme la paternité le retour du moi vers le soi qui articule le concept moniste du sujet identique se trouve totalement

[1] *Ibid.,* p. 313.
[2] *Ibid.,* p. 290.

modifié. Le fils n'est pas seulement mon œuvre, comme un poème ou un objet. Il n'est pas non plus, ma propriété. Ni les catégories du pouvoir, ni celles du savoir ne décrivent ma relation avec l'enfant. La fécondité du moi n'est ni cause ni domination. Je n'ai pas mon enfant, je suis mon enfant[1] ».

Par conséquent, on dirait que l'enfance de Levinas peut être mise en parallèle avec celle de Lyotard tant par le rapport entre la passibilité et la manière enfantine du tendre –qui signale une « fragilité », une « vulnérabilité »[2]- que par la position commune de ces deux figures face à l'hégémonie des théories du sujet. Mais jusqu'où pourrait-on mener ce parallèle ? Nous comprenons que dans la formation de la notion de l'enfance chez Lyotard, l'influence de la philosophie de Levinas est importante, et peut-être même elle doit quelque chose à l'enfance lévinasienne. Mais est-ce pour autant que nous pouvons conclure que la figure de l'enfant qui travaille *Totalité et infini* est analogue à l'enfance lyotardienne ? Est-ce qu'il n'y aurait pas des discordances entre les traits qui donnent sa forme à l'enfance chez Lyotard et ceux qui marque l'enfant de Levinas ?

Malgré les rapports qu'elle permet d'établir avec l'enfance lyotardienne, la conception de l'enfant dans le sillage du père chez Levinas constitue évidemment le premier point à considérer parmi les divergences entre les deux auteurs. Nous avons précédemment noté que cet attachement de l'enfant à la paternité semble signaler la prévalence d'une perspective adulte chez Levinas. En effet, ce dernier parle de l'enfant du point de vue du parent, et non pas à partir de l'enfance elle-même. Nous admettons que cela constitue un principal moment de désaccord avec la pensée lyotardienne qui, malgré la pluralité des figures d'enfance traversant son œuvre, semble à chaque fois essayer de détacher celles-ci de l'emprise du regard de l'adulte. En conséquence de cette position dépendante du père, l'enfant lévinasien est un être qui n'est pas « à son compte ». Au contraire, chez Lyotard, l'enfance ne signale pas un état de carence auquel il s'agirait de suppléer, mais un état constitutif de la disposition adulte par l'altérité même qu'il y oppose.

Par ailleurs, les conceptions du désir chez les deux auteurs semblent donner lieu à quelques divergences que nous n'avons pas encore évoquées. Nous avons vu que la pensée du désir chez Levinas, au moment de *Totalité et infini*, se formule dans une large mesure comme une pensée de l'éros. Or nous savons que pour Lyotard, si la

[1] *Ibid.,* p. 310.
[2] *Ibid.,* p. 286.

question du désir concerne l'éros, ce dernier est inséparable de la pulsion de mort, de *Thanatos*. Bien que l'énergétique du désir avec son double régime n'occupe plus le devant de la scène dans le tournant du différend, Lyotard ne renonce pas à cette lecture qu'il consacre à Freud. Plus précisément, ce que Lyotard met en exergue de sa conception psychanalytique, c'est cette idée du désir énergétique non objectivé, pris dans sa perversion polymorphe, par contraste au désir « érotique » en quête de ses objets.

Enfin, la possibilité du *Nous* comme fraternité chez Levinas, due au double mouvement de la pensée de l'enfant, filiation du père au fils mais aussi filiation de frère en frère englobant l'humanité entière, devrait poser quelque problème d'un point de vue lyotardien. Nous avons vu que l'argument de Lyotard dans *Le Différend* doit beaucoup à l'impossibilité du *nous*, et cela dans son rapport à l'obligation lévinasienne même, bien qu'il tienne à l'idée d'un lien à l'autrui sous forme de passibilité éthique. C'est qu'il y aurait une hétérogénéité inévitable du *nous* selon Lyotard, risquant de dissimuler les différends, dont on tenterait de porter témoignage sur le modèle de la situation éthique qui rompt le *nous*.

Il s'en suivrait que certains points majeurs se rapportant à la pensée de l'enfance chez Levinas soient en désaccord avec la pensée lyotardienne sur plusieurs plans. Si l'enfance de Lyotard concerne de près le regard de l'adulte, la question du désir et la passibilité devant l'autrui, ces thématiques sont traitées autrement que chez Levinas. Nous comprenons alors que dans un premier lieu, l'enfance de Lyotard n'est pas l'enfance de Levinas. Dans un deuxième lieu, nous nous trouvons en droit de supposer que les différends peuvent avoir lieu entre la façon dont Lyotard considère la pensée de Levinas et ce qu'une lecture plus fidèle du texte lévinasien peut en faire ressortir. Toutefois, comme c'était le cas avec Adorno, nous observons que cette façon particulière qu'a Lyotard de recevoir l'œuvre de Levinas n'est pas sans rapport avec la façon dont il élabore sa notion de l'enfance.

Épilogue : Enfance, de l'infantile à la minorité

Si l'on essaie de faire une synthèse de ces figures d'enfance, on dira que nous sommes dans un véritable moment de transition dans la pensée de Lyotard. Reprenant la discussion depuis la dérive du paganisme, on voit que les thématiques relatives à la

pensée du figural et du libidinal sont revisitées par Lyotard, mais avec des motifs différents, donnant lieu alors aux perspectives inédites. Celles-ci, à leur tour, finissent par mettre en lumière de nouveaux objets d'étude. C'est que dans l'univers lyotardien configuré par le dispositif freudien à la sortie du moment libidinal, la question du juste apparaît de façon décisive. Avec cette dernière, pour le dire d'emblée, le thème de l'enfance paraît transiter entre la figure de l'infantile et celle de la minorité.

En concluant la première partie de ce travail, nous avions noté que les moments figural et libidinal de Lyotard avaient le point commun de mettre en valeur une pensée du désordre du point de vue de l'intrication de ce dernier avec le système réglé, ce qui avait des implications concernant les figures d'enfance. On dirait que cette tendance n'est pas abandonnée par Lyotard, comme le suggère notamment sa dérive païenne, mais aussi la conception du postmoderne et du différend. Mais désormais, la négativité constituante du désordre semble faire signe moins vers une pensée de déchaînement et de déliaison que vers une pensée de pluralité et de minorité, de façon non pas à récuser de fond en comble cette lecture libidinale du désordre, mais à effectuer la transition vers une lecture minoritaire. Ainsi par exemple lorsque Lyotard parle du désordre dans le mouvement des sans-culottes, ou encore des désordres dans le curriculum mettant en crise le sérieux du système dans l'enseignement postmoderne.

Nous pouvons ajouter que par cette réflexion, une pensée de l'indétermination semble mise en relief, dont on peut suivre les traces du paganisme au différend. En effet, depuis la mise en valeur de la sophistique, par contraste à sa réception par Aristote dans la *Rhétorique*, Lyotard porte un intérêt particulier à l'indétermination. Dans le tournant du différend, cette thématique semble revenir avec la lecture de Kant et des signes d'histoire, où Lyotard accentue l'indétermination de la *Begebenheit*, par contraste au caractère déterminé de l'expérience intuitive. Mais nous savons que la thématique de l'indétermination, comme l'expression du désordre, de la non-régulation au sein même du système, n'est pas absente des réflexions lyotardiennes autour du figural et du libidinal. Plus profondément, il ne serait pas faux de rapporter le désordre et l'indétermination à l'enfance chez Lyotard. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point dans les parties suivantes de ce travail.

Lyotard semble toujours soucieux de contourner la pensée totalisante, mais par d'autres moyens cette fois-ci, notamment avec l'implication de la question du juste. Il n'empêche que les figures d'enfance semblent faire surface sur les bords d'un tel

effort de pensée. Notons également que dans la mise en avant de la problématique de l'indétermination, à l'aide de la question du juste, le concept du sujet semble encore une fois déconstruit par Lyotard, comme c'était le cas dans les dérives figurale et libidinale.

Si maintenant nous nous concentrons sur les nuances qui feraient la différence de cette dérive vers le différend dans la pensée de Lyotard, il faudrait mentionner quelques points. En premier lieu, concernant les figures de l'enfance, nous assistons en ce moment à l'apparition d'une notion centrale, celle de l'anamnèse. C'est d'abord en 1976, lorsque Lyotard évoque la Révolution française, qu'il parle de faire l'anamnèse de l'histoire « vraie » à l'aide de l'histoire libidinale. En effet, ni la pensée du figural ni celle du libidinal, avec leur héritage freudien, ne sont étrangères à cette idée. Mais c'est là, il nous semble, pour la première fois que Lyotard s'en sert de façon claire, en suggérant qu'un retour à l'enfance de la pensée pourrait fournir le moyen de porter à l'écoute la voix des minorités.

Ensuite, l'idée du postmoderne comme la réécriture du moderne semble travailler la même idée. Il ne s'agit pour Lyotard ni d'opposer le postmoderne au moderne, ni de faire la déconstruction de la modernité, mais d'effectuer un retour vers les sédiments des grands récits modernes, leurs restes, pour chercher les tendances de crise inhérentes à ces systèmes de pensée. La façon dont Lyotard imagine la recherche et l'enseignement postmoderne semble renforcer cette idée : une sorte d'apédagogie pour ainsi dire, au-delà de l'opposition du pédagogique et du non-pédagogique, prenant comme modèle l'anamnèse, cette ouverture critique et imaginative vers l'enfance de la pensée où les questions ne sont posées que parce qu'on s'y est exposé. De surcroît, avec ce qu'il appelle le « cours philosophique », Lyotard semble souligner le caractère intrinsèquement enfantin de la pensée philosophique, imaginante et autodidacte. Enfin, les signes d'histoire tels qu'ils apparaissent dans le tournant du différend devraient faire l'objet d'une anamnèse selon Lyotard, c'est-à-dire d'une réflexion critique qui demande le jugement sans critère qui semble convenir à l'enfance de l'esprit.

À suivre le cours des dérives lyotardiennes, l'importance de l'anamnèse ne fait que se consolider. Non seulement cette notion joue un rôle majeur pour la pensée de l'historico-politique chez Lyotard, mais encore elle constitue un moment incontournable pour la pensée de l'art. Par ailleurs, étant une notion empruntée à la psychanalyse, l'anamnèse semble permettre à Lyotard de voir sous un nouveau jour la

technique psychanalytique, celle de l'association libre et de l'attention flottante, qui l'a beaucoup inspiré en parlant du figural et du libidinal. Abordée non seulement du point de vue de la liberté de mouvement qu'elle met en œuvre, mais aussi du point de vue de sa force de perlaboration, de passage à travers les piliers de l'esprit de façon à suspendre ses synthèses, l'anamnèse est fondamentale pour penser l'enfance chez Lyotard. Après le tournant du différend, c'est grâce à elle que l'on resituera les bords principaux des dérives lyotardiennes, la psychanalyse, mais aussi l'art, comme nous allons voir dans la partie suivante.

TROISIÈME PARTIE

DÉRIVE (AN)ESTHÉTIQUE

« L'anesthésie peut lutter contre l'amnésie[1]. »

Nous venons de voir que le tournant du différend constitue un moment clé de la pensée lyotardienne : non seulement le problème de la pensée totalisante, celui qui nous semble avoir le plus de poids dans la pensée de Lyotard, y est abordé frontalement et de façon originale, mais aussi ce tournant signale la transition vers le moment où la notion de l'enfance commence à se concrétiser. Mais nous avons dit qu'il y a quelque reste impensé, ou du moins non explicité dans ce contexte, dont un indice nous semblait fourni par la divergence de Lyotard à l'égard de Levinas. La question de la présence sensible et de l'art constituait le lieu de cette divergence et, à partir de là, celui d'une reprise du sublime kantien. En aval du tournant du différend, Lyotard paraît alors dériver entre une éthique de l'obligation et une (an)esthétique de la présence.

Lors d'une discussion avec Lyotard sur le différend, Jacob Rogozinski suggère qu'à travers la question de l'enchaînement, un passage s'opère chez Lyotard de l'éthico-ontologie des phrases vers une esthétique de la chose[2]. La règle de l'enchaînement dans *Le Différend*, rappelons-nous, est que l'enchaînement est nécessaire mais comment enchaîner est contingent. Lyotard souligne à plusieurs reprises la différence qu'il met ici entre *Sollen* et *Müssen*. Dans la nécessité de l'enchaînement, il s'agit d'un *Müssen* et non d'une obligation éthique. Cependant, dans la contingence du comment enchaîner, il y a une question qui se pose sur le mode de *Sollen* et qui concerne le devoir d'enchaîner. On pourrait dire que tout l'enjeu du *Différend* se joue dans le rapport entre cette nécessité et cette obligation.

D'après Rogozinski, il y aurait là une lacune qui traverse la problématique du différend, dans la mesure où la contingence des enchaînements qui fait l'objet de l'éthique et qui est signalée par un sentiment silencieux, impliquerait que tout n'est

[1] *HJ*, p. 83.
[2] J. Rogozinski, « Lyotard : le différend, la présence », *TD*, p. 70.

pas phrase, que dans « l'abîme de l'entre-deux-phrases […] il y a du hors-phrase, un très énigmatique 'réel' en-deçà des phrases », un « point-limite du hors-langue »[1]. Quoi qu'il en soit du problème d'inconsistance éventuelle du *Différend*, nous pouvons poser, avec Rogozinski, qu'il y va en tout cas d'une question de passage, de *Übergang* entre une éthique et une esthétique, qui nous renvoie vers les textes sur l'art et sur le sublime rédigés par Lyotard au même moment que le tournant du différend. Néanmoins, il ne semble pas que l'esthétique lyotardienne du sublime soit mise sous le joug d'une éthique. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point.

En effet, la question de l'enchaînement concerne les genres de discours, c'est-à-dire les règles qui définissent différentes manières d'enchaîner. En ce sens, le discours éthique n'est qu'un genre parmi d'autres (et on ne sait pas s'il est vraiment un « genre », Lyotard laissant la question ouverte). Or la question du *Sollen* comme celle de « comment enchaîner ? » ne se réduit pas à une certaine finalité, à un enjeu fixé par un genre de discours, ne serait-ce qu'une éthique. C'est une question qui porte sur les règles mêmes de l'enchaînement, et qui prétend par là, du moins potentiellement, à remettre en cause les règles définies de tout genre.

Nous savons que cette façon de penser sur les règles, penser en vue de trouver celles-ci, est le propre de la pensée réflexive pour Lyotard. C'est là que Lyotard reprend le jugement réfléchissant de Kant pour en faire un élément décisif de sa philosophie. La réflexion est avant tout une tâche philosophique, mais c'est elle aussi qui ouvre le chemin vers ce qui est proprement politique, qui n'est donc pas la politique, et que justement Lyotard qualifie de philosophique. Or cette tâche de la réflexion, comme pensée à la recherche de ses règles, est aussi affaire des arts, de l'écriture, de la peinture, qui réussissent à pousser toujours plus loin cet effort et rejoignent par là la question du *Sollen*, « comment enchaîner ? », de façon fondamentale.

Comme nous le savons, les textes de Lyotard sur l'art et le sublime sont traversés dans une large mesure par la thématique de l'anamnèse, qui pourrait se comprendre comme un travail réflexif de réécriture. L'art sublime selon Lyotard pourrait permettre l'anamnèse du visible ou du sensible, dont il s'agirait de déneutraliser, de libérer de ses différentes réductions[2]. Selon Rogozinski, il y aurait là un geste qui consiste à inverser celui de *Discours, figure*, par un retour critique à la

[1] *Ibid*., p. 71.
[2] J. Rogozinski, « Lyotard : le différend, la présence », *art. cit.,* p. 73.

phénoménologie[1], mais aussi un geste qui se noue avec l'argument kantien d'un « différend entre goûter et vouloir[2] ». Ce que Lyotard arriverait à penser par cette dérive entre l'éthique et l'esthétique, ce n'est pas une métaphysique du désir qui semble soutenir les moments antérieurs de sa pensée, mais une présence « en-deçà du désir et du récit » qui serait comme « la déliaison pure, l'interruption »[3]. Qui plus est, à travers cette dérive, nous nous trouverions d'emblée au cœur de la thématique de l'enfance, se reliant à l'anamnèse du sensible et à la présence[4].

Soulignons ce dernier point. Dans la discussion avec Rogozinski, Lyotard, étant interrogé à plusieurs reprises sur la question de l'enfance, se montre prudent pour y répondre et préfère différer la discussion[5]. Cela étant, il ne manque pas de donner quelques éléments de définition sur cette figure d'enfant qui intervient directement dans sa pensée de la présence sensible et du sublime, comme en témoigne les textes cités par Rogozinski et qui seront repris dans *Que peindre ?*. Citons de nouveau ce passage capital du point de vue de notre problématique, première description détaillée de l'enfance proprement dite, d'autant plus que ce genre de « définition » relative à l'enfance est d'une rareté considérable dans l'œuvre de Lyotard : « Disons que c'est [l'enfant] un analogon, c'est-à-dire une représentation, mais de l'ordre de l'imagination. La représentation d'un esprit qui cesserait d'être un esprit, qui ne 'travaillerait' plus, au sens où il ne serait plus en charge de faire sens par des synthèses, que ce soit celle des formes, des concepts, des genres de discours ou des grands récits. Et donc un esprit qui serait effectivement dessaisi par le 'qu'il y a' avant ('avant' entre guillemets, le mot qu'il faudrait n'existe pas) ce qu'il y a sans lui (mais ce 'sans lui' n'existe pas), avant que l'intrigue vienne recouvrir immédiatement ce saisissement ou ce dessaisissement par le *quod*. Je veux dire qu'ici les mots-clés sont 'franchise', 'naissance', 'surgir à l'état naissant' (et encore, pas tout à fait), et aussi 'matière'. […] Évidemment cette matière est immatérielle. Sous ce nom, j'essaie de penser un rapport du 'qu'il y a', 'avant' (toujours entre guillemets), que ce 'qu'il y a' soit, même de la façon la plus élémentaire, présenté dans le 'ce qu'il y a'.

[1] *Ibid*. Hypothèse que rejette Lyotard dans le débat qui suit l'intervention de Rogozinski, bien que dans *Que peindre ?* il semble soutenir la position inverse, comme nous aurons l'occasion de voir plus loin.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.,* p. 74.
[4] *Ibid.,* p. 74-5.
[5] *Ibid.,* p. 92. Notons également cet anecdote: après l'intervention de Rogozinski, qui se réfère à certains textes –publiés, aussi bien qu'inédits- de Lyotard sur la présence, ce dernier, semblant être dérangé par la question d'A. David insistant pour savoir « ce qu'est un enfant », répond : « Je crois que c'est à Jacob Rogozinski de répondre, pas à moi… C'est lui qui nous a mis dans ce pétrin ! ».

Donc un rapport 'innocent' avec la présence. L'enfant est donc un analogue, une image possible (convenue, très convenue) de cela. Et donc, comme précisément je le suggérais, elle est en rapport évident avec le temps de la présence, de la sainteté et de la matière. Bizarrement[1]. »

La figure de l'enfant serait alors l'analogue d'une « âme sans esprit[2] », c'est-à-dire sans intrigues, que ce soit ceux du désir, du concept ou du langage. C'est là que Lyotard, dans l'ensemble de son parcours philosophique, semble situer pour la première fois la figure de l'enfant dans un cadre plus ou moins tangible. De notre point de vue, cette description de l'enfance ne contredit pas les figures précédentes apparues autour des thèmes de l'infantile freudien et de la minorité. On dirait que dans tous les cas, il s'agit de penser un élément d'altérité constitutive ne se réduisant pas au système d'articulation qui le vise et qui le rend accessible d'une certaine manière, pouvant lui opposer sa résistance différentielle à travers un rapport de tort et de dommage. Encore une fois, cela ne veut pas dire qu'il n'y a aucune nuance entre différentes figure d'enfance, dont nous essayons de rendre compte. À ce niveau de notre analyse, nous comprenons que dans l'après-coup du tournant du différend, la reprise de la pensée esthétique sous un autre jour permet de mettre en forme la pensée de l'enfance, de façon beaucoup plus concrète que les figures de l'infantile et de la minorité.

Notons enfin que dans la description ci-dessus, le thème de la matière est rapporté à celui de l'enfance, ce qui paraît également comme une nouveauté. Lyotard affirme prendre la matière « comme Kant nous l'a transmise », « comme reste, comme résidu »[3]. Autrement dit, cette diversité pathétique, source de pathos, qui constitue pour Kant la matière à l'état pur, qui nous interpelle mais qui reste inaccessible sans le formatage des facultés de l'esprit, Lyotard essayerait de la prendre pour elle-même. Si pour Kant la question est toujours celle de donner unité à cette diversité, au contraire pour Lyotard elle est de savoir si « l'on ne peut pas imaginer un accès à la matière en l'absence des formes »[4]. Ce serait là imaginer le sensible comme le reste du sensible formé, « l'insensible du sensible » qui n'est pas un matériau pour la forme. Or ce reste, cet excès de matière, est toute l'affaire du

[1] *Ibid.,* p. 93. Lyotard ajoute que cette description fait apparaître le lieu de son différend avec Rogozinski, qui semble tirer la question du passage entre l'éthique phrastique et l'esthétique de la présence vers le sens d'une éthique de la présence.
[2] *QP*, p. 23.
[3] *Ibid.,* p. 98.
[4] *Ibid.*

sublime lyotardien : « dans le sublime, on s'aperçoit que la matière, c'est ce qui est 'là' quand l'esprit n'en peut plus[1] ».

Bien entendu, ceci est une conception du sublime complètement subversive par rapport à celle de Kant, dans la mesure où il s'agit pour Lyotard de la défaillance de l'esprit, ou de la raison intrigante pour ainsi dire, devant l'excès de la présence sensible, et non pas de la défaillance de l'imagination qui découvre sa destination suprasensible. Ainsi « il y a du *da* avant toute intrigue », affirme Lyotard, « il y a une enfance sur quoi ensuite l'intrigue se monte »[2]. Mais dire cela serait déjà trop dire, car il faut que notre esprit intrigue pour situer cette matière, cette « chose » qui, elle, ne nous demande rien, ne nous oblige à rien[3]. Pour aborder cette chose enfantine, Lyotard nous inviterait donc à faire un pas de plus et à élargir le cadre établi par l'éthique de l'obligation qui marquait *Le Différend* afin de réfléchir sur le sublime à travers une (an)esthétique, celle de la présence, de la matière immatérielle, ou encore de la chose.

Cette introduction nous met face à des questions auxquelles il faudrait répondre : qu'est-ce au juste que cette esthétique dont parle Lyotard au moment du différend, sans y toucher vraiment dans *Le Différend* ? Quel est son rapport avec la réflexion de Lyotard sur l'art dans les moments qui précèdent *Le Différend* ? Enfin, quelle est cette notion d'enfance qui trouve une expression concrète sous la plume de Lyotard à travers une telle réflexion esthétique ? Comment la situer dans l'ensemble des figures d'enfance que nous croyons repérer dans les textes de Lyotard avant *Le Différend* ?

[1] *Ibid.,* p. 99.
[2] *Ibid.,* p. 98.
[3] *Ibid.,* p. 99.

III.1. Esthétique

« Il n'y a simplement pas de Je transcendantal esthétique[1]. »

Pour aborder la reprise de la pensée esthétique à partir de la dérive du différend, il faudrait d'abord noter que « esthétique » en soi est un terme doublement problématique pour Lyotard. D'un côté, le fait qu'il soit le terme clé d'une tradition moderne dont l'apogée serait le romantisme, semble inciter Lyotard à nuancer son usage. De l'autre, ce sont les rapports entre le marché culturel et l'art qui semblent poser problème. Dans les deux cas, c'est une interrogation sur la culture et la communauté mise en relief par le problème esthétique qui semble traverser la réflexion lyotardienne.

Pour la tradition du modernisme évoquée par Lyotard, nous savons qu' « esthétique » est un terme qui renverrait à la question de la beauté, et à celle de l'idéal de communauté qui s'y rattache. Or, on pourrait le deviner, les idéaux du modernisme ayant perdu leur crédulité dans notre condition postmoderne, il s'agit pour Lyotard d'en tenir compte également en ce qui concerne le sens à donner au terme d'esthétique. Étant donné que celui-ci implique la question du commentaire de l'art, Lyotard cherchera à confronter le déclin de l'idéal de beauté au problème de l'enchaînement sur l'œuvre d'art. Si l'œuvre d'art a perdu sa fonction d'inspirer une communauté de sens partagée par les membres d'une même culture, il n'en reste pas moins que l'œuvre fait événement, événement sensible, et la phrase du commentaire devrait concerner ce *quod* de l'œuvre, sa présence non liée[2].

Dès lors, on dira que c'est l'*aishtesis* comme sensation pure, comme présence irréductible qui semble occuper Lyotard en premier lieu. Pour dépasser les limites d'une esthétique du beau, Lyotard se tournera vers le sublime kantien, bien qu'en le pervertissant à sa manière. Nous savons que le sentiment sublime, contrairement au plaisir (ou à la peine) harmonieux de l'esthétique du beau, connote un état d'âme instable entre le plaisir et la peine. Il n'y est pas question d'un accord harmonieux des facultés, mais d'un jeu d'excès violent entre elles. Ainsi l'esthétique qui découle du sublime serait tout au plus « anesthétique », renvoyant au terme d' « anesthésie » dont

[1] « *Sensus communis*, le sujet à l'état naissant » (1986), *MP*, p. 38.
[2] Cf. par exemple « La philosophie et la peinture à l'ère de leur expérimentation » (1981), *TD-I* ; ou *QP* ; ou encore *KA*.

Adorno qualifie la modernité. Par ailleurs, à l'inverse de Kant, le sublime qui se rapporte surtout à l'art chez Lyotard, se caractériserait non pas simplement par une sorte de débordement de l'imagination du fait de son insuffisance face à une Idée de la raison, de façon à jeter une lumière sur la destination supra-sensible de l'esprit, mais surtout par un excès de présence sensible qui dessaisit les pouvoirs actifs de l'esprit et le fait « sauter en âme[1] », même si en dernière instance elle finit par être synthétisée et objectivée.

Nous observons qu'encore une fois, il ne s'agit pas pour Lyotard de poser un rapport d'opposition ni de périodisation entre le moderne et le postmoderne, mais de penser, à l'aide de la question de l'*aisthesis*, notre condition postmoderne par un passage emprunté à travers le moderne[2]. Aussi la reprise des thématiques du beau et du sublime semble constituer les éléments esthétiques d'un tel passage. Bien que la pensée du sublime s'enracine dans l'esthétique moderne au même titre que celle du beau, il semblerait que chez Lyotard, leur usage soit doté d'une nuance qui les mette en rapport avec la question du postmoderne. Si la question du beau semble être au premier abord laissée de côté en raison de sa connivence apparente avec les idéaux du modernisme, elle ne cessera pas d'occuper Lyotard par son aspect esthétique au sens d'*aisthesis*. De son côté, nous savons que la question du sublime constitue le domaine d'intérêt majeur de Lyotard dans son effort de penser le postmoderne de manière esthétique. Contrairement à l'esthétique moderne du sublime, sublime nostalgique de l'impossibilité de présenter, le sublime postmoderne serait celui qui tente de présenter qu'il y a de l'imprésentable. Mais pour Lyotard, il ne s'agit pas là de deux périodes distinctes qui se succèderaient, au contraire l'histoire du modernisme est riche en exemples de deux sortes de sublime, celle qui fait le deuil nostalgique de la perte d'une instance donatrice du sens et du sensible, et celle qui travaille cette perte, qui la perlabore.

Dans l'élaboration de l'esthétique du sublime, nous avons dit que Lyotard se réfère à la *Théorie esthétique* d'Adorno qui serait la « description et critique d'une anesthésie générale procurée et exigée par la société contemporaine. Anesthésie comme insensibilité à la qualité sensible et du sensible[3]. » Cela implique toute une réflexion sur les thématiques connues comme la perte de l'aura évoquée par

[1] Cf. *QP*, p. 28. Expression qu'utilise Lyotard à la suite de Dôgen, maître zen japonais du 13e siècle, par référence au *chô*, le saut, qui désignerait l'éveil.
[2] Cf. « Les lumières, le sublime », *art. cit.,* p. 79.
[3] *Ibid.,* p. 80.

Benjamin, l'esthétique du choc, l'obsolescence du beau et l'apparition du kitsch, etc. Lyotard rapporte ces thématiques au sublime kantien, en considérant l'anesthésie d'Adorno comme une sorte d' « inaptitude à la synthèse imaginative[1] ». De ce constat d'anesthésie, Adorno conclurait que « l'art, au sens d'art du beau, devient impossible ou honteux[2] ». Lyotard y ajoute que si l'art doit persister, ce ne serait qu'en relevant le défi de l'anesthésie, de l'insensibilité, dont il serait possible d'avoir deux conceptions à partir de ce rapport suggéré au sublime kantien. Dans le contexte de la domination techno-scientifique qui marque la société contemporaine, si l'insensibilité au premier sens doit être compris comme « la substitution du concept au sensible[3] », le second sens de l'insensibilité nous renvoie vers une anesthétique du sublime où il s'agit non pas d'un excès de concept mais d'un excès d'Idée. La défaillance de l'imagination devant l'Idée, sa défaillance à présenter l'absolu, signale un « manque de sensible » certes, mais ceci n'est pas la fin de l'esthétique dans la mesure où il « atteste négativement, *in absentia*, la présence de l'absolu »[4]. Cette présentation négative constituerait pour Lyotard l'essence de l'œuvre d'art avant-garde qui chercherait non pas à occulter ce manque sous le concept, mais à le retravailler réflexivement, au sens d'une *Durcharbeitung* dans le contexte postmoderne.

L'esthétique serait alors inséparable pour Lyotard d'un travail anamnèsique, où la question du commentaire, au sens d'un enchaînement contingent sur la présence non présentable, semble occuper un rôle central. Si bien que selon Lyotard, le mouvement avant-garde semble être celui qui traverse l'histoire de l'art non seulement par des retours critiques sur les présupposés « esthétiques », mais également par des citations renvoyant aux moments clés de cette histoire où il s'agit à chaque fois de remettre en cause les règles établies par un enchaînement subversif sur elles[5]. C'est exactement ce que nous devrions comprendre par le travail réflexif d'anamnèse, que Lyotard conçoit à partir de la *Durcharbeitung* freudienne. On dira alors que d'une part, l'esthétique de Lyotard se rapproche de celle du Kant de la troisième *Critique*, dans la mesure où elle concerne principalement une réflexion non

[1] *Ibid.,* p. 80.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid*., p. 81.
[4] *Ibid.*
[5] Cf. par exemple « Réponse à la question : qu'est-ce que le postmoderne ? » dans *PMEE*, p. 23-4, où Lyotard affirme : « À quel espace s'en prend Cézanne ? Celui des impressionnistes. À quel objet Picasso et Braque ? Celui de Cézanne. Avec quel présupposé Duchamp rompt-il en 1912 ? Celui qu'il faut faire un tableau, serait-il cubiste. Et Buren interroge cet autre présupposé qu'il estime sorti intact de l'œuvre de Duchamp : le lieu de la présentation de l'œuvre. »

déterminante, l'art avant-garde étant à la recherche de ses règles et de son public ; et que de l'autre, elle ne se limite pas à l'esthétique kantienne dans la mesure où elle rapporte la réflexion au travail d'anamnèse qui serait le propre de l'art avant-garde, un travail de reconstruction du passé à l'aide d'un mouvement libre et flottant à travers ce passé.

Nous avons dit qu'en dehors de sa conceptualisation dans la tradition esthétique du modernisme, le terme d'esthétique est problématisé par Lyotard dans son rapport au marché culturel. Lyotard affirme qu'il faudrait « séparer esthétique en culturel et artistique[1] ». Nous savons que la question de la culture au sens du modernisme kantien, comme celle d'une aptitude aux Idées, constitue un pilier majeur de la réflexion de Lyotard sur le postmoderne. Si d'une part ce dernier constate que le projet moderne de l'émancipation par l'Idée a échoué tel que le présentait Kant, le projet habermasien de reprendre le geste moderne par un effort d'unification des domaines parcellisés de la culture dans les sociétés postmodernes ne pourrait que consacrer l'hégémonie du genre cognitif par le désaveu de la pluralité des raisons. Nous savons qu'un tel geste risquerait d'alimenter les politiques totalitaires, dont l'exemple le plus probant dans le domaine de l'art serait la tendance du réalisme qui marque l'esthétique du nazisme ou du stalinisme, et la menace qui pèse sur l'art avant-garde[2].

Cela étant dit, Lyotard observe également que le domaine culturel dans la société postmoderne contraint celui de l'artistique à optimiser ses performances, à se subordonner à une culture de l'innovation dans le meilleur des cas, où l'enjeu serait de faire des œuvres reconnaissables, déchiffrables au moins, et profitables en dernier ressort dans le circuit des échanges. La condition postmoderne, signalant la fin du progrès au sens moderne, prend la forme d'une fable, celle du développement techno-scientifique sans fin[3], où les média de communication de masse, accessibles à tous en principe, semblent devenir les appareils d'une démocratie quoique despotique[4] et constituer le modèle de l'esthétisation en vigueur, celle de « la politique culturelle du libéralisme capitaliste triomphant[5] ».

[1] « Zone » (1993), *MP*, p. 31.
[2] Cf. « Réponse à la question… », *PMEE*.
[3] Cf. « Une fable postmoderne », *MP*.
[4] Cf. « Glose sur la résistance », *PMEE*.
[5] « Zone », *MP*, p. 32.

Or l'esthétique au sens de l'artistique correspondrait justement à ce qui ne fait pas l'objet de communication par consensus et ce qui, par là, risque de subir un tort dans les formes du marché culturel. Plus précisément, l'artistique signifierait pour Lyotard ce qui est, dans les formes, « un geste, un ton, un timbre, accueilli et voulu, qui les transcende tout en les habitant[1] ». L'artistique est le nom d'un absolu excédant la mise en forme dont il s'agit de témoigner dans le contexte postmoderne. En ce sens, l'esthétique pourrait se comprendre comme une écriture artistique qui serait peut-être capable de résister au despotisme « démocratique », celui de l'accessibilité et de l'échange. Cette résistance, on le devinera, se nourrirait d'une réflexion sublime et anamnèsique, dans la mesure où celle-ci tâcherait de présenter qu'il y a de l'imprésentable à travers le déclin même d'un idéal.

En effet, dans le contexte postmoderne, l'émancipation de l'*Aufklärung* n'étant plus à l'horizon, Lyotard se demande comment résister, où mettre la résistance. Dans un premier temps, la résistance devrait se situer sur la protection des libertés élémentaires. Mais plus profondément, Lyotard parle d'une résistance de l'écriture au sens d'une « inscription qui se soucie de l'ininscriptible[2] ». Une telle écriture, dont on trouverait le modèle (et non pas l'exemple, au sens d'Adorno) chez différents artistes, serait comme un travail d'anamnèse en ce qu'elle concerne la présentation de l'imprésentable sous le mode réflexif, non pas de celle qui est imprésentable lui-même mais du *quod* de l'événement imprésentable, et toucherait ainsi les limites d'une anesthétique sublime. Plus précisément, Lyotard observe avec Adorno que le déclin de l'idéal de l'émancipation avec sa promesse de communauté implique un sentiment, celui du « chagrin[3] » ou de la « mélancolie » postmoderne pour ainsi dire[4], et que l'art serait le témoin même de ce sentiment. Il ne s'agirait certes pas de consoler ce chagrin par ce témoignage, mais d'en faire une écriture qui prendrait source dans le corps esthétique comme passibilité, comme capacité affective passible des timbres et des nuances[5]. Bien qu'elle soit esthétique, cette écriture se tiendrait

[1] *Ibid.,* p. 34.
[2] « Les lumières, le sublime », *art. cit.,* p. 92.
[3] « Glose sur la résistance », *PMEE.,* p. 136.
[4] Cf. « Zone », *MP.*
[5] Pour une réflexion sur la résistance du corps chez Lyotard, Cf. Daniel Birnbaum, Sven-Olov Wallenstein, « From Immaterials To Resistance : The Other Side Of *Les Immatériaux* » dans Y. Hui, A. Broeckmann (dir.), *30 Years After Les Immatériaux : Art, Science and Theory*, Meson Press by Hybrid, 2015, p. 248-9.

plutôt à la limite du sensible, n'étant pas synthétisable en formes et ne faisant pas de promesse de communauté, mais cherchant à présenter l'incommensurable.

On conclura que si l'on parle de l'esthétique chez Lyotard, c'est bien sous la clause de la distinguer aussi bien du critère de beauté que de celui de communication. Sous cette clause, l'esthétique se rapporte d'abord au sentiment, à l'*aisthesis* pure, et s'entend comme un travail d'écriture réflexive à effectuer par l'artiste, l'écrivain ou le philosophe. Le commentaire de l'art n'est pas tant discernable de la création artistique que tous les deux prennent la forme d'une réflexion anamnèsique, dont l'exemple par excellence serait l'art avant-garde, à savoir l'art à la recherche de ses règles mêmes à travers la perlaboration des règles esthétiques, l'art qui pose la question de ce qu'est l'art, et qui du même coup, ne cesse d'enchaîner sa phrase sur l'histoire de l'art. Selon Lyotard cette anamnèse est bien l'affaire de la réflexion au sens kantien, mais la pensée du sublime qui s'en dégage, comme celle d'un sentiment qui signale l'imprésentable et dont l'art se fait le témoin, dépasse largement les limites du sublime kantien. Par ailleurs, dans le processus du développement sans fin, c'est-à-dire sans émancipation, qui marque le contexte postmoderne, une telle (an)esthétique semble tracer une ligne de résistance qui prend source dans la passibilité du corps. Le corps comme capacité d'être affecté par la touche artistique, par le timbre ou la nuance avant même la synthèse des formes, paraît être une ouverture instantanée au *quod* de l'événement, à la présence même avant sa présentation.

Il semblerait alors que la question de l'esthétique soit intimement politique pour Lyotard, dans la mesure où elle est liée à celle de la communauté et de la culture, si bien que ce « privilège accordé à la touche » constituerait la parenté de la politique et de l'esthétique[1]. Pour le dire d'emblée, cette parenté semble tenir au rôle de la réflexion dans les jugements politiques et esthétiques. Lyotard souligne évidemment que ces derniers ne sont pas identiques, mais qu'un rapport d'analogie pourrait être établi entre eux, dans la mesure où c'est au jugement réfléchissant, jugement du cas à la recherche de sa règle non déterminée, auquel l'esthétique et le politique ont affaire, quoique différemment[2].

[1] *P*, p. 61.
[2] *Ibid.,* p. 45-6. À propos de l'analogie entre réflexif et politique, voir aussi *L'Enthousiasme, la critique kantienne de l'histoire.*

Notons d'abord que pour Lyotard, le politique semble constitutivement lié aux enjeux éthiques et implique la question de la communauté[1]. Cependant, si la question du juste ne saurait être réduite à celle du beau, c'est d'abord parce qu'elle concerne « la 'présence' transcendantale de la loi au penser » qui se fait sentir comme respect au sens kantien et qui advient négativement, sous forme de « coercition[2] » contrairement à l'*aisthesis* qui est d'abord pensé comme sentiment pur indépendant de toute satisfaction, ne serait-ce qu'éthique. L' « accueil éthique de l'événement[3] » est toujours soumis à une Idée de la raison, celle de la liberté universelle déduite de la loi morale, alors que l'accueil esthétique dépend d'abord du libre jeu de l'imagination sur les formes. Corrélativement, la communauté éthique serait une « communauté d'otages » où chacun se trouve sous la dépendance de la loi comme Autre, tandis que la communauté esthétique est celle d'un partage universel du sentiment seulement promis, communauté sans cesse à l'état naissant et mourant[4]. Si dans la communauté éthique, il y aurait la possibilité d'une « culture de la volonté » susceptible de progresser par argumentations dialectiques et discussions, la communauté esthétique serait au contraire un « nuage de communauté[5] », elle n'aurait pas comme fin le progrès et elle ne devrait rien à l'argumentation, permettant un horizon de consensus seulement « allusif et élusif[6] ».

Reste qu'en dépit de ces différences, l'esthétique et le politique ne sont possibles qu'à partir d'une passibilité à l'événement selon Lyotard. L'événement dans sa singularité, comme cas qui arrive nécessairement dans toute sa contingence, fait l'objet de l'esthétique et du politique qui chercheraient à le saisir dans son arrivée même, dans son *quod*. Mais cette recherche est sans fin dans les deux cas et il ne s'agit pas tant de saisir l'événement que de s'enchaîner sur lui de façon non déterminante. C'est le fait de la réflexion, du jugement réfléchissant, de tenter cet enchaînement libre et éphémère avec l'événement. La pensée du sublime, lui-même une forme limite de la réflexion, permet d'approfondir cette parenté quelque peu brouillée de l'esthétique et du politique à travers la considération du beau. C'est que le sublime, sans pour autant se réduire au bien, n'est pas immédiat comme le plaisir pur du beau et concerne non pas les formes libres de l'imagination mais les Idées de

[1] *P,* p. 72.
[2] *Ibid.,* p. 73.
[3] *Ibid.,* p. 75.
[4] *Ibid.,* p. 78.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.,* p. 77.

la raison. Tout comme la moralité, il requiert une aptitude aux Idées pour être accessible, sans pour autant cesser d'être un sentiment pur et même limite. Cela dit, il n'y a pas de communauté sublime proprement dite, Lyotard suivant le pas de Kant sur ce point. Or, c'est justement ce qui constituerait la parenté d'une esthétique sublime avec l'éthique, dans la mesure où le partage improbable du sublime se fait par le moyen de son affinité aux Idées de la raison, entre les membres d'une culture. Ce qui permet cette affinité semble être bien la passibilité propre au sentiment sublime qui, dans la rencontre des Idées, fait signe d'une « présence » imprésentable, que Lyotard pense en analogie avec la présence transcendantale de la loi morale.

Ce bref examen de l'usage du terme esthétique chez Lyotard devrait attirer notre attention sur quelques concepts fondamentaux, tels que la présence, le sublime ou l'anamnèse. Nous proposons alors d'aborder ces concepts un peu plus en détail, pour essayer de dégager plus nettement les contours de l'(an)esthétique lyotardienne.

III.2. Présence

« Quand le vrai devient incertain, quand l'existence perd son manichéisme et n'est qu'un état de densité d'une présence probable, alors le 'saisir' devient flou[1]. »

Dans le cadre du *Différend*, nous avons vu Lyotard porter un intérêt critique à la *Darstellung* kantienne, qui subissait des torsions en fonction de son différend avec Kant. Pour pouvoir penser le *quod*, l'événement, en-deçà de son refoulement dans le *quid*, Lyotard se servait de la notion de présentation qu'il distinguait de la mise en situation. Cette distinction était également formulée comme celle entre « présentation comportée » et « présentation présentée »[2]. Concernant la question de la présence, on verra que la réflexion de Lyotard n'est pas loin de ces problématiques qui animaient *Le Différend*, même si son vocabulaire nuancé peut prêter à confusion. En effet, à travers la question (an)esthétique de la présence, Lyotard semble toujours à la recherche du *quod* qu'il essaie de saisir cette fois-ci comme événement sensible irréductible.

La pensée kantienne de l'esthétique, nous venons de le dire, constitue dans cette recherche à la fois un point de départ et un point d'objection. D'une part, c'est le *modus estheticus*, ou la « manière » de Kant[3], en tant qu' « une exposition centrée sur sa forme et non pas sur le concept à exposer[4] », qui inspire Lyotard pour aborder la question de la présence. Comme nous le savons, c'est à ce mode que renvoient les idées de l'imagination chez Kant, et la question du beau et du génie est traitée dans ce cadre. De l'autre, et c'est là que Lyotard dépasse les limites de la pensée kantienne non seulement en ce qui concerne l'esthétique du beau, mais aussi celle du sublime, la présence comme événement sensible irréductible n'est pas saisissable par l'activité synthétique de l'esprit portant sur les formes libres ou sur l'informe.

Il semblerait alors que pour Lyotard c'est par la réflexion esthétique que s'ouvre d'abord le problème de la présence chez Kant. Pourtant ce dernier, obstiné par la tâche de donner unité au divers de la matière, passerait à côté de la présence comme *quod*. Or, ce que Lyotard essaie de penser est la présence « non pas au sens du présent, non pas au sens de ce qui est là, mais au sens où au contraire l'activité de

[1] *Les Immatériaux: Petit Journal 28 Mars-15 Juillet*, Centre Georges Pompidou, 1985, p. 1.
[2] *D*, no. 116.
[3] *CFJ*, § 57.
[4] « Les lumières, le sublime », *art. cit.*, p. 71.

synthèse même minimale des données dans des formes mêmes libres (formes proprement dites et pas seulement schèmes) est suspendue. On y aurait affaire à une sorte de, disons, spasme, stase (…) qui est en rapport, je pense, avec un accès 'direct' non pas au sens, à la situation (comme c'est le cas avec les formes), mais à la matière[1] ».

Nous avons déjà noté que le différend de Lyotard avec Kant portait essentiellement sur la question du sujet, et c'est dans ce cadre que l'on pourrait encore une fois considérer cette divergence à propos de la question de la présence. En effet, si Kant insiste pour penser la synthèse du divers même sous sa forme esthétique, cela fait partie aux yeux de Lyotard de l'importance accordée à la catégorie du sujet. Lyotard affirme qu'il s'agit chez Kant d'une économie des facultés marquée par le primat de la volonté[2]. Dans un premier temps, avec le sens économique du terme faculté, la question kantienne passerait au-delà de la crise du sujet comme celle de son unité, qui frappe les philosophies de conscience sous l'effet du platonisme. Mais cela ne ferait qu'aggraver ladite crise. Car si le sujet chez Kant n'est pas directement soumis au régime de l'unité grâce à l'hétérogénéité des facultés, ce qui permet leur conception économique, en revanche il est attaché à une réflexion sur la finalité naturelle. Que cette nature soit comprise comme nature physique ou nature morale (celle du sujet lui-même), elle est posée « comme poursuivant dans l'homme et hors de l'homme la fin suprême qui est le développement de ses pouvoirs de liberté, lequel a une 'primauté' sur le développement du pouvoir de connaître[3] ». Ainsi, la problématique du sujet serait réintroduite à partir de la question de finalité, et l'échec de l'entreprise kantienne pour combler l'abîme des facultés ne fait que témoigner de la crise du sujet qui se manifeste de façon encore plus alarmante.

Dans ces conditions, Lyotard semble essayer de reprendre la pensée kantienne d'une manière qui n'est pas kantienne, en l'éloignant de ses propres problématiques. Ainsi le jugement réfléchissant, qui pour Kant devrait permettre de relier le jugement déterminant au jugement pratique, et consacrer par là l'unité du sujet, sera pour Lyotard le siège d'une pensée qui dessaisit les pouvoirs de l'esprit. La question de la présence apparaît ici comme celle d'un moment d'avant toute synthèse, du *quod* de l'événement non réduit au *quid* et faisant appel à une pensée de la matière en deçà des

[1] *Ibid.*, p. 75-6.
[2] *Ibid.,* P. 83-4.
[3] *Ibid.,* p. 84.

synthèses des formes. Dans ce cadre, Lyotard essayera de décrire le rapport à la présence comme une certaine transgression de l'activité synthétique où l'esprit est dépassé dans l'âme : « un mode de rapport à quelque chose qui est bien sûr (dans) le donné mais aussi transcende les formes mêmes libres dans lesquelles ce donné d'habitude est synthétisé. C'est cela que j'appellerais présence, pour parler vite, une sorte de stupéfaction ou stupidité suspendant l'activité de l'esprit. Stupéfaction qui serait à mettre en rapport avec ce que j'ai pu appeler ailleurs 'obédience' ou 'âme' (ce dernier terme employé par Kant)[1] ».

Il serait aisé de reconnaître dans cette description les traits de l'enfance dont parlait Lyotard dans sa discussion avec Rogozinski. La figure de l'enfant y apparaissait comme l'analogon d' « un esprit qui cesserait d'être esprit », qui ne ferait pas sens par des synthèses, un esprit qui serait dessaisi par le *quod*. Autrement dit, une âme sans esprit, stupéfaite par l'interruption de la présence. Dans cette réflexion esthétique, l'enfance désignerait donc un état d'âme capable d'accueillir l'événement, non pas tant par un accueil actif, délibéré et conscient, que par sa passibilité même, sa vulnérabilité à l'interruption, à la suspension des pouvoirs de l'esprit. C'est dans cette suspension qu'aura lieu ce que Lyotard appelle la présence et en ce sens, on pourrait comprendre l'enfance comme l'indice d' « un état de l'esprit en proie à la 'présence'[2] ».

Mais avant de pousser plus loin ce rapport entre l'enfance et la pensée de l'(an)esthétique chez Lyotard, essayons d'abord de détailler encore un peu cette dernière. Nous venons de voir qu'avec la thématique de la présence, une certaine pensée de la matière devrait être également prise en compte pour en tracer les contours. Nous nous proposons alors de tenter de comprendre plus profondément en quoi consisterait cette conception de matière, avant de poursuivre notre examen sur le sublime et l'anamnèse.

[1] *Ibid.,* p. 76.
[2] Cf. « Après le sublime, état de l'esthétique », *I*, p. 138. Voir aussi Françoise Coblence, « Les peintres de Lyotard », dans *Les transformateurs Lyotard, op. cit.*, p. 92-3, qui suggère le terme d' « esthétique freudienne » en rapportant la présence à l'angoisse et à l'après-coup.

III.3. Matière

« La matière en jeu dans l'art n'attend rien, ne demande rien[1]. »

Nous venons de dire que l'esthétique de la présence n'est pas une esthétique des formes renvoyant à la synthèse de l'esprit. De ce fait, la présence devrait être distinguée de la *Darstellung* kantienne. L'esthétique des formes serait pour Lyotard comme l'idéologie qui, loin de permettre « la touche et l'arrêt des intrigues », ne fait qu'alimenter et entretenir celles-ci[2]. C'est là qu'intervient chez Lyotard une réflexion sur la matière, pouvant aller dans des sens inattendus, voire contradictoires. Car la matière dont parle Lyotard est une « matière qui ne serait pas la complice de la forme, pas son épousée, ni son ennemie. Une matière en-deçà de l'opposition forme/matière[3] ». En ce sens, ce serait une « impossible matière[4] », une matière immatérielle.

Cette matière évoquée par l'esthétique de la présence n'est donc pas une matière première, un matériau naturel que la technique pourra arraisonner à l'image du *Gestell* heideggérien[5]. D'autant plus que la matière immatérielle impliquerait une toute autre conception de technique que celle de Heidegger. D'ailleurs, ce que Lyotard désigne par cette présence matérielle ne ressemble en rien à l'être heideggérien, puisqu'encore une fois, elle renvoie non pas à l'idée d'une donation destinée à l'homme, mais à celle d'une « chose » qui ne lui demande rien[6], et qui ne fait événement que comme la touche des timbres et des nuances. Nous aurons l'occasion de revenir sur les fondements de cette divergence entre Heidegger et Lyotard sur la technique et la présence, mais essayons pour l'instant de voir de plus près ce que ce dernier comprend par matière immatérielle.

En ce qui concerne la peinture, Lyotard se réfèrera à cette matière par le terme de la couleur. C'est une même conception de couleur-matière qui rapproche à ses yeux deux artistes si différents comme Karel Appel et Barnett Newman[7]. C'est que chez l'un et l'autre, il y aurait pour ainsi dire une sorte de résistance à la domination

[1] *KA, op. cit*., p. 68.
[2] *QP*, *op. cit.,* p. 24.
[3] *Ibid.*, p. 25.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.,* p. 28.
[6] « À propos du différend », *art. cit.,* p. 49.
[7] « Les lumières, le sublime », *art. cit.,* p. 76.

de la couleur par la forme : « l'usage qu'ils font de la couleur montre que ce qui importe à l'un et à l'autre n'est pas la forme dans laquelle cette couleur est 'prise', comme une matière en souffrance de sa forme pour être rendue présentable, mais bien au contraire la matière-couleur comme ayant par elle-même un pouvoir d'arrêt sur l'activité formatrice de l'esprit[1]. » C'est encore par cette sorte de « négligence pour la mise en forme des couleurs » et la « surabondance des chromatismes » que Lyotard distingue la peinture d'Appel de celle de Malevitch, dont le suprématisme irait dans le sens d'une « raréfaction de la présentation destinée à faire entendre la 'chose'[2] ». Par ailleurs, le carré blanc de Malevitch est également comparé à la peinture de René Guiffrey sous le même rapport, dans la mesure où chez Malevitch, Lyotard croit repérer un rapport « tragique » à la présence qui serait celle d'une absence, alors que les surfaces de Guiffrey renverraient à une sorte d' « apathie[3] ».

En effet, comme en témoigne ce dernier exemple, on pourrait observer chez Lyotard une position esthétique qui se met en place dès les années 1970 pour se prolonger – évidemment de façon nuancée – dans les années à venir. Bien que la terminologie lyotardienne soit sous l'influence des dérives libidinale et païenne en ce moment – donnant davantage lieu aux termes d' « intensité » et d' « énergie » que ceux de « présence » ou de « matière », par exemple – il semblerait que son regard esthétique soit déjà affecté d'un souci qui sera encore plus affirmé dans les moments ultérieurs de sa pensée, celui de penser l'événement sensible. De la même façon, en 1973, lorsqu'il s'agit des tableaux de Lindner, Lyotard parle de l'intensité chromatique de ces derniers en termes de perversion polymorphe[4]. Notons brièvement le changement de vocabulaire dans le passage de l'intensité à la présence. Désignant certainement des modifications considérables dans la pensée lyotardienne, ce passage ne signifie pas pourtant un renoncement à l'usage des figures d'enfance qui, elles aussi, font partie du processus de modification, comme en témoigne ce passage de l'enfance comme perversion polymorphe vers l'enfant comme analogue de l'âme sans esprit. Mais nous aurons l'occasion d'y revenir plus loin.

Il semblerait donc que pour Lyotard, au fur et à mesure que se met en place une réflexion sur l'esthétique de la présence, c'est la couleur comme matière

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 79.
[3] « En attendant Guiffrey », *Textes dispersés II : artistes contemporains* (*TD-II*), Presses Universitaires de Louvain, 2011, p. 112-4.
[4] Cf. « Les filles folles de Lindner », *TD-II.*

immatérielle, c'est-à-dire non soumise à la forme, qui apparaît comme le lieu de l'événement sensible. En effet, Lyotard affichait son intérêt à penser la couleur dès *Le Différend*, où il comparait le nom et la couleur à l'instar de Wittgenstein[1]. Lorsqu'on aborde les textes sur l'art du même moment, on comprend que cet intérêt est en effet motivé par la réflexion esthétique de Lyotard. Cela est évident par exemple dans les entretiens avec Guiffrey sur l'usage du blanc. À partir de Wittgenstein qui pose dans ses *Bemerkungen über die Farben* que les couleurs sont des noms propres, Lyotard suggère que les tableaux blancs de Guiffrey permettent de sortir du nom et d'entrer dans l'innomé. On retrouve ici toute la tension entre présence et présentation : les noms servent à faire reconnaître le sensible, ils appartiennent à l'histoire et à la géographie, à « l'espace-temps humain ». Si la vision sous l'aspect de la reconnaissance serait « voir de la couleur », le blanc de Guiffrey, qui n'est pas une couleur mais la synthèse de toutes les couleurs, ne recourt pas aux réseaux de noms et reste du côté de l'insensible, dont il s'agit non pas de reconnaître (puisque ce n'est pas sensible et ce n'est pas nommable), mais de faire l'anamnèse[2].

Un autre exemple du même genre serait pour Lyotard le travail d'Albert Ayme. Ce dernier étant qualifié comme « un artiste postmoderne[3] », Lyotard consacre une étude à son *Paradigme du Bleu Jaune Rouge*, une série de tableaux composés des superpositions ordonnées des plages de couleurs primaires. La référence à la réflexion wittgensteinienne de la couleur est encore une fois présente dans cette étude. Si Wittgenstein, dans ses *Bemerkungen*, est à la recherche d'une logique des concepts de couleur (et non pas d'une théorie de la couleur), en revanche, Albert Ayme chercherait, d'après Lyotard, à « établir une logique des passages des couleurs[4] ». À l'inverse du *continuum* qui met en jeu la lumière et qui serait le fait du mélange, la superposition des couleurs chez Ayme relèverait d'un « principe de discontinuité chromatique » sans verser dans le jeu ombre/lumière[5]. Ce principe est appliqué non pas à l'espace, mais au temps, et permet à Lyotard de comparer le *Paradigme* d'Ayme avec la rétention husserlienne : « Avec les superpositions transparentes des couleurs en séries ordonnées non quelconques, le temps cesse d'être un effet de l'œuvre sur un

[1] *D,* no. 59*,* p. 67.
[2] « En attendant Guiffrey », *art. cit.,* pp. 136-146.
[3] « Sur la constitution du temps par la couleur dans les œuvres récentes d'Albert Ayme », *TD-II,* p. 312 : « Ni la représentation des grands motifs, ni l'expression de son intériorité ne sont à ses yeux des légitimations de son art. Il expérimente, comme nous tous. »
[4] *Ibid.,* p. 314.
[5] *Ibid.,* p. 318.

destinataire, il est inclus en elle (Et qu'advient-il du destinataire ?). Que le jaune soit placé après le rouge ne signifie pas qu'elle soit visible à sa suite, mais qu'il le 'couvre' comme le présent recouvre le passé, qu'il vient par-dessus lui et s'éloigne. […] Le passé occulté par le présent modifie celui-ci à son insu. […] Chez Husserl un état de conscience 'retient' des états antérieurs : chez A. A., la couleur 'retient' des couleurs antérieures[1]. »

Pourtant, on le sait, Lyotard ne poursuivra pas cette réflexion du côté de la phénoménologie husserlienne, mais il tournera vers une pensée du sublime inspirée de Kant tout en en prenant ses distances. Pour Lyotard, c'est l'art de l'avant-garde et souvent la peinture, qui sera le siège du sublime. Ses travaux sur Karel Appel ou Barnett Newman, pour ne donner que deux exemples, pourraient être lus selon ce principe. Mais pour comprendre le passage qui se fait de la pensée de la matière à celle du sublime, il faudrait creuser encore plus cette thématique de la matière immatérielle.

En effet, la question de la matière immatérielle devrait nous renvoyer immédiatement vers une référence que nous n'avons pas encore mentionnée : l'exposition *Les Immatériaux*, réalisée en 1985 au Centre Georges Pompidou, dont Lyotard a été le commissaire. Bien qu'il s'agisse d'un événement à multiples dimensions, dont l'examen exhaustif déborderait des limites de ce travail, il nous semble inévitable de le considérer –du moins dans ces grands traits- pour bien situer la question de la matière immatérielle dans l'itinéraire de Lyotard[2].

[1] *Ibid.,* p. 320-2.
[2] Pour un examen détaillé de l'exposition, voir l'étude récente de Y. Hui, A. Broeckmann (dir.), *30 Years After Les Immatériaux : Art, Science and Theory*, *op. cit*. Voir par ailleurs A. Cauquelin, *Fréquenter les incorporels, Contribution à une théorie de l'art contemporain*, 2006, PUF. Bien que d'un point de vue lyotardien, la position de Cauquelin puisse être discutable en raison des liens serrés qu'elle semble établir entre l'art contemporain et le paradigme de la communication, son texte fait partie des rares travaux consacrés aux *Immatériaux* en langue française.

III.4. Les Immatériaux

« […] the aim of *Les Immatériaux* was not to display objects, but to make visible, even palpable (and so 'present') a kind of 'post-industrial' techno-scientific condition […][1]. »

La problématique de la matière immatérielle – celle d'une matière envisagée en dehors de sa relation à la forme, qui ne s'épuiserait pas dans la synthèse des formes mais se donnerait comme éphémère présence irréductible faisant événement – semble gagner une nouvelle dimension lorsqu'elle est confrontée à la question des technologies nouvelles, dans le cadre des *Immatériaux*. D'une part, on dirait que ceci n'est pas nouveau, dans la mesure où la question du développement technologique occupe Lyotard depuis au moins *La Condition postmoderne*, et en ce sens, la reprise de cette question constituerait plutôt un retour à la problématique du postmoderne. De l'autre, ce qui est nouveau, c'est l'impact de cette réflexion sur la notion de matière qui n'était pas ou était très peu présente dans le premier moment de dérive postmoderne. À partir de la perspective des *Immatériaux*, la matière semble apparaître dans sa fragilité qui serait également sa capacité de métamorphose, le développement techno-scientifique mettant au jour le fait que les limites entre l'esprit et la matière sont sur le point de décliner. Cela ne reviendrait pas à contrarier l'idée de la matière comme présence événementielle, au contraire nous avons l'impression que Lyotard approfondit sa pensée de l'événement en s'appuyant sur cette conception de matière qui, on le verra, implique également une conception du temps comme celui de l'événement.

Dans la Présentation de l'exposition, Lyotard constate d'emblée que les « nouveaux matériaux » sont en état d'altérer le rapport de l'homme au monde[2]. Plus précisément, les contours de ce qu'on appelle « matière » ou « matériel » étant devenus instables avec les nouvelles technologies, la matière immatérielle impose la remise en cause du programme cartésien destiné à rendre l'homme maître et possesseur de la nature. Ainsi apparaissent les deux thèmes principaux de

[1] J. Rajchman, « *Les Immatériaux* or How to Construct the History of Exhibitions », dans *Tate Papaers*, no. 12, Automne 2009.
[2] Th. Chaput et J.-F. Lyotard (dir.), *Les Immatériaux, Album et Inventaire*, Centre Georges Pompidou, 1985, p. 7.

l'exposition, comme Lyotard l'affirme à Bernard Blistène[1], qui semblent être intimement liés : celui de la problématisation de l'homme comme valeur sûre dans le contexte de la postmodernité technologique, et celui d'une conception énergétique de la matière (facilitée par la perte des mesures dans la crise de l'homme ou vice versa). À noter que si la réflexion sur le développement technologique, pilier majeur de la mise en œuvre de ces deux thèmes, pourrait être rapportée à la dérive postmoderne de Lyotard, la remise en cause de la valeur de l'homme semble atteindre son apogée avec *Le Différend*, où Lyotard nous propose une éthico-ontologie non anthropocentrique, dont la mesure n'est pas l'homme comme sujet devant son objet de connaissance, mais les phrases par lesquelles et le sujet et l'objet arrivent comme les instances d'un univers. Par la suite, nous verrons que cette tendance se poursuit chez Lyotard à travers le thème de l'inhumain.

Il ne faudrait donc pas s'étonner à ce que l'exposition *Les Immatériaux* s'organise autour de la racine sanskrite *–mât*, qui non seulement donne « matière », « matériau », « matériel », etc., mais encore signifie la mesure de la main, et qui est utilisée dans plusieurs langues pour désigner l'action de faire avec la main, modeler, construire[2]. À partir de la racine *–mât*, Lyotard fera dériver cinq thématiques qui correspondent aux cinq zones principales de l'exposition, conformément aux schémas des théories de la communication, ceux de Jakobson et de Laswell précisément, tout en les pervertissant, et proposant de reprendre les instances communicatives d'un message dans une terminologie liée à l'idée de *–mât*. Ce qui fera altérer non seulement les instances du schéma pour introduire la question de *–mât* dans celle de la communication, mais aussi le rapport de ces instances qui, contrairement au rôle qu'ils jouent dans la formation d'un message, sont pris dans des blocages dans tous les sens, comme si sous ce nouveau jour, chacune d'elles s'accompagnait d'un point d'interrogation. Dans la conception de l'exposition, l'usage que fait Lyotard de cette racine nous semble ainsi souligner la réitération des questions relatives à la condition postmoderne, reformulée à partir du nouvel état de la matière et de la crise de l'homme.

Les Immatériaux est alors principalement partagée entre les zones de matrice, maternité, matériel, matière et matériau qui renvoient les unes aux autres, faisant

[1] Entretien avec Bernard Blistène, « Les Immatériaux : A Conversation with Jean-François Lyotard », dans *Flash Art*, no. 121, Mars 1985, p. 35.
[2] *Ibid.,* p. 39.

allusion respectivement au code, au destinateur, au destinataire, au référent et au support d'un message. À l'intérieur de ces zones, l'exposition comporte une soixantaine de sites où se trouvent aussi bien des exemples d'œuvres attribués à la modernité artistique ou à l'art contemporain (Duchamp, Monory, Kosuth, Dan Graham, Sonia Delaunay, Eisenman, Fontana, Morellet, Dan Flavin, etc.) que des objets ou documents qui ne sont pas des œuvres d'art proprement dites et pouvant appartenir à des domaines aussi diversifiés que l'astrophysique ou l'art culinaire. On y trouve également de multiples exemples d' « œuvres automatiques », comme les « variables cachées » où c'est l'interaction du public avec la matrice de l'exposition qui détermine ce qui est « exposé », ou comme les *Épreuves d'écritures* où un nombre d'écrivains font l'expérience d'une écriture collective à l'aide d'un logiciel destiné à cet effet (un peu à l'image de nos réseaux sociaux aujourd'hui, où un thème –qui n'est certes pas choisi par un ou des responsable(s), comme c'est le cas des *Épreuves*, mais qui est d'actualité- se partage et se discute collectivement « sur place » par les commentaires des utilisateurs)[1].

Comme Lyotard le confie à Blistène (et ses collègues l'affirment dans d'autres occasions), l'objectif serait de faire de l'exposition elle-même une œuvre d'art, sans prétendre toutefois à une position pédagogique et cherchant à maintenir l'événement dans la forme de l'essai. Ainsi il s'agirait dans la mise en espace de l'exposition d'une « idée de 'parcours' réflexifs/perceptifs, qui se déplacent de questions en questions, et non pas d'objets en objets proposés comme des références[2] ». Ainsi que l'affirme Lyotard dans le catalogue, « l'exposition est une dramaturgie postmoderne. Pas de héros, pas de récit. Un dédale de situations organisées par des questions[3] », dans lequel le spectateur est plus désorienté que guidé. En effet, étant invité à joindre l'équipe de l'exposition à partir de la vision qu'il proposait dans *La Condition postmoderne*[4], Lyotard semble essayer de mettre en pratique la pensée fragmentaire[5] qui marquait ses dérives postmoderne et païenne, pensée qui pose la nécessité de « démultiplier les rationalités » et « défaire une confusion propre à la modernité, ainsi

[1] Cf. Th. Chaput et J.-F. Lyotard (dir.), *Les Immatériaux, Épreuves d'écriture*, Centre Georges Pompidou, 1985.
[2] Élie Theofilakis (dir.), *Modernes, et après ? « Les Immatériaux »* (*MEA*), Éditions Autrement, 1985, p. 18 (propos de Martine Moinot).
[3] *Les Immatériaux, Album et Inventaire, op. cit.,* p. 48.
[4] *MEA*, p. 15 (propos de Thierry Chaput).
[5] Géraldine Sfez, « Les Immatériaux : penser (et exposer) l'envers de la matière », dans *Lyotard à Nanterre, op. cit.*, p. 90.

que son goût pour les grands systèmes et les totalités »[1]. On dira alors que l'idée de l'expérimentation se trouve au centre même de l'exposition, qui ne serait pas pédagogique mais à l'essai[2], qui se reconnaîtrait tant au caractère hétérogène et fragmentaire de l'exposé qu'à la désorientation, à l'égarement de l'exposant et du spectateur, et parfois au malaise de ce dernier. D'autant plus qu'avec *Les Immatériaux*, le philosophe change de support, et laisse de côté ce matériau habituel qu'est le livre pour continuer l'exercice philosophique dans l'espace de l'exposition[3].

En effet, si l'on peut parler d'un certain malaise dans la réception des *Immatériaux* de la part du public[4], celui-ci aurait d'abord frappé Lyotard lui-même, dans la mesure où sa pensée sur la condition postmoderne, qui semble constituer le contexte des *Immatériaux*, est en train de s'évaluer vers la pensée de l'inhumain, dans les deux sens de ce mot que l'exposition avait sans doute travaillé, mais accentuant peut-être l'un plus que l'autre[5]. C'est que si l'inhumain, comme nous verrons plus tard, désigne le malaise d'un monde techno-scientifique incontrôlable et envahissant en même temps que la résistance enfantine dans ce monde, *Les Immatériaux* aurait laissé le visiteur dans le malaise sans pour autant le saisir dans son enfance, et provoqué une résistance du public contre l'exposition.

Sur ce point, on pourrait se demander ce qu'une telle résistance signifie par rapport à l'objectif de ne pas être pédagogique posé par Lyotard et l'équipe de l'exposition. L'aspect expérimental de l'exposition paraît d'une part contraster avec toute idée de pédagogie, en posant qu'il s'agit d'un jeu dont les règles restent à établir. Mais de l'autre, cet aspect peut-être un peu trop expérimental, ce jeu

---

[1] *Ibid.* ; Cf. *Les Immatériaux, Album et Inventaire, op. cit.,* p. 48.
[2] Cf. « *Les Immatériaux*. Un entretien avec Jean-François Lyotard », *CNAC Magazine*, no. 26, 1985, p. 13.
[3] À ce propos, voir aussi R. Mackay, « Immaterials, Exhibition, Acceleration », dans *30 Years after Les Immatériaux, op. cit.*
[4] Cf. « *Les Immatériaux* » *au Centre G. Pompidou : Étude de l'événement-exposition et de son public*, Paris, Expo média, coll. « Cahier Expo média » (n° 1), 1986 ; Cf. aussi Marta Hernandez, « *Les Immatériaux* », dans *Appareil*, no. 10, 2012.
[5] Voir à ce propos Daniel Birnbaum, Sven-Olov Wallenstein, « From Immaterials To Resistance : The Other Side Of *Les Immatériaux* », *art. cit*. Birnbaum et Wallenstein parlent du projet avorté d'une deuxième exposition qui ferait suite aux *Immatériaux* et s'intitulerait *Résistances*, en s'appuyant sur les propos de Ph. Parreno qui, ayant participé aux séminaires de Lyotard, rapporterait cette intention. Cf. Philippe Parreno, Hans-Ulrich Obrist, *The Conversation Series 14*, Cologne, Walter König, 2008. Ils considèrent la deuxième exposition comme une interrogation portant sur la notion de résistance, que la première avait touchée quelque peu timidement. Ils considèrent par ailleurs qu'elle aurait pu se concentrer sur une « dimension *matérielle* irréductible », qui est en effet déjà présente dans *Les Immatériaux*, et dont découle toute une thématique de matière immatérielle telle que nous l'avons appelé. Nous apprenons également que Birnbaum, Parreno et Obrist entreprennent la préparation de cette exposition *Résistances* « qui pourra continuer les idées de Lyotard dans le présent ».

complexe dont les règles sont ignorées par les joueurs, semble devenir lui-même pédagogique dans son insistance et entraîner ces derniers à refuser le jeu. Il faudrait sans doute y ajouter le malaise du philosophe ou de l'écrivain à faire usage de ce nouveau support qu'est l'espace de l'exposition et qu'il ne peut pas manier aussi habilement que celui de l'écriture.

Quoiqu'il en soit, un certain souci pour dépasser toute perspective pédagogique paraît travailler la réflexion même de Lyotard, la question de savoir si cela est bien fonctionnel dans *Les Immatériaux* restant ouverte. En effet, Lyotard décrit sa position dans cette exposition par contraste à l'esthétique romantique liée aux idéaux du modernisme[1]. Corrélativement, il se situe dans l'héritage d'Adorno, quoique de façon équivoque, pour réinstaller sa réflexion anti-totalitaire marquant le moment du différend au sein de ce qu'il appelle le « despotisme démocratique[2] » qui s'appuie sur les médias de masse. S'éloignant du style des salons et des expositions universelles, sans être toutefois une manifestation scientifique ou documentaire, *Les Immatériaux* ne cherchera ni à plaire ni à éduquer, encore moins à former le public, mais à éveiller chez ce dernier une sensibilité déstabilisante. Suivant la manière micrologique dont parle Adorno et ne proposant ni une « théorie » ni une « esthétique » au sens moderne, Lyotard essayerait de détecter cette sensibilité postmoderne, sans pour autant tomber dans la mélancolie adornienne, ni oublier que la condition postmoderne implique une nouvelle forme de despotisme qui menace l'écriture au sens large, un despotisme démocratique illustré par le modèle des médias de masse.

Cette perspective dépassant la pédagogie se traduirait alors chez Lyotard en un essai de philosophie de l'art contemporain complètement désengagée de l'esthétique du romantisme, dont les germes seraient être déjà présents dans *Discours, figure*, sous forme d'une réflexion qui cherche à « supplanter » la pensée politique actuelle[3]. Sous l'impact de la dérive postmoderne, cette philosophie prendra pour enjeu le déclin des idéaux modernes[4]. « La question la plus essentielle » serait alors pour Lyotard celle de la résistance dans un contexte où vient manquer l'horizon de l'émancipation, question intimement liée à l'activité artistique qu'il rebaptise comme une activité

[1] « Les Immatériaux : A Conversation with Jean-François Lyotard », *art. cit.,* p. 37.
[2] *Ibid.,* p. 32, p. 37.
[3] *Ibid.*
[4] Par constraste à la double perspective décrivant les méta-récits modernes sous les titres de l'émancipation et de la spéculation, Lyotard ne parle désormais que de l'idéal de l'émancipation.

« philosophico-artistique »[1]. Nous voyons que non seulement la pensée de Lyotard présente une sorte de continuité discontinue, formée par des mouvements de dérive certes, mais autorisant et même nécessitant de faire des liens entre ses différents moments, mais encore la réflexion sur le politique est inextricablement mêlée à celle de l'art.

Comment résister en l'absence de tout projet d'émancipation ? C'est donc la question qui semble guider Lyotard dans *Les immatériaux* où il essaierait de dégager une sensibilité postmoderne déstabilisante, renonçant à la position pédagogique d'une émancipation par la culture. Dans son entretien avec Élie Théofilakis, les raisons qu'il annonce concernant sa participation à ce travail paraissent consolider cette position. Ces raisons consistent à sortir de l'université et à apporter la dimension réflexive à ce travail collectif se déroulant dans le contexte de la condition postmoderne[2]. Observons qu'il s'agit là d'une double raison conçue à partir de la position du philosophe dans ce même contexte. D'abord le philosophe devrait sortir de l'université, institution moderne en déclin avec l'idéal de l'émancipation, pour s'essayer à ressaisir le savoir dans sa condition postmoderne à partir de son aspect d'imagination créative, comme il est constaté dans *La Condition postmoderne*. Ensuite, il devrait confronter son activité à la diversité des domaines qui ne cessent de l'interpeller dans le processus du développement techno-scientifique, qui n'a pas seulement un effet sur la technologie et la science mais ébranle à grande vitesse tout le champ de l'humain, des rapports sociaux aux formes d'organisation, des moyens de communication aux conceptions du monde, avec évidemment un impact particulier sur la formation même des savoirs. Ainsi la philosophie comme activité réflexive pourrait d'un côté tenter d'échapper à l'état de sclérose qui semble frapper l'enseignement institutionnel et de l'autre se faire une place dans ce moment de « suppression de barrières disciplinaires » qui, avec un certain contraste par rapport au processus de spécialisation des disciplines scientifiques dans le modernisme, impliquerait pour la philosophie de répondre à la question de la réflexivité dans ces disciplines mêmes[3].

Pour Lyotard, si la fonction de l'enseignement communément associée au métier du philosophe représente une tâche culturelle pédagogique visant la capacité

[1] « Les Immatériaux : A Conversation with Jean-François Lyotard », *art. cit.,* p. 37.
[2] *MEA*, *op. cit.,* p. 5-6.
[3] *Ibid.*

d'acquisition d'un public, en revanche celle qu'il assume dans le cadre de l'exposition *Les immatériaux* serait une tâche « intellectuelle[1] » cherchant à éveiller une capacité de sentiment, d'*aisthesis*, qui serait une sorte de sensibilité déstabilisante, provoquée à partir des questions qui portent sur la légitimité des pratiques dans une société[2]. Ce changement de perspective entre la pédagogie de l'émancipation et l'esthétique de la réflexion pour ainsi dire, pourrait jeter, selon Lyotard, une lumière sur le déclin des idéaux modernes et la crise des concepts principaux qui s'y rattachent (sujet, histoire, homme, progrès, etc.), mais aussi sur le manque d'enthousiasme qui marque ce moment de déclin où les politiques sociaux ont tendance à se guider non pas selon de nouveaux idéaux mais un dispositif minimal de survie. À cela devrait s'ajouter l'observation que les sociétés humaines se trouvent prises dans un processus de complexification et d'(auto)régulation infiniment nécessaire, qui décrit leur condition postmoderne et interfère avec le domaine du politique dans la mesure où il implique la problématisation de l'humain. « Dans cette régulation très complexe qui est exigible de nous, l'homme n'est plus la mesure. Il doit lui-même se prendre en compte comme un des éléments de cette structure extraordinairement complexe dans laquelle il se trouve à tous les niveaux : biologique, familial, psychique, etc[3]. »

Pouvant s'installer à plusieurs égards dans le cours de la dérive par la condition postmoderne, cette part que Lyotard se réserve dans la préparation des *Immatériaux* semble alors traduire une question concernant cette condition qu' « il ne faut pas redouter », mais sans doute prendre en compte. Celle-ci est bien celle de l'homme et de la collectivité humaine, et la question qu'elle implique pourrait se formuler simplement comme celle de « ce qu'on va faire au XXI[è] siècle[4] » pour légitimer nos pratiques, étant pris dans ce processus de régulation complexe de survie. On pourrait constater alors que les problématiques qui travaillaient le moment de *La Condition postmoderne* tendent vers une nouvelle formulation par la mise en crise de l'homme, qui semble nous orienter vers la thématique de l'inhumain chez Lyotard. L'expérience des *Immatériaux* pourrait interagir avec la réflexion sur le postmoderne, qui serait décrit cette fois-ci comme un moment équivoque d'expérimentation à la fois

[1] Terme que Lyotard utilise le plus souvent avec une connotation négative, mais qui paraît indiquer ici le caractère réflexif au sens kantien de la tâche qu'il se propose dans le cadre de ce travail d'exposition.
[2] *MEA, op. cit.,* p. 7.
[3] *Ibid.,* p. 13.
[4] *Ibid.*

« exaltante et à la limite du supportable[1] ». À ce propos Lyotard parle d'une « humanité de laboratoire »[2], qui pourrait signifier aussi bien le dessaisissement de l'homme comme valeur sûre à travers les « tendances lourdes de la postmodernité », qu' « un idéal à la fois politique, culturel », pour lequel il serait possible d'observer « une sorte d'appétit chez les jeunes et chez les enfants »[3]. Il semblerait alors que la condition postmoderne décrite par Lyotard comme un état de crise dont il s'agit de tirer les conséquences, une crise conçue à la fois comme celle des légitimités et comme occasion –quelque peu obligatoire- d'en inventer de nouvelles, pourrait nourrir la pensée de l'inhumain, avec les deux sens que Lyotard attribue à ce mot, lorsqu'elle est retravaillée par l'expérience des *Immatériaux*. Corrélativement, la question de la résistance dans l'absence de tout horizon d'émancipation trouvera sa formulation et sa réponse dans cette double notion d'inhumain, signifiant à la fois la domination de l'homme dans le processus du développement sans fin et la possibilité d'une résistance enfantine qui s'y oppose.

On comprend alors que la question de « matériaux nouveaux et création[4] » reprise par Lyotard comme celle de la matière immatérielle et considérée à l'aune de la condition postmoderne, débouche sur ces *Immatériaux* où l'homme n'est plus la mesure du monde, « l'humanité est au chômage[5] ». Un dernier point à considérer semble surgir de ce changement de rapport entre l'homme et son monde, qui porte sur le rapport entre le langage et la matière. Dans *Les Immatériaux*, à travers l'épreuve du postmoderne qui met l'homme en crise, le langage n'est plus ce qui vient toucher de l'extérieur une matière à laquelle il s'agirait de donner sens, ou donner forme. Au contraire, les immatériaux sont autant langagiers que matériels. Qu'est-ce que cela voudrait dire ?

Si Lyotard semble évoquer ici une sorte de substitution du langage à la matière, il ne faudrait pas en comprendre la maîtrise parfaite de l'événement par le système. En effet, la tension qu'il conçoit entre le système et l'événement, thème que l'on rencontre souvent dans tous les moments de dérive qu'il traverse, n'est jamais posée en termes de domination, elle ne se réduit pas non plus à une simple contradiction. Dans l'ensemble, il semblerait plutôt que Lyotard essaie de prendre

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.,* p. 14.
[4] Lorsqu'il a été proposé à Lyotard, l'intitulé du projet était « matériaux nouveaux et création ».
[5] *Les Immatériaux, Album et Inventaire, op. cit.*

cette tension par son côté subversif, pour se servir d'elle comme d'une force productive, comme par exemple nous avons vu avec *Discours, figure*, où la réflexion pluridisciplinaire de Lyotard permettait un nouvel arrangement de l'histoire de l'art autour de la notion du figural qui ne s'oppose pas au discours mais qui le sous-tend.

De la même façon, la matière conçue comme immatérielle montrerait en quoi le rapport avec le langage (ne serait-ce que comme système) pourrait faire partie intégrante de l'objet sensible. Avec les nouvelles technologies informatiques conçues sur le modèle du langage, non seulement les objets-machines peuvent répliquer les opérations de l'esprit (et pas seulement celles du corps), mais encore celui-ci doit reconnaître qu'il fait lui-même partie des objets qu'il a conçus : « De l'esprit à la matière, la relation n'est plus d'un sujet intelligent et volontaire à un objet inerte. Ils sont cousins dans la famille des Immatériaux[1]. » Cette sorte de substitution du langage à la matière que l'on trouve dans *Les Immatériaux*, indiquerait moins la domination de la pensée lyotardienne par le modèle du langage ou son détournement de la question de la matière, qu'une conception où les limites du langage et de la matière deviennent instables du fait des nouvelles technologies, ainsi que celles entre le corps et l'esprit.

Avant de poursuivre notre enquête sur les éléments de l'(an)esthétique chez Lyotard, il nous faudrait considérer de plus près cette notion d'inhumain qui se cristallise au fil de la réflexion lyotardienne, et ceci sans doute au risque de s'éloigner quelque peu du cadre de notre enquête, dans la mesure où cette notion pourrait sembler parfois ne concerner que de façon oblique la question de l'esthétique. Toutefois, nous observons qu'elle se situe au cœur des discussions sur le sublime et l'anamnèse chez Lyotard et nous fournira un bon moyen d'en saisir l'ampleur, en ce qu'elle permet de les localiser dans le contexte de la postmodernité technologique. Ainsi, la notion de l'inhumain pourra non seulement donner une assise plus solide à la conception de la matière qui scande cette (an)esthétique, mais encore ouvrir une discussion sur le rapport entre l'art (en particulier ce que Lyotard appelle l'art avant-garde) et le capitalisme postmoderne.

[1] *Ibid.*

III.5. Inhumain

> « Qu'il lui reste toujours à s'affranchir de l'obscure sauvagerie de son enfance en en effectuant la promesse, c'est précisément la condition de l'homme[1]. »

Dès la première phrase de l'Avant-propos de *L'inhumain*, Lyotard conteste que « l'humanisme nous administre des leçons […] comme si l'homme du moins était une valeur sûre[2] ». Impossible de ne pas remarquer que sa réflexion de l'inhumain est largement ancrée dans une méfiance contre l'humanisme, manifestée en un certain sens dès le texte sur « La place de l'aliénation dans le retournement marxiste » : Lyotard y rejetait l'humanisme de Rubel avec Althusser, se méfiant également du scientisme de ce dernier qui finissait par devenir idéologique –et surtout pédagogique– nous administrant ses leçons. Outre son objection contre l'humanisme marxiste, si Lyotard n'était pas d'accord avec l'idée de la coupure épistémologique au sens où l'observe Althusser dans la pensée de Marx, c'est que cette idée avait l'inconvénient, entre autres, d'empêcher la réflexion sur l'état du capitalisme présent, ici et maintenant. Or, la pensée de l'inhumain, qui se formule chez Lyotard en passant par les dérives du postmoderne et du différend, s'appuie largement sur une telle réflexion sur l'état présent des sociétés industrialisées capitalistes du 20ème siècle, contemporaines de Lyotard, où les idéaux de l'humanisme semblent en déclin.

En avril 1985, à l'occasion du séminaire « La matière et les immatériaux » organisé au Centre Georges Pompidou en même temps que l'exposition *Les Immatériaux*, Lyotard affirme que les développements des techniques et des sciences, contraignent la pensée contemporaine à observer « un renversement complet dans l'image de la matière[3] ». Ce renversement se ferait sentir dès le passage de la géométrie cartésienne à la monade leibnizienne et à Bergson, et exprimerait « la prééminence du temps dans l'analyse du rapport du corps avec l'esprit[4] ». Les nouvelles technologies liées à l'informatique ou à la physique nucléaire porteraient à son comble cette image de la matière par un double effet : d'une part elles démontreraient que celle-ci n'est que de l'énergie transformée, ce qui fournit à Lyotard le moyen d'aborder la question de la matière immatérielle de ce point de vue,

[1] *I*, p. 11.
[2] *Ibid*, p. 13.
[3] *Ibid.,* p. 45.
[4] *Ibid.*

mais de l'autre, elles en feraient un usage dominé par le critère de la performativité, dont l'exemple serait le modèle de l'échange capitaliste abolissant le temps présent et marqué par l'hégémonie du consensus communicationnel, ce qui constitue un point d'objection majeur pour Lyotard.

Au fondement de la soumission de la pensée des immatériaux au critère de la performativité, on trouverait une conception de présence totale, parce que subordonnée au futur, essayant de retenir ensemble la discontinuité de l'événement. Pour cette conception, dont les traces seraient à suivre tant chez Leibniz, Bergson ou Husserl que les nouvelles technologies informatiques, la question du temps se poserait comme celle des limites d'une mémoire synthétique, sa capacité à retenir une diversité de moments et à les réactualiser. Ce serait là principalement une conception de rapport temporel entre l'esprit et la matière, qui affecterait à la fois la physique et la métaphysique occidentale moderne, et qui, à l'aide de nouvelles technologies, finirait par renverser en quelque sorte l'idéal de la communauté posé par la philosophie des Lumières au profit d'un idéal de la communication.

Cet idéal de la communication, s'appuyant sur le modèle du consensus propre à la communauté scientifique et dont on pourrait suivre la trace jusqu'à la pensée de l'action communicationnelle chez Habermas, se fonderait sur l'idée d'une accessibilité générale des informations, grâce aux technologies informatiques, indépendamment des conditions historico-géographiques dans lesquelles elle sont produites. Nous avons là une image plus concrète de ce que Lyotard appelle le despotisme démocratique dont le modèle est fourni par les mass-media. Cet idéal se distinguerait du modèle du récit qui est la forme traditionnelle de stockage et de transmission des savoirs dans des circonstances historiques et géographiques déterminées. Il se séparerait également de l'idéal de la communauté étant donné que l'accessibilité générale, offerte ou posée comme cible par l'idéal de la communication, est loin d'être une version du progrès. Elle ne serait que l'effet d'un processus de complexification sans fin (de néguentropie ou d'entropie négative, dit Lyotard), dont les hommes ne sont aucunement le maître. Au contraire, ils y sont pris comme des éléments quelconques, soumis à la loi de complexification au même titre que d'autres éléments, contraints à suivre son cours. Cependant, la complexification sans fin constituerait un défi pour les humains, s'ils veulent la contrôler, être à sa mesure, impliquant un effort sans cesse pour rendre la complexité transparente, communicable. Au point que, si le développement techno-scientifique projette

aujourd'hui littéralement la fin de la vie terrestre avec l'extinction du Soleil, les humains seraient en train d'élaborer, à l'aide de nouvelles technologies, les moyens de créer une existence sans corps pour assurer la survie de l'espèce[1]. Ainsi les humains seraient immergés dans une nouvelle culture d'accessibilité, qui ne ressemble en rien à une aptitude aux Idées : la communicabilité généralisée ne permet aucun progrès, au contraire elle signale la misère croissante de l'esprit face à un processus de contrôle et de remodelage global.

Il s'agit donc pour Lyotard de constater d'abord le caractère inhumain de ce processus, de manière semblable aux thèses de l'École de Francfort. Mais ce constat n'est pas son dernier mot. Après avoir observé le caractère inhumain du développement, Lyotard déclare aussitôt qu'il ne versera pas dans un nouvel humanisme : car, ce serait encore rester dans l'humanisme que de « se contenter, avec ladite École de Francfort, de critiquer la subordination de l'esprit aux règles et aux valeurs de l'industrie culturelle[2] ». Au contraire, Lyotard fera de ce constat un point d'appui pour penser l'inhumain.

Lyotard pose encore ici la question de l'événement, transposée cette fois-ci dans celle de la postmodernité technologique. Si cette dernière est décrite en termes du temps et de la matière, c'est que Lyotard essaie de réfléchir sur le temps de l'événement dans son occurrence. La postmodernité technologique semble relever d'une temporalité de présent total lorsqu'elle est soumise à la loi de l'échange capitaliste qui serait aux yeux de Lyotard une manière de neutraliser l'événement. Parallèlement, il considère les théories de la communication comme étant vouées au consensus et à la réciprocité et soumises à la temporalité prospective de l'échange. Le processus de complexification propre à la postmodernité technologique consacre la crise de l'homme, sans qu'il y ait une perspective d'émancipation ou de progrès. En ce sens, la postmodernité technologique serait inhumaine, dans la mesure où elle dessaisit l'homme dans un présent total qu'il n'est pas capable de maîtriser et dont il ne voit pas la fin. À l'encontre de cette description, Lyotard pose « la constitution spécifique et paradoxale de l'événement[3] », comme une présence insaisissable qui arrive toujours trop tôt ou trop tard par rapport à sa présentation. Par là même, l'événement ouvre une temporalité discontinue qui se démarque de celle du présent

[1] Cf. « Si l'on peut penser sans corps », *I*.
[2] « Le temps, aujourd'hui », *I,* p. 68.
[3] *Ibid.,* p. 64.

total et indique la possibilité d'un autre inhumain qui résistera peut-être à celui de la complexification postmoderne.

Même si Lyotard emprunte les manières les plus complexes, et parfois compliquées, sa position n'est aucunement ambiguë dans cette description. Il ne s'agit ni de favoriser, ni de critiquer aveuglement le développement technologique, mais d'abord de le constater et de le décrire, ensuite de poser la question de l'événement dans cette description même. Il y va donc toujours d'une réflexion sur le temps, le temps présent, et le capitalisme fournit à Lyotard un vaste terrain de travail pour cette réflexion.

En effet, le modèle de la synthèse temporelle préconisée par la métaphysique occidentale depuis Leibniz et poursuivie par les nouvelles technologies, trouverait sa meilleure expression dans la pratique de l'échange capitaliste. Comme nous venons de noter, il s'agit là d'une conception de présent subordonné au futur, où le contre-don conditionne le don. Entrainé par le souci de rendre communicable la moindre information dans le processus de complexification, le développement techno-scientifique s'accorderait à la logique de l'échange et fonctionnerait comme une véritable machine à neutraliser l'événement. Car pour Lyotard, « si l'on veut contrôler un processus, le meilleur moyen est de subordonner le présent à ce qu'on appelle (encore) le 'futur', puisque, dans ces conditions, le 'futur' sera complètement prédéterminé et que le présent lui-même cessera de s'ouvrir sur un 'après' incertain et contingent[1]. » Le modèle de l'échange porterait à son comble « cette manière de traiter le temps » où la discontinuité du présent est abolie par la prééminence du futur comme projection continue[2].

Ce rapport à la temporalité constituerait le fond commun du capitalisme et du développement techno-scientifique, où le capital apparaît « non seulement comme une figure majeure de l'histoire humaine, mais aussi comme l'effet, observable sur terre,

[1] *Ibid.,* p. 70.

[2] Plus précisément, si nous imaginons la pratique de l'échange en deux temps, comme celle où un objet a est donné par X à Y au temps t1, et après quoi un objet b est rendu à X par Y au temps t2, Lyotard affirme que dans le cas de l'échange capitaliste, « la première phase de l'échange a lieu, si et seulement si, la seconde est parfaitement garantie, au point qu'on peut la considérer comme déjà réalisée » (*Ibid.*). C'est ainsi que le présent de l'événement se trouve contrôlé, neutralisé par le futur, car « la 'seconde' occurrence, le paiement, n'est pas attendue lors de la première », dit Lyotard, mais « elle est présupposée comme la condition de la 'première' » (*Ibid.*). C'est pourquoi il définit la monnaie comme « du temps stocké en vue de prévenir ce qui advient » et affirme que « le capital est fondé sur le principe que la monnaie n'est rien d'autre que du temps mis à réserve et à disposition » (*Ibid.,* p. 71).

d'un processus cosmique de complexification[1] », que les humains sont loin de pouvoir maîtriser. Avec le concours de la nécessité *sui generis* de la complexification sans fin et celle de la rendre communicable, non seulement le projet de l'émancipation cèderait la place à la programmation du futur, mais encore ce programme, par la manière dont il traite le temps, finirait par étouffer l'événement, l'assaillir de ses prévisions, anéantir sa singularité contingente.

Dans « Le temps aujourd'hui », Lyotard se sert de l'image du *Gestell* heideggerien pour décrire le développement néguentropique par lequel les humains se trouvent conditionnés[2]. Selon Heidegger, non seulement la technologie comme *Gestell* est le fondement de la science moderne –et non pas la simple application de celle-ci, mais encore les humains, dans leur rapport à la nature, sont toujours déjà saisis dans un certain cadre, un dispositif, de la même manière qu'ils sont saisis dans le processus du développement technologique. Dans ce tableau, on a vu Lyotard ajouter que le capital n'est qu'un effet (très effectif, il est vrai) engendré par le processus de complexification qui domine et reformule sans cesse l'histoire humaine.

Mais cette image heideggérienne, où « la technique arraisonne la nature[3] » et le principe de raison domine le champ physique, s'installe parfaitement selon Lyotard dans la tradition de la pensée occidentale depuis la Renaissance (Galilée et Descartes), et témoigne d'une sorte de métaphysique de rationalité, qui se veut elle-même non-métaphysique. En ce sens, Lyotard ne poursuit pas ce parallèle avec Heidegger, soutenant que la modernité en question est en effet le nom d'une tradition marquée par un certain type de pensée et débouchant sur le capitalisme postmoderne[4]. Cette tradition a des effets sur le langage que Lyotard souligne, effets qui se résument par l'hégémonie du genre cognitif sur les autres genres de discours, du fait de son aptitude au processus de complexification. Or, si le langage cognitif est le plus apte à répondre aux exigences de la complexification, « le capital apparaît comme le dispositif le plus puissant, si ce n'est l'unique, dit Lyotard, pour réaliser la complexité atteinte dans le champ des langages cognitifs[5] ».

---

[1] *Ibid.*
[2] Cf. M. Heidegger, « La question de la technique », (avec la partie *Das Gestell*), (1954, reprise de la conférence de 1949), trad. André Préau, *Essai et conférence*, Gallimard, 1958.
[3] *Ibid.,* note 12 (note du traducteur).
[4] Il semblerait que pour Lyotard, le *Gestell* heideggérien reflète l'image d'une conception liée au jugement déterminant du monde, conformément à l'hégémonie du genre cognitif, alors qu'il s'agirait, surtout dans les arts et la politique, de juger réflexivement. Cf. *P*, p. 46-7.
[5] « Le temps aujourd'hui », *I,* p. 75.

Plus précisément, on a vu Lyotard souligner dès *La condition postmoderne* le rôle croissant du régime cognitif du langage dans la légitimation du savoir. Ce régime présentait deux caractéristiques qui épousent parfaitement le déploiement du « savoir postmoderne » dans les sociétés capitalistes. D'une part, il reste attaché à un critère de consistance pour légitimer le savoir : que tout objet du savoir puisse être référé dans une langue logiquement consistante. Mais confronté au processus de complexification, ce critère de consistance logique mettait d'emblée la science postmoderne devant de nouveaux objets paralogiques. D'autre part, le régime cognitif, pour légitimer un savoir, exige l'administration des preuves de réalité de son objet. Dans l'optique qui était celle de *La condition postmoderne*, Lyotard y voyait la prédominance du critère de la performativité au fur et à mesure que se compliquent les processus par lesquels la réalité d'un objet est mise à l'épreuve pour être légitimée comme savoir. Ce critère définirait notre rapport au savoir postmoderne du fait que les techniques soumises aux lois du capitalisme sont envahis par « le désir d'enrichissement[1] ». Nous avons vu comment Lyotard, à l'occasion de sa réflexion sur le différend, considérait le rapport entre le régime cognitif du langage et les politiques totalitaires. Au moment où il réfléchit sur la notion de l'inhumain, nous verrons que ce sont ses descriptions du capitalisme qui deviennent de plus en plus sophistiquées. Il est vrai que par la complication des preuves de réalité, « les moyens de connaissance deviennent des moyens de production[2] », car il s'agit là, en fin de compte, de la production de nouvelles marchandises de plus en plus complexes, et la mise en circulation de celles-ci dépend de leur performance, leur efficacité. Mais ceci n'est plus le simple effet du « désir d'enrichissement » capitaliste pour Lyotard ; au contraire le capitalisme fonctionne comme un dispositif, un *Gestell* : ce n'est pas le développement technologique lui-même mais le capitalisme qui « donne réalité à la connaissance », et le désir n'est qu'une partie de ce « procès de nég-entropie qui semble 'travailler', l'aire cosmique habitée par l'espèce humaine[3] ».

Observons que cette sorte de « métaphysique du désir » marquant l'écriture de l'*Économie libidinale* se trouve désormais complètement abandonnée par Lyotard, qui ne laisse pas de côté pour autant la question du désir. Nous savons que le modèle du désir-*Wille*, conçu à partir du double régime du désir freudien comme pulsion de vie

[1] *CPM*, p. 74.
[2] « Le temps aujourd'hui », *I,* p. 75.
[3] *Ibid.*

et pulsion de mort, et qui se fait remarquer très tôt chez Lyotard comme un outil de pensée, lui permet de penser non seulement le corps vivant, mais aussi les œuvres d'art et les marchandises comme des dispositifs d'inscription de l'énergie. Cela dit, un déplacement s'opère dans ce tableau en ce qui concerne la place du capitalisme. Plus précisément, on pourrait dire que Lyotard avance d'un pas de plus dans la description du capitalisme en l'insérant dans le contexte du développement techno-scientifique. Car, s'il lui arrivait par moments d'installer l'échange capitaliste sous le régime d'Éros, du principe de constance –en vertu de la loi de la Valeur[1] –, l'observation du développement des nouvelles technologies semble lui permettre de voir plus clair les tendances de crise inhérentes au capitalisme, c'est-à-dire son parti pris dans le processus de complexification. On pourrait nous objecter qu'un tel déplacement se fait sentir déjà dans *Discours, figure* et surtout dans *Économie libidinale*, et c'est vrai. Mais ce qui nous semble différent dans la conception « inhumaine » du capitalisme, c'est que Lyotard cesse de croire que le point de vue économique est auto-suffisant en quelque sorte, que l'économie du désir peut suppléer les manques de l'économie du marché.

Plus précisément, il y aurait là deux manières chez Lyotard par lesquelles on pourrait relier la pensée du désir-*Wille* à une conception énergétique de la matière : d'un côté nous avons le corps comme dispositif énergétique, comme appareil psychique qui permet une certaine canalisation de l'énergie, et qui est lui-même une certaine concentration de l'énergie, de l'énergie métamorphosée en corps ; de l'autre nous avons le constat que dans la physique et la métaphysique moderne occidentale, la conception du rapport entre l'esprit et le corps est dominée par la question du temps, ce qui implique une conception énergétique où « le temps émane de la matière elle-même[2] ». Si nous parlons d'un déplacement dans la pensée lyotardienne, celui-ci concernerait moins la conception énergétique du désir et de la matière que le caractère métaphysique, si l'on peut dire, de cette pensée du désir et ses effets sur la description du capitalisme. Déjà, au moment de l'*Économie libidinale*, le capitalisme apparaît sous son aspect énergétique ; il est pensé par Lyotard non pas par référence à la production, mais par référence à la pratique de l'échange, donc comme flux d'énergie, comme circulation. Arrivé aux descriptions « inhumaines » du capitalisme, nous parlerons moins d'une contradiction qu'un raffinement dans la pensée de Lyotard, qui

[1] Cf. « La peinture comme dispositif libidinal », *Des Dispositifs pulsionnels*, UGE, 1973.
[2] « Le temps aujourd'hui », *I,* p. 66.

se fait sentir comme un dédoublement dans son rapport à l'échange. Dans l'*Économie libidinale*, l'échange capitaliste dans sa perversité polymorphe, c'est-à-dire détachée de la logique de production, servait à Lyotard pour penser l'anéantissement du modèle de la représentation et le « devenir actif du nihilisme ». En revanche, la notion de l'inhumain permettra à Lyotard de penser le double caractère du sentiment dégagé par le processus de complexification dans lequel les humains sont pris et dont l'échange capitaliste fournit l'exemple en radicalisant la condition temporelle qui en émane.

En effet, la compréhension du capitalisme dans son rapport à la différence, à la complexité, dont la techno-science serait l'apogée, implique chez Lyotard une double pensée d'inhumain lorsqu'il s'agit de lui résister. D'un côté, inhumain qualifie un devenir complexe sans fin, imposé au monde humain par le développement techno-scientifique, qui lui enlève tout espoir de progrès humaniste, au sens où dans ce devenir, la communication par consensus vient relayer l'idéal de la communauté, dont le critère de légitimation est ajusté à celui de la seule communauté scientifique et qui risque d'aboutir à une sorte de despotisme démocratique. Selon cette description, le programme proposé par le développement ne ressemble en rien à un projet d'émancipation, au point que la question de l'émancipation vient se poser à l'encontre de ce devenir même, surtout du fait que le développement néguentropique ne va pas toujours dans le même sens que l'intérêt humain. S'il y a un horizon d'émancipation ouvert par ce devenir inhumain du monde humain, ce ne serait que celui d'une émancipation des conditions de la vie sur terre, face au danger qu'est la mort du soleil, qui apparaît comme le seul défi opposé au développement. Ceci n'est rien d'autre qu'une émancipation du corps humain lui-même, plus précisément, une tentative, nécessaire à l'aune de la contrainte néguentropique, de rendre possible la pensée sans corps, pour la survie du développement après l'explosion solaire. À l'opposé de cette conception, ou plutôt comme un défi à celle-ci, Lyotard cherche à forger une pensée de reste, de résistance face à ce devenir inhumain, celle d'une présence matérielle qui ne se laisserait pas devenir transparent sans perdre son caractère de donation immédiate, d'un événement dans son arrivée, qui ne fait l'objet de la communication que comme présence située, représentée, et qui menace en ce sens l'hégémonie du régime cognitif du langage dans la légitimation des savoirs. Cette pensée a elle-même une partie liée avec l'inhumain, au sens où elle puise ses éléments dans la description d'une indétermination dans la condition humaine : les humains ne naissent pas humains, ils sont marqués d'une inhumanité dont l'âme est

l'otage[1], qui est celle de l'enfance, et dont Lyotard affirme qu' « il suffit de ne pas l'oublier pour résister et, peut-être, pour n'être pas injuste[2] ».

On le voit bien, il ne s'agit nullement chez Lyotard de synthétiser dans une « spéculation réconciliatrice » ces deux versions du partage entre ce qui est humain et inhumain, et de dire que « le propre de l'homme est son absence de propre[3] ». Au contraire, il s'agit pour lui de mettre en relief à la fois cet écart et ce passage entre « l'indétermination native » des humains d'un côté et « la raison instituée ou s'instituant » de l'autre, pour souligner que si la première est constamment menacée sous le régime de la seconde, il n'en demeure pas moins qu'elle la menace, elle aussi, comme le reste redoutable d'une puissance de dérégulation en son sein. C'est ce que Lyotard affirme avoir essayé de rapprocher sous divers noms dans les multiples dérives de sa pensée, comme « travail, figural, hétérogénéité, dissentiment, événement, chose[4] ».

Enfin, si Lyotard choisit de thématiser ce partage entre l'indétermination de l'enfance et la raison instituée en termes d'inhumain (mais non pas d'humain, ce qui est tout à fait possible en un certain sens), c'est, on l'a dit, pour marquer la transformation radicale qu'il croit observer dans le système. Cette transformation est celle due au développement néguentropique qui rend obsolète l'image du progrès moderne et humaniste au sens des Lumières, du fait qu'il n'a pas pour enjeu l'homme, mais la différenciation. Ce processus de développement et de complexification n'a aucune finalité autre que sa propre continuation, sa survie. Les humains n'en sont pas le maître, mais le véhicule, qui fait que tout « espoir d'une alternative décisive au système » tombe en désuétude[5].

Or, c'est justement avec ce constat que se pose pour Lyotard la question de la résistance. S'il n'y a pas d'alternative « décisive » au système, cela ne veut pas dire que toute recherche d'alternative est vaine. Chez Lyotard, cela devrait nous renvoyer plutôt au caractère infini de la recherche du juste, dont découle tout le problème de l'éthique et du politique : résister au devenir inhumain du monde humain dans le processus néguentropique. La dette envers l'enfance, comme cet autre inhumain, est le point d'appui privilégié de cette résistance, qui aurait pour but de non pas

[1] *I,* p. 14.
[2] *Ibid.,* p. 18.
[3] *Ibid.,* p. 15.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 18.

s'acquitter de la dette de l'enfance, mais se souvenir autant que possible du fait que l'âme naît, et ne cesse de naître, de cette « indétermination misérable et admirable » de l'enfance, dont la pensée, l'écriture et les arts devraient porter témoignage[1].

Il semblerait alors que la pensée de l'inhumain, avec le double sens qu'elle indique, s'installe dans la lignée de cette dérive (an)esthétique chez Lyotard, dans la mesure où elle concerne à la fois la problématisation d'un état anesthésique observable, celui d'une tendance à neutraliser l'événement dans les sociétés capitalistes postmodernes, et les manières de penser ce dernier, d'en être touché à l'intérieur même de cet état, comme une sorte de résistance esthétique à sa neutralisation. Nous comprenons que par ce dédoublement, la pensée de l'inhumain est revêtue d'un aspect éthico-politique controversé, indiquant que la communauté humaine est en désuétude par rapport à son idéal de l'émancipation, et que s'il y aurait une nouvelle communauté à imaginer à partir de cet état, celle-ci ne serait qu'inachevée, désœuvrée[2]. Corrélativement, nous constatons que cette pensée de la résistance est nommée d'enfance dans son rapport à la notion d'inhumain, nous donnant ainsi les éléments d'une description plus concrète à son égard, s'ajoutant à sa description comme une « âme sans esprit », comme le proposait Lyotard dans sa discussion avec Rogozinski. Mais avant de détailler la description de l'enfance, il nous faudrait poursuivre notre enquête sur la réflexion esthétique de Lyotard et considérer la question du sublime qui en constitue sans doute le pilier majeur.

[1] *Ibid.,* p. 18.
[2] Lyotard nous renvoie à *La Communauté désœuvrée* de Jean-Luc Nancy. Cf. « A l'insu », *MP*, p. 162.

III.6. Sublime

> « [L]'imagination est justifiée à s'efforcer de présenter l'imprésentable et à ne pas pouvoir y parvenir ; la raison a raison d'exiger d'elle ce vain effort […][1]. »

Inutile de le redire, s'il y aura une résistance au devenir inhumain de la société postmoderne, l'art s'en fera le témoin indispensable. Et s'il y aura une tendance dans l'art qui s'y prête de façon prééminente, ce sera son caractère sublime. C'est ainsi que se dessinent au sein de la réflexion sur l'inhumain chez Lyotard, les contours d'une (an)esthétique sublime qui s'entremêle de l'éthique et du politique. Bien qu'il soit d'inspiration kantienne, le sublime lyotardien diverge largement de celui de Kant, comme nous l'avons déjà remarqué à plusieurs reprises. Pour résumer, on dira qu'en premier lieu, Lyotard pose le sublime essentiellement dans le domaine de l'art contrairement à Kant. Deuxièmement, ce qui intéresse Lyotard dans l'entreprise kantienne est ce que Kant a peut-être essayé le plus d'éviter : son mouvement qui menace l'unité du sujet, dont le sentiment sublime serait l'expression par excellence par la manière dont il est conçu, comme un état d'agitation qui suspend les pouvoirs actifs de l'esprit, un différend entre les facultés. Mais, troisièmement, si chez Kant ce sentiment débouche sur une sorte de victoire de la raison humaine par la force des Idées, chez Lyotard il semble plutôt découler d'un excès de présence (im)matérielle dans l'événement de l'œuvre. Loin de signaler l'émancipation de l'homme, le sublime lyotardien concernerait le dessaisissement de l'esprit et non pas son unité comme sujet.

On l'aura compris, une telle (an)esthétique du sublime s'installe dans la continuité de l'attitude critique de Lyotard contre les théories de la communication. N'étant pas le résultat harmonieux du rapport des facultés, le sentiment sublime n'est pas ajusté au *sensus communis*, au contraire il prend source dans l'incommensurabilité des fonctions facultaires au sens kantien. Plus précisément, Lyotard s'appuie sur l'exercice de la faculté de juger qu'il a conçu comme une transaction entre les facultés, transaction esthétique ou sentimentale, aussi bien que réfléxive. C'est donc la propriété du sentiment qui l'intéresse en premier lieu, et Lyotard suit le trajet de ce sentiment chez Kant à commencer par le jugement de goût

[1] *LAS*, p. 39.

et l'esthétique du beau jusqu'au sentiment sublime qui s'ouvrirait vers un art avant-garde, en radicalisant ainsi à chaque pas le geste kantien. Nous allons revenir sur les détails de l'analyse que consacre Lyotard au sublime kantien et sur les implications de cette dernière, mais essayons au préalable de situer plus concrètement la pensée du sublime dans les parages de celle de l'inhumain. En effet Lyotard, en accord avec Apollinaire qui déclare que « les artistes sont des hommes qui veulent devenir inhumains[1] », semble approfondir sa réflexion sur l'art avant-garde dans les sociétés postmodernes à l'occasion de ce rapprochement entre le sublime et l'inhumain.

Pour situer le sublime par rapport à l'inhumain, reprenons d'abord la question du consensus et de communication. Nous savons que dès sa dérive postmoderne, Lyotard se place à l'encontre des théories du consensus communicationnel, en les rapprochant en dernière instance du « despotisme démocratique », fonction du développement néguentropique. Par contraste à cette position, Lyotard repère une tendance commune chez Kant et Adorno en faveur d'une esthétique de la communication sans communication, dans la mesure où d'un côté, Kant parle du goût comme d'un sentiment universellement communicable sans concept, et de l'autre, Adorno, dans le cadre de son objection à « la réduction hégélienne de l'œuvre d'art à la dialectique du concept », affirme que l'art échappe aux catégories de la communication. Pour Lyotard, il s'agirait là d'une « pensée de l'art qui n'est pas une pensée de la non-communication, mais de la communication non conceptuelle »[2]. Aussi, il ne manque pas de remarquer dans la critique adornienne les germes d'une pensée de l'affinité entre la soumission dialectique de l'œuvre sensible au concept et les théories communicationnelles ou pragmatiques qui tendent à rendre transparente la donation en la convertissant à l'information, en passant par le principe de raison leibnizien et heideggérien. Or ce détour par l'histoire de la philosophie occidentale, avec un accent spécial mis sur tout ce qu'elle doit à Hegel, n'a pas pour but de déplorer le déclin du récit moderne de l'émancipation en revenant sur une esthétique du beau, ni même de faire son deuil mélancolique avec l'École de Francfort. Au contraire, Lyotard remet en cause ce qu'il y a d'humaniste chez Kant ou Adorno, soulignant ce fait irrécusable à ses yeux que le processus de complexification est en train de déposséder l'homme de tous ses privilèges. Mais la question persiste pour lui

[1] *I,* p. 14.
[2] « Quelque chose comme : 'communication… sans communication' », *I,* p. 108.

: comment penser l'art aujourd'hui, alors que ce sont les technologies du concept qui paraissent calculer et réaliser la présence sensible ?

La possibilité de la donation, au sens d'une communication sans concept, devrait précéder la communication par concept, et même rendre celle-ci possible. Il est vrai que Lyotard en trouve les fondements dans l'esthétique kantienne du beau, qui serait une pensée de passibilité immédiate aux formes de l'espace et du temps. Comme nous l'avons déjà remarqué, la passibilité ne fait pas partie de la dichotomie actif/passif, mais en tant que « possibilité d'éprouver (*pathos*), », elle suppose la donation[1], la *matière* brute de la sensation au sens de Kant, qui ne se laisse pas calculer, mais reste dans l'anonymat d'un grand X qui n'est même pas un grand *Autre*[2]. Or, plutôt que d'en rester à une esthétique du beau, Lyotard avance d'un pas de plus dans le schéma kantien pour se pencher sur le sublime qui, à l'inverse de l'esthétique du beau, n'est pas une pensée de la donation du sensible mais de son retrait, dans l'ouverture de la raison aux Idées. Si Lyotard part de ce constat kantien, c'est que ce retrait signalerait « notre sort actuel » : une crise esthétique au premier abord, que Hegel thématise également sous le nom de « la fin de l'art », qui tient à ce que le sensible ait déserté le temps et l'espace, à ce que de ces derniers ne restent plus que des concepts, et qui finit par forger une problématique de « logocentrisme généralisé dans laquelle nous baignons aujourd'hui[3] ». Comme nous l'avons dit, cet intérêt porté au sublime trouve chez Lyotard son expression par une réflexion sur l'art avant-garde, qui partage le même sort que les sciences dans cette crise, mais qui en fait une expérience différente, parce qu'elle dramatise en un certain sens les conditions de l'espace et du temps dans le contexte de l'achèvement de l'art comme le retrait de la présence sensible.

Qu'advient-il alors de la réflexion sur la passibilité ? Lyotard affirme que « Chez Kant la passibilité ne disparaît pas avec le sublime, mais elle devient une passibilité *au manque*[4] ». Plus précisément, ce qui manque ici serait notre destinée, et le sublime serait une passibilité à l'indétermination. En effet, Lyotard remarque que le sublime comme « sentiment contradictoire par lequel s'annonce et se manque l'indéterminé » constitue l'enjeu majeur de la réflexion sur l'art dès le modernisme du 18ème siècle, et même de la fin du 17ème, où Boileau publie une transcription de *Du*

[1] *Ibid.,* p. 109.
[2] *Ibid.,* p. 110.
[3] *Ibid.,* p. 113.
[4] *Ibid.,* p. 116.

sublime de Longin, traité de rhétorique qui daterait du 1er siècle, en soulignant le style incertain, indéterminé du texte et concluant qu' « on ne peut traiter du sublime que dans le style sublime »[1]. Selon Lyotard, il y va d'un passage du poétique et de la rhétorique à l'esthétique comme l'analyse des sentiments[2], d'une mise en crise de l'institution classique de la *tekhnè* comme Boileau le remarque dans la rupture du style de Longin avec la didactique comme forme traditionnelle de la rhétorique[3], ou encore comme le Père Bouhours l'invoque en affirmant « que le respect des règles est insuffisant pour obtenir une belle œuvre, qu'il y faut en outre un 'je-ne-sais-quoi' […] reconnaissable par ses seuls 'effets' sur le destinataire[4] ». C'est donc la question de la destination des œuvres qui viendrait se poser avec l'esthétique sublime au détriment de la *tekhnè rhetorikè* ou l'esthétique du beau, qui ont le point commun de baptiser l'artiste comme le destinateur d'un « message de gloire » dont le partage signalerait une communauté de sentiment entre les membres d'une culture, même si ce qu'on appelle communauté ou culture se revêtit des caractères tout à fait divergents à l'âge classique et à l'âge moderne.

La question de la destination des œuvres pourrait sans doute être traduit comme celle de l'événement, du *Arrive-t-il ?* et concernerait largement celle de la passibilité. Lyotard souligne que Burke est particulièrement sensible à cette question dans son analyse de sublime, plus sensible peut-être que Kant ne l'est[5]. Nous savons que chez Burke, le sublime est un délice mêlé de terreur. La terreur est une passion de l'âme qui affecte le corps d'un sentiment de douleur. Selon la lecture de Lyotard, le plaisir s'attache à cette douleur quand la menace de la terreur est suspendue. Plus précisément, Lyotard définit la terreur chez Burke comme une sorte de privation qui menace l'âme, celle du *Il arrive*, et affirme qu' « en éloignant cette menace, l'art procure un plaisir de soulagement, de délice[6] ». Ainsi, l'âme, frappée d'étonnement et ayant suspendu toute son activité, retrouve son état de santé qui consiste en une agitation entre la vie et la mort, comme Kant le décrit aussi dans *Le conflit des facultés*, et qui est le propre du sentiment sublime. Ce qu'il faudrait remarquer ici d'après Lyotard c'est d'une part le rôle accordé à la passibilité envers le *Il arrive* liée au sentiment sublime, et de l'autre, le fait que ce sentiment ne connote plus une

[1] « Le sublime et l'avant-garde », *I* , p. 98.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.,* p. 96.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.,* p. 99.
[6] *Ibid.,* p. 100.

élévation de l'âme, comme dans la conception classique (par exemple la tragédie chez Aristote), mais une intensification de ses forces dans un mouvement de va-et-vient. L'esthétique du sublime, dit Lyotard, est « à la recherche des effets intenses[1] », elle cherche à créer un effet de choc et c'est justement là qu'elle fait appel à la passibilité lyotardienne, dans la mesure où « le choc par excellence, c'est qu'*Il arrive* (quelque chose) plutôt que rien[2] ».

Or, cette perspective serait justement celle des expérimentations artistiques avant-gardes, qui visent à former « des combinaisons qui permettent l'événement ». L'esthétique du sublime revêtit chez Lyotard le caractère d' « une déviation irréversible dans la destination des œuvres, qui affecte toutes les valences de la condition artistique[3] ». L'artiste, le spectateur, l'œuvre lui-même, ou encore la communauté affective changent de fonction, ou disparaissent complètement, dans une pratique où l'enjeu n'est plus la représentation, qui serait la neutralisation de l'événement, mais d'intensifier la capacité affective qui pourra l'accueillir, de présenter qu'il y a de l'imprésentable. En somme, cet impouvoir, ce retrait avant-garde devant les règles bien déterminées des écoles, se donne comme le pouvoir de l'esthétique sublime, celui d'une passibilité envers l'événement indéterminé dans son arrivée. On pourrait en multiplier les exemples donnés par Lyotard : l'œuvre de Newman comme l'événement d'une occurrence ; l'effort de Duchamp pour reconfigurer l'espace de l'art, « le petit technique de Diderot » ou la peinture de Klee dans son rapport à l'informe ou au monstrueux, par lesquels on pourrait retrouver la thématique de l'inhumain.

Dans l'ensemble, Lyotard soutient que l'avant-garde est surtout menacé dans les totalitarismes où « l'esthétique du sublime est neutralisée et convertie en politique du mythe[4] ». Le réalisme y fait son jeu, et toute tentative expérimentale est noyée dans l'exigence d'être compréhensible selon les termes d'une idéologie. Mais à plus forte raison, Lyotard pose la question du rapport entre l'avant-garde et le capitalisme et parle d'une « connivence » entre eux. Il affirme plus précisément qu' « [i]l y a du sublime dans l'économie capitaliste », dans la mesure où elle obéirait à une Idée, celle de la performativité qui guide l'innovation. En effet, la temporalité de l'échange capitaliste peut pénétrer dans les pratiques artistiques comme recherche du nouveau,

[1] « Le sublime et l'avant-garde », *I* , p. 100.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.,* p. 101.
[4] *Ibid.,* p. 104.

en donnant lieu à une « confusion entre l'innovation et l'événement », entre le nouveau comme *quid*, comme ce qui arrive, et le *quod* de l'occurrence, le *Arrive-t-il ?*[1].

Or, souligne Lyotard, à la différence de l'innovation, l'événement n'est pas accompagné d'un « pathos rentable », il n'est pas motivé par cette volonté de maîtriser le développement néguentropique, par le contrôle du temps et l'anticipation du futur. S'il doit y avoir une marque distinctive des avant-gardes comme pratiques cherchant à accueillir l'événement, il faudrait la voir dans cette motivation, commune à tous les exemples de Lyotard, qui les entraîne à interroger les règles déterminées de l'art et à en découvrir de nouveaux. L'art avant-garde se caractérise avant tout comme une activité à la recherche de ses propres règles et s'apparente par là au jugement réfléchissant de Kant. Mais pour Lyotard, le sentiment sublime qui y est enjeu n'est pas lié à une Idée édifiante comme pourrait l'être le sublime kantien, il concerne plutôt l'excès d'une présence imprésentable. En ce sens, il ne s'agit pas chez Lyotard de récuser le processus de complexification, illustré de la meilleure façon par la circulation du capital, pour retourner vers un récit de l'émancipation à la lumière d'une Idée. Au contraire, les pratiques avant-gardes accomplissent le développement néguentropique, parce qu'elles participent au mouvement de « martyriser la présentation », comme par exemple dans le cas de l'informe ou du monstrueux, et déstabilisent ainsi les symboles et les définitions, dans un élan parallèle à celui de la techno-science. Sauf que, nous l'avons assez dit, si l'esthétique sublime consiste à présenter qu'il y a de l'imprésentable, c'est qu'elle a une partie liée avec cet autre inhumain qui est l'enfance de l'âme, sa passibilité à l'événement, qui ne se consomme pas dans le devenir inhumain du développement.

Nous observons que la pensée du sublime chez Lyotard concerne la crise même de la présence et rejoint ce « renversement complet dans l'image de la matière » qu'il constate à propos des nouvelles technologies : « Comme toute présentation consiste dans la 'mise en forme' de la matière des données, le désastre subi par l'imagination peut s'entendre comme le signe que les formes ne sont pas pertinentes dans le sentiment sublime. Mais dès lors, qu'en est-il de la matière, si les formes ne sont plus là pour la rendre *présentable* ? Qu'en est-il de la présence ?[2] » Lyotard rappelle que pour Kant, à la différence du beau qui est un sentiment de

[1] *Ibid.,* p. 105.
[2] « Après le sublime, état de l'esthétique », *I,* p. 134.

« ‘convenance entre la nature et l’esprit’ », le sublime est un *Geistesgefühl*, un sentiment de l’âme, où les formes de la nature cessent d’être le correspondant de l’imagination dans une finalité sans fin. La faillite de l’imagination dans le sentiment sublime se fait au profit d’une Idée de la raison où l’esprit « ne sent que lui-même[1] » et la nature disparaît. Ce moment kantien désigne aux yeux de Lyotard le déclin de toute une esthétique occidentale considérant l’art comme une certaine relation entre la forme et la matière. Et il fait signe vers une autre esthétique, celle de la présence sans présentation, de la présence même, qui cherche à capter la matière informe. Or, paradoxalement, nous avons vu que cette matière informe ne peut être qu’immatérielle, « an-objectable », dans la mesure où elle coïncide avec « la suspension des pouvoirs actifs de l’esprit » qui servent à lui donner forme. C’est pourquoi Lyotard parle de la nuance ou du timbre qui introduisent l’infinité dans les séries chromatiques ou sonores, une indétermination dans leur découpage exact. Le timbre ou la nuance sont ce par quoi l’événement touche l’esprit, sans que celui-ci y soit préparé. Ils sont à la fois inoubliables et immédiatement oubliés[2] et ils désignent « l’événement d’une passion, dont [l’esprit] ne conserve que le sentiment, angoisse et jubilation, d’une dette obscure[3] ». Par là nous retrouvons l’autre inhumain, cette idée de résistance esthétique ancrée dans la passibilité de l’âme-corps à la touche de la matière immatérielle, où l’esprit est « en proie à la présence », face au *quod* de l’événement.

***

Dans ses *Leçons sur l’Analytique du sublime*, nous savons que la réflexion kantienne constitue le point de départ de Lyotard. La réflexion chez Kant (ce que *Anthropologie* appelle *Witz, ingenium*, rappelle Lyotard), où le particulier est donné et le jugement cherche l’universel, serait « convoquée à la tâche de la réunification[4] » : celle de la philosophie après sa division en théorie et en pratique, ainsi que celle du sujet dont les facultés semblent dispersées entre les jugements de la connaissance et les jugements de la morale. Lyotard remarque que la fonction unificatrice de la réflexion est liée chez Kant à deux raisons, l’une logique et l’autre esthétique, qui

[1] *Ibid.,* p. 135.
[2] *Ibid.,* p. 138.
[3] *Ibid.*
[4] *LAS,* p. 14.

renvoient toutes les deux à un caractère particulier de la réflexion. Plus précisément, ces deux raisons se distinguent et se complètent selon les deux façons dont Kant décrit les facultés, qui peuvent être conçues aussi bien comme des facultés de connaissance que comme des facultés de l'âme en général[1]. Comme nous le savons, dans le premier cas, nous avons une description logique des facultés qui s'organisent sous forme de raison, d'entendement et de faculté de juger. Dans le deuxième, nous avons une description esthétique où les facultés s'organisent en tant que faculté de désirer, facultés de connaissance et sentiment de plaisir et de peine. De façon logique, l'unification des domaines de la philosophie se fait par la faculté de juger et la réflexion travaille selon une fonction heuristique, à la découverte du principe téléologique de la nature pour la liberté. De façon esthétique, qui concerne « les facultés de l'âme en général », la réflexion se traduit en le sentiment de plaisir et de peine et travaille selon une fonction tautégorique où le sentiment est « à la fois un 'état' de l'âme' et l' 'information' que l'âme recueille quant à son état[2] ».

Du point de vue logique, la faculté de juger, en tant que faculté de connaissance n'ayant pas de domaine propre pour légiférer de manière autonome mais seulement un territoire, pourra « supplémenter les législations déterminantes de l'entendement dans son domaine théorique et de la raison dans son domaine pratique, et par conséquent les réconcilier. La 'faiblesse' de la réflexion fait ainsi sa 'force'[3]. » Supplémenter les usages théorique et pratique de la raison par le jugement réflexif signifierait que ce dernier, ne se contentant pas de la détermination *a priori* de la possibilité des objets de la nature et de la liberté, va « s'efforcer de 'découvrir' une généralité ou une universalité qui n'est pas celle de leur possibilité mais de leur existence », pour rendre compte de leur particularité[4]. Le principe qui guiderait cette découverte est, comme nous le savons, celui d'une téléologie de la nature pour la liberté, qui serait un principe subjectif (ne concernant pas la détermination des objets de la nature et de la liberté) et qui s'exercerait comme art (non comme argumentation, n'ayant pas la même validité objective que les catégories de l'entendement ou la loi de la raison)[5]. Ainsi Lyotard décrit la fonction heuristique accordée à la réflexion du point de vue logique : « elle invente son principe, la finalité, et elle se guide sur lui

[1] Lyotard se réfère au tableau donné par Kant dans *Critique de la faculté de juger*, Cf. *CFJ*, p. 60.
[2] *LAS,* p. 16.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.,* p. 15.
[5] *Ibid.*

pour déchiffrer les lois empiriques de la nature[1]. » Par cette fonction, la réflexion réussirait sa tâche de réunification de façon analogique, où la finalité naturelle est pensée « analogiquement, *nach der Analogie* » (…), avec celle de la raison dans son usage pratique, où la finalité est la causalité par l'Idée[2]. » Même si le principe téléologique est posé avec la réserve du « comme si », même si sous l'effet de l'analogie, la causalité par l'Idée n'est que régulatrice et non pas déterminante, la réflexion semble être ici essentiellement téléologique et tournée « du côté de la connaissance[3] ». De sorte qu'à travers la considération logique de la faculté de juger, l'introduction de la réflexion entre l'exercice théorique de l'entendement et l'exercice pratique de la raison, pour suppléer à leurs manques et combler l'abîme qui les sépare, permettrait à Kant d'ouvrir la voie au rassemblement de la philosophie en un système unitaire[4].

Or pour Lyotard, cette tâche de réunification qui marque le texte kantien est quelque peu contrariée par la considération esthétique (ou « psychologique[5] ») de la réflexion. Celle-ci, bien qu'elle soit plus ou moins soumise à la considération logique, paraît en effet remettre en cause « la grande stratégie de supplémentation[6] » qui y est déployée. Nous avons noté que de façon esthétique, la réflexion chez Kant pourrait être considérée comme une faculté de l'âme, et prendrait le nom de « sentiment de plaisir et de peine » remplissant une fonction tautégorique[7]. Comme nous le savons, le sentiment esthétique est d'abord celui du beau chez Kant, qui est l'expression d'un accord entre l'imagination et l'entendement à l'occasion d'un objet considéré par sa forme. Le beau est le lieu d'une finalité subjective, celle de l'accord des objets avec les deux facultés de connaître, dont le jeu libre, sans concept, procure un plaisir universel. Dans ce tableau kantien, Lyotard souligne d'abord que le point de vue esthétique se trouve ramené en dernière instance à la stratégie dessinée par le point de vue logique, puisque « le plaisir du goût comme faculté de l'*âme* » est renvoyé « à l'accord, tout subjectif certes, mais à l'accord ('à la convenance, *die Angmessenheit*' […]) des deux facultés de *connaissance* qui sont en jeu dans tout rapport à un objet, la faculté de présentation et la faculté de conception, l'imagination et l'entendement. Le

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.,* p. 16.
[3] *Ibid.,* p. 18.
[4] *Ibid.,* p. 16.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.,* p. 17.
[7] *Ibid.,* p. 16.

motif du plaisir, état 'psychologique' par excellence, se trouve ainsi transféré dans une harmonie qui est toute logique[1]. » S'il y a ici une sorte de soumission de l'esthétique à l'objectif d'unité posé par la perspective logique, c'est que contrairement à la réflexion proprement téléologique, la réflexion esthétique, malgré toute sa finalité, « ne contribue en rien, *nichts beträgt*, à la connaissance de l'objet […], et doit donc être imputée, *gezählt, seulement* à la critique du sujet qui juge[2] ». Ainsi, non seulement la réflexion esthétique est considérée par ce qu'elle signifie pour les facultés de connaître, en tant que finalité, mais encore ce caractère « seulement subjectif » de l'esthétique, bien qu'il soit ajusté au principe téléologique de la faculté de juger, suffit à la placer en marge de la philosophie sous forme d'une « propédeutique ». Par conséquent, dit Lyotard, « la force de la faiblesse réflexive revient à la fonction heuristique de la réflexion ; l'esthétique, toute tautégorique, ne partage que la faiblesse de cette force[3]. »

On le devinera, c'est justement là que Lyotard aborde le texte kantien par un geste non kantien, pour rompre avec une lecture « fidèle au souci de système » et rester concentré sur cette propédeutique « qui est peut-être toute la philosophie »[4]. Les fins unitaires qui marquent l'entreprise kantienne sont laissées de côté pour saisir celle-ci dans sa motivation critique, réfléchissante par définition, en ce qu' « elle n'a pas *déjà* les concepts dont elle cherche à établir l'usage[5] ». La réflexion étant « dans son état le plus 'autonome', le plus *nu* » dans le jugement esthétique, il s'agit pour Lyotard de la prendre de façon « dépouillée de son office téléologique objectif », « de son office heuristique en général », pour rendre compte de son caractère tautégorique[6]. Comme nous l'avons déjà brièvement noté, ce que Lyotard met en relief par cette lecture est le *modus estheticus* que Kant attribue essentiellement à la « manière » des arts et qui serait, par contraste au *modus logicus* procédant par principes déterminés, le mode premier de la pensée critique elle-même. Du moment que l'esthétique est ainsi démêlée du mode logique et considérée « du point de vue de 'l'âme'[7] », elle se manifesterait dans son aspect tautégorique, comme sentiment signal

[1] *Ibid.,* p. 17.
[2] *Ibid.,* p. 18 (Nous citons la traduction de Lyotard du § 9 de l'Introduction de la *Critique de la faculté de juger*).
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.,* p. 18-9.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*

de lui-même et se poursuivant lui-même, sans prétention à la connaissance. Or, sous cet aspect, Lyotard remarque que le jugement esthétique est pour Kant « '[…] un état analogue (mais non pas identique) à la *Verweilung*, à la pause', à la 'passivité' qu'un objet attrayant suscite dans la pensée[1] ». Cet état est nécessaire à l'examen critique qui devrait se guider, « s'orienter dans la pensée » non pas à la lumière des concepts déjà déterminés mais se confiant à un sentiment dont l'écoute exigerait la suspension, ne serait-ce que momentanée, des savoirs acquis. On dira alors que Lyotard, en essayant de se dérober à la contrainte d'unité posée par le texte kantien, semble ramener ce dernier à ses origines critiques à l'aide d'une lecture prioritairement esthétique, pour élaborer les éléments de sa propre dérive (an)esthétique. C'est aussi grâce à cette lecture que la passibilité à l'événement comme suspension des pouvoirs actifs de l'esprit semble apparaître comme l'issu éphémère d'une condition postmoderne saisie dans toute son ampleur à travers le passage par le différend.

La tautégorie de la sensation désigne pour Lyotard l'occurrence immédiate de la sensation dans toute pensée (« que l'on 'intuitionne', que l'on 'conçoive', que l'on forme une 'notion' ou une 'idée', il y a toujours sensation[2] ») et son caractère spécifique d'être à la fois un état d'âme et le signal de cet état. Plus précisément, la *sensatio* serait ce qui se rapporte au côté subjectif de chaque *cognitio*, non pas parce qu'il y aurait un substrat permanent auquel se ramènerait différents sentiments, mais qu'à chaque occasion de pensée, si d'un côté il peut y avoir une connaissance d'objet, de l'autre il y aurait une sorte d'information du *Gemützustand*, de l'état d'âme en l'occurrence, sous forme d'une « coïncidence parfaite du sentant et du senti »[3]. Lyotard comprend le sentiment en tant qu'état d'âme comme une nuance sur une échelle infinie d'affects, dont le découpage est indéterminé. « Cette nuance affecte la pensée tandis qu'elle pense quelque chose[4] ». Autrement dit, la réflexion pure s'oriente selon le sentiment dans un « nuancier des affects qui s'étend du plaisir extrême à l'extrême peine[5] », sentiment qui serait comme un jugement immédiat sur l'état « subjectif » de l'esprit qui juge à l'occasion d'une représentation d'objet. Mais ce jugement immédiat serait lui-même sans représentation (comme dans l'exemple de

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.,* p. 23.
[3] *Ibid.,* p. 24.
[4] *Ibid.,* p. 23.
[5] *Ibid.*

l'affect freudien, qui serait « un 'représentant' sans représentation[1] »), il serait dans l'âme « comme le retentissement intérieur de l'acte [de pensée], sa 'réflexion'[2] ».

Observons que cette lecture lyotardienne semble mettre en relief deux notions entre lesquelles il y aurait un contraste, celle du sujet et celle de l'âme. Si pour Lyotard il ne s'agit pas dans la réflexion de l'attribution du sentiment à un sujet comme à une unité consciente des représentations, c'est que dans sa condition *a priori*, le sentiment témoigne d'un « minimalisme » à l'égard des facultés de connaissance[3]. Effectivement, chez Kant, la faculté de juger est la condition subjective de tous les jugements, mais Lyotard souligne que dans la mesure où le sentiment ne concerne pas la réalité objective d'un concept, son expression est réduite au minimum au niveau de la connaissance, et il se rapporte au jeu des facultés qui n'est autre qu'une nuance, un état d'âme éveillé à l'occasion du jugement[4]. C'est seulement la méthode, ou plutôt la manière réflexive qui semble permettre d'aborder ce sentiment renvoyant à un état d'âme, sans pour autant se rapporter au sujet. Avant d'essayer de comprendre ce que pourraient signifier alors les notions de sujet et d'âme dans ce contexte, il nous faudrait sans doute approfondir encore un peu cette manière réflexive qui, selon la lecture même de Lyotard, se rapprocherait de ce qu'il appelle l'anamnèse.

Réflexion comme anamnèse

Le rapport entre l'anamnèse et la réflexion semble être accessible à partir de la façon dont Lyotard travaille la tension entre l'usage de la catégorie chez Kant et celui de la tautégorie, cette fonction primitive du sentiment pour ainsi dire, dont on a vu qu'elle devrait fournir les fondements de la fonction heuristique lorsqu'il s'agit des jugements réfléchissants. Nous savons que Kant, dans son analyse de ces derniers, se sert de la table des catégories de l'entendement. Cependant, comme les jugements réfléchissants ne détermineront pas un objet en vue de la connaissance, l'analyse devra convertir en un sens les catégories en des « titres réflexifs » pour en faire un usage subjectif. Lyotard souligne d'abord que la fonction heuristique de la réflexion,

[1] *Ibid.,* p. 28.
[2] *Ibid.,* p. 23.
[3] *Ibid.,* p. 30.
[4] *Ibid.*

remplissant la tâche de la domiciliation des synthèses selon les « titres » subjectifs, ne constitue pas un moment dans une généalogie[1]. Elle ne vise pas à rendre compte de la genèse des catégories (ou des formes de l'intuition) mais à découvrir leur usage légitime. C'est pourquoi la fonction de la réflexion est ici non pas constitutive mais heuristique, et elle consiste non pas en la généalogie, mais en l'anamnèse de la pensée critique[2].

En deuxième lieu, Lyotard remarque que l'aspect tautégorique de la réflexion se manifeste davantage au fur et à mesure que la pensée critique s'éloigne des « lieux sûrs de la synthèse » (l'espace-temps et les catégories) et de « l'examen des conditions *a priori* de la connaissance »[3], pour aborder les Idées de la raison, la loi morale, les jugements esthétiques ou encore historico-politiques. Elle y travaille à la découverte de nouvelles synthèses qui ne relèvent pas du domaine de la connaissance, grâce à des « curieux 'opérateurs subjectifs' » comme l'analogie ou le fil conducteur, qui ne sont pas des catégories mais des « tautégories heuristiques »[4].

Or, Kant paraît d'une part soumettre la réflexion, dont la forme la plus « nue » se rencontre dans les jugements esthétiques, à l'exercice déterminant de l'esprit, et de l'autre, reconnaître que le goût n'est pas lié à la représentation d'un objet, ne peut être saisi à partir des concepts, bien qu'il doive être reconnu, par une « perception réfléchie », comme étant lié à une représentation d'objet[5]. La question de Lyotard est alors la suivante : « La critique ne peut-elle donc pas parler le langage de cette 'perception réfléchie' sur laquelle tout indique qu'elle-même ne cesse de s'orienter ? Ou bien cette 'perception réfléchie' n'a-t-elle pas de langage du tout, pas même la voix du silence[6] ? » C'est là, semble-t-il, la question même du rapport entre la tautégorie et la catégorie, entre la réflexion et la détermination.

En quoi ce rapport consisterait-il ? Dans un premier temps, il paraît que « les 'titres' réflexifs sont presque réduits à n'être que des reflets subjectifs des catégories de l'entendement[7] », ce qui induirait l'idée d'une « prédétermination de l'anamnèse réflexive par les conditions de la connaissance objective[8] » d'après Lyotard. Mais ce

[1] *Ibid.,* p. 49.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.,* p. 52.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.,* p. 53.
[8] *Ibid.,* p. 54.

premier aperçu du rapport entre la réflexion et la détermination ne rendrait pas véritablement compte du rôle occupé par la fonction heuristique de la réflexion dans tout jugement. Selon Lyotard, il faudrait plutôt considérer les « titres » réflexifs comme des « principes de différenciation subjectifs » qui rappellent ce sentiment de différence entre la droite et la gauche, dont parle Kant dans *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*[1] : « la catégorie ne suffit pas à s'orienter dans la pensée, il faut que la pensée dispose en outre d'un principe de différenciation qui n'a valeur que subjective, mais grâce auquel l'usage de la catégorie sera rendu possible et légitime[2]. » C'est ainsi que la réflexion exercerait la tâche heuristique de la domiciliation des différentes synthèses facultaires et demeurerait un « pouvoir séparateur », c'est-à-dire un pouvoir tranchant, critique, à « l'acte » aussi bien dans les antinomies de la raison pure que dans la « révélation » du fait moral par le sentiment du respect ou encore dans les jugements esthétiques[3]. En effet, la fonction heuristique de la réflexion qui lui confère son pouvoir critique n'étant pas simplement soumise à l'exercice déterminant des catégories dans les antinomies de la première *Critique*, et même étant appuyée sur la tautégorie du sentiment dans les deuxième et troisième, elle signalerait plutôt une « manière » de procéder à l'œuvre dans l'entreprise critique elle-même, qui serait comme une « méthode paradoxale »[4]. La réflexion qui opère sur le mode esthétique serait ainsi une « manière conséquente de pensée », ou la « pensée conséquente » proprement dite[5], par laquelle Kant, dans la deuxième *Critique*, essayerait de « légitimer l'accumulation des paradoxes » qui sont comme des « inversions »[6]. Comme nous le savons, il s'agit dans cette pensée conséquente de « penser en accord avec soi-même, *mit sich selbst einstimmig denken* » que Lyotard considère comme le fondement même du geste critique et décrit comme « se mettre à l'écoute de la capacité réfléchissante libre afin de guider la pensée et les synthèses qu'elle hasarde selon le sentiment qu'elle a d'elle-même, ce faisant[7] ». Il semblerait alors que les « inversions » aient lieu entre le jugement déterminant et la réflexion, et si la critique exige que la méthode déterminante

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.,* p. 55.
[3] *Ibid.,* p. 56.
[4] *Ibid.,* p. 59.
[5] *Ibid.,* p. 60. Lyotard rappelle les maximes du sens commun introduit par Kant dans le § 40 de la *Critique de la faculté de juger*.
[6] Cf. *Ibid.*, p. 62.
[7] *Ibid.,* p. 61.

intervienne dans l'analyse des jugements non-déterminants, elle n'empêche pas pour autant cette méthode de verser dans des paradoxes.

Nous comprenons alors que le « minimalisme » du sentiment à l'égard de l'exigence d'une connaissance objective et d'une « méthode » déterminante, touche à son comble dans le jugement esthétique où « la réflexion paraît chez elle comme nulle part ailleurs, et sous son aspect le plus intime, […] en tant que tautégorie exempte de toute tâche, même heuristique[1] ». Mais si l'Analytique des jugements esthétiques se fait à l'aide de la table des catégories, cela devrait nous indiquer « le filtrage du sentiment dans le quadrangle de l'entendement », qui n'est pas simplement « le forçage du premier par le second »[2]. En effet, considéré selon la méthode déterminante, le jugement de goût sera le siège des « monstres logiques » où la réflexion est en « excès sur la détermination »[3]. L'analyse du jugement de goût est bien guidée par les catégories, qui assumeraient ainsi une fonction heuristique, mais ceci est une détermination paradoxale soumise à des « clauses négatives ou privatives » : Kant définit le beau comme une satisfaction sans intérêt, universelle mais subjective et sans concept, ayant une finalité sans représentation de fin et une nécessité subjective exemplaire. Une telle détermination est subvertie aux yeux de Lyotard ; loin de pouvoir déterminer au sens kantien, elle s'approcherait d'un travail d'anamnèse effectué par la réflexion qui s'approche du geste critique lui-même : « La paradoxale anamnèse de la réflexion, conduite avec les moyens de la logique, découvre, de façon récurrente, l'analogique[4]. »

On dira alors qu'en résumé, la réflexion est anamnèsique, et vice versa, l'anamnèse est réflexive pour Lyotard. C'est ce mouvement de retour et de balayage, de perlaboration qui ouvre le domaine du subjectif et qui explique l'égarement des catégories de la synthèse objective dans le jugement réfléchissant, la 'stupeur' qui les frappe. Les « titres » subjectifs qui seraient comme les « 'lieux' de la topique réflexive[5] » étant conçus à l'image des catégories, le mouvement d'anamnèse qui revient à la réflexion pure ne pourrait que subvertir ces dernières dans la mesure où il « travaille le subjectif à partir de l'objectif[6] ». Ainsi, la réflexion comme anamnèse semble poser le subjectif d'une façon qui diffère largement de l'unité consciente du

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.,* p. 64.
[3] *Ibid.,* p. 65.
[4] *Ibid.,* p. 64.
[5] *Ibid.,* p. 31.
[6] *Ibid.*

sujet, et qui s'y oppose même, de sorte qu'il déroute ses catégories. Essayons alors de comprendre plus profondément les notions de sujet et de subjectivité qui ressortent de cette lecture proposée par Lyotard.

Sujet et subjectivité

S'il y aurait chez Kant une pensée dirigée vers quelque chose comme le sujet dans le domaine esthétique, Lyotard la trouverait non pas dans l'analyse du sublime, mais dans celle du beau et du jugement de goût. Encore faudrait-il remarquer sa différence avec le sujet de la connaissance proprement dit. Nous savons que le jugement de goût, qui est « réfléchissant, singulier donc, ou particulier, mais comporte une double prétention à l'universel et au nécessaire », serait légitime s'il est autorisé par le principe du « sens commun », subjectif et déterminant non par concept mais par sentiment[1]. Le sens commun est le principe d'une « voix universelle, *die allgemeine Stimme*[2] », terme dont Lyotard souligne le caractère particulier, la *Stimme* allemande évoquant « et l'accord des voix et le climat d'une âme (*Stimmung*) et l'esquisse de sa détermination comme destination (*Bestimmung*)[3] ». Suivant le principe du sens commun, les voix de l'imagination et de l'entendement s'accordent « 'avant' qu'elles opèrent de façon déterminante », bien qu'il s'agisse là du rapport entre deux facultés de connaître[4]. Dans le jugement de goût, ce rapport s'exprime comme un « accord proportionnée, *proportionnierte Stimmung*[5] », si bien que le goût est « le sentiment d'un accord possible entre les facultés de connaissance en dehors de la connaissance[6] ». Pour Lyotard, loin de renvoyer à une pensée anthropologique ou sociologique du « sujet autonome », ni à une pensée du sujet connaissant, cette disposition est le signe de la tautégorie réfléchissante du sentiment qui nous met d'emblée devant la question du temps esthétique[7].

En effet, Lyotard affirme envisager le jeu de l'entendement et de l'imagination, « cet unisson singulier et récurrent, mais toujours 'à neuf', qui apparaît

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.* Lyotard renvoie au § 8 de l'Introduction de la *Critique de la faculté de juger*.
[3] *Ibid.,* p. 32.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.,* p. 33.
[7] *Ibid.,* p. 32.

chaque fois comme la première fois, comme l'esquisse d'un 'sujet'.[1] » Mais la différence est grande entre « un sujet » et « l'esquisse d'un sujet ». Citons longuement Lyotard: « Le sujet serait l'unité parachevée des facultés. Mais le goût ne *résulte* pas de cette unité. Et en ce sens, il ne peut pas être éprouvé par un sujet. Il résulte des fiançailles des deux facultés, et ainsi il annonce la naissance espérée d'un couple uni. Il n'y a pas une subjectivité (ce couple) qui éprouverait des sentiments purs, il y a ce sentiment pur qui promet un sujet. Dans l'esthétique du beau le sujet est 'à l'état naissant'. Il l'est à chaque fois qu'il y a plaisir du beau. Il ne *reste* pas naissant[2]. »

Cette lecture de Lyotard ne fait que souligner le statut ambigu du sujet chez Kant. Du côté de ce qui est purement subjectif, l'esthétique telle qu'elle appartient aux jugements réfléchissants, le sujet fait défaut parce qu'il n'est jamais complet, érigé, mais toujours à l'état naissant, état qui n'est lui-même jamais achevé. En revanche, du côté de l'objectif, Kant pose l'unité consciente des représentations sous le nom de l'aperception, ce qui implique que le sujet en tant que tel ne sert qu'à déterminer la valeur objective des jugements : « 'le principe de l'unité synthétique de l'aperception' […] nommée aussi le '*Ich denke*' ou le 'Soi identique', quelle qu'en soit la consistance intrinsèque, ne se rapporte qu'à la pensée qui connaît objectivement ses objets. […] à défaut d'être rattachés au principe *a priori* de ce *Selbst*, les jugements sur les objets ne pourraient avoir qu'une 'valeur subjective' (…), 'simplement subjective' (…), comme c'est le cas dans les 'perceptions' et les 'associations' (…)[3]. » Autrement dit, s'il va y avoir un sujet kantien proprement dit, ce ne serait que celui de la connaissance objective, malgré les efforts de Kant pour lui donner unité par-dessus les divisions qui le traversent selon les différents usages de l'esprit. L'unité synthétique de l'aperception dans le *cogito* permet seulement de « garantir l'objectivité des jugements », elle est donc une unité objective mais non pas subjective, même si elle se rapporte au *Je* pensant. De surcroît (contre la lecture heideggérienne qui trouverait le principe de synthèse non pas dans le *cogito* mais dans le temps), la notion du temps impliquée par les jugements réfléchissants (pratiques, et *a fortiori* esthétiques) est toute autre que le temps envisagé dans les jugements déterminants.

[1] *Ibid.,* p. 34.
[2] *Ibid.,* p. 34. Voir également « Sensus communis, le sujet à l'état naissant », *MP*.
[3] *Ibid.,* p. 35.

En bref on pourrait dire que les « synthèses élémentaires » de la connaissance étant contrariées dans la réflexion, la temporalité esthétique ne saurait être conçue sur le modèle du sens interne. Lyotard explique ceci en mettant au point la temporalité de la synthèse tentée par l'imagination dans le sentiment sublime. Dans son effort de « compréhension » du divers « en un seul instant » dans une « unité d'intuition », comme c'est le cas du sublime, l'imagination travaille « régressivement », par contraste à son mouvement « en progrès » qui marque la « composition » d'une grandeur objective, comme l'appréhension successive de ses parties, dans le jugement déterminant[1]. Nous savons que ce mouvement progressif renvoie à la forme de succession qui décrit le temps comme condition de l'intuition. Or, la régression de l'imagination traduirait ici « la saisie du successif 'en un coup d'œil', que la raison demande à l'imagination dans le jugement sur le sublime, et qui doit 'rendre intuitionnable la coexistence, la *Zugleichsein* (…) de ce qui ne peut être donné que successivement[2] ». Lyotard souligne que cela porterait atteinte non seulement au temps comme condition *a priori* de l'intuition, mais aussi au temps comme sens interne qui permet de tenir ensemble nos représentations dans une unité successive. En effet, on l'aura compris, c'est la possibilité même de poser le « Je pense » comme aperception transcendantale, « unité synthétique originaire à laquelle toutes les représentations sont imputées », qui trouverait anéantie par le mouvement régressif de l'imagination dans le sentiment sublime, puisque l'attribution des représentations à l'unité du sujet connaissant ne serait possible que dans la mesure où elles sont déjà données dans la forme de la succession[3]. « Ladite régression est donc 'anti-finale' pour la synthèse temporelle, qui est elle-même constitutive pour la synthèse de l'aperception, c'est-à-dire pour le 'Je pense'[4]. » Cela porterait évidemment un défi à l'unité du sujet, tant exigée par la pensée kantienne et dont la lecture de Lyotard semble la démunir. Car, il semble alors pour l'exercice non déterminant de la pensée que « le 'Je pense' n'est pas nécessairement requis. Que la pensée n'est pas le 'Je pense', et que le subjectif n'est pas le sujet[5]. »

Si dans le sublime, l'unité du sujet vient à manquer avec la défaillance des synthèses élémentaires, c'est que le sublime reste un sentiment et en tant que tel, un

[1] *Ibid.,* p. 175.
[2] *Ibid.,* p. 176.
[3] *Ibid.,* p. 177.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*

jugement esthétique. Il ne relève pas des catégories, mais des titres réflexifs, ne se rapporte aucunement à un concept d'objet mais au jeu subjectif des facultés. Lyotard conclut que « ces mêmes propriétés qui interdisent la déduction d'un sujet sublime sont celles qui autorisent le maintien du sublime dans l'ordre du 'subjectif'[1]. » Lyotard semble bien marquer une forte ligne de démarcation entre le sujet et le subjectif. Si le premier terme désigne l'unité et la permanence d'un substrat auquel se rapporteraient diverses représentations, le second indique la tautégorie du sentiment qui accompagne tout acte de pensée indépendamment de la synthèse représentative ou déterminante. Ainsi, bien qu'il n'y ait pas de sujet esthétique repérable dans le dispositif kantien, la pensée de l'esthétique au sens de la troisième *Critique*, serait une pensée du subjectif et du jugement réfléchissant[2]. Sur ce point, Lyotard affirme d'emblée qu'il n'y a pas de différence entre le beau et le sublime : « Il n'y a pas plus de sujet, comme synthèse, comme contenant ou comme suppôt, du sentiment sublime que du goût. Que le sentiment sublime soit subjectif signifie qu'il est un jugement réfléchissant et qu'à ce titre, il n'a aucune prétention à l'objectivité d'un jugement déterminant. Il est subjectif en ce qu'il juge selon et de l'état du sentiment, de façon tautégorique[3]. »

Âme

Ainsi la lecture de Lyotard met l'accent sur l'aspect « subjectif » de la réflexion esthétique chez Kant, qu'il sépare du « sujet » proprement dit, et qu'il ramène vers l'âme, dans la mesure où le sentiment, l'*aisthesis*, est d'abord tautégorique, signalant un état d'âme qui n'est autre que lui-même. Comment comprendre cette âme dont parle Lyotard à travers le lexique kantien ?

Nous savons que l'âme se dit *Geist* dans le vocabulaire kantien, et signifie « un principe d'accroissement de la force vitale[4] ». En effet, l'âme serait « le vif de la pensée », ce qui a pour fonction de l'animer[5]. Mais ce principe de vitalité ne devrait pas servir à faire hypostasier un sujet dont les forces seraient animées à l'occasion du

[1] *Ibid.*, p. 38.
[2] *Ibid.,* p. 39.
[3] *Ibid.,* p. 40.
[4] *Ibid.,* p. 82.
[5] *Ibid.,* p. 81.

sentiment dans le jugement de goût. La fonction du *Geist* ne se résume pas selon Lyotard en un réalisme vitaliste et il ne s'agit pas chez Kant d'une métaphysique de l'énergie proprement dite : « la critique va travailler ce motif [vitaliste] somme toute métaphysique de façon à en tirer le trait proprement transcendantal du plaisir esthétique, à savoir sa requête immédiate d'être partagé universellement[1]. » En contrepartie d'un simple réalisme vitaliste qui enfermerait le goût dans une « satisfaction égoïste » non partagée, Kant semble élaborer une pensée qui effectuerait ce travail critique sur le vitalisme et le passage d'une métaphysique de l'énergie au partage du goût.

Lyotard cite Kant : « L'âme, le *Geist*, au sens esthétique, désigne le principe vivifiant, *das belebende Prinzip*, en l'esprit, *im Gemüt*. Ce par quoi ce principe vivifie, *belebt* l'esprit, la *Seele*, la matière, *Stoff*, qu'il applique à cet effet, est ce qui donne d'une manière finale un élan aux forces de l'esprit […]. »[2] L'âme serait donc le principe vivifiant la pensée, en fournissant une matière qui entraîne les facultés de l'esprit dans un jeu. Cette matière n'est autre que les Idées esthétiques qui sont présentées par l'âme[3] et qui sont affaire du génie. Étant donné la finalité sans fin du goût, le jeu des facultés provoqué par ces Idées n'est pas guidé par un concept de fin. Au contraire, il est le siège d'une temporalité qui « s'attarde », celle d'une pause, « la déposition du temps diachronique »[4]. En outre, l'Idée esthétique est une intuition sans concept produit par l'imagination et innommable comme telle[5]. Mais elle « ajoute de l'expression au concept. Elle ajoute à la représentation d'objet la 'matière' qui excède sa détermination par l'entendement'[6] », une matière sans doute immatérielle, empruntée analogiquement à la « nature réelle » par l'imagination, pour créer « une autre nature »[7].

Les Idées esthétiques seraient donc innommables dans le langage déterminant, elles exigeraient un langage analogique. Dans le génie et analogiquement dans le goût, le langage déterminant serait excédé par l'âme, « le vif de la pensée[8] ». Ce pouvoir de présenter qui excède celui de déterminer est pour Kant une condition *a*

[1] *Ibid.,* p. 83.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.,* p. 86.
[4] *Ibid.,* p. 85.
[5] *CFJ*, § 49.
[6] *LAS,* p. 86.
[7] *Ibid.,* p. 87.
[8] *Ibid.,* p. 88.

priori de la possibilité du goût et c'est pourquoi il doit être partagé universellement : « Le génie est ainsi déclaré consister en un 'heureux rapport' – […] le bonheur de trouver 'l'expression, *der Ausdruck*', qui convient 'aux Idées [de l'imagination] en rapport avec un concept donné' (…), mais surtout une expression grâce à laquelle 'la disposition subjective de l'esprit, *die […] subjektive Gemütsstimmung*, ainsi suscitée peut être partagée par autrui'[1]. » Et Lyotard de souligner : « Je dis 'surtout' parce que c'est bien 'ce dernier talent […]', qui est 'proprement […]' ce que l'on appelle 'âme, *Geist*'. L'âme est ce pouvoir 'd'exprimer par une représentation sûre […], ce qui ne peut pas être nommé [*das Unnenbare*] dans l'état où se trouve l'esprit […], et de rendre cela partageable universellement […][2]. »

Nous comprenons alors que l'âme signifie pour Lyotard ce pouvoir de présenter en excès de la détermination, consistant dans le bonheur d'une proportion parfaite qui touche ses limites dans le cas du génie, et impliquant *a priori* non seulement la possibilité du jugement de goût dans le schéma kantien, mais encore celle de son partage universel. Cependant le sublime est différent du beau, il est contrarié, spasmodique. « Ce qui paraît assuré, c'est qu'avec le sublime, c'en est fini du 'bonheur' avec lequel l'imagination créatrice ouvre à la pensée le champ illimité des Idées esthétiques[3]. » Pour Lyotard, le beau et le sublime relevant tous les deux des jugements réfléchissants, ils partagent au fond ce double caractère heuristique et tautégorique de la réflexion et témoignent d'une certaine affinité. Pourtant, nous le savons, ce qui importerait dans le sublime, c'est qu'il ne s'y agit pas du jeu libre de l'entendement et de l'imagination sur la forme, mais de celui de l'imagination avec la raison devant l'informe. Le sublime serait alors comme la présentation de cette absence de forme, le sentiment de l'imprésentable, par une sorte de subreption comme le remarque Burke, ou un « usage », un « abus » de la présentation par la pensée comme laisserait entendre Kant, dans la mesure où une Idée de la raison est « entrevue » dans cette violence subie par l'imagination[4]. Or, cet imprésentable n'est pas conçu mais seulement senti par l'âme dans le sentiment sublime, conformément au caractère esthétique et réfléchissant de ce dernier.

[1] *Ibid.,* p. 84 ; *CFJ* § 49, p. 218.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.,* p. 90.
[4] *Ibid.,* p. 91-2.

La rencontre avec l'infini de la raison dans le cas du sublime prend la forme d'une « satisfaction exaltante » qui ravive le *Geist*[1]. Dans le sentiment sublime, dit Lyotard, il y a « la sensation éprouvée par la pensée qu'un 'appel' est fait à une 'force' en elle qui n'est pas de 'nature'[2] ». Si cette sensation est une « satisfaction exaltante », c'est qu'elle est le signe de « la '*destination, Bestimmung*' de notre '*Geistesvermögen*', de notre 'faculté spirituelle, si l'on veut, - du pouvoir de la pensée en ce qu'elle a de plus vif »[3]. Aux yeux de Lyotard, cette *Bestimmung* est bien la *Stimme*, la voix de la raison, qui exige l'absolu, et qui, considérée de façon réflexive, semble exposer l'un des tours les plus intéressants que prend la pensée kantienne. Si dans le sublime, l'âme éprouve une satisfaction exaltante dans l'impuissance à présenter l'absolu, c'est que cette satisfaction est « elle-même ressentie comme absolue », comme un « état de la pensée »[4]. C'est ce que Lyotard dégage de l'examen du sublime selon la catégorie de la relation. Ainsi la critique, par un geste purement réflexif, ne ferait que poser la destination absolue de la pensée comme étant de penser l'absolu, ce qui voudrait dire selon cette lecture lyotardienne, que la pensée chez Kant aurait elle-même un caractère absolu, irrelatif en soi « 'avant' toute détermination[5] ». La pensée serait d'abord « pouvoir de penser, '*Geistesvermögen*', irrelatif, 'vif', qui ne vient de rien d'autre que de lui-même, et donc, en ce sens, 'interne'. Les limitations, les formes, les schèmes, les règles conceptuelles, les illégitimités, les illusions que la critique ne cesse d'opposer à ce pouvoir n'ont aucun sens si l'on n'admet pas d'abord que la présupposition, à peine secrète de la pensée kantienne est qu' 'il y a pensée', et que cela est absolu. Or, c'est cela que lui dit 'la voix' de la raison dans le sentiment sublime, et qui l'exalte[6]. »

Considérée du point de vue du sublime, l'âme devrait se comprendre alors dans son aspect absolu, comme ce pouvoir qui ne doit rien à la détermination bien qu'il ne cesse de la travailler et d'être travaillé par elle. Si le bonheur du plaisir laisse la place au différend des facultés dans le sublime, en écartant d'un coup la question d'une communauté esthétique, il n'en reste pas moins que selon la lecture de Lyotard, le sublime en tant que sentiment de l'âme, signale la destination de la pensée comme sa vocation à l'absolu, cette vocation qui fait l'objet de la critique elle-même. Par

[1] *Ibid.,* p. 149.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.,* p. 150.
[4] *Ibid.,* p. 151.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*

ailleurs, cette pensée de *Bestimmung* comme la voix de l'absolu, qui ne se réduit pas à la détermination objective, devrait être également distinguée de la tendance téléologique du texte kantien, dans la mesure où le sublime apparaît comme un sentiment contre-final pour l'esprit. C'est pourquoi aussi, on l'aura compris, le rapport entre le sublime et le respect doit rester une analogie pour Lyotard, ne permettant aucunement de les identifier.

Essayons d'expliquer ce dernier point. Le sublime exaltant est en même temps le moment d'un différend subjectif entre la raison et l'imagination, entre la vocation à l'absolu de l'esprit et son impuissance à le présenter. Lyotard refuse de se positionner du côté d'une dialectique spéculative entre ces deux pouvoirs pour résoudre leur différend[1]. Il privilégie en revanche le modèle de synthèse dynamique entre deux éléments hétérogènes proposé par le texte kantien. Comme conjugaison de la terreur et de l'exaltation, le sublime semble être une synthèse dynamique subjective sur l'état de la pensée – analogue à celle de « la donnée phénoménale prise comme signe d'une causalité nouménale » – où « une donnée présentée dans l'intuition y sera 'saisie' comme le signe d'une Idée de la raison »[2]. Si la synthèse dynamique du double sentiment sublime est nécessaire, c'est que d'une part l'imagination s'y prête par cette sorte de violence qu'elle éprouve, et de l'autre, la raison fait « 'signe' de transcendance[3] », en suggérant que la pensée est passible des Idées, de l'absolu. Lyotard remarque qu'il y a là une « transformation de l'absolu de grandeur en l'absolu de causalité[4] », comportée dans le passage de l'examen mathématique à l'examen dynamique du sublime, car l'Idée de la raison prend l'aspect d'un « sujet agissant » dans la mesure où elle exige son effectuation immédiate sous une forme réflexive, sa présentation[5].

Cette effectuation, on le devinera, est toute autre que l'action morale motivée par le respect, elle n'est pas l'accomplissement d'un devoir. Évidemment dans le sentiment sublime, l'imagination se trouve devant un certain devoir, réflexif, celui de présenter l'imprésentable. Faute de pouvoir l'accomplir, elle présente, « par le défaut de toute présentation[6] », qu'il y a du moins de l'imprésentable. En revanche, le respect est bien « le sentiment suscité par la présence à la pensée d'une Idée de la

[1] *Ibid.,* p. 161-2.
[2] *Ibid.,* p. 169.
[3] *Ibid.,* p. 170.
[4] *Ibid.,* p. 171.
[5] *Ibid.,* p. 170-3.
[6] *Ibid.,* p. 174.

raison[1] », mais il n'est pas un sentiment esthétique[2]. Au contraire, il est « un sentiment 'blanc' », non pathologique, où la pensée n'est passible ni d'une satisfaction ni d'une douleur proprement dite, ces passions ne pouvant lui s'ajouter que comme des « effets secondaires »[3].

Le respect est « l'affect que provoque dans la pensée non pas la saisie de l'absolument tout, mais l'incommensurabilité, la '*Unangemessenheit*', de 'notre pouvoir, *unseres Vermögens*', de notre faculté, à cette saisie, '*zur Erreichung*' (…)[4]. » Le pouvoir dont il s'agit ici est bien le pouvoir de présenter selon Lyotard, et le respect, en tant que le sentiment de l'incommensurabilité, de l'impuissance à saisir l'absolu, s'accompagne de la détresse, de l'angoisse qui travaille le sentiment sublime. Sauf que le respect, différent en cela du sublime, ne résulte pas lui-même de la comparaison par la pensée de la finitude de sa capacité de présenter avec l'infini de la raison. « C'est qu'avant tout le respect est *le* sentiment moral, la façon dont l'Idée de la loi affecte la pensée, et que cette pensée qui éprouve le respect est la pensée qui veut, la pensée désirante, et non pas la pensée présentante […][5]. »

Il semblerait effectivement que Lyotard procède ici à une lecture qui arrache en quelque sorte le sentiment sublime à l'objectif finaliste qui travaille le système kantien. Le sublime qui s'y découvre par un « passage » à partir du beau et qui arrive comme un « simple appendice » dans l'analyse de l'esthétique finaliste semble suggérer une esthétique « contre-finale » : avec le sublime, « ce qui vient s'ajouter à la nature finalisée esthétiquement, c'est, en somme, la perte de sa finalité[6] ». Il s'agit là d'une « esthétique sans nature[7] », une esthétique de l'informe, au sens où ce n'est plus les libres formes de la nature qui affecterait la pensée, mais « la quantité à l'état pur, une 'présence' qui excède ce que la pensée imaginante peut saisir, d'un coup, en une forme – ce qu'elle peut *former*[8] ».

Le sentiment sublime permettrait ainsi à Lyotard d'imaginer cette rencontre contrariée de l'esprit avec ce qu'il appelle la présence. Contrariée, car cette rencontre est pour l'esprit un moment de violence où ses pouvoirs sont à leurs limites, où il

[1] *Ibid.,* p. 146.
[2] *Ibid.,* p. 148.
[3] *Ibid.,* p. 156-7.
[4] *Ibid.,* p. 147.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.,* p. 73.
[7] *Ibid.*
[8] *Ibid.*

semble « sauter en âme », réduit et exalté dans la vocation de la pensée à l'absolu. La violence sublime « court-circuite la pensée avec elle-même[1] » en défiant les limites de la raison et de l'imagination, et elle la plonge dans un « désir d'illimitation[2] » qui procure à la fois du plaisir et de la peine. Mais c'est dans le mouvement contrarié de ce désir que se trouverait le « principe d'emportement de la pensée » qui semble motiver toute la critique. Avec le sentiment sublime, la pensée plonge dans un « état spasmodique[3] », un état d'agitation entre les limites de ses capacités, qui livrerait le secret même du geste critique où la pensée « s'interdit l'absolu pour autant elle le veut encore[4] ».

***

Le sentiment sublime étant posé comme un état de différend, esthétique et réflexif, autrement subjectif que l'aperception transcendantale et le respect moral, Lyotard entreprend dans ses *Leçons* l'examen de quelques termes qui s'y rattachent comme signes de son hétérogénéité constitutive. Premier de ces termes, la résistance, connoterait chez Kant le rapport du sentiment sublime à « l'inclination » des sens déterminée par leur besoin[5]. Par contraste au jugement de goût, qui n'est pas non plus déterminé par l'intérêt des sens (ni par l'intérêt moral), et qui plaît simplement par lui-même en « ignorant » ces derniers, « le sublime n'ignore pas l'intérêt sensible, il le contrarie », autrement dit il y résiste[6]. Il plaît par lui-même, mais « '*durch*, au travers, au moyen' d'une résistance », lui-même étant contrarié en tant que « différend affectuel » constituant l'état subjectif de la pensée[7]. Cette résistance témoignerait en effet de l'incommensurabilité des pouvoirs en jeu dans le sentiment sublime, dont découlerait une finalité pour la pensée, celle « d'éprouver réflexivement son hétérogénéité » selon les termes de Lyotard[8]. Ce différend sublime devrait alors se comprendre comme « l'état subjectif que doit éprouver la pensée critique elle-

[1] *Ibid.,* p. 74.
[2] *Ibid.,* p. 75.
[3] *Ibid.,* p. 76.
[4] *Ibid.* Et cela, en deçà des objectifs téléologiques qu'elle peut se donner : « Le beau contribuait aux Lumières, qui sont une sortie de l'enfance, comme disait Kant. Mais le sublime est un embrasement subit, et sans avenir. C'est ainsi qu'il a eu de l'avenir, et qu'il s'adresse à nous encore, qui n'espérons guère, au sens kantien. Mais cela n'est que de l'histoire, encore. » (p. 74)
[5] *Ibid.,* p. 182.
[6] *Ibid.,* p. 183.
[7] *Ibid.*
[8] *Ibid.,* p. 184.

même », dans la mesure où elle jouerait justement sur la résistance réciproque entre le mouvement de limitation et celui de l'emportement vers l'illimité[1].

Cette résistance serait donc l'expression de la tension propre au sublime, et l'imagination n'y serait pas simplement bloquée devant l'imprésentable. Au contraire, elle serait déchaînée dans un sentiment d'excès et d'illimité, animée par une sorte de « démence, *Wahnsinn* », par « l'élimination de ses propres bornes »[2]. Cette démence est bien celle de l'enthousiasme dont on a parlé à propos des signes d'histoire, mais contrairement à la *Schwärmerei*, elle ne signale pas la prétention de l'imagination à « 'présenter positivement' l'absolu » : « Dans l'emportement du *Wahnsinn*, la présentation s'étend au-delà de sa mesure fondamentale, mais elle reste négative[3]. » Ainsi remarque Lyotard ce terme de « présentation négative » dans le lexique kantien comme autre signe de l'hétérogénéité du sublime. La présentation négative « n'est ni l'absence de présentation ni la présentation du néant », mais elle est un mode de présentation « en retrait » qui consiste en une « abs-traction », « le signe d'une 'présence' qui ne sera jamais une présentation »[4]. Ceci est évidemment un signe réflexif, qui passe par les fonctions tautégorique et heuristique de l'*aisthesis* : « C'est par sa sensation seulement que la pensée imaginante peut être avertie de cette 'présence' exceptée de la présentation[5]. » Pour Lyotard, non seulement la présentation négative serait le lieu d'une ouverture vers l'enthousiasme historico-politique, dont nous avons noté le rôle dans la pensée du différend concernant l'anamnèse des noms propres, mais encore il y aurait là une esthétique de présence négative s'appuyant sur le caractère hétérogène du sublime et signalant « une mutation majeure dans l'enjeu des arts et des littératures ». Cette mutation se ferait sentir dès le Moyen-Âge comme un mouvement « par lequel la pensée présentante cherche à se soustraire à la *technè* des belles formes », et se poursuivrait « à travers le romantisme et les avant-gardes jusqu'à nos jours »[6].

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.,* p. 185.
[3] *Ibid.,* p. 186.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.,* p. 187.
[6] *Ibid.,* p. 188.

III.7. Anamnèse

« […] if there is a passage from infancy to thought, it is not established by the concept[1]. »

Suivant ce fil de lecture où nous avons cherché à comprendre la mise en place du sublime lyotardien, nous observons que la question du sublime implique chez Lyotard celle de l'anamnèse[2]. Celle-ci, en tant que travail de perlaboration conçu sur le modèle d'association et d'attention libres, semble au premier abord relever d'une problématique du beau au sens kantien, étant donné que le beau résulte du libre jeu des facultés. Or, Lyotard rappelle que d'après lui, l'anamnèse dans la psychanalyse freudo-lacanienne concerne moins le refoulement secondaire et les « formes » de l'accomplissement du désir refoulé que le refoulement originaire (celui de l'affect inconscient chez Freud, de la Chose chez Lacan) qui ne se laisse pas représenter[3]. En ce sens, l'anamnèse devrait être rapportée au sublime qui serait une esthétique de l'informe, de l'imprésentable, car « le refoulement originaire, étroitement connecté avec cette Chose, serait au refoulement secondaire comme le sublime est au beau[4]. »

Cela dit, comme nous venons de voir, l'anamnèse lyotardienne a une partie liée avec la réflexion, et en ce sens, c'est avant tout le sentiment qui semble en constituer le point d'ancrage. En effet, il y aurait un parallèle entre l'affect inconscient ou la Chose et la tautégorie du sentiment en termes lyotardiens[5]. La chose dont il s'agirait de faire l'anamnèse est comme une trace, un signe signalant lui-même, qui n'est l'indice de rien d'autre. Non seulement elle est vaguement sentie comme une présence toujours déjà là, mais encore elle n'est pas situable dans le temps chronologique selon un avant ou un après. Elle appartient à la temporalité de l'après-coup, sans pour autant s'opposer à la « présence », dans la mesure où il s'agirait là d'une présence conçue en elle-même comme retrait ou retard initial et saisie-dessaisie dans une sorte de spasme. À travers ce parallèle, l'*aisthesis* se comprendrait comme

[1] Ch. Fynsk, « Jean-François's Infancy », dans *Jean-François Lyotard : Time and Judgment, op. cit.,* p. 55.
[2] Pour une étude détaillée sur l'origine et le sens de cette notion chez Lyotard, voir Y. Hui, « Anamnesis and Re-Orientation : A Discourse On Matter And Time », dans *30 Years Afetr Les Immatériaux, op. cit.*
[3] « Réécrire la Modernité », *I*, p. 41.
[4] *Ibid.*
[5] « Emma », *MPh*, p. 74.

une « affinité antérieure[1] », une susceptibilité ou une passibilité à la présence qui serait là avant l'intrigue de la présentation (celle du concept ou du désir), et l'anamnèse serait pour Lyotard comme le dénouement de l'intrigue dans la franchise du sentiment, dans un retrait où « il s'agit de fléchir l'activité et la passion, pour réfléchir[2] ». Non pas dénouement après-coup mais « dénouement avant le nœud[3] », retour à l'avant de la vision comme à l'enfance du visible, ou encore à la condition même de la peinture à travers son intrigue. Ce serait le fait d'une « matière tendre », d' « une lumière qui dans l'audible serait murmure », que Lyotard compare aux violons de Schönberg, ou à la couleur comme « teinte », comme nuance, ouvrant « un accès à l'âme »[4].

Notons que même si l'anamnèse relève d'une temporalité de la *Nachträglichkeit*, elle n'est pas orientée vers une scène primitive qui serait comme l'origine cachée ou manquée du sentiment servant de relais au travail anamnèsique. À l'inverse, pour Lyotard, ce qui importe semble être de souligner avec Freud que la scène primitive, si elle a lieu, est toujours hors scène, relevant de la mise en scène qui n'a pas lieu sur la scène. La perlaboration serait plutôt à la recherche d'une affectivité, d'un fait d'être affecté hors présence, « sans émotion subjective[5] » au sens d'un sujet achevé, « *affectedness* » qui ne se confond pas avec « *addressedness* »[6]. En ce sens, l'anamnèse de l'affect inconscient ne serait pas la représentation d'un premier coup, mais le retour sur « un tour, une '*Wendung*' » sans adresse, tel « un tour à blanc » comme les répétitions au théâtre[7]. L'après-coup serait alors comme « la douleur du maintenant […] qui avertit trop tard qu'un destin est noué », mais qui, « du moins », semble tracer « une ligne de fuite vers un déjà »[8].

Notons encore que pour Lyotard, forger une telle idée de l'anamnèse esthétique reviendrait à faire l'anamnèse de *Discours, figure* en quelque sorte[9]. Ainsi pose-t-il désormais qu'il ne suffirait pas de passer du On à Ça pour comprendre l'événement du visible[10], qu'il faudrait plutôt perlaborer le chiasme de la chair et du

[1] *QP*, p. 53.
[2] *Ibid.,* p. 50.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.,* p. 54.
[6] « Emma », *MPh,* p. 91.
[7] *QP*, p. 54.
[8] *Ibid.,* p. 54-5.
[9] *Ibid.,* p. 60.
[10] *Ibid.*

visible, en confrontant les termes d'une phénoménologie merleau-pontienne à ceux de la réflexion esthétique kantienne. En effet, Lyotard semble admettre que dans *Discours, figure*, il aurait sous-estimé le rapport établi par Merleau-Ponty entre le champ visible et l'inconscient, cette « parenté avec la chair où se trame le visible[1] », risquant ainsi de traiter le champ visuel comme un champ de transitivité, une évidence immédiate, et étant conduit à privilégier une pensée du libidinal inspiré du nihilisme affirmatif nietzschéen à l'encontre de la phénoménologie. Or, relayant par le sentiment kantien le thème du libidinal confronté à la phénoménologie de la perception, l'anamnèse de Lyotard viendrait marquer la fin de toute métaphysique du désir pour faire place à « l'énigmatique mais franche présence du *voici*[2] », un sentiment ou un affect pur en-deçà de toute intrigue, y compris ceux du désir. Ce sentiment semble bien ressortir pour Lyotard de la lecture qu'il consacre à l'*aisthesis* chez Kant, concernant aussi bien le cas du beau que celui du sublime, dans la mesure où l'important serait le caractère d'abord sentimental, réflexif des deux moments. En effet, le geste kantien d'écarter le sentiment à la fois de la détermination du concept et de celle de la volonté fournit à Lyotard l'occasion d'imaginer une sorte de sentiment pur, qui ne se confond ni avec la sensation ni avec le désir. Nous savons qu'un tel sentiment serait fondamentalement réflexif et ainsi propre à réaliser ce travail de perlaboration à travers tous les actes de l'esprit, que ce soit théorique ou pratique.

Dans ce contexte, Lyotard essaierait de mettre en place un rapport entre l'anamnèse et l'art sans passer par une métaphysique du désir et où son hypothèse semble être la suivante : « La peinture lutte, *travaille* » au sens d'une perlaboration, « pour donner trace, ou pour faire signe, dans le visible, d'un geste visuel qui excède le visible[3] ». Cette anamnèse du visible est porteur d'un double paradoxe pour Lyotard ; celle d'une matière immatérielle, « d'une matière chromatique » non vue parce qu'excédant le visible, mais qui est « *déjà* de la couleur ou de la ligne » ; et celle d'un geste spasmodique qui serait sans doute subjectif, mais non « le fait d'un sujet conscient »[4]. Ainsi l'anamnèse par la peinture n'est pas tout à fait la même chose

[1] *Ibid.*, p. 59. Citant Merleau-Ponty qui affirme que « [L]es associations de la psychanalyse sont en réalité des 'rayons' de temps et de monde », qui seraient comme des « lignes d'univers » (terme que Merleau-Ponty emprunte à Husserl), Lyotard conclue : « Les associations libres se feraient le long de lignes ou de rayons analogues à ceux qui gouvernent l'expérience sensible, l'inconscient serait nervuré à la manière du visible ».
[2] *QP*, p. 61.
[3] « La peinture, anamnèse du visible » (1998), *MPh*, p. 99.
[4] *Ibid.*

que l'anamnèse de la psychanalyse, il ne s'agit ni de cure, ni d'élaboration d'une structure inconsciente à partir des symptômes, mais d'un retour sur « l'écho affectif » de l'événement dans son *quod*, qui « erre comme un nuage dans la chaîne signifiante »[1]. Cependant ce retour n'est pas non plus la remémoration d'un fait, ni son rétablissement de façon fidèle à sa réalité, et en ce sens le travail de l'anamnèse n'est pas la restitution de l'histoire. Si elle est bien tournée vers « ce qui se fait oublier », comme l'est la science historique, ce mouvement ne relève pas d'un régime de démonstrations, mais il est guidé « par l'inconnu qui advint peut-être, par l'imprévisible et *l'invisible* d'un événement, par son inénarrable »[2]. Enfin l'anamnèse n'est pas non plus « l'écriture de l'histoire » pris comme style. Elle est comme une « disposition » toujours déjà là, « régulatrice » dans la liberté même de ses associations, sans disposer pour autant du « souci d'argumentation » ou de « la contrainte du style »[3].

L'anamnèse est sans fin selon Lyotard. Il n'y a pas un événement ou un souvenir initial à découvrir et à présenter, qui puisse rendre raison de ceux qui s'y enchaînent et mettre fin au mouvement anamnèsique. Au contraire l'anamnèse a affaire à une présence qui n'est pas présentable. En ce sens, Lyotard admet que son travail « semble plus d'ordre talmudique qu'historique[4] ». Ceci dit, en accord avec ce que Lyotard affirmait dès sa dérive païenne, à propos du rapport entre l'histoire « vraie » et l'histoire libidinale, l'anamnèse est fondamentale pour l'histoire elle-même, qui y fait recours pour déconstruire son récit et comprendre les choix qui l'ont déterminé: « L'histoire véritable n'est pas seulement véridique. La validité cognitive est une condition de possibilité des phrases. Mais celles-ci sont requises d'évoquer […] non seulement tout un passé, comme on dit, côté *diégèse* (référent), et tout un présent, côté *narration*, mais aussi la présence d'une 'raison' imprésentable, côté *perlaboration*[5]. »

Lyotard parle de l'anamnèse de l'écriture, « littérale ou picturale », qui serait un travail de perlaboration à travers la langue comme « l'immense texture de signifiants et signifiés potentiels »[6]. A la différence de la psychanalyse, ce travail d'écriture fait œuvre. Mais celle-ci ne fait que désœuvrer la langue en direction d'une

[1] *Ibid.,* p. 102.
[2] *Ibid.,* p. 100.
[3] *Ibid.,* p. 101.
[4] *Ibid.,* p. 102.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.,* p. 103.

« chose » qui l'habite sans être jamais présentée, « que l'écriture à la fois marque et manque »[1]. L'anamnèse n'est donc pas l'acquittement mais la reconnaissance contrariée de la dette due à cette chose qui sous-tend la langue comme son inconscient, et dont l'oubli la fait être comme langue.

À travers cette terminologie de la dette et de devoir, se pose évidemment la question du rapport entre l'anamnèse esthétique et l'obligation morale : « La chose veut-elle le *poème* comme la loi veut la *justice* ? L'art d'écrire et de peindre sont-ils des éthiques, non par leurs motifs représentés ni par leur fin, mais intrinsèquement, mus par une obligation[2] ? » Pour Lyotard, là serait la question du rapport entre la chose et la voix, la chose comme « appel de l'œuvre » en tant qu'événement d'une présence non présentée et la voix comme appel de la loi qui oblige l'acte moral. On le devinera, l'éthique et l'esthétique étant deux familles de phrases hétérogènes d'après Lyotard, il s'agira avant tout de montrer qu'elles ne se réduisent pas l'une à l'autre.

Il faudrait alors poser d'emblée la divergence majeure de ces deux appels, en ce que le premier, appel de la chose, n'est pas un appel proprement dit, il ne demande rien bien qu'il commande l'œuvre comme une anamnèse par l'écriture, et que le second, appel de la voix, est une demande proprement dite, qui oblige son effectuation immédiate avant même d'être entendue, comprise et évaluée. La voix « *s'adresse* à toi », à un tu dessaisi comme je, et par là saisi dans la responsabilité de l'appel[3]. Or la chose n'est pas adressée, elle ne parle pas, elle dessaisit le je parce qu'elle l'habite toujours déjà et le met hors de lui-même, hors de son histoire brouillée, dans le mouvement anamnèsique. La chose ne saisit que le corps singulier, mais ce corps n'est plus le corps phénoménal, ni celui des experts, il est seulement « le monstre habité par la chose[4] ».

S'il y a un rapport d'analogie possible entre la chose et la voix, ce serait pour Lyotard à travers ce que Bataille a appelé expérience, celle des limites du soi achevé et de son savoir, celle de l'inachèvement[5]. De même que la voix de la loi « n'exige pas un entendement droit pour se faire écouter » et dépossède son destinataire dans une « angoisse cruelle », de même l'anamnèse de la chose excède les limites du sensible identifiable, elle fait advenir la présence au prix de la présentation. Au sens

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.,* p. 104.
[3] *Ibid.,* p. 105.
[4] *Ibid.,* p. 107.
[5] À propos du commentaire de Lyotard sur l'expérience selon Bataille, voir « C'est-à-dire le supplice (Une glose de *L'Expérience intérieure*) », *MPh.*

d'une telle expérience intérieure, la voix pourrait même demander l'anamnèse de la chose. Si la chose est « indifférente », si « elle résiste, elle a la nuque raide », en revanche, « c'est la voix qui révèle sa surdité à la chose, son silence, en exigeant que tu l'exhibes[1] ». Comparée à une telle expérience, l'anamnèse de la chose par l'œuvre d'art serait justement an-esthétique, concernant la perte du sensible. Dans la mesure où l'œuvre « affranchit la vision incarcérée dans la vue », elle est comme « un advenir, une naissance », mais ceci au prix de perdre le sensible identifiable, de faire sa deuil[2]. Si l'art a la capacité de « muer l'apparence en apparition », c'est seulement à condition de suspendre l'apparence des formes reconnaissables, d'où l'angoisse et la cruauté en question.

En ce sens, « le fait pictural » s'appuierait sur un jeu d'absence/présence paradoxal, s'opposant au *fort/da* freudien qui constitue respectivement le sujet et l'objet. Nous savons que Lyotard problématise cette constitution dès *Discours, figure*, en posant que c'est l'entrée dans le langage comme système de relations invariantes, et non pas la *Entzweiung*, qui se trouverait au fondement du principe de réalité. Pour Lyotard, la manière dont Freud conçoit le dédoublement initial comme introduction dans le réel serait problématique dans la mesure où elle présuppose une unité encore plus initiale perdue dans le principe de réalité. On le devinera, le *fort/da* de l'anamnèse picturale travaillerait dans le sens exactement inverse, celui d'une suspension de « l'habitude, la tradition, la langue du percevoir[3] ». Dans ce jeu, il ne s'agira pas de construire le sujet et l'objet, mais justement de les perdre, de faire leurs deuils.

Ainsi le geste de peindre serait comme un aveuglement dont le modèle sera le « doute » ou l'impouvoir de Cézanne[4]. La couleur comme matière non formée, immatérielle, surgira des ténèbres dans cet aveuglement, elle fera événement comme timbre ou comme nuance[5]. Ou encore l'œuvre sera comme « un événement colorant », « flottant » ou « bégayant[6] » entre « donné et donnant »[7]. En ce sens, Lyotard affirme que « le geste pictural n'est pas fait de deux mouvements distincts »

[1] *Ibid.,* p. 108.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.,* p. 109.
[4] Cf. Ch. Buci-Glucksmann, « L'œil aveuglé de l'art : une contre-esthétique », *art. cit*.
[5] Voir également *Sam Francis, Leçon des ténèbres*, Presses Universitaires de Louvain, 2010.
[6] C'est le terme que Deleuze emploie pour évoquer l'enfance lyotardienne dans « Bégaya-t-il… », dans *Critique et clinique*, Éditions de Mniuit, 1993.
[7] « La peinture, anamnèse du visible », *MPh,* p. 110.

sur le modèle du *fort/da* freudien, mais d'un seul mouvement spasmodique qui contracte en lui à la fois la perte de l'apparence et l'événement de l'apparition[1].

Remarquons comment la réflexion de Lyotard sur l'anamnèse du visible rejoint celle du sublime comme mouvement de spasme qui perd le sensible présentable pour trouver la présence non présentée. En outre le geste spasmodique de l'anamnèse picturale éveille l'âme, à la manière du sentiment sublime qui donne non pas à concevoir mais à sentir l'imprésentable dans le *Geist*. L'âme éveillée dans le spasme pictural ou sublime serait comme une âme-corps ou « une pensée-corps qui n'existe qu'affectée[2] ». En ce sens, on dira que Lyotard trouve dans la pensée de l'*aisthesis* un potentiel à dépasser le dualisme classique entre le corps et l'âme, dans la mesure où « l'art suppose toujours une sorte d'incarnation, une pensée dans le corps, un corps qui soit immédiatement une pensée affectée[3] ».

À partir de ces traits, nous pourrions comprendre la convergence de l'anamnèse avec ce que Lyotard appelle l'art avant-garde sous la thématique d'une esthétique de la présence : celui-ci chercherait non pas à rompre simplement avec la tradition, mais à en faire l'anamnèse pour faire sien le geste spasmodique de l'art[4]. Nous savons que pour Lyotard, la modernité artistique depuis le XIX^{ème} siècle est marquée par une rupture quant à la fonction intégratrice de l'art, que l'art ne fait plus communauté, le capitalisme ayant mis fin à cette fonction. Les œuvres, comme tout autre objet ou signe, sont des produits d'échange dans le monde de la culture. Il ne reste plus alors à l'art qu'à s'interroger sur ses propres règles, et c'est ce qui définirait d'après Lyotard le caractère avant-garde de l'art qui, s'éloignant de la question de la communauté impliquée dans l'esthétique du beau, se donne comme une expérimentation sublime par son effort de présenter qu'il y a de l'imprésentable. Cependant, nous venons de le dire, il ne s'agit pas dans cette interrogation d'un refus facile des règles artistiques mais d'un travail de perlaboration sur ces dernières à travers l'histoire de l'art, de façon à « poursuivre l'exposition du spasme pictural[5] ». Ainsi l'art avant-garde se relierait à cette histoire de façon réflexivement critique, mettant en relief non pas sa puissance de régulation mais sa puissance d'événement :

[1] *Ibid.,* p. 111.
[2] *Ibid.*
[3] « L'inaudible », *TD-I*, p. 212.
[4] « La peinture, anamnèse du visible », *MPh,* p. 112.
[5] *Ibid.*

« L'anamnèse de l'*aistheton* pictural accomplie pendant un siècle réveilla l'affectabilité de l'âme-corps par toutes les œuvres du monde[1] ».

Par ce bref aperçu sur l'anamnèse, on a cherché à souligner le rôle et l'importance de cette notion clé dans l'esthétique de présence chez Lyotard. Observons par ailleurs qu'elle constitue l'indice d'un retour dans la philosophie lyotardienne du composant psychanalytique qui semblait être mis de côté au moment de la dérive du différend, au même titre que la question esthétique. Nous verrons par la suite de ce travail que l'art et la psychanalyse sont d'une portée majeure à la fin de l'itinéraire de Lyotard, comme deux éléments indispensables de ce « supplément au différend » qu'il se proposait d'élaborer. Mais avant d'entrer dans les détails de ce sujet, nous essaierons de décrire la conception de l'enfance qui pourrait ressortir de cette dérive (an)esthétique, et de situer cette dérive dans l'ensemble de la philosophie lyotardienne, de voir en quoi elle se distingue des moments antérieurs marqués par une réflexion sur l'art et en quoi elle en constitue la suite.

[1] *Ibid.*

III.8. Enfance (an)esthétique

« Vous ironisez le bleu perdu et retrouvé où baigna la tête du jeune bicycliste, vous observez que les associations mêmes que le bleu d'aujourd'hui déclenche dans votre âme adulte sont un début de travail réflexif, en tout cas forment un récit de mémoire, et mettent précisément en absence le timbre chromatique du matin présent, qui en est l'occasion – le peintre, qui est resté cet enfant, qui le sera encore, vous dit : riez, souriez, le bleu vous aura devancé[1]. »

Au début de cette partie, nous avons cité à nouveau la description de l'enfance à l'aide de laquelle nous avons introduit notre problématique, donnée par Lyotard lors d'un débat. Tout en cherchant à éviter de répondre directement à la question de ce qu'est l'enfance, Lyotard posait dans cette description que la figure de l'enfant est un analogue de l'esprit dessaisi par le *quod* de l'événement, l'esprit qui cesse d'être esprit, qui « saute en âme[2] » dans l'absence des synthèses. Dans cette rencontre avec le *quod* de l'événement, que Lyotard a tenté d'effectuer par diverses voies au moment du différend, c'est la présence non présentée qui touche maintenant l'esprit, une matière immatérielle, laissant ce dernier dans la stupeur des synthèses et en proie à l'événement non lié. Bien que Lyotard se montre réticent à élucider sa conception de l'enfance en ce moment de son itinéraire, cette description qu'il finit par formuler semble en contenir des éléments essentiels : l'enfance serait la figure d'une âme sans esprit, court-circuitant les intrigues du concept et du désir, mais leur fournissant du même coup le fondement sur lequel celles-ci seront montées.

On dira d'abord que cette figure est esthétique, dans la mesure où cette manière d'aborder l'événement s'appuie avant tout sur une réflexion esthétique chez Lyotard. Nous avons vu que le terme d'esthétique devrait se comprendre comme renvoyant à la fois à une pensée du sentiment comme *aisthesis* et à celle d'une écriture artistique résistante, an-esthétique, concernant dans les deux cas la capacité affective de l'âme-corps, sa passibilité à l'événement. Par ce thème de passibilité, il semblerait que nous touchions à un élément majeur qui constitue la figure (an)esthétique de l'enfance lyotardienne. La passibilité signifiant la réceptivité des formes libres dans la suspension des pouvoirs actifs de l'esprit, elle serait tout d'abord

[1] *QP*, p. 11.
[2] *Ibid.,* p. 28.

un état enfantin, si l'enfance est bien la situation d'une âme qui ne s'épuise pas dans les synthèses de l'esprit. En ce sens, toutes les fois où Lyotard parle de la passibilité à l'événement, à la présence, à la matière immatérielle, ou encore à la touche des timbres et des nuances, il faudrait penser à cette capacité enfantine d'être affecté avant même les déterminations de l'esprit.

Nous avons vu que la passibilité est parfois désignée par Lyotard comme une sorte de « stupéfaction » nommant le moment d'interruption des pouvoirs de l'esprit. L'enfance devrait être pensée alors comme cet état de stupeur dans lequel se trouve l'esprit en manque du contrôle de ses opérations. Si d'une part cette appellation paraît mettre en relief l'idée d'une certaine carence dans la conception de l'enfance, celle de son incapacité ou son insuffisance, d'autre part, force est de constater que la stupéfaction dont parle Lyotard renvoie plutôt à sa pensée de présence : elle connote la passibilité à la présence non présentée qui revient à l'âme, qui est comme son sentiment d'obédience envers l'événement. Plus précisément, la stupeur de l'enfance indique d'abord un état d'âme en proie à la présence, c'est-à-dire passible de l'événement. De surcroît, Lyotard décrit le rapport à la présence comme la transgression de l'activité synthétique de l'esprit. On comprend alors que s'il y a une carence due à la stupéfaction de l'âme éveillée par la présence, ce n'est que celle des déterminations de l'esprit et cette carence traduit du même coup une capacité affective refoulée dans ces déterminations que Lyotard semble attribuer à l'enfance.

On devinera aisément que pour Lyotard, cet état de stupeur où fait défaut l'activité déterminante de l'esprit serait une manière de problématiser la suprématie de la catégorie du sujet dans ce qu'il appelle la tradition philosophique de l'occident. Nous en avons eu un aperçu lorsque nous avons vu Lyotard distinguer le subjectif du sujet proprement dit à l'aide d'une esthétique de la réflexion inspirée de Kant, où le subjectif ne renvoie pas à l'unité du sujet connaissant mais à son égarement, sa stupéfaction devant la présence. En ce sens, on dira que la notion de l'enfance semble faire écho à une manière de penser en dehors de cette catégorie, selon un dispositif où le sujet vient à manquer et où ce manque ne désigne pas une simple carence, mais une capacité affective que Lyotard essaierait de dégager.

Il faudrait sans doute insister un peu sur ce point, et tenter de voir comment la notion de l'enfance semble contribuer chez Lyotard à la mise en crise des catégories traditionnelles de ce qu'il appelle la pensée occidentale. En effet, à part son rôle dans la destitution du sujet, la figure (an)esthétique de l'enfance semble se cristalliser aussi

avec la remise en cause des dualités classiques de l'âme et du corps, de la forme et de la matière ou de l'esprit et de la matière, etc., à laquelle font signe les concepts d'*anima*, de l'âme-corps ou de la pensée-corps utilisés par Lyotard pour désigner l'enfance[1]. Ce dernier affirme que l'art est capable de dépasser ces dualismes figés, de supposer « un corps qui soit immédiatement une pensée affectée[2] », et que l'enfance est justement le nom d'une telle pensée-corps passible de la présence[3].

Par exemple, dans *Que peindre ?*, on a vu que la référence de Lyotard pour expliquer cette pensée de la présence n'est pas la philosophie occidentale, mais celle d'une École de zen. Ce n'est sans doute pas par hasard. À travers la présence, Lyotard semble essayer de reformuler un aspect caractéristique de sa pensée, qui l'a mis dans une position critique envers la tradition philosophique en occident dès le début de son itinéraire. On pourrait certes se demander si cette tradition n'est pas trop hétérogène en elle-même pour être qualifiée ainsi une bonne fois pour toutes. Mais là n'est pas la question. C'est que Lyotard, à partir du moment même où il dérive du marxisme, semble considérer cette tradition comme un certain dispositif dont il cherche à mettre en crise dans son état actuel. Ancré dans la tradition platonicienne, à la recherche de la vérité, s'appuyant sur les philosophies de conscience de Descartes à Kant et à Hegel, repris enfin par la condition postmoderne dans ses tendances de crise, ce dispositif serait pour lui en proie aux risques du totalitarisme.

Or, il y aurait un point crucial dans ce geste en ce qui concerne la problématique de l'enfance. Il semblerait que le thème de l'enfance, sous diverses figures que nous pouvons repérer dans ses textes, se rencontre chez Lyotard justement dans cet effort de s'éloigner du penchant totalitaire de la tradition occidentale. Cela ne devrait pas revenir à affirmer que toute cette tradition n'est qu'une version du totalitarisme. Cependant, il faudrait essayer de comprendre, avec Lyotard, en quoi elle a pu donner lieu aux impasses totalitaires dans ses moments les plus critiques, et comment lui, de son côté, entend mettre en crise ces moments. Sur ce point, la notion de l'enfance paraît être très efficace, dans la mesure où elle connoterait à la fois le reste d'un système, d'une structure édifiant, susceptible de subir son tort, et la puissance de dommage qu'un tel reste pourrait causer pour le système, la capacité de le mettre en crise, qui n'est certes pas une capacité active mais justement une

[1] Cf. « L'inaudible » dans *TD-I*, ; « Le fait pictural aujourd'hui », *TD-I*.
[2] « L'inaudible », *TD-I*, p. 212.
[3] « Le fait pictural aujourd'hui », *TD-I,* p. 238.

passibilité résistante. Ainsi, la réflexion de Lyotard sur le totalitarisme, comme on a essayé de l'aborder à partir du tournant du différend, semble être accessible à l'aide des figures d'enfances qui problématisent ce rapport de domination et de subversion entre un système et ses restes, couramment rencontré dans ce qu'il appelle la tradition de l'occident. En effet, les diverses figures de l'enfance qu'on arrive à repérer dans les textes de Lyotard, malgré leurs aspects divergents selon ses dérives, paraissent partager ce caractère double d'endurer (comme un tort) et de mettre en crise les penchants totalitaires d'une tradition (occidentale en l'occurrence), qui se concrétiseraient sous forme de la dominance du sujet et de sa conscience, de la pensée unitaire de l'histoire, de l'hégémonie des discours cognitifs, etc., la liste n'étant pas exhaustive (et le capitalisme en faisant partie du fait de l'hégémonie du langage économique).

La figure (an)esthétique de l'enfance semble prendre part dans ce mouvement contre la pensée totalisante chez Lyotard, et même radicaliser ce dernier, en plaçant la ligne de résistance dans l'intimité de l'âme-corps, la franchise du sentiment, qui serait le ressort de l'art. La résistance artistique, comme une écriture anamnèsique, prendrait source dans la passibilité du corps inconscient à la touche des nuances, qui est pour Lyotard comme la touche du *Arrive-t-il ?*, du *quod* de l'événement avant son refoulement dans le *quid*. Cette résistance semble ne rien devoir à un idéal de l'émancipation, la touche du *quod* n'étant pas l'affranchissement de l'esprit de ses préjugés mais son dessaisissement dans un état d'enfance qui ne passe pas. Lyotard qualifie cette résistance d'inhumaine, enfantine au sens où elle est ce qui manque dans l'accomplissement de l'homme. L'enfance est ici le nom d'une « indétermination misérable et admirable » d'où ne cesse de naître l'âme, et à laquelle elle est liée par une dette inacquittable dont il faudrait se rappeler pour résister et « pour n'être pas injuste »[1].

Plus profondément, il semblerait qu'il y ait une affinité de la réflexion et de l'enfance chez Lyotard, telle que cette figure (an)esthétique le suggère. En effet, nous avons essayé de repérer les signes d'une telle affinité à travers ce que nous avons appelé la solution kantienne de Lyotard au problème du totalitarisme dans la dérive du différend et la contribution de cette lecture de Kant aux figures de l'enfance. Avec la

[1] *I*, p. 18.

dérive (an)esthétique, on dira que cette affinité paraît se concrétiser sous un nouveau jour.

Nous savons que la réflexion est d'abord décrite par Lyotard comme la pensée sans critère, à la recherche de ses règles. En outre, elle est le mode propre de la faculté de juger au sens kantien, dont l'expression serait le sentiment, l'*aisthesis* comme moment réceptif de l'âme. Mais la réflexion selon la lecture lyotardienne semble faire plus que de s'opposer à la détermination : justement en tant qu'elle implique le sentiment, signal de l'état de l'esprit alors même qu'elle juge, la réflexion serait comme un jugement avant tout jugement, elle serait au fondement même de la pensée déterminante en ce qu'elle constitue la réceptivité de l'âme, sa passibilité à l'événement, à partir de laquelle pourra s'élaborer toute sorte de déterminations. En ce sens, Lyotard parle d'une « enfance réflexive dans la réceptivité esthétique[1] » qui sous-tendrait la pensée déterminante adulte pour ainsi dire, « une enfance de la pensée toujours présupposée dans son âge adulte, qui est argumentatif, et toujours présente en tant qu'occultée[2] ».

L'esthétique kantienne, fondamentalement réflexive, désignerait alors pour Lyotard un effort pour « tracer le chemin[3] » vers cette enfance de la pensée, avec les nuances que Lyotard lui-même y apporte. Si celles-ci concernent avant tout, comme nous avons pu le voir, le rôle accordé au sujet dans le système kantien, on ne s'étonnera pas d'observer que ce chemin tracé vers l'enfance de la pensée indique pour Lyotard une ouverture vers la mise en crise de la catégorie du sujet. En effet, nous venons de le voir, la figure de l'enfance semble permettre à Lyotard de remettre en cause les lieux communs de la philosophie occidentale, non pas de façon à y opposer une pensée qui en serait simplement le contraire, mais de façon à faire usage des tendances de crise qui lui son inhérentes. En ce sens, il semblerait que la pensée de la crise soit elle-même comprise dans la philosophie occidentale telle que la conçoit Lyotard, et il s'agirait d'exploiter cette tendance par ses multiples façades. Si on revient sur la question du sujet que cette figure d'enfance paraît mettre en lumière, on constatera que selon la lecture de Lyotard, l'esthétique kantienne dégagerait une réflexivité cherchant à aborder la donation pure avant sa détermination, et l'enfance

[1] « Argumentation et présentation : La crise de fondements », dans A. Jacob (dir.), *L'encyclopédie philosophique universelle, vol. 1, L'univers philosophique*, Paris, PUF, 1989, p. 745.
[2] *Ibid.,* p. 742-3.
[3] *Ibid.*

réflexive désignerait alors un moment de pensée à la fois antérieure au clivage sujet/objet et à la constitution des sujets individuels.

Une telle figure d'enfance devrait sans doute avoir des implications par rapports aux sentiments du beau et du sublime considérés par Lyotard dans ce cadre. Nous savons que le beau, jugement de goût, est le lieu d'une communauté affective indéterminée, celle du *sensus communis*, universellement partageable. Bien que Lyotard problématise la manière kantienne d'élaborer cette communauté comme un partage harmonieux entre les membres d'une culture qui seraient comme des sujets, toujours est-il que l'euphonie du sentiment du beau semble être pour Lyotard l'occasion de penser une transitivité immédiate, sans concept du sentiment. Le partage du beau se ferait pour Lyotard à partir d'une exigence antinomique d'unanimité[1], et se comprendrait comme une participation plutôt qu'une partition[2]. Contrairement à ce que Kant semble suggérer, le sentiment esthétique ne se situerait pas dans l'intériorité du sujet, mais il serait comme « une redescente, une catamnèse, vers ce sur quoi prend appui la constitution du sujet[3] ». Par conséquent, la communauté impliquée par un tel sentiment ne serait pas celle des sujets constitués qui partageraient après-coup une sensation d'euphonie intérieure, mais ce serait « une enfance de la communauté, une transsubjectivité, antérieure à la constitution des sujets individuels[4] ». Lyotard compare cette communauté enfantine à la transitivité du champ de vision chez Merleau-Ponty, champ qui n'est pas visible lui-même mais qui fait voir et qui constitue l'ensemble des pôles de la visibilité dans son immanence. De même que les sujets voyants ainsi que les objets vus sont comme les « nervures » du champ de la vision avant même leur clivage, de même, dit Lyotard, « le plaisir esthétique qu'éprouve l'autre n'est pas pour Kant un terme de comparaison, il est constitutivement nécessaire, bien que seulement potentiel, à ma sensibilité esthétique[5] ». Comme nous allons voir, c'est à partir de là qu'il faudrait reconsidérer ce que Lyotard appelle une esthétique figurale comme matrice de formes libres, dans laquelle il s'agirait d' « organiser l'espace-temps dans un medium au sein duquel les objets ne s'opposent pas à des sujets ni les sujets les uns aux autres[6] ».

---

[1] *Ibid.,* p. 744.
[2] *Ibid.,* p. 745.
[3] *Ibid.,* p. 744.
[4] *Ibid.* p. 745.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.,* p. 746.

Or, le sublime est différent du beau, il est même, comme l'affirme Lyotard, comme une sorte de « crise du beau », et en ce sens, « la mort d'une enfance[1] ». Mais cela ne revient pas à dire qu'il n'y ait aucun lien entre l'enfance et le sublime. Au contraire, si le sublime tel que l'entend Lyotard est bien la forme la plus radicale de la réflexion anamnèsique, force est de constater que l'enfance devrait avoir une partie liée avec le sublime. Cela étant, contrairement au sentiment du beau qui décèle cette figure esthétique de l'enfance dans l'absence constitutive de la pensée déterminante, le sublime devrait s'entendre à partir de son sens de résistance et la figure d'enfance qui s'y attache semble être plutôt anesthétique qu'esthétique, ancrée dans l'anesthésie générale qui frapperait ce que Lyotard appelle la condition postmoderne.

En effet, le sublime semble être le *Geistesgefühl* par excellence d'après Lyotard, ce sentiment où l'âme enfantine est réveillée par le geste spasmodique de l'art qui suspend les synthèses de l'esprit devant l'informe, l'excès de la présence immatérielle. Il s'agirait alors d'une passibilité au manque dans le sublime, qui est celui des formes et des synthèses, et qui signale justement l'indétermination de l'enfance. Le spasme sublime est éprouvé par cette pensée-corps qui n'existe qu'affectée et que Lyotard nommera *infantia*[2]. Ainsi le retrait des avant-gardes, dont le modèle semble être le doute de Cézanne dès *Discours, figure*, serait un retrait vers une enfance anesthétique où il s'agit de se défaire des déterminations des écoles à travers leur anamnèse.

Si dans cette dérive (an)esthétique de Lyotard nous observons une sorte de désaveu de la catégorie dominante du sujet, nous avons vu que cela devrait avoir des conséquences sur la conception du temps qui traverse cette catégorie. En effet, le temps de la présence (an)esthétique dont parle Lyotard ne peut être ni chronologique ni diachronique, mais il est anamnèsique. Parallèlement, il faudrait noter que la figure (an)esthétique de l'enfance relève d'une temporalité de l'après-coup, qu'elle est liée à cet affect inconscient ou à cette chose dont il s'agit de faire l'anamnèse. Celle-ci connote un travail de perlaboration où il est question de faire retour à l'enfance, non pas un simple retour au passé des intrigues de l'esprit, ni la représentation d'une cause primaire qui donnerait lieu à ces intrigues, mais un mouvement de va-et-vient vers une chose qui est toujours-déjà là et qui aura été toujours là, qui est aussi bien le

[1] *Ibid.,* p. 743.
[2] « Le fait pictural aujourd'hui », *MPh*, p. 238.

dénouement des intrigues du concept et du désir que la condition qui permet de les nouer.

III.9. Du figural au sublime, dérives lyotardiennes en art

« Waiting –for one's thought to catch up with itself, or for someone else's (…)– seems to have been a strategy Lyotard deployed successfully over the course of his career to thwart [*déjouer*] his own autobiographical impulse –the impulse to leave behind a string of usable concepts that would ensure his legacy[1]. »

Comment comprendre la transition entre les moments antérieurs de la pensée lyotardienne et cette dérive (an)esthétique qui semble être déterminante pour la problématique de l'enfance ? S'agit-il là d'une inversion, d'une rupture par rapport aux problématiques antérieures touchant notamment la question de l'art ? S'agit-il d'un changement de paradigme esthétique ? Ou est-il question d'une continuité « artistique » de texte en texte, de façon à rendre artificiels les efforts de périodisation des commentateurs ?

Évidemment, l'intérêt de Lyotard pour l'art et les artistes ne débute pas avec le tournant du différend, au bout duquel une (an)esthétique du sublime semble se dessiner. Au contraire, à tous les moments des dérives lyotardiennes, la question de l'art paraît constituer une référence inéluctable. Ainsi, *Discours, figure* dessine une « critique pratique de l'idéologie » au croisement du langage, de la psychanalyse et de l'art, et se propose comme une série de mises en crise qui touchent le structuralisme, la phénoménologie et la psychanalyse, dont le moment ultime serait la pratique artistique. De même, *Économie libidinale*, malgré son écart par rapport à la catégorie de la critique, n'abandonne pas ce pilier majeur de la dérive figurale, se servant beaucoup des références aux œuvres et aux artistes pour mettre en place ses hypothèses : à côté de renvois multiples à Beckett ou à Klossowski, c'est la peinture de Cézanne qui, comme dans *Discours, figure*, symbolise pour Lyotard un changement majeur de paradigme dans l'art occidental, sur lequel la pensée devrait prendre appui pour abandonner la catégorie de la représentation. Le moment païen

[1] A. Hudek, « Seeing Through *Discourse, Figure* », *art. cit.*, p. 52.

paraît également établir un rapport étroit à l'art : en effet, il s'agit de traiter le genre théorique en païen, de manière à le rapprocher inconvenablement des arts. Il semblerait alors que ces premiers moments de l'itinéraire de Lyotard, se rapportant à l'art chaque fois d'une certaine manière, nous donnent les éléments de ce qu'on a pu appeler une « esthétique libidinale[1] ».

Ceci dit, il faudrait se demander si cette appellation convient vraiment pour comprendre la pensée lyotardienne de l'art, ne serait-ce que celle qui ressort de la période avant *Le Différend*. Bien qu'elle soit utilisée par Lyotard lui-même (seulement à de rares occasions), il nous semble qu'une telle appellation risque de constituer un double obstacle pour saisir l'originalité de cette pensée. En premier lieu, elle semble en réduire la pluralité à un dénominateur commun qui serait le libidinal, en laissant de côté tout ce que le figural ou le païen pourrait y apporter. Or, nous sommes convaincus que la notion du figural en particulier, aussi bien que celle du païen, est d'une importance majeure pour comprendre les traits essentiels de la réflexion de Lyotard sur l'art, surtout dans les premiers moments de son itinéraire. En second lieu, une telle appellation semble indiquer un geste de périodisation quelque peu risqué. En effet, nous admettons la possibilité de parler des différents moments dans la philosophie lyotardienne composée d'une multiplicité de mouvements de dérive. Cependant, ceux-ci nous semblent être moins des mouvements de rupture que des lignes de tension qui travaillent cette philosophie et dont il faudrait rendre compte selon une perspective plurielle. Ainsi l'expression d'esthétique libidinale nous semble être inappropriée pour comprendre la pensée lyotardienne de l'art, d'abord parce qu'elle paraît résumer un peu trop rapidement le rapport à l'art des premiers moments de l'itinéraire lyotardien, ensuite parce qu'elle rend difficile d'observer les lieux de transition vers les moments ultérieurs du point de vue de la question esthétique.

Par conséquent, l'idée d'une « esthétique sublime » qui succéderait à l' « esthétique libidinale » nous semble également inappropriée pour qualifier la pensée lyotardienne de l'art dans ses moments ultérieurs[2]. En effet, après une sorte de lacune marquant *La Condition postmoderne* et *Le Différend* quant à la question de l'art, Lyotard procède à une interprétation extrêmement originale du sublime kantien pour penser l'avant-garde artistique. Mais il ne faudrait pas se méprendre en ce qui

[1] Cf. par exemle Cl. Amey, « L'esthétique littérale de Lyotard » dans *À partir de Jean-François Lyotard*, L'Harmattan, 2000 ; M. Dufrenne, « Doutes sur le libidiné », dans *L'arc* no. 64, *op. cit.* ou encore Lyotard lui-même dans « Par-delà la représentation », *art. cit.*
[2] Cf. par exemple Amey, « L'esthétique littérale de Lyotard », *art. cit.*

concerne l'absence de la question de l'art dans les textes majeurs comme *La Condition postmoderne* et *Le Différend*, ni la transition vers une esthétique du sublime. Car non seulement Lyotard, en ce tournant des années 1980, ne cesse d'écrire sur l'art, sur la peinture en particulier, mais encore son esthétique du sublime, même si elle témoigne d'une transformation considérable par rapport aux textes antérieurs, semble du moins se nourrir de ses réflexions sur la peinture autour des années 1970, comme en témoigne par exemple sa réflexion su Cézanne qui ne cesse de revenir[1].

Ainsi, il ne s'agit pour nous ni de négliger l'originalité de la pensée du sublime chez Lyotard, ni de l'isoler du reste, mais d'essayer de comprendre le mouvement pluriel qui la configure. Quelles que puissent être les modifications qui affectent la pensée de Lyotard au tournant du différend, et nous avons vu qu'elles ne sont pas minimes, il semble que la réflexion sur le sublime, dans la mesure où elle est en rapport avec la pensée de l'anamnèse, impliquerait chez Lyotard de rassembler les anciennes thématiques qui animaient sa philosophie, en particulier celle de la psychanalyse, avec les nouvelles. Si, en revanche, nous adoptons ici une perspective esthétique pour aborder les changements subis par la pensée lyotardienne du début à la fin, n'oublions pas que celle-ci paraît rouvrir la porte à la psychanalyse qui était en quelque sorte laissée de côté pendant les dérives du postmoderne et du différend. Néanmoins, nous savons que les changements qui affectent la pensée lyotardienne à ces moments-là sont nombreux et d'un poids considérable. Notre effort sera donc non pas en vue d'aplanir les différences qui marquent ces divers moments, mais de comprendre comment les différences en question travaillent ces moments qui, à plusieurs égards, semblent être aussi bien divergents que complémentaires.

Cet effort nous paraît d'autant plus important que la question de l'art, telle qu'elle se pose chez Lyotard, tant dans sa première version que dans sa dernière version, constituerait un site privilégié pour penser l'enfance. Nous avons vu d'abord que c'est une certaine lecture de Freud qui permet à Lyotard de forger sa pensée du figural et du libidinal et chez Freud, c'est le vocabulaire de l'infantile (les processus primaires, la perversion polymorphe, etc.) qui se trouve mis en avant. La réflexion sur

[1] À ce propos, la critique de J.-L. Déotte contre le commentaire de Rancière nous paraît pertinente, dans la mesure où Déotte rappelle que le moment sublime chez Lyotard n'est pas si éloigné du moment libidinal dans la mesure où l'esthétique et l'art sont pensés en fonction d'une présence qui ne vaut que par soi, aucunement soumise à une économie de production, et gardant en ce sens un caractère pervers polymorphe. Cf. Déotte, J.-L., « L'acinéma de J.-F. Lyotard », *art. cit.*

l'art en ces moments libidinal et figural semble bien sous l'influence de cette lecture. Par la suite, nous avons brièvement noté que si le schéma freudien est abandonné dans le moment du différend pour avancer vers une réflexion sur le sublime, ce mouvement va de pair avec une réflexion sur l'anamnèse, inspirée de la *Durcharbeitung* freudienne et rapportée dès le moment postmoderne à un « retour à l'enfance de la pensée[1] ». En suivant cette pente, nous avons vu comment l'enfance se mêle à la réflexion lyotardienne de l'art : non seulement elle semble constituer une figure centrale pour penser les thèmes de la passibilité et de la résistance, mais encore elle paraît être largement impliquée dans le rapport entre différents moments de la pensée lyotardienne, dans la mesure où nous pourrions observer sa transformation du début à la fin, dans un mouvement qui va de l'enfance comme perversion polymorphe à l'enfance comme *infans*. Il semblerait alors que la thèse d'une rupture simple entre la première version de la pensée esthétique chez Lyotard, celle du figural et du libidinal, et ce qu'on a coutume d'appeler son esthétique sublime, est quelque peu contrariée par ce mouvement que l'on découvre dans l'itinéraire lyotardien en suivant l'évolution des figures d'enfance.

Pour saisir la position de Lyotard en matière de l'art, il faudrait d'abord noter avec Françoise Coblence que « la perspective n'est jamais celle de l'histoire de l'art[2] » : « Le temps des histoires de la peinture n'est alors ni comptable, ni celui de la mémoire historique ; il est celui de l' 'anamnèse du visible' […]. En un temps où la philosophie n'a plus pour visée la question de l'émancipation, sa ligne de résistance se tient au plus près de ce que les artistes explorent en termes d'espace, de temps, de communauté[3]. » Cela nous semble vrai autant pour la conception du figural lyotardien que pour les textes des années 1980 sur les peintres.

En effet, bien que l'expression d' « anamnèse du visible » soit anachronique par rapport aux premiers moments de la pensée de Lyotard, il ne serait pas faux de dire que dès *Discours, figure,* la manière dont il considère la question esthétique semble être en accord avec ses réflexions sur l'anamnèse. Comme nous l'avons noté précédemment, dans le tournant des années 1980, il ne s'agit pas pour Lyotard de rejeter les thèses de *Discours, figure* mais d'en faire l'anamnèse pour en arriver à faire l'anamnèse du visible. En s'éloignant du point de vue de l'histoire de l'art, Lyotard

[1] Cf. *PMEE,* p. 148 ; *Témoigner du différend*, *quand phraser ne se peut. Autour de Jean-François Lyotard, op. cit.,* p. 13.
[2] F. Coblence, « Les peintres de Lyotard », dans *Les transformateurs Lyotard, op. cit.,* p. 80.
[3] *Ibid.,* p. 81.

pose toujours la question du visible en ce qu'il a de commun avec à la fois la pensée et le corps. La mise en crise de la tradition philosophique occidentale quant aux conceptions de l'histoire et du sujet, qui semble animer la pensée lyotardienne du début à la fin, devrait être prise en compte dans cette configuration. Selon la perspective lyotardienne, il se pourrait que l'art échappe à une temporalité progressiste à fin unitaire et la pensée qui s'y rapporte ne serait pas celle d'un sujet émancipé. Au contraire, tout comme dans le cas du rapport établi par Lyotard entre le moderne et le postmoderne, il faudrait considérer les œuvres comme objets de réflexion dans la mesure où elles sont des dispositifs énergétiques donnant lieu à l'anamnèse, où les catégories de l'histoire et du sujet sont brouillées au profit d'un retour à l'enfance de l'esprit.

Plus précisément, on dirait qu'il y a une convergence entre la pensée de l'art et la pensée de l'événement chez Lyotard, dont la formule tardive de « présenter qu'il y a de l'imprésentable » ne serait qu'une expression parmi d'autres. Mais cette convergence se fait remarquer dès *Discours, figure*, où Lyotard décrit l'œuvre de Cézanne, exemple privilégié de ce qu'il nomme l'art figural en ce moment, comme un effort pour « faire voir ce qui fait voir » sans être visible lui-même. En effet, par la manière dont il s'en prend aux règles de la perspective classique, mais aussi à l'espace des impressionnistes, Cézanne apparaît sous la plume de Lyotard comme une figure de l'avant-garde à la recherche de l'indéterminé[1]. Il semblerait que la question du sublime ne fasse pas d'exception à cette convergence. Lyotard n'abandonne pas le point de vue de l'événement pour avoir laissé de côté la pensée du figural ou du libidinal. L'œuvre sublime ne se rapporte pas moins à l'affect pur dans son advenir même que l'œuvre libidinal.

Il faudrait sans doute reprendre la question de l'événement à partir de la tension entre le sensible et le langage qui traverse *Discours, figure* et se demander si le mouvement des dérives lyotardiennes qui tend vers une considération plus approfondie du langage, notamment à partir du tournant du différend, implique la destitution du sensible chez Lyotard. Si dans *Le Différend* la question du sensible

[1] En ce sens, Lyotard s'intéresserait au « doute de Cézanne » d'une manière plus radicale que Merleau-Ponty qui essaie d'y voir la perception naissante. La correction que Lyotard apporte à sa lecture de Merleau-Ponty ne ferait que renforcer ce point de vue, dans la mesure où elle préconise non pas le refus mais le raffinement de la fonction attribuée à l'élaboration du champ visuel chez Merleau-Ponty à travers le rôle de l'inconscient. En somme, Lyotard considère le doute de Cézanne comme un « impouvoir exploité » (Cf. « Freud selon Cézanne », *DP,* p. 95.), l'expression d'une attention également flottante, faisant écho à la *Durcharbeitung* freudienne.

n'est pas ouvertement traitée, il semblerait que l'exposition *Les Immatériaux* fournit l'occasion de penser les rapports entre le langage et le sensible depuis les problématiques du postmoderne et du différend. En un certain sens, l'opposition entre l'événement sensible et le système langagier que l'on voyait à l'œuvre dans *Discours figure*, se trouverait quelque peu déplacée par l'idée de la matière immatérielle qui travaille l'exposition et qui semble pouvoir découler d'un système langagier lui-même. Mais il se pourrait aussi que l'expérience des *Immatériaux* permette de retravailler cette opposition, qui n'a jamais été effectivement une opposition simple : ce rapport tendu entre l'événement sensible et le système, qui a toujours constitué un enjeu majeur de la pensée lyotardienne, était conçue dans *Discours figure* à partir d'une perspective de transgression, tandis que *Les Immatériaux* semble y ajouter une dimension encore plus subversive, où « le modèle du langage remplace celui de la matière[1] ». Sans que cela implique le renoncement à la profondeur référentielle, qui apparaissait comme l'une des affirmations majeures de *Discours figure*, il y aurait là une manière de repenser le rapport langage/matière, que nous transposons sur le plan de la tension système/événement, où les nouvelles technologies nous laissent affirmer que s'il y a du langage dans ces nouvelles matières, il y a aussi bien de la matière dans ces nouveaux langages. Par conséquent, si le langage paraît gagner de poids au fil des dérives lyotardiennes, cela ne devrait pas se comprendre comme la perte du sensible, et on dira que la convergence entre la pensée de l'événement et celle de l'art chez Lyotard semble être également pertinente sur ce point.

Par ailleurs, dans ses *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Lyotard nous donne les éléments de la transition qu'il effectue entre sa pensée du figural et celle du sublime, en formulant cette question comme celle de la continuité/discontinuité entre les sentiments du beau et du sublime. Pour le dire d'emblée, Lyotard affirme clairement qu'il prendra la voie d'une lecture « discontinuiste[2] ». Cela étant, « la 'tension' ou l'instabilité qui caractérisent les deux sentiments[3] » permettrait également de rendre compte de la continuité entre le beau et le sublime. Cette instabilité s'expliquerait d'abord par la nature réfléchissante du sentiment, comme une absence de règle, de détermination dans le beau aussi bien que dans le sublime. Si le beau est l'expression d'une « proportion appropriée » entre les facultés, il n'en reste

[1] « Préambule », dans *Les Immatériaux, Album et Inventaire, op. cit.,* p. 3.
[2] *LAS,* p. 95.
[3] *Ibid.*

pas moins que celle-ci est une proportion non déterminée. Les représentations de l'imagination dans le beau sont « marginales », donnant lieu aux Idées esthétiques inconcevables par l'entendement (*Nebenvorstellungen*)[1]. Il s'agirait là pour Lyotard d'un excès de l'imagination sur l'entendement, d'un emportement de la pensée susceptible à la limite de « dé-concerter » la synthèse même de la recognition par concept[2]. D'après Lyotard, « un tel emportement n'évoque pas seulement les 'excès' du baroque, du maniérisme ou du Surréalisme, c'est un dérèglement qui est toujours potentiel dans la 'calme' contemplation du beau. Le *Geist*, le 'vif' de l' 'animation', peut toujours excéder la 'lettre', la faire céder et démissionner, et le 'bonheur' d'écriture se muer en délire par surabondance d' 'images'[3]. »

Si d'une part, il serait erroné d'assimiler cet excès d'imagination dans le beau au « dérèglement sublime[4] », dans la mesure où ce dernier résulte non pas de l'abondance des formes, mais de leur absence, de l'autre, il serait possible de penser le sublime « comme un cas-limite du beau[5] ». Ce cas-limite consisterait en ce que l'entendement excédé par l'imagination, « à force d'opposer au pouvoir des formes des concepts de plus en plus 'limites' […], passe 'la main' au pouvoir des concepts d'objets imprésentables qu'est la raison[6] ». C'est alors les Idées de la raison, imprésentables et sans limites assignables dans les formes de l'imagination, qui sont en jeu dans le sentiment sublime. Contrairement au bonheur et à la créativité libre du génie, Lyotard souligne que le sublime, qualifié de « sérieux » par Kant, ferait passer la créativité « sous un régime d'angoisse[7] ».

Or, cette transition discontinue entre le beau et le sublime semble expliquer la différence et le rapport entre une esthétique figurale et une anesthétique sublime chez Lyotard : dans le cas du beau et du sublime, nous aurions respectivement affaire à « une esthétique figurale du 'beaucoup trop', qui défie le concept, et une esthétique abstraite ou minimale du 'presque rien', qui défie la forme[8] », toutes les deux étant des esthétiques « qui menacent toujours les arts, les époques, les genres et les écoles, quels qu'ils soient[9] ». S'il ne s'agit pas pour Lyotard de confondre ces deux

[1] *Ibid.,* p. 96.
[2] *Ibid.,* p. 97.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.,* p. 98.
[8] *Ibid.*
[9] *Ibid.*

domaines, il lui importerait en revanche de comprendre leur rapport et d'affirmer avant tout leur caractère proprement esthétique (sans tomber dans l'illusion d'attribuer un caractère principalement éthique à l'un d'entre eux, par exemple)[1].

Les rapports entre la dérive libidinale de Lyotard et l'esthétique du sublime semblent également plus compliqués que ne le permet de comprendre la thèse d'une rupture sans plus. Nous avons vu que pour Lyotard le sublime connote une pensée de la présence non présentée, qui s'appuie sur le sentiment pur, en manque de synthèse. Plus précisément, le sublime évoque qu'il y a de l'imprésentable, qui n'est autre que la présence même. Or, Lyotard affirme que par le *acting out* de l'*Économie libidinale*, il cherchait déjà à rendre la « présence même » du sentiment, « actée dans la chair des mots », sans en représenter l'errance[2]. Ce projet de se rendre passible par l'écriture au sentiment pur, bien qu'il en dénonce la naïveté, lui semblait alors capable de se substituer à la tâche d'écouter la loi qui convoque le penser, grâce à la critique du structuralisme qui lui servait de prétexte, critique par ailleurs réussie aux yeux de Lyotard. Dans cette sorte de guerre ouverte contre « l'hégémonie du concept » dans le modèle structuraliste, Lyotard aurait cherché à soumettre son écriture directement aux nuances des sentiments, laissant de côté la question du jugement, celle du rapport de la pensée à la loi qui l'appelle mais qui ne dicte rien, qui la met dans la nécessité d'enchaîner de façon contingente. Nous savons que cette question, celle du jugement sans critère qui n'aboutit pas à un résultat donné, mais nécessite son renouvellement cas par cas, habite les textes de Lyotard dès sa dérive païenne et qu'avec *Le Différend*, elle touche son point culminant. Or, si elle fait défaut avant le paganisme, en revanche, Lyotard semble être occupé par le problème de la présence depuis longtemps, y compris dans ses moments figural et libidinal marqués par la critique du structuralisme, même si ce problème n'est pas thématisé avec la terminologie des moments ultérieurs. Il s'en suit que celui-ci n'apparaît pas avec la question du jugement, pas plus qu'il n'est exclusif à l'esthétique sublime, mais il y trouve son expression au fil d'une réflexion de longue date.

Enfin, notons que ce rapport que nous invoquons en matière d'esthétique entre les premiers et les derniers moments de la philosophie lyotardienne ne devrait pas revenir à sous-estimer le caractère original de chacun de ces moments. En effet, on pourrait également se concentrer sur ce qui les sépare et penser les différences entre

[1] *Ibid.,* p. 99.
[2] *P*, p. 33.

l'esthétique libidinale ou figurale et l'esthétique sublime chez Lyotard, comme cela a déjà été fait par plusieurs commentateurs. Si donc nous soutenons la thèse d'une complémentarité esthétique dans la pensée lyotardienne, ce n'est pas parce que ces différences seraient insignifiantes d'un point de vue plus global, mais parce que les enjeux liés à ces esthétiques pourraient se comprendre mieux dans leurs rapports respectifs. En effet, depuis le moment figural, Lyotard semble être à la recherche d'un « événement sensible » qui ne se réduit pas à l'ordre du concept, qui n'est pas traitable comme le terme d'un système sans perdre son caractère propre, et qui pourtant entretient avec celui-ci un rapport de différence constitutive. En somme, un événement qui endommage le système tout en faisant l'objet d'un tort sans doute inéluctable dans sa systématisation. C'est ce que Lyotard aurait cherché à penser le long de ses dérives, « sous des noms divers, travail, figural, hétérogénéité, dissentiment, événement, chose[1] ». Il nous semble que la pensée esthétique de Lyotard, dans la multiplicité même de ses formes et des sujets qu'elle traite, devrait faire partie de cet effort.

On dira alors que la convergence entre l'art et l'événement chez Lyotard semble être le trait primordial de sa pensée esthétique que l'on pourrait qualifier comme une « esthétique de l'événement[2] ». Nous savons que l'événement implique pour Lyotard toute une réflexion non seulement sur l'art, mais aussi sur le temps et l'histoire, le jugement éthico-politique, l'être et son retrait, lui permettant de remettre en cause les acquis de la philosophie occidentale. En ce sens, la question esthétique devrait participer de cette réflexion, et même y jouer un rôle central.

Épilogue : Du postmoderne au sublime, figure anesthétique de l'enfance

Nous avons conclu la partie précédente en soulignant l'aspect singulier du tournant du différend, porteur des transitions et des changements dans la réflexion lyotardienne. Même si nous avons admis que ce tournant est travaillé par des lignes de tension recoupant l'ensemble de l'itinéraire philosophique de Lyotard, nous n'avons pas hésité à mettre en relief ce qui constitue sa particularité, sa différence. Disons que pour conclure la partie présente, nous adoptons le geste contraire, et cherchons à

[1] *I*, p. 15.
[2] *P*, p. 49.

montrer que la dérive anesthétique de Lyotard rejoint sur plusieurs plans sa réflexion esthétique des années 1970, et qu'elle n'est pas pleinement concevable à partir d'une rupture radicale entre esthétique libidinale et esthétique sublime.

Notons tout d'abord que cette hypothèse n'est pas non plus celle d'une continuité simple du paradigme esthétique chez Lyotard, dans la mesure où les rapports entre divers moments de la pensée esthétique ne sont pas toujours harmonieux. En témoigne la façon dont Lyotard reprend le dispositif énergétique des années 1970 pour le modifier profondément avec la considération des nouvelles technologies, sous le thème de la nouvelle conception de la matière, matière comme énergie ; ce qui fait altérer les limites entre la forme et la matière, l'esprit et la matière, etc. Pourtant, de notre point de vue, cela témoignerait justement du fait que Lyotard n'abandonne pas son dispositif énergétique, mais le reprend sous un nouveau jour. De même pour le thème de la mobilité et l'absence de liaison qui a beaucoup inspiré les dérives figurale et libidinales pour penser le pulsionnel : Lyotard semble reprendre ce thème pour penser la présence comme une présence non liée, à partir du dénouement des synthèses de l'esprit.

En revanche, la dérive anesthétique nous semble venir compléter le tournant du différend, et en ce sens, il faudrait la distinguer soigneusement des moments antérieurs de la pensée lyotardienne. Indice d'une réflexion restée en marge du *Différend*, la dérive anesthétique fournit au lecteur de Lyotard des éléments dont l'absence se fait remarquer dans ce « livre de philosophie », concernant notamment le sensible et l'inconscient. Le moment ultime de ce mouvement semble être la notion du sublime comme différend actuel, cas limite du sentiment. Nous comprenons que l'impact de la pensée kantienne est décisive sur Lyotard qui, après avoir considéré les nouvelles technologies d'un point de vue esthétique, semble tirer la conception du sublime chez Kant vers une pensée de la présence immatérielle.

Le sublime, moment ultime de la réflexion, serait d'après nous comme un carrefour incontournable de la pensée lyotardienne, permettant une rencontre inattendue entre thèmes. À part les rapports critiques qu'elle permet d'établir avec l'esthétique des années 1970, la pensée du sublime paraît joindre d'abord celle du déclin des idéaux modernes, et ratifier la fin de l'esthétique du modernisme. Tout ce que Lyotard thématise sous le nom de l'art avant-garde semble confirmer ce constat. En second lieu, le sublime converge avec le thème de la résistance, que Lyotard pensait en parallèle avec celui de la minorité. Il y a la résistance du sublime parce que

le sublime est le différend affectuel, incommensurabilité des facultés, l'occasion pour l'esprit d'éprouver réflexivement, en un moment de spasme, sa propre hétérogénéité constitutive, qui est en même temps sa santé. Enfin le sublime permet la transition entre la référence freudienne de Lyotard et sa référence kantienne, dans la mesure où il est considéré comme une réflexion anamnèsique, où les synthèses de l'esprit sont mises en suspens. En effet, Lyotard semble redécrire la réflexion kantienne comme un travail de perlaboration, et établir des liens entre le sublime et l'affect inconscient, comme nous aurons l'occasion de voir dans la partie suivante de ce travail.

Si, à partir de là, nous essayons de décrire de façon plus ou moins synthétique la figure d'enfance anesthétique chez Lyotard, nous la situerons d'abord par rapport au sublime : le sentiment sublime implique le retour à l'enfance de l'esprit, demande qu'il saute en âme. Plus précisément, cette enfance est comme une passibilité inhumaine au manque, à l'indétermination, une capacité d'être touché par le désordre, qui serait peut-être le lieu d'une résistance. La mise en crise du sujet est ici radicalisée, au point que l'enfance anesthétique épouse une subjectivité qui serait la naissance et la mort incessantes du sujet.

On dira alors qu'après les figures de l'infantile et de la minorité qui semblaient convenir à l'enfance lyotardienne, cette dernière trouve son aspect anesthétique dans un mouvement qui va du postmoderne vers la pensée kantienne. Or, ce mouvement sera prolongé par une reprise de la pensée psychanalytique ainsi que de la question du langage, la philosophie de Lyotard retrouvant en quelque sorte ses piliers majeurs, et la notion de l'enfance étant baptisée en tant que telle à la fin de son œuvre.

QUATRIÈME PARTIE

ENFANCE : FIGURES BAPTISÉES

« Ce qui ne se laisse pas écrire, dans l'écrit, appelle peut-être un lecteur qui ne sait plus ou pas encore lire[1]. »

Dans la dernière partie de ce travail, nous proposons de suivre Lyotard dans ses derniers écrits, afin d'examiner la notion de l'enfance telle qu'elle a été nommée et thématisée. Mais on remarquera sans doute que déjà dans la partie précédente, nous avons en main une description plus ou moins concrète de l'enfance donnée par Lyotard. En outre, les textes que nous examinons dans la partie précédente pourraient être considérés également comme relevant du « dernier » Lyotard. Cela étant, si nous avons choisi de séparer ces deux parties, c'est parce que la question esthétique nous semble devoir être traitée à part entière, dans la mesure où elle incite le lecteur de Lyotard à tenter une vue d'ensemble sur son itinéraire, constituant le carrefour des parallélismes aussi bien que des divergences entre les moments antérieurs au tournant du différend et ceux qui lui sont postérieurs.

Or, cet examen de la question esthétique ne recouvre pas l'ensemble des problématiques des derniers textes de Lyotard, notamment ceux où l'enfance est thématisée telle quelle. C'est que la question de l'*aisthesis*, bien qu'elle soit d'une portée majeur, n'épuise pas à elle seule tout le terrain de réflexion ouvert par Lyotard après le tournant du différend. C'est la raison pour laquelle il nous a semblé nécessaire de pousser plus en avant l'examen des derniers écrits de Lyotard, non pas en abandonnant le point de vue esthétique, mais en essayant de considérer d'autres points de vue qui s'y ajoutent.

A la fin de notre deuxième partie, nous avons dit qu'avec le tournant du différend, la pensée de Lyotard s'éloigne de la « métaphysique du désir » inspirée de Freud marquant la période d'avant *Le Différend*. En posant la question de l'*aisthesis* à partir du différend, nous avons vu que les éléments esthétiques de la première période sont relayés par une (an)esthétique de la présence, où le thème du sublime est mis en avant. Cependant, nous savons que la question de l'inconscient, avec celui du

[1] « Infans », *LE*.

sensible, reste également en suspens à travers la dérive du différend. Or, cet écart par rapport à Freud ne constitue pas le dernier mot de Lyotard sur la psychanalyse. Comme nous l'avons vu avec la dérive (an)esthétique, les travaux de Lyotard sur les artistes tendent à faire converger la thématique du sublime avec celle de l'anamnèse, empruntée à la psychanalyse. Ainsi, pour entamer la dernière partie de notre travail, il conviendrait de situer d'abord le retour de la pensée psychanalytique dans les textes lyotardiens.

IV.1. Retour à la psychanalyse

« Comment savoir que ce qui fait retour est bien ce qui avait disparu ?[1] »

Il semble que Lyotard, pour réintroduire la psychanalyse dans sa réflexion, ou plutôt pour rendre manifeste la manière dont elle est prise en compte à partir de la question du différend, où elle semblait quelque peu occultée, reprend le questionnement depuis sa base, de façon à problématiser le rapport même de la philosophie à la psychanalyse. En un certain sens, on pourrait dire qu'il y a là un geste semblable à celui du moment figural, où Lyotard problématisait le rapport de la psychanalyse à l'art. Par ce geste, et notamment à partir des exemples de Cézanne et Freud, nous avons vu que Lyotard remettait en cause le regard utilitariste en quelque sorte de la psychanalyse sur l'art. De manière parallèle mais nuancée, dans « Emma », daté de 1989 et publié d'abord dans *La Nouvelle Revue de la Psychanalyse*, Lyotard problématise cette fois-ci le rapport de la philosophie à la psychanalyse et surtout à l'inconscient, son concept autant central qu'improbable.

Rappelant le modèle de « Rien » à quatre variations, exposé par Kant dans son « Amphibologie des Concepts de la Réflexion », pour illustrer l'usage transcendantal de l'entendement, Lyotard essaie de montrer comment la philosophie, dans sa rencontre avec ce qui ne relève pas du domaine de l'évidence, celui de la conscience claire, incline d'abord vers la « Critique » censée en dénoncer l' « apparence transcendantale »[2]. C'est justement sur ce point que la philosophie s'opposerait à la psychanalyse qui, elle, admet l'inconscient et ses inconsistances, et c'est pourquoi il

[1] *LE*, p. 11.
[2] « Emma », *MPh,* p. 59.

est important d'y retourner. Toutefois, Lyotard ne manque pas de remettre en cause ses propres positions précédant le tournant du différend quant à la psychanalyse, même s'il cherchait à bâtir une pensée pouvant supporter l'inconsistance. Reconnaissant qu'il a risqué de « noyer la thèse de l'inconscient dans le déluge d'une économie libidinale générale[1] », il essaie désormais de reprendre la pensée psychanalytique à l'aide des questions impliquées dans la dérive du différend[2].

Effectivement, le retour à la psychanalyse semble se faire à partir de cet indubitable que serait la phrase. Si le tournant du différend remet en cause les philosophies occidentales de la conscience de Descartes à Hegel en passant par Kant, la phrase résisterait à l'épreuve du doute mieux que toute pensée d'*ego* puisque, dit Lyotard, « soupçonnerait-on ce qu'est une phrase ou même qu'il n'y en ait aucune, qu'il faudrait encore phraser cette suspicion[3] ». Il semblerait alors que tout soit phrase, même le silence, selon le fameux argument central de Lyotard dans *Le Différend*. Or, c'est exactement par là que la psychanalyse fait son retour, et nous comprenons qu'elle n'était pas vraiment absente dans le tournant du différend, mais elle logeait en silence au cœur même de son argument. C'est que le silence comme phrase en appelle au lapsus, à l'acte manqué, à l'affect, autant d'expressions improbables de l'inconscient. L'affect ou le sentiment est en effet cette « bien curieuse sorte de phrase » constituant la « matière » de la *talking cure*.

Différent des phrases de représentation que le psychanalyste partagerait avec le philosophe[4], l'affect selon Lyotard est une phrase sans représentant et incompréhensible en tant que telle du seul point de vue philosophique[5]. Dans ce retour vers la psychanalyse qui se fait à partir de la phrase et passe par l'affect, la phrase du silence, Lyotard semble orienter sa réflexion concernant la pulsion libidinale vers un point plus approfondi où il s'agira de détacher la pulsion de sa représentation et de penser l'affect pur. Freud appelle ceci la quantité d'affect[6] ou

[1] *Ibid.,* p. 60.
[2] Pour une étude détaillée du rapport de Lyotard à Freud, voir C. Pagès, « Figural, énergie, affect. Entre force et forme – la figure de Freud et l'inarticulation chez Jean-François Lyotard », dans *La part de l'œil, Dossier : Formes et forces. Topologies de l'individuation, Deleuze, Simondon*. No. 27/26, 2012/2013.
[3] *Ibid.,* p. 61.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.,* p. 68
[6] Cf. « Le Refoulement », dans *Métapsychologie, op. cit.*

l'affect inconscient[1], c'est-à-dire, dans le refoulement, la part de l'affect non attaché à une représentation et faisant l'objet du refoulement primaire ou originaire (*Urverdrängung*)[2].

De cette « notion obscure » de la psychanalyse [3], Lyotard s'intéresse à ce qu'il connote que quelque chose serait nécessairement manqué dans la mise en forme du désir refoulé et qu'ainsi l'affect inconscient serait comme une excitation présente mais non représentée. « Et du même coup, dit Lyotard, non soumise aux substitutions de représentations de chose et de mot qui ne cessent de se produire au cours de l'histoire de la vie et qui forment le tissu associatif que l'analyse explore[4]. » L'affect inconscient étant manqué dans le refoulement après-coup (*Nachdrängen*), celui des intrigues du désir, il ne pourrait lui-même être abordé que dans ses effets décalés, selon la temporalité de l'après-coup (*Nachträglichkeit*). Autrement dit, il sera toujours déjà manqué dans le temps chronologique aussi bien que dans le temps du récit, ou encore dans le temps phénoménologique des retentions et des protensions, impliquant néanmoins sa temporalité.

Lorsqu'il se réfère à la distinction entre *Urverdrängung* et *Nachdrängen*, Lyotard comprend l'après-coup à la fois comme un double coup et une temporalité spécifique : « La *Nachträglichkeit* implique donc : 1° un coup double et constitutivement dissymétrique, 2° une temporalité qui n'a rien à voir avec celle que la phénoménologie de la conscience (même celle d'Augustin) peut thématiser[5]. »

Le coup double serait constitué d'abord d'un premier coup non enregistré, une excitation non liable, une force qui n'est pas « fixable selon d'autres forces 'à l'intérieur' de l'appareil, et comme telle ne donne pas lieu à mise en scène. Cette force n'est pas mise au travail dans la machine de l'esprit. Elle y est déposée[6]. » Correspondant ainsi à la naissance de l'affect inconscient, Lyotard imagine ce premier coup comme un « effet de choc ». Comme nous venons de le dire, n'étant pas

[1] Cf. « L'inconscient », dans *Métapsychologie, op. cit*. Toutefois, Freud ajoute ses réserves sur cette appellation.
[2] Concept défini par Laplance et Pontalis de la façon suivante : « Processus hypothétique décrit par Freud comme premier temps de l'opération du refoulement. Il a pour effet la formation d'un certain nombre de représentations inconscientes ou 'refoulé originaire'. Les noyaux inconscients ainsi constitués collaborent ensuite au refoulement proprement dit par l'attraction qu'ils exercent sur le contenu à refouler, conjointement à la répulsion provenant des instances supérieures. » (Cf. J. Laplanche et. J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, *op. cit.,* p. 396-7.)
[3] J. Laplanche et. J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 397.
[4] « Emma », *MPh,* p. 73.
[5] *HJ*, p. 34.
[6] *Ibid.*, p. 33-4.

représentable en mots et en choses, ce coup fait l'objet d'un refoulement originaire. L'origine en question dans ce refoulement n'indiquerait pas simplement un degré topologique plus profond que celui du refoulement « secondaire », mais signifierait que « la quantité d'énergie transmise par ce choc n'est pas transformée en 'objets' même inférieurs, en objets logés dans les sous-sols, dans l'enfer de l'âme, mais qu'elle reste potentielle, inexploitable, et donc ignorée par l'appareil. De l'énergie certes, mais dans une forme inutilisable, c'est-à-dire intransformable précisément. Cette absence de forme et de transformation est essentielle à l'affect inconscient[1]. »

Ensuite viendrait le second coup qui, contrairement au premier que Lyotard décrit comme un choc sans la mise en forme de l'affect, pourrait être pensé comme « un affect sans choc », une mise en forme de l'énergie affective « sans motif 'réel' », dont l'exemple typique donné par Freud serait l'apparition de la phobie dans l'hystérie d'angoisse, comme dans le fameux « cas d'Emma »[2]. Plus précisément, cet affect sans choc est ce qui est pris en charge par le *Nachdrängen*, faisant l'objet des « intrigues » du désir. Or, le premier coup lui-même serait inaccessible par l'enchaînement de ces intrigues, même s'il en constitue le fondement, ces derniers venant se nouer sur lui. D'après Lyotard, le rapport entre ces deux coups, ou plus précisément, ce coup double impliqué dans la structure même de l'après-coup, constituerait la particularité de ce qu'il appelle « événement », par référence à *La Naissance de la psychanalyse* de Freud : à travers l'affect sans choc de l'angoisse, la conscience découvrirait « *qu*'il y a là quelque chose, sans qu'elle puisse savoir *ce que* c'est. Avertie du *quod*, mais pas du *quid*. C'est l'essence de l'événement qu'*il y a* 'avant' *ce* qu'il y a (*Naissance*, 129)[3] ».

En fonction de cette double structure de l'événement, Lyotard thématisera donc ce qu'il appelle la temporalité de l'après-coup, une temporalité à rebours qui ne se situe pas directement dans la chronologie de la conscience, mais qui demande une opération particulière pour s'y introduire. Cette opération est celle de l'anamnèse, de perlaboration d'un premier coup non présentée dans le temps actuel, mais dont les traces travailleront plus tard un deuxième coup qui est, on vient de le dire, comme un effet sans cause, un affect sans motif. L'anamnèse serait ainsi « la mise en diachronie

[1] *Ibid.,* p. 34.
[2] Ce n'est pas l'analyse d'Emma mais celle du « petit Hans » qui fournit à Freud l'occasion de spécifier ce qu'il entend par « hystérie d'angoisse ». Cf. Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, *op. cit.,* p. 179.
[3] *HJ,* p. 35.

de ce qui a lieu dans un temps qui n'est pas diachronique, puisque l'antérieur s'y délivre postérieurement (dans l'analyse, dans l'écriture), et puisque le postérieur dans le symptôme (le deuxième coup) a lieu 'avant' l'antérieur (le premier coup)[1]. » Ce travail anamnèsique aurait comme conséquence la « retrouvaille d'un temps perdu » qui servirait de « pare-excitation » contre le choc induit par l'événement.

*Figures d'enfance de l'***aisthesis** *à l'affect inconscient*

Pour Lyotard, que cela se fasse de façon « réaliste » ou non, il semblerait qu'il y ait un effort d'explication dans le travail anamnèsique : « Il faut 'expliquer' qu'il puisse y avoir (eu) cet étranger dans la maison. Trouver une 'raison' à son entrée clandestine et à son séjour ignoré[2]. » Du point de vue de la psychanalyse, Freud aurait tenté plusieurs explications afin de trouver cette raison, les unes ontogénétiques, concernant l'histoire de l'individu et débouchant essentiellement sur l'idée d'une séduction ou d'un fantasme de séduction originaire, les autres phylogénétiques, concernant l'histoire de l'espèce et les mythes fondateurs des sociétés humaines. Quoi qu'il en soit, pour Lyotard, l'important semble être ici que toutes ces hypothèses, ces efforts d'explication, soient fondées sur l'idée d'une « impréparation de l'appareil psychique au 'premier choc' », son état de « prématuration » ou d' « immaturation » vers lequel se dirige le travail anamnèsique[3]. Or, cela semble fournir un pilier majeur pour l'enfance lyotardienne dans sa dernière version : l'anamnèse cherche à toucher l'enfance, une enfance « qui ne serait pas une époque de la vie, mais une incapacité à représenter et à lier un quelque chose. Ou inversement : un quelque chose ferait de l'appareil psychique un appareil constitutivement impréparé à l'accueillir, s'y introduirait sans y être introduit, excéderait son pouvoir, son énergie investie en instances et mécanismes défensifs. […] Il le tiendrait en enfance[4]. »

Notons que par rapport à ce quelque chose, ce premier choc immémorial et sa façon d'affecter sans affecter l'esprit, Lyotard mentionne la bouteille de Klein dont parle Lacan : « C'est de cette manière que le principe d'une 'séduction' originaire, je dirais : ontologique, ne peut être éludé (Laplanche). D'une 'duction' vers le dedans de

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid.*, p. 37.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*

quelque chose (de l'énergie) qui y reste au-dehors. La bouteille de Klein selon Lacan[1]. » Nous savons que le principe de la bouteille de Klein n'est pas sans rapport avec celui de la bande Mœbius dont parlait Lyotard dans son É*conomie libidinale* comme modèle de la surface libidinale. De telle sorte qu'il y aurait ici une transition entre le corps libidinal et le refoulement originaire, mettant en rapport les figures d'enfance apparues aux différents moments de la pensée lyotardienne – ce qui ne remet pas en cause le fait que la dérive libidinale soit dominée par la métaphysique du désir et la figure d'enfance comme perversité polymorphe est différente de celle issue de l'affect inconscient, dans la mesure où la première figure reste encore tributaire du refoulement « secondaire ».

Lyotard ne manque pas de faire le lien entre l'affect inconscient au sens de Freud et le sentiment kantien, ainsi qu'entre la temporalité de l'après-coup et celle de la réflexion, nous permettant de voir plus clair dans la transition entre l'enfance selon la dérive (an)esthétique et celle qui est baptisée en tant que telle dans les textes de la dernière période[2]. En premier lieu, l'affect détaché de son représentant devrait nous conduire à admettre une distinction entre présentation et représentation, entre *Darstellung* et *Vorstellung* : l'affect est présent sans être représenté, il est là, « mais il n'est pas là pour autre chose que lui[3] ». Ainsi se rapproche-t-il de la tautégorie du sentiment kantien, à la fois état d'âme et signal de lui-même en tant que cet état[4]. De

[1] *Ibid.*, p. 37-8.
[2] Lyotard affirme à plusieurs reprises qu'il suit Lacan dans cet exercice de rapporter la métapsychologie freudienne à la pensée de Kant, en particulier à son esthétique (Voir par exemple *MPh*, p. 59, ou *HJ*, p. 17). Cela dit, il nous semble que certaines de ses positions issues de l'héritage lacanien dans ce contexte -par exemple celles concernant la distinction du beau et du sublime, ou la distinction du refoulement originaire et du refoulement « secondaire », ainsi que celles à propos de la Chose et de la différence sexuelle- ne sont pas très nettes et font l'objet des critiques auprès de ses lecteurs (Cf. L. Kahn, « D'une lecture apathique de Freud », dans *Les transformateurs Lyotard, op. cit.*). Il lui arrive d'affirmer que « comme le beau est au sublime, le refoulement secondaire est au primaire » (HJ, p. 17 ; « Réécrire la modernité », *I*, p. 41), alors que c'est à partir du caractère réfléchissant du sentiment kantien –qui détermine aussi bien le beau que le sublime- que celui-ci est rapporté à l'affect inconscient (*MPh*, p. 73-4). Ou encore, il affirme que l'affect inconscient est lié à la différence sexuelle désignée comme Chose par Lacan et se rapporte par là à l'enfance (*HJ*, p. 39-41), alors qu'il laisse entendre ailleurs que la différence sexuelle relève de la génitalité, donc de la sexualité « adulte », et en tant que telle elle est étrangère à l'enfance, secondaire par rapport au différend entre l'affect adulte et l'affect enfantin (*MPh*, p. 92-5). C'est pourquoi dans notre analyse, nous avons préféré de laisser de côté la discussion de l'héritage lacanien de Lyotard, qui demanderait un travail plus détaillé. Notons toutefois que la référence à Lacan dans la conception de la Chose risque des incohérences chez Lyotard. Car si la Chose chez Lacan est rapportée à la voix qui résonne dans le manque, celui de la Chose justement, dont la présence de l'absence serait la condition de possibilité de l'expérience du sujet, cette voix semble être de prime abord celle du langage articulée, mais non pas celle de la *phônè*. Voir à ce propos Bernard Baas, *De la chose à l'objet. Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie*, Éditions Vrin/Peeters, 1999, notamment le chapitre « Lacan, la voix, le temps ».
[3] « Emma », *MPh*, p. 73.
[4] *CFJ*, § 19.

même que l'art aurait affaire à la présence non présentée, à la touche de la matière immatérielle, de même dit Lyotard, « [l]'analyse n'a pas d'autre motif que de 'travailler' cette présence. Elle porte donc attention aux chromatismes, avec une délicatesse spécifique et sévère, une attention qui flotte sur eux sans préjuger de l'important et de l'anecdotique[1] ». La présence de la psychanalyse a lieu seulement ici et maintenant, un ici non situé et un maintenant non saisi dans le temps de la mémoire, l'idée que Lyotard cherche à illustrer en renvoyant à *Now* de Barnett Newman ou encore à « *blank* » chez Arakawa[2].

Plus profondément, Lyotard établit un parallèle entre l'affect inconscient de Freud et le sentiment sublime[3]. Nous savons que le sentiment sublime comme l'impossibilité de présenter l'absolu serait la mise en abîme de l'imagination, son débordement. De même que l'affect inconscient ne saurait être situé dans le temps chronologique, ni diachronique, sa temporalité est celui de la *Nachträglichkeit*, de même le sublime kantien repris par Lyotard, radicalisant la réflexion dans le temps esthétique, semble être insaisissable par les synthèses élémentaires de l'imagination, qui sont aussi désignées comme les « actes spontanés de la connaissance »[4], et qui servent non seulement à donner forme au divers de la sensation mais encore à constituer la rétention et le flux, l'avant et l'après du temps. Or, le sublime et l'affect inconscient sont, d'après Lyotard, deux sentiments hors temps, qui n'ont pas de véritable lieu ou moment, et qui défient l'esprit dans son activité synthétique. L'esprit synthétique est « terrorisé » lorsqu'il est pris par l'affect inconscient ou par l'effet spasmodique du sentiment sublime, une terreur dont il ne s'agit pas d'attester sur le moment ni de présenter, mais de retrouver les traces dans l'après-coup, ou encore de témoigner qu'elle est imprésentable. Il n'empêche que cette terreur fait événement. C'est pourquoi dans les deux cas, selon les termes de la dérive (an)esthétique de Lyotard, l'esprit saute en âme, perdant instantanément sa capacité de synthèse, et tombe en enfance où il est passible de son événement.

Il semblerait alors que les premiers traits de ce que Lyotard baptise « enfance » découlent de cette transition entre l'*aisthesis* et l'affect inconscient, la pensée du sentiment et celle de l'inconscient telles qu'elles sont reprises en aval du tournant du différend. C'est ici que nous trouvons la notion de phrase-affect ou de

[1] « Emma », *MPh,* p. 74.
[2] *Ibid.,* p. 75.
[3] Cf. *HJ*, p. 59-61.
[4] Cf. *CFJ*, Première Introduction, §VII.

phônè comme l'une des premières figures nommées de l'enfance. Celle-ci est une phrase d'affect, phrase du silence non enchaînée, présente sans être présentée ou mise en situation, « congruente » au refoulement originaire qui ne refoule pas mais qui connoterait une « absence de 'défense' », une « parfaite passibilité »[1]. Cette passibilité est liée à l'impréparation de l'enfance et se dit « originaire », non seulement parce qu'elle renvoie à « l'absence initiale de langage articulé » chez l'enfant, mais aussi parce qu' « elle persiste toujours, alors même que la phrase articulée a étendu ou prétendu étendre sa compétence jusqu'aux affects »[2]. Si bien que cette enfance serait quelque chose qui « persiste à l'âge adulte, comme une passibilité à la 'présence'[3] ».

Phrase-affect, phônè ou la voix de l'enfance

La phrase-affect serait donc cette notion plus ou moins cristallisée au bout des efforts de Lyotard pour resituer la psychanalyse par rapport au différend et à l'(an)esthétique. Elle est thématisée notamment dans « La phrase-affect. D'un supplément au *Différend* », texte issu d'une conférence prononcée en 1990 et intitulé « L'inarticulé ou le différend même »[4]. Suivant cette idée de « supplément au *Différend* » et posant dès le début du texte que la phrase-affect est le sentiment, Lyotard rapporte celle-ci au différend. Mais au lieu de se tenir à la définition la plus commune du différend comme un cas de conflit qui ne peut être tranché faute de règle commune aux parties en conflit, il met en avant cette définition moins évoquée du numéro 22 du *Différend* : « Le différend est l'état instable du langage où quelque chose qui doit pouvoir être mis en phrases ne peut pas l'être encore. Cet état comporte le silence qui est une phrase négative, mais il en appelle aussi à des phrases possibles en principe. Ce que l'on nomme ordinairement le sentiment signale cet état. […] »

Du *Différend* à son supplément, on dirait que Lyotard raffine un peu plus sa conception des phrases, sans pour autant l'abandonner. Si *Le Différend* s'intéressait aux phrases proprement dites, et à leur silence, tout en soulignant que pour penser la phrase il faut d'abord penser son événement, « La phrase-affect » semble s'intéresser davantage à ce signal du sentiment qui serait tout au plus une quasi-phrase. Plus

[1] « Emma », *MPh*, p. 76.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid*.
[4] Cf. *MPh*

précisément, *Le Différend* posait qu'une phrase arrive avec son univers dans lequel elle situe ses instances sémantique et pragmatique, à savoir le sens, le référent, le destinateur et le destinataire. En ce sens, le livre s'organisait autour de ce que Lyotard nomme la phrase articulée, bien que sa préoccupation philosophique concernait en premier lieu non pas l'articulation même des phrases, leur mise en situation à partir des univers qu'elles présentent, mais leur arrivée comme événement, comme *il y a* avant *ce qu'il y a*. Or, le supplément apporté par Lyotard semble faire un pas de plus. La phrase-affect se distingue de la phrase tout court en ce qu'elle est inarticulée, autrement dit en ce qu'elle ne présente aucun univers. Elle n'est pas polarisée selon les axes pragmatique et sémantique du discours, par conséquent elle n'appelle pas sa mise en situation en fonction des enchaînements éventuels avec d'autres phrases. Ainsi Lyotard, après avoir posé la question du « arrive-t-il ? » à propos des phrases articulées qui, une fois arrivées, seront inéluctablement mises en situation, semble chercher maintenant à aborder la phrase inarticulée qui relève plus du sentiment que du langage.

La réflexion autour de la phrase-affect fournit à Lyotard l'occasion de redécouvrir la distinction aristotélicienne entre la voix articulée et la voix confuse qu'il rebaptise comme *lexis* et *phônè*. Si la *lexis* correspond à « quelque chose comme 'énonciation' », articulée selon un axe pragmatique (axe de la destination, de l'adresse) et un axe sémantique (le sens et la référence), la *phônè* serait la voix comme timbre, un *semeion* signalant seulement lui-même, nuance singulière du sentiment pur (comme du plaisir ou de la douleur)[1]. Lyotard rapporte la *phônè* à la

[1] Cf. « Voix », *LE,* p. 133-4. Lyotard affirme qu'il suit dans cette réflexion l'argument de Jean-Louis Labarrière, qui cherche à comprendre la différence entre *phônè* et *logos* à partir de *phantasia*. Cf. « Imagination humaine et imagination animale chez Aristote », *Phronèsis*, 29 (1), 1984. En effet, en 1993, Labarrière revient sur cette question dans « Aristote et le langage animal », pour affirmer que *phônè* et *logos* font sens tous les deux, mais différemment, car leur différence ne tient pas à ce que la première soit tout simplement inarticulée, alors que le second est articulé (Cf. « Aristote et le langage animal », dans *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 8, no. 1-2, 1993.). Il s'agirait plutôt de deux sortes d'articulations différentes, l'une – celle du *logos* – se faisant par le nom et l'autre sans nom. Le sens ainsi détaché de la fonction articulatoire, serait lié à la représentation qui accompagne le *logos* ou la *phônè*. La *phône* nécessiterait seulement une « représentation sensitive » (*phantasia aisthetike*), alors que le *logos* est accompagné d'une représentation logique-délibérative. On dirait alors qu'au-delà de la question de l'articulation même, Lyotard semble suivre cet argument. C'est qu'autour du *logos*, dans une certaine tradition métaphysique, serait organisée une conception de l'homme comme animal politique, parlant et rationnel, (Cf. « Imagination humaine… », p. 17), selon laquelle *bios politikos* est en dernière instance au service de *bios theorètikos*. Si Lyotard revisite donc la différence aristotélicienne entre *logos* et *phônè* à travers l'hypothèse de Labarrière c'est sans doute aussi pour se dresser contre cette conception de l'homme – étant donné que ce dernier cherche à affirmer que la différence entre homme et animal d'un point de vue aristotélicien est plus compliquée qu'elle ne le semble pour la « métaphysique occidentale ». Plus précisément, selon la lecture de

racine linguistique *mu-* qui semble connoter aussi bien le son le plus simple produit par l'appareil phonatoire (comme le *murmure* ou le *mot*) que l'absence de parole, le *mutisme*[1]. Ainsi se comprend le « silence » qui revient à la *phônè* : ce n'est pas qu'elle manque de voix, mais que sa voix est comme une qualité sans quantité, un ton, une nuance indécomposable, et « quelque soit son timbre, elle assourdit toujours la *lexis*[2] ». Mais c'est justement la raison pour laquelle elle est entière, elle n'est que ce qu'elle est en toutes ses occurrences. D'où cette place qui lui est accordée par Lyotard au sein d'une réflexion autour de Freud et la psychanalyse : la *phônè* serait « identique à l'affect qui est tout entier ce qu'il est, d'un seul coup état de la *psukhè* et signal de cet état[3] ».

La phrase-affect se rapprocherait alors non seulement du sentiment esthétique kantien mais aussi bien que de l'affect freudien et de la *phônè* aristotélicienne, en tant qu'il se distingue de la représentation et qu'il est tautégorique, au sens où il est à la fois un état d'esprit et le signal de cet état. En outre, remarquons encore une fois que le sentiment ainsi décrit adopte la disposition temporelle de l'événement, son temps est *maintenant*, lequel ne se situe pas selon un avant ou un après. Empruntant les termes d'Aristote par lesquels ce dernier définit le plaisir comme sentiment pur, dont la *phônè* serait le signal, Lyotard dit que le sentiment « apparaît et disparaît tout entier à tout instant. Qu'il est sans âge[4]. »

Lyotard rapporte également la phrase-affect à *Hilflosigkeit* freudienne, cet état de « désaide » attribué au nourrisson, dans la mesure où la phrase-affect serait sans prise dans l'enchaînement, toutes les instances d'univers d'une phrase articulée lui faisant défaut[5]. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce rapport ultérieurement, mais

---

Labarrière reprise par Lyotard, il s'agit de montrer que *logos* et *phônè*, en tant que « langages » humain et animal, font plus que de s'opposer, notamment dans la mesure où le *logos* se comprend mieux comme rhétorique. Si, en premier lieu, la rhétorique symbolique, articulée, tend à bannir la *phônè* en dehors du langage, celle-ci ne manque d'y faire retour. Dans « Emma », *MPh*, Lyotard souligne ce point en commentant le *Projet d'une psychologie scientifique* (1895) de Freud, nous reconduisant vers la pensée de l'après-coup (à ce propos, voir G. Bennington, « The Same, Even, Itself… », dans *Late Lyotard*, Geoffrey Bennington, 2005.). Enfin, notons que Labarrière s'oppose également au commentaire de *phantasia* aristotélicienne de C. Castoriadis qui, bien qu'il pose la nécessité de « phantasmer » pour penser, s'appuierait principalement sur *phantasia logistikè* (rationnelle et délibérative), laissant de côté *phantasia aisthetikè*, celle qui accompagne *phônè*. C'est, il nous semble, dans ce tableau qu'il faudrait situer la conception de l'enfance dérivée de *phônè* chez Lyotard, par contraste à cette conception d'homme politique capable de *logos*.

[1] « Voix », *LE,* p. 134.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] « Phrase-affect », *MPh,* p. 49.
[5] « Emma », *MPh*, p. 85.

notons pour l'instant qu'en décrivant ce manque d'enchaînement en termes d'objet, Lyotard fait aussi un lien entre la phrase-affect et la perversité polymorphe de la sexualité infantile. La phrase d'affect ne cherche pas à désigner un référent ni à adresser un désir manqué. Elle ignore tout de l'objet dit Lyotard, aussi bien l'objectivité référentielle que l'objectalité de destination[1]. En ce sens elle est équivoque ; l'objet semble être à la fois tout et rien du point de vue de la *phônè*. Plus précisément tout pourrait être objet de la phrase infantile, sans l'être véritablement, dans la mesure où « objet » ne serait qu'une occasion pour cette phrase qui ne s'adresse à personne à propos de rien mais qui est entièrement elle-même. Ainsi se rapprocherait-elle de la perversité polymorphe infantile, « métaphore typiquement adulte » note Lyotard en passant, signifiant que « tout 'objet' est bon, comme occasion, à la phrase infantile ('pure') d'affect, plaisir ou déplaisir[2] ».

Du fait de sa perversité ou son équivocité, la phrase-affect est intraduisible dans la langue adulte et il n'y a pas de langue enfantine à proprement parler selon Lyotard. Mais la relation entre *lexis* et *phônè* semble bien plus compliquée qu'un simple rapport d'exclusion[3]. Si d'une part le différend paraît inéluctable entre affectivité pure et articulation, de l'autre cela montrerait que leur rencontre est inévitable. On ne saurait résorber leur différend en litige, dit Lyotard, pas plus qu'on ne saurait s'y soustraire[4]. C'est que la phrase adulte serait « étrangement composite », du simple fait que tout être-humain est d'abord enfant avant d'être adulte[5]. Tout être-humain partage cette affectivité pure, cette passibilité animale si l'on peut dire, et se trouve initialement en position du référent ou destinataire des phrases articulées.

Rien n'empêcherait donc que la *phônè* soit référée dans le langage articulé, celui du *logos*. Ce dernier pourrait en parler, chercher à l'articuler, du moins à la transcrire. C'est ce qui arriverait par exemple dans le transfert psychanalytique[6]. Néanmoins, le rapport entre *logos* et *phônè* reste bien chez Lyotard de l'ordre du manque, du dommage et du tort. Il n'y aurait pas d'enchaînement proprement dit entre eux, mais seulement de rencontre, donnant lieu au différend[7]. En tant que telle,

[1] *Ibid.*, p. 86.
[2] *Ibid.*
[3] Nous allons revenir sur cette relation à propos de la « lecture d'enfance » que consacre Lyotard à Freud, « Voix ». Pour une lecture détaillée du rapport entre *phônè* et *logos* à partir de « Phrase-affect », voir. G. Bennington, « Peut-être une politique… », *art. cit.*
[4] « Emma », *MPh,* p. 94.
[5] *Ibid.,* p. 92.
[6] « Phrase-affect », *MPh,* p. 52.
[7] *Ibid.,* p. 53.

Lyotard affirme que la *phônè* reviendrait à l'enfance, à l'*infantia*, qui serait comme le temps d'avant le *logos*, où l'articulation logique fait défaut[1]. C'est à partir de cette description que ce qui dans le langage freudien s'appelle narcissisme primaire ou perversion polymorphe est repris au compte de l'enfance lyotardienne : un régime antérieur à tout *ego*, celui d'un non-régime plus précisément[2].

La voix à l'épreuve du corps

Pourtant d'après Lyotard, cette description de l'enfance étant simplement anthropologique, il faudrait encore en dégager le sens transcendantal. C'est là que semblent se compliquer les choses, avec cette conception du transcendantal que Lyotard pose dans « Phrase-affect », et ses implications.

En premier lieu, dans le cadre de ladite description anthropologique, la *phônè* enfantine serait liée au corps. Lyotard récuse d'abord cette idée. Le *corps* ne serait que le référent des phrases cognitives et sujet aux procédures d'établissement de réalité, relevant ainsi plus du domaine du *logos* que du celui de la *phônè*[3]. Plus précisément, il semblerait que Lyotard s'éloigne ici de l'infantile freudien pour se rapprocher de la Chose de Lacan, dans la mesure où il voudrait « élaborer le statut du monde ou du chaos incorporel associé à l'affect », en opposant celle-ci au corps organique[4]. L'infantile freudien qui a fourni à Lyotard tout un champ de réflexion, thématisé comme la sauvagerie de la pulsion et des processus primaires, les errements du désir dans le corps pervers polymorphe ou encore comme le non-régime du désir-*Wille*, serait alors moins rapporté à l'inconscient qu'à l'organisme et pris en référence « par le discours articulé des adultes[5] ». Parallèlement, la *phônè* signifierait d'abord ce qui n'est pas référable et par conséquent, ce qui n'a pas d'adresse.

En second lieu, il faudrait remarquer que la connotation de l'enfance semble avoir changée également vis-à-vis de la problématique de la justice. Ainsi que Lyotard le cite à plusieurs reprises, Aristote note dans sa *Politique* (1253 a 15) que *logos*, réservé aux humains et distingué de *phônè*, permet de « rendre manifeste l'utile

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 54
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*

et le nuisible, et par suite le juste et l'injuste ». Suivant l'argument d'Aristote, Lyotard reconnaît que *logos*, en tant que voix articulée, est requis dans la « communauté proprement politique » où l'enjeu serait de délibérer et de décider de l'utile et du juste »[1]. Par conséquent, *phônè* semble être exclue non seulement du domaine de ce qui est « proprement politique », mais encore de celui de la justice, que Lyotard distingue pourtant soigneusement de « la » politique dans ses moments antérieurs. Si du point de vue anthropologique la *phônè* appartient à l'enfance comme le temps d'avant le *logos*, il faudrait dire alors que l'enfance est le nom d'un temps imperméable à la question du juste et de l'injuste, contrairement à ce qu'elle semblait connoter par exemple dans la dérive inhumaine de Lyotard, comme le foyer d'une résistance devant l'injuste. En cherchant à dépasser l'anthropologique vers le transcendantal, Lyotard affirme que « [l]a *phônè* enfantine est innocente non pas parce qu'elle n'a pas fauté, mais parce que la question de ce qui est juste et injuste lui est inconnue puisque cette question exige le *logos*. Cette question ne se pose qu'avec des phrases qui peuvent présenter des référents, des destinataires et des destinateurs […][2]. »

On pourrait avoir plusieurs réserves sur ces conséquences que tire Lyotard de sa réflexion sur la phrase-affect pour cerner le « statut transcendantal » de l'enfance. Tout d'abord, c'est la confusion qui règne autour de ce « statut transcendantal » qui devrait attirer notre attention. Lyotard le mentionne comme ce qui s'oppose à la description anthropologique de l'enfance, laquelle semble concerner aussi bien un temps où le langage n'est pas acquis que les processus inconscients antérieurs à la formation du moi selon la théorie freudienne, comme le narcissisme primaire et la perversion polymorphe. On pourrait certes penser que c'est par rapport à l'être-humain que la distinction est faite entre la parole et ce qui est avant la parole, ou bien entre le moi et ce qui est avant le moi, recouvrant celle entre l'adulte et l'enfant. Mais ce serait oublier que Lyotard en vient à développer cette réflexion à partir de la distinction entre *logos* et *phônè* qui, en premier lieu, n'a rien d'exclusive aux êtres-humains, mais se réfère plutôt à une différence entre animal et humain. Nous avons vu comment Lyotard, en suivant l'argument de Labarrière qui établit la *phantasia* au fondement de la différence entre *phônè* et *logos*, semble chercher à réintroduire une imagination esthétique dans l'humain au titre de la *phônè* qu'il baptise comme la voix

[1] *Ibid.,* p. 51.
[2] *Ibid.,* p. 54.

de l'enfance[1]. Il semble alors que par cette qualification d'anthropologique qu'il attribue à l'enfance décrite à partir de son rapport au sujet parlant, Lyotard fait un pas en arrière et reconfigure paradoxalement sa pensée de *phônè* autour de l'humain, qu'il avait pourtant emprunté à l'idée aristotélicienne de l'imagination animale.

À la suite de cette première réserve, devient également problématique la conception du corps qui découlerait de la description « anthropologique » de l'enfance. Comme nous avons signalé plus haut, ce corps est pour Lyotard le référent des phrases cognitives et de leurs preuves de réalité. Nous observons qu'il s'agit là d'une conception de corps réduit à son aspect organique et détaché de son caractère affectuel. Ce n'est plus le corps comme foyer de l'*aisthesis* dont parle Lyotard. Dirait-on alors que le corps (an)esthétique, celui de la passibilité, nommé âme-corps par contraste à l'opposition métaphysique du corps et de l'esprit, serait délaissé au vent des dérives lyotardiennes, au même titre que le corps libidinal ? Nous avons vu pourtant que le corps affectuel, même après l'abandon de la métaphysique du désir, contribuait largement à la formation d'une figure d'enfance dans la dérive (an)esthétique de Lyotard. Qu'en est-il de cette figure[2] ? Quoiqu'il en soit, il semble qu'entre l'enfance (an)esthétique et l'enfance transcendantale, quelque chose est perdu qui relève du corps et du sentiment.

Enfin, remarquons que Lyotard, en laissant de côté le corps affectuel de l'enfance, semble revenir également sur ses positions concernant le rapport de l'enfance au problème de la justice. Du point de vue de sa conception transcendantale, entendons non anthropologique, l'enfance est d'abord dotée d'un aspect d'innocence. Lyotard explique aussitôt que si l'enfance serait une figure d'innocence, ce n'est pas pour autant qu'elle n'a pas fauté, mais c'est qu'elle n'est pas concernée par la question de la faute, pas plus que celle de la justice. Ces deux questions étant du domaine du *logos*, la *phônè* enfantine semble alors insensible au juste et à l'injuste. Comme nous venons de le dire, cette conception de l'enfance paraît incompatible avec sa figure « inhumaine » que dressait Lyotard en 1988, soit deux ans avant cette conférence sur la phrase-affect, et qui apparaissait comme le foyer d'une résistance, au moins potentiellement, pour « ne pas être injuste »[3]. On pourrait faire la

[1] Cf. ci-dessus, p. 360, note 1.
[2] Par ailleurs, comme nous allons le voir par la suite, le corps affectuel, celui de l'*aisthesis*, occupe Lyotard également dans sa lecture d'enfance sur Kafka, où il est appelé corps-enfant. Comment comprendre le rapport entre le corps-enfant et le corps « anthropologique » dans le langage lyotardien ?
[3] Cf. « Avant-Propos », *I*, p. 18.

comparaison avec les figures de la minorité qui ont suivi celles de l'infantile à la sortie de la dérive libidinale. Plus précisément, ce visage inhumain de l'enfance se situait dans la continuité d'une série de figures qui, justement par l'impact de la question du juste, s'étendait d'une conception du corps pervers polymorphe vers celle de la minorité, avant d'arriver au tournant du différend. C'est dire qu'un tel geste détachant complètement l'enfance du domaine du juste et de l'injuste irait à l'encontre d'un mouvement principal de la pensée lyotardienne.

En effet, en parlant de l'inhumain, Lyotard faisait entendre que sous divers noms, tout au long de ses dérives philosophiques, il a essayé d'aborder le partage entre l'indétermination de l'enfance et la raison instituée qui, loin d'être dans un simple rapport d'exclusion et d'opposition, auraient une relation à la fois conflictuelle et constitutive[1]. Nous comprenons alors ce que signifiait ce parti pris par la notion de l'enfance dans la discussion sur la justice : ce n'est pas que l'enfance illustrerait une figure de ce qui est juste, par opposition à l'injustice adulte ; étant plutôt comme une puissance de dérégulation dans l'espace régulé de la raison instituée, l'enfance semblait nous renvoyer au caractère infini de la recherche du juste, au fait que toute justice instituée doive faire l'objet d'une interrogation qui prendrait source dans l'indétermination de l'enfance. C'est justement là que nous avions trouvé chez Lyotard le noyau d'une résistance aux diverses formes du totalitarisme.

Par ailleurs, pour faire le lien avec le point précédent sur le corps et l'enfance, rappelons-nous que Lyotard s'est largement appuyée sur une pensée des affects et des sentiments pour aborder l'indétermination de l'enfance, que cela soit sous sa forme freudienne ou kantienne[2]. Plus précisément, dans cette conception « transcendantale » de l'enfance, Lyotard semble avoir renversé la logique qui parcourait sa réflexion, renversement qui n'est pas sans rapport avec celui de la position du corps : d'une enfance conçue comme passibilité et foyer de résistance à l'injuste, Lyotard semble

[1] *Ibid.*, p. 15-6.

[2] La lecture d'enfance sur Kafka, comme nous venons de le noter, en constitue un exemple. Il s'y agit de confronter le corps-enfant à la justice injuste de la loi qui, en dernier ressort, semble n'être qu'une « post-face au corps » (*LE*, p. 43). En effet, comme dans l'innocence de la *phônè*, le corps-enfant dont parle Lyotard dans la parabole de Kafka serait en-deçà de la distinction du bien et du mal. N'empêche que son innocence est déjà criminelle, dans la mesure où elle ignore la loi. Plus précisément, du corps-enfant à la *phônè* dans « Phrase-affect », Lyotard semble avoir renversé la logique qui parcourait sa réflexion, renversement qui tiendrait d'après nous à la position du corps et à la modification qu'y apporte Lyotard : alors que l'innocence du corps-enfant est criminelle et s'avère être le foyer d'une résistance contre la justice injuste de la loi instituée, l'innocence de la phrase-affect est imprégnée de la honte et de la culpabilité, lesquelles conduisent non pas à la résistance mais à l'angoisse simple devant la loi (Cf. « Phrase-affect », *MPh,* p. 54.).

cheminer vers une enfance de la honte et de la culpabilité qui, dans la rencontre avec la loi, donnerait lieu non pas à la résistance mais seulement à l'angoisse sans restes[1].

Cela étant, de façon quelque peu contradictoire avec ses positions annoncées dans « Phrase-affect », Lyotard aborde la distinction entre enfance anthropologique et enfance transcendantale dans « Emma » également, nous permettant d'en faire une lecture plus nuancée. Au-delà de l'enfance « anthropologique » qui connoterait les périodes précoces de la vie humaine, il affirme qu'il faudrait rapporter la *phônè* transcendentalement à la « faculté de plaisir et de peine », pure et archaïque en ce qu'elle n'est dérivée d'aucune autre faculté. En prenant le mot « transcendental » au sens kantien comme le propose ici Lyotard, cela voudrait dire qu'à son fondement, cette chose baptisée enfance -qui hante le discours articulé sans se laisser articuler-, n'est autre que le sentiment pur, la capacité de sentir ou la passibilité non soumise aux intrigues du concept et du désir[2]. Si la phrase articulée peut s'adresser ou se référer à la *phônè*, elle n'est elle-même qu'une occasion pour cette faculté ou cette passibilité qui se trouve éveillée par sa touche, de façon violente. En revanche, « cet éveil fait une stase dans le cours des articulations » dit Lyotard, et la passibilité enfantine s'infiltre à l'occasion de cette stase dans les articulations de la phrase adulte, violant l'ordre du discours, y faisant événement comme une « 'présence' imprésentable[3] ».

La façon dont la *phônè* est traitée par Lyotard semble alors induire des confusions dans les figures de l'enfance. Si d'une part celles-ci semblent converger vers l'image d'un corps affectif, foyer même de l'inconscient, lieu de la résistance et permettant par là de faire un certain lien entre la problématique des pulsions énergétiques et celle de la justice chez Lyotard, de l'autre, avec la nouvelle conception « transcendantale » de la *phônè*, l'enfance semble s'éloigner du corps infantile pour s'approcher de la Chose, et s'éloigner également de la question de la résistance. Néanmoins, à l'aide d'un dernier détour par le transcendantal kantien, il semblerait possible de resituer l'enfance par rapport au sentiment, conçue alors comme une passibilité pure.

Est-ce que cette tension entre les figures d'enfance persistera dans d'autres textes de Lyotard ? Ou est-ce que ce dernier finira par afficher une préférence pour l'une ou l'autre direction ? On essaiera de répondre à cette question en suivant

[1] « Phrase-affect », *MPh,* p. 54.
[2] Cf. « Emma », *MPh,* p. 94.
[3] *Ibid.*

Lyotard dans d'autres écrits où l'enfance est baptisée comme telle, et notamment dans ses *Lectures d'enfance*.

IV.2. Les lectures d'enfance de Lyotard

« Le lecteur engendre l'auteur, l'auteur est le lecteur de son lecteur[1]. »

Lectures d'enfance est le seul livre de Lyotard où la notion d'enfance est ouvertement convoquée au devant de la scène. Ceci dit, le lecteur ne trouvera pas une théorie de l'enfance dans ce livre, ni une définition concrète de ce que Lyotard entend par cette notion. S'agissant plutôt d'un recueil qui réunit quelques écrits et conférences dispersés, *Lectures d'enfance* fera tout au plus indiquer au lecteur certains moyens pour aborder l'enfance lyotardienne, sans vraiment permettre de la saisir. À l'occasion des lectures consacrées à cinq auteurs qui, à part Freud, ne figurent pas parmi les références les plus fréquentes de Lyotard, ce dernier parle de l'enfance avec des allusions éphémères et brèves la plupart du temps, nous incitant à chercher entre les lignes une image de l'enfance. On pourrait alors essayer de comprendre ce qu'est cette enfance à partir de la façon dont Lyotard fait ces lectures, sans se limiter aux éléments dérisoires qui s'y rapportent explicitement. En effet, une certaine intuition semble traverser ces textes, en fonction de laquelle Lyotard oriente sa lecture, pour trouver chez ses auteurs un composant quelque peu inattendu, étrange, les rapprochant de cette pensée d'altérité constitutive qui parcourt son œuvre, parfois à l'étonnement du lecteur et malgré ses différends connus avec les auteurs en question.

Phônè et lexis : au-delà de l'opposition

Pour reprendre la discussion sur la *phônè*, commençons par la « lecture d'enfance » consacrée à Freud. « Voix » s'organise autour du cas de « l'Homme aux rats » et traite largement la question de la *phônè*. Le premier geste de Lyotard consiste

[1] *LE*, p. 27.

à distinguer différents moyens par lesquels ce cas a été abordé dans le corpus freudien et selon le dispositif psychanalytique. L'analyse d'Ernst se divise d'abord en deux niveaux ou en deux scènes qui restent inaccessibles au public : la scène de l'analyse proprement dite, et les scènes de la vie qui sont rapportées sur la première scène. Ensuite viennent les moyens par lesquels le cas est rendu public : le journal des séances tenu par Freud, et qui n'a pas été détruit après-coup[1] – fait exceptionnel dans la pratique de Freud, laissant penser Lyotard qu'il avait projeté de les retravailler[2] –, le récit du cas publié par Freud lui-même[3], les Minutes de la Société psychanalytique de Vienne faisant état des discussions de Freud avec ses collègues sur le cas[4], ou encore les correspondances de Freud où ce dernier parle à la fois du cas lui-même et de l'écriture ou du commentaire qu'il lui consacre. Comme le souligne Freud lui-même ainsi que ses collègues et commentateurs, l'analyse de l'Homme aux rats semble être significative du point de vue de sa technique, dans la mesure où elle introduit de façon systématique la méthode de la libre association[5]. D'après Lyotard, c'est pour cette raison qu'elle pourrait constituer un terrain de travail resté ouvert pour Freud. Mais plus que les traits particuliers du cas et de son analyse, Lyotard est attentif à la variation des façons de l'aborder, d'en parler et de s'y référer, variations de la voix plus précisément, qui se manifestent dans un va-et-vient entre le récit du cas, Freud et son public.

Ainsi « Voix » pose d'abord la façon « banale » de comprendre les différences de l'inscription de la voix dans le cas psychanalytique selon trois étapes : « L'exposé public, parfois publié, qui raconte et élabore le cas et la cure. La séquence des séances d'analyse où est censée se raconter la vie souffrante du patient. Cette vie elle-même[6]. » Ce sont trois niveaux différents d'inscription de la voix, autrement dit trois scènes où la voix se modifie, se varie. Pourtant Lyotard dira que cette conception « banale » relève d'un complexe idéologique, celui du sujet et de la connaissance objective, qui dit que si la voix se fléchit en se variant d'une scène à l'autre, c'est par rapport à une norme, un normal qui est lui-même non casuel et dont la voix fléchie serait le cas, au sens de *casus* latin ou de *ptôsis* grec, une chute, un *lapsus*, une

[1] Cf. S. Freud *Journal d'une analyse* (1909), tr. fr. Hawelka, PUF, 1974.
[2] Cf. « Voix », *LE,* p. 153.
[3] « Remarques sur un cas de névrose de contrainte (L'Homme aux rats) » (1909), dans *Cinq psychanalyses*, tr. fr. P. Cotet et F. Robert, PUF, 2014.
[4] Cf. « Introduction » du *Journal*, *op. cit.*
[5] Cf. « Voix », *LE*, p. 143.
[6] *Ibid.,* p. 130.

déviation. Si cette norme aurait elle-même une voix, ce serait pour Lyotard l'idéal informatique, une « voix atone, sans intonation, qui s'effacerait derrière ce qu'elle dit, ne laisserait rien paraître des sentiments du locuteur, ne ferait que transmettre le message à l'allocutaire[1] ». En contre partie d'une telle conception, il y aurait l'exemple de la *Tonkunst*, la musique comme art du ton, pour laquelle la voix atone serait elle-même un cas et qui n'admettrait pas de ton zéro[2].

On l'aura compris, la lecture de Lyotard va procéder entre ces deux façons de penser la voix, dans leur intrication, pour problématiser les rapports entre elles. Cependant, si cette lecture se sert d'une nouvelle terminologie, celle de la voix, ce sont des thématiques qui l'occupait depuis longtemps que nous retrouvons ici, à commencer par celle du cas, de la vérité du *lapsus* et du langage non communicationnel. Il semblerait alors qu'en suivant le fil conducteur de « Voix », nous verrons encore une fois, mais sous un nouveau jour, comment de ce mélange de pensées sur la psychanalyse, le langage et l'art, constituant le sol de la philosophie lyotardienne, pourrait surgir la notion de l'enfance.

Essayons donc de retracer ce fil conducteur. La réflexion sur la voix dans son rapport au langage et à l'expression, fournit à Lyotard l'occasion de retravailler la distinction entre *lexis* et *phônè*. Comme nous l'avons déjà vu, si la *lexis* est du *logos* articulé dans un univers de phrase, *phônè* est la phrase de l'affect non présenté mais « complet » au sens d'Aristote, signal de lui-même. Pourtant cela ne reviendrait pas à dire que l'affect est l'objet de l'analyse ; ni la séance ni son écriture ne sont le lieu de la *phônè*. Bien au contraire, nous savons que le moment de l'analyse porte sur les représentations de l'affect mais non pas sur l'affect lui-même qui est en soi non objectivable. Durant la séance ou dans sa publication, c'est la *lexis* qui raconte l'histoire de la *phônè*, laquelle, en effet, n'aurait pas d'histoire[3]. La *lexis* historicise la *phônè* pour pouvoir en parler, elle l'articule en l'insérant sur les axes pragmatique et sémantique du discours. Ainsi non seulement elle la soumet au temps chronologique, celui de l'attente et de la mémoire déployée dans l'adresse, mais encore elle la met en diégèse, elle en fait la référence d'une structure inter-subjective où elle sera

[1] *Ibid.,* p. 131.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.,* p. 135.

perpétuellement mise à distance, dans la mesure où l'affect articulé ne saurait être que « celui de l'autre »[1].

Dans ce cadre, Lyotard affirme que ce n'est pas la distinction de l'inconscient et du conscient dans la psychanalyse qui correspondrait à celle de la *phônè* et de la *lexis*, mais c'est la distinction entre l'affect et *Vorstellungrepräsentanz*, introduite par la métapsychologie freudienne au sujet du refoulement, comme nous avons précédemment essayé de montrer : l'affect témoigne sans représenter, sans articuler, il est ainsi signal de lui-même, tautégorique répète Lyotard, à la fois équivoque (parce que sourd ou muet en termes de *lexis*) et insoupçonnable (étant entièrement ce qu'il est)[2]. Nous savons maintenant que ce signal affectuel serait pour Lyotard « la phrase infantile », se référant aussi bien à la voix « non référentielle et inadressée » de l'*in-fans* qu'à ce que Freud appelle *das Infantile*, foyer de la perversion polymorphe et du narcissisme primaire. Bien entendu, pour aucune des deux références, une telle voix n'existerait pas à la manière d'un objet de connaissance, vérifiable par le régime des phrases consistantes. C'est pourquoi, semblerait-il, Lyotard ne parle pas de l'enfance comme fait empirique mais de l'*infantia* – sans pour autant verser dans cette opposition binaire qu'il établit dans « Phrase-affect » entre description anthropologique et description transcendantale. De surcroît, à partir de cette réflexion sur la *phônè*, il semble retrouver la voie intermédiaire entre ces deux descriptions, qu'il indiquait par référence au transcendantal kantien, en affirmant que de l'*infans* on pourrait avoir seulement une Idée, celle d'une « affectualité (*affectedness*) démunie des valences 'normales' (non casuelles) de la référence et de l'adresse[3] ».

N'étant pas lui-même capable d'articuler sa voix selon les axes pragmatique et sémantique du discours, l'*in-fans* serait alors incapable de répondre aux phrases articulées qui pourtant ne cessent de s'adresser à elle, et de s'y référer. « [I]l est venu au monde de la *lexis* immédiatement référé (même avant de naître) et adressé par les adultes[4]. » En cela, Lyotard reconnaît dans son *infans* un autre trait de l'infantile freudien, comme nous l'avons déjà brièvement noté, trait auquel répondrait le narcissisme primaire et qui introduirait la pulsion de mort dans l'inconscient, constituant par là le fond même d'un certain « malaise dans la civilisation » : tel le nourrisson en état de « désaide », *Hilflosigkeit*, perdu dans un sentiment océanique où

[1] *Ibid.,* p. 137.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid.,* p. 138.
[4] *Ibid.*

il ne fait pas la différence entre moi et autre, réduit à ses cris d'appel à l'aide, « ne peut pas 's'aider' de ces prises en référence et en destination[1] ». C'est par là aussi que Lyotard semble rapporter son *infans* à la pensée de Levinas et au dispositif judaïque qu'il retrouve chez lui : *Hilflosigkeit* de l'enfance devant les phrases adultes serait comme la prise en otage du moi devant l'Autre, dessaisi de son « je »[2].

Tel serait donc le rapport que Lyotard préconise entre *phônè* et *lexis*, celui d'une prise en otage ou d'une séduction mise en œuvre par celle-ci face à l'incapacité de celle-là. Pourtant les choses ne sont pas si simples que cela, dans la mesure où pour Lyotard, cette notion d'enfance qu'il prend soin de mettre en forme à la fin de son œuvre semble connoter quelque chose de plus qu'un état de carence et d'incapacité. En effet, comme nous venons de le dire, l'enfance lyotardienne au sens transcendantal est en quelque sorte le pendant des Idées au sens de Kant, une affectivité pure, et Lyotard affirme que l'*infans* n'est pas une autre personne, ni *phônè* une autre langue[3]. La *lexis* adulte qui s'adresserait ou se référerait à elle, ne saurait lui parvenir comme dans le cas d'un échange de phrases dans un discours. « [C]e qui peut affecter son affectualité, dit Lyotard, à travers les phrases articulées qui lui adviennent, c'est la *phônè* qu'elles comportent[4]. » Par conséquent, il semblerait que non seulement la *lexis* cherche à toucher la *phônè* et lui fait tort en la soumettant aux règles de son discours, auxquelles elle est incapable de répondre, mais encore la *phônè* contamine la *lexis* qui voudrait la toucher et lui fait ressortir de ses profondeurs ce qu'il a refoulé dans son articulation. La *lexis* comporte la *phônè* autant qu'elle lui fait tort, puisque « les adultes qui lui parlent ou parlent de lui sont eux-mêmes toujours, *maintenant*, les otages d'anciennes phrases adultes et des affects qu'elles comportent[5] ».

C'est la raison pour laquelle on dirait qu'il y a un rapport aussi bien conflictuel que constitutif entre la *phônè* et la *lexis*, entre l'enfance et la pensée adulte pour ainsi dire, selon la conception lyotardienne. À travers l'articulation des discours dans le temps, ce n'est pas seulement la pensée adulte qui serait entendue mais la voix de l'enfance également, car de génération en génération, la *lexis* construirait à ses marges l'héritage de la *phônè*, celui « des traumas, des séductions, des scandales[6] ». Qui plus est, Lyotard pose que « la *phônè* ne s'entend guère hors de la *lexis*, chez celui qui

[1] « Voix », *LE,* p. 138.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.,* p. 139.

parle en articulant. Elle s'entend, même comme silence, dans la *lexis*. La voix inarticulée timbre la voix articulée[1]. » En effet, étant donné qu'elle est elle-même inarticulée, la *phônè* n'a pas de discours propre. Ou pour le dire autrement, étant une affectivité pure où pourrait retentir la voix d'une Idée au sens de Kant, la *phônè* n'a pas de correspondant propre dans l'intuition. Cependant elle peut accueillir des signes et donner lieu à des effets réels –quoique problématiques- dans la *lexis* empirique, non pas sous forme d'expérience mais sous forme d'événements. « Les affects *squattent* en silence les significations réelles et les destinations les plus explicites[2] », dit Lyotard.

C'est à partir de cette perspective qu'il faudrait considérer le cas d'Ernst et l'écriture de Freud à son propos. Si Lyotard rapporte cette conception de *phônè* à l'exemple de l'Homme aux rats vu par Freud, c'est que pour lui, il ne s'agit pas d'« hypostasier la *phônè* en l'entité métaphysique d'un 'absolument autre' », ni de la prendre d'emblée comme une signification articulée et de la déchiffrer selon les termes d'une rhétorique[3]. Dans cette perspective, Lyotard porte son attention aux différents niveaux des flexions de la voix dans le récit d'Ernst et celui de Freud. Le jeu des représentants-représentations paraît alors très significatif. Ceux-ci dominent le « tissu associatif » du récit d'Ernst ainsi que de celui de Freud, dissimulant et exhibant d'un même coup la *phônè* dans ses articulations.

Plus précisément, sur la scène de l'analyse, Ernst joue avec le récit de ses fantasmes qu'il prélève à la scène de la « vie » et qu'il met en position de référent. De son côté Freud se laisse séduire par le jeu des représentations qui, dans l'association libre donnant lieu au transfert, sont censées se retirer –tant que faire se peut– pour laisser de la place à la *phônè*[4]. Mais ce faisant, bien qu'il privilégie au premier abord

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] Cf. *Ibid.,* p. 143-4. Dans « La phrase-affect » et dans « Emma », Lyotard laissait entendre que l'association libre est un récit formé de représentations, et que le transfert qui s'y réalise est l'articulation de la *phônè* (Cf. *MPh,* respectivement p. 52 et p. 73) Dans « Voix », il affirme que la technique de la libre association, par la neutralisation qu'elle implique notamment dans l'axe de l'adresse du discours articulé, est censée donner plus de champ à la voix affectuelle, ce qui pourrait suggérer qu'il y a un contre-sens par rapport aux deux premiers textes que nous avons cités. Or, il semble que selon Lyotard, si la voix affectuelle trouve un champ dans l'association libre, ce n'est pas au détriment de la voix articulée mais à travers elle. Du même coup serait favorisé le transfert comme *phônè* en train de s'articuler. Il faudrait comprendre que si le tissu associatif est bien formé des représentations de mot et de chose qui en constituent ses articulations et si la *phônè* est la voix de l'affect non soumise aux représentations, cela ne veut pas dire pour autant qu'elle est noyée dans l'association libre. La *phônè* n'est pas représentée dans le récit articulé des phantasmes, tissé par le libre jeu des associations, mais elle est présente à travers les articulations du jeu représentatif et elle est

le récit articulé que fait Ernst de ses symptômes, c'est l'écriture même de Freud qui porterait la *phônè* à l'écoute. Essayant de ne rien rater des jeux de représentations du récit d'Ernst, qu'il qualifie comme les « beautés singulières du cas[1] », il semblerait que Freud ne cesse de revenir sur son écriture pour en faire la critique et de dénouer ses intrigues, ses articulations, laissant pénétrer la voix inarticulée. Ainsi la *phônè* se ferait entendre, dans la mesure où, dit Lyotard, « [t]oute écriture est cette épreuve de donner, par la *lexis* articulée, témoignage de la *phônè* inflexible[2] ». En cela, Lyotard compare l'écriture de Freud à la « détresse » de Flaubert, à la « voix narrative » de Blanchot, ou encore à l'innommable de Beckett[3].

Par ailleurs, à partir de l'irruption de la *phônè* dans la *lexis*, Lyotard rapporte la scène analytique à la scène tragique, faisant le lien de cette irruption avec le choreute dans la tragédie eschylienne et avec le renversement pathologique du destin dans la tragédie aristotélicienne. Plus précisément, un tel lien semble possible dans la mesure où la tragédie a la particularité d'être performative, en tant que la *mimèsis* d'une action ici et maintenant[4]. Cela dit, Lyotard fait ce rapprochement sans pour autant prétendre que la scène analytique peut être dûment appelée tragique, ajoutant que « si tragédie il y a sur la scène de l'analyse de l'Homme aux rats, elle n'est pas antique, elle est le *Trauerspiel*, le drame baroque moderne[5] ». C'est que la figure d'Ernst s'apparenterait plus à Hamlet qu'à Œdipe, à cette figure du névrosé signalant non pas le passage par la loi et la naissance du moi comme être moral, mais l'obstination de l'infantile. Toujours est-il que la *phônè* se délivre dans la performance qui s'infiltre dans l'articulation narrative ou représentative, un peu comme dans la *mimèsis* d'une action sur la scène de la tragédie, et c'est ainsi qu'aurait lieu le transfert analytique à l'image du renversement tragique[6] : « Grâce à

---

gratifiée d'un champ plus large grâce à la fonction neutralisant que la technique de la libre association exerce sur l'axe de l'adresse. Par cette neutralisation, le transfert aura lieu et la *phônè* se fera entendre quoique de façon éphémère, au moment même où elle est en train de s'articuler.

[1] *Ibid.,* p. 145.

[2] *Ibid.,* p. 146.

[3] Cf. *Ibid.,* p. 145-7.

[4] Cf. *Ibid.,* p. 149.

[5] *Ibid.,* p. 150.

[6] Non seulement dans la performance de l'écriture (celle de Freud en l'occurrence) mais aussi dans celle du transfert (que réaliserait Ernst durant l'analyse), la *phônè* serait adressée par-dessus la *lexis*. Encore une fois, le transfert se définirait comme « la *phônè* en train de s'articuler » (« Voix », *LE,* p. 144). Lyotard note que dans son journal, Freud réserve un espace très limité au sujet du transfert et ce « sur un ton de notice nécrologique », alors qu'il relate largement le jeu des représentations fourni par le récit d'Ernst (*Ibid.,* p. 148). Toutefois, Lyotard ne semble pas orienter sa lecture selon le principe du transfert performatif. Nous pouvons penser encore une fois aux critiques de Laurence Kahn à Lyotard dans « D'une lecture apathique de Freud », dans *Les transformateurs Lyotard, op. cit*. Kahn affirme

la performance, le maintenant inflexible de l'affect peut s'actualiser dans le maintenant soumis aux flexions (temporelles, notamment) de la voix articulée[1]. »

Il semblerait que « Voix » reste avec une image de l'enfance en-deçà des tensions affichées dans « Phrase-affect », optant pour cette voie kantienne que Lyotard ne cesse d'indiquer depuis le tournant du différend à diverses occasions. D'après cette voie, l'enfance aurait bien un sens transcendantal mais ceci ne s'opposerait pas au corps affectuel, dont elle est en quelque sorte le fondement, la condition de possibilité : l'enfance serait une faculté de sentiment pure, passible de l'Idée, dont on n'aura pas l'expérience mais qui donne des signes, ou encore fait événement. C'est ainsi que la voix de l'enfance témoignerait de ce qu'une voix reste inaudible dans la voix articulée, et appelant à faire son anamnèse à travers cette articulation même. Choisissant cette voie, Lyotard nous semble permettre de penser qu'entre *lexis* et *phônè*, bien qu'il y ait un rapport de manque et de tort, la relation est plus compliquée qu'une simple opposition ou exclusion : les intrigues de la *lexis* viennent se nouer sur la *phônè* et l'anamnèse de la *phônè* ne peut se faire qu'à travers les articulations de la *lexis*.

Enfance : éthos du désordre

On pourrait poursuivre la thématique des liens entre l'enfance et la réception de Kant chez Lyotard par la lecture que propose ce dernier de la poétique valérienne. Cela étant, « Désordre » est un texte qui ouvre d'autres thématiques également, ayant marqué les moments précédents de Lyotard, notamment la question du postmoderne et celle du différend. Sous forme d'un exercice de réflexion autour de la phrase « Ceci est de l'art », Lyotard nous montre comment ces diverses thématiques pourraient converger dans une figure d'enfance.

---

que Lyotard, à force de sous-estimer le rôle de l'agir transférentiel -que nous rapportons à la notion de performance- et d'accentuer celui du refoulement originaire, en vient à « sémantiser » celui-ci (et, dirait-on, l'enfance avec lui), par exemple sous forme de « juifs » ou de différence sexuelle (p. 264). En cela, d'après Kahn, Lyotard manifesterait des tendances lacaniennes (p. 270). Notons toutefois que notre lecture n'est pas tout à fait celle de Kahn, notamment dans la mesure où elle ne considère pas la référence à la tragédie chez Lyotard d'un point de vue performatif. De manière plus général, nous pouvons assumer que des différences ont lieu entre ce que Kahn comprend par l'agir transférentiel et la notion de performance.

[1] « Voix », *LE,* p. 151.

L'exercice commence par la question de la consistance logique de la phrase « Ceci est de l'art »[1]. Consistance étant pour Lyotard un critère de la famille des phrases cognitives –phrases ayant prétention à formuler une connaissance à valeur de vérité, de dire vrai ou faux à propos d'un référent (réel en l'occurrence)– c'est d'emblée la discussion sur les prétentions de la famille cognitive qui est à l'ordre du jour, et plus généralement celle sur les régimes de phrases et les genres de discours.

Dans le sillage de ses analyses dans *Le Différend*, Lyotard rappelle que trois opérations sont nécessaires à la formation d'une connaissance dans le discours cognitif : signification, désignation et nomination[2]. Autrement dit, une phrase prétendant avoir une valeur de vérité à propos d'un référent doit à la fois signifier, désigner et nommer ce référent. Par conséquent, la phrase « ceci est de l'art » serait inconsistante dans le discours cognitif non pas parce qu'elle présuppose une classe ou une nomenclature des « objets qui sont de l'art », dont nous ne sommes pas nécessairement en possession, mais parce que « ceci » n'est pas un désignateur rigide, il n'est pas un nom fixe appartenant à un réseau (tel que par exemple le calendrier, ou le table des mesures, etc.)[3]. « Ceci » est un simple déictique qui dépendrait des circonstances dans lesquelles la performance de la phrase a lieu. Pour fixer le déictique indépendamment de la performance de la phrase, il faudrait une deuxième phrase qui le nommera : « X [nom propre] est ceci [déictique] et ceci est de l'art[4]. »

C'est à partir de ce constat que Lyotard se tourne vers la poétique au sens de Valéry, pour affirmer que c'est l'inconsistance cognitive de cette phrase qui fait sa consistance lorsqu'il s'agit de l'art ou de l'écriture en général. Plus précisément, il y aurait une consistance poétique de la phrase « ceci est de l'art » dans la mesure où l'écriture s'oppose au discours cognitif. Dans ses cours au Collège de France, dont une partie est publiée sous le nom d'*Introduction à la poétique*, Valéry parle en effet d'un « esprit producteur » présent à la fois chez l'artiste et le spectateur de l'œuvre d'art et divergeant de la « procédure définitionnelle » que Lyotard rapporte au discours cognitif de la connaissance[5]. Selon cette opposition, poétique et définition étant limitrophes, la question de définir ce qui relève de l'art ne relèverait pas de l'art mais de la « cognition ». Et Lyotard d'affirmer : « la question si 'ceci est de l'art' ne

[1] « Désordre », *LE,* p. 109-110.
[2] *Ibid.,* p. 111-2.
[3] *Ibid.,* p. 114.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.,* p. 116.

se pose qu'exactement à l'instant où la 'production', ou ce que Valéry appelle aussi *poétique*, je dirais : *l'écriture, cesse,* et laisse place à la 'classification'[1] .»

Ayant remarqué cette relation entre production et définition dans la poétique valérienne, qu'il adopte dans sa terminologie sous forme d'un écart entre l'écriture et la famille cognitive, Lyotard souligne d'abord « l'accent que met Valéry sur ce qu'il appelle *acte* ou *en acte* » lorsqu'il s'agit de l'art comme œuvre de l'esprit[2]. Nous comprenons alors l'importance de la question des déictiques et des noms comme désignateurs rigides tels que définis par Kripke, dans la discussion autour de la phrase « ceci est de l'art » : à la différence du discours cognitif qui a besoin de la fixité du nom pour être consistent, la consistance poétique de la phrase « ceci est de l'art » s'appuie sur justement sur la non-fixité, le caractère performatif, « actuel » de la déictique. Car, comme le note Valéry cité par Lyotard, « l'œuvre de l'esprit n'existe qu'en acte[3] ». Plusieurs conséquences semblent en découler.

En premier lieu, cet accent placé sur l'actualité de l'art serait l'expression d'une distinction entre œuvre et objet, introduite par Valéry et héritée par Lyotard. L'œuvre d'art n'est pas un objet nommable et reconnaissable par l'esprit cognitif, un objet fini et déterminé. Ou plutôt, l'esprit qui connaît l'œuvre comme objet n'est pas l'esprit qui la fait, « l'esprit poétique[4] ». Ou encore, si l'esprit cognitif se réfère à l'œuvre comme objet, l'esprit poétique se rapporte à l'œuvre comme acte, n'étant pas censé en posséder « l'identité définie et constante » à la manière d'un objet[5].

En deuxième lieu, l'œuvre comme objet serait signifiée ou signifiable[6], alors que l'œuvre comme acte paraît être tout au plus affaire de désignation, de l'index ou du *meinen*, comme Lyotard le posait déjà dans *Discours, figure*. Le « ceci » en acte semble alors non seulement tout à fait consistant poétiquement, mais aussi et surtout inéluctable lorsqu'il s'agit de l'œuvre d'art. Car cette dernière, si elle ne peut être correctement articulée selon les oppositions de l'espace de la signification, en revanche elle peut jouer dans tous les sens dans la profondeur de l'espace de la désignation. Ainsi à l'occasion de cette réflexion sur l'œuvre comme acte de la poétique valérienne, Lyotard semble revenir implicitement sur la distinction entre signification et désignation motivant sa dérive figurale.

---

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.,* p. 117.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.* p. 118.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid*.

En troisième lieu, cette réflexion semble joindre celle du sublime chez Lyotard, dans la mesure où elle concerne la présence brute de l'œuvre, non synthétisée par l'esprit cognitif mais spasmodique pour l'esprit poétique. Dans l'œuvre comme acte de Valéry, Lyotard voit la « définition de l'indéfinissable actualité ou présence[1] », de cette présence imprésentable. Du point de vue temporel, cette présence serait comme une « discontinuité » et l'état de l'esprit poétique touché par elle « une sorte de spasme où ce qui a été fait ne commande pas ce qui attend de se faire[2] ». Dans cette rupture de la causalité que Lyotard attribue maintenant à la poétique valérienne, nous reconnaissons d'abord les traits du jugement réfléchissant kantien : l'indétermination par rapport au concept et la finalité sans fin. Ensuite, dépassant le cadre de la pensée kantienne, Lyotard considère l'œuvre poétique avec les termes de sa propre conception de sublime : passibilité, dessaisissement qu'il rapporte à l'âme dans le sentiment sublime et qui feraient écho au « désordre » de Valéry, à cette « liberté » qui habite l'esprit poétique, l'indétermination des enchaînements et l'infini des possibles dans l'œuvre comme acte[3].

Enfin c'est toute une pensée du temps qui semble guider le commentaire de Lyotard et nous observons que la question de l'événement immémorial n'y est pas pour rien. Dans la mesure où elle relève de l'esprit poétique, l'œuvre fait événement, elle est en acte, « ici et maintenant ». La discontinuité qui frappe l'esprit poétique semble être l'indice d'une temporalité non chronologique et non diachronique. Par contraste au temps déterminé de l'action, l'œuvre en acte arriverait comme événement, dans sa présence indéterminable, en désordre. Elle serait le fait du « foisonnant réseau des possibles[4] », occasion d'un « ceci » non nommable dans une table des régularités. Lyotard décrit cette temporalité comme celle d'une attente, de « quelque chose qui se *veut* » qui n'est pas « *moi* »[5]. L'infini des possibles et l'indétermination des enchaînements se traduit dans l'œuvre comme une « passibilité en attente[6] ». Plus précisément, dans l'œuvre s'attend une décision, celle de sa fin, sa mise en forme, son enchaînement : « [o]n attend l'événement de la 'décision', qui fait acte et fin dans l'infinité des possibles[7]. » Une telle actualité ouvrirait selon Lyotard

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.,* p. 118-9.
[3] *Ibid*., p. 119-120.
[4] *Ibid.,* p. 123.
[5] *Ibid.,* p. 120.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.,* p. 119.

non seulement une temporalité différente, celle de l'événement, mais aussi un *éthos*, une « disposition » qui lui convient : « une manière d'être au temps » qui n'est pas « une manière d'être à l'être », ni « une manière d'être à l'objet » au sens d'un projet, mais une manière « d'être à l'enchaînement », une disposition à l'indéterminé, à ce qui n'est pas fini[1]. Si le désordre de l'œuvre est en même temps l'attente de sa mise en ordre, celui-ci ne manque pas d'amorcer un *éthos* de l'événement.

Comme nous venons de le dire, il n'est pas difficile de reconnaître les parallélismes entre la réflexion kantienne et la poétique de Valéry telles qu'elles sont commentées par Lyotard. Effectivement, ce dernier affirme que le temps de l'œuvre au sens où il l'attribue à l'œuvre en acte valérienne, est « exactement » le temps de la réflexion au sens de Kant[2]. Il s'agirait dans les deux cas d'une dérégulation par rapport au temps de la mémoire, ou plus précisément, « d'un temps par rapport auquel ce que nous appelons le temps 'physique', ou d'horloge […] ne cesse d'être en manque[3] ». En outre, l'œuvre en acte n'étant pas nommable comme un objet, ne se reconnaissant pas dans les règles de la signification, elle serait l'affaire d'une réflexion sans règle, du jugement réfléchissant qui n'a pas la règle du jugement, comme le pose Kant. Elle ne serait qu'un cas singulier, l'occasion d'un « ceci » pour lequel le jugement n'aura pas de règle conceptuelle prédéterminée. Un jugement sans concept donc, à la recherche de sa règle, comme Lyotard le décrit souvent, un événement dans le « désordre », l'infini des possibles. C'est pourquoi si l'œuvre en acte peut être abordée par un jugement, ce ne serait que le jugement réfléchissant, la réflexion au sens kantien.

Lyotard décrit la réflexion de la façon suivante : « cette réflexion n'est pas une flexion de la pensée sur soi, mais une flexion de la pensée de quelque chose qui a l'air de ne pas être soi parce que la pensée ne peut pas le déterminer, mais d'un quelque chose qui est peut-être plus 'intérieur' à la pensée qu'elle-même[4]. » Ce « plus intérieur » n'est autre que le sentiment pour Lyotard qui suit ici Kant, la *Empfindung* ou l'affect pur parce que non motivé, occasionnel, accompagnant chaque jugement et donnant son fondement à l'esthétique kantienne. La méthode du « comme si », l'analogie ou la comparaison, comme mode propre de la réflexion, constitue le dernier

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid*., p. 124.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.,* p. 125.

pilier majeur de ce tableau et Lyotard de dire que c'est l'analogie, « le commun démon », qui correspondrait au « désordre » de Valéry[1].

Il s'en suit que la poétique en acte concerne la faculté du sentiment pur, cette passibilité que Lyotard rapporte à l'enfance. L'événement de l'œuvre est accueilli seulement par cette capacité, cet *éthos* de supporter l'indéterminé, qui est elle-même une capacité indéterminée, une finalité sans fin. Autrement dit, « [c]eci est de l'art si 'ceci' fait naître le sentiment pur (le désordre […]) dont 'ceci' est lui-même né[2] ». L'œuvre comme acte, issue de l'esprit poétique et non de l'esprit cognitif, est désignée également par cet esprit poétique, par la présence indéterminable de l'affect pur, « plus intérieur » à la pensée et appelant l'analogie de la réflexion. Là est le désordre, la suspension des pouvoirs de l'esprit, le faisant sauter en âme.

Nous comprenons alors que d'après Lyotard, « ceci » est de l'art autant qu'il fait réveiller l'enfance de l'esprit. Comme la plupart du temps, nous sommes devant la limite éphémère entre l'enfance et son autre. La phrase poétique se dit en enfance, mais elle est plus affect que phrase. Néanmoins elle appelle son jugement, ne serait-ce que réfléchissant, pour phraser que « ceci est de l'art ». Né de la passibilité enfantine, le jugement ne peut que la manquer, tout en témoignant qu'il y a eu désordre, que « ceci » a fait sauté l'esprit en âme et éveillé l'enfance. Dans ce témoignage, désordre éphémère, aurait lieu la résistance de l'art[3].

Nous sommes donc encore une fois situés selon une perspective transcendantale de l'enfance, au sens d'une affectivité pure, sans pour autant la soustraire à la question du juste, qui, dans ce cadre, semble se poser en termes de l'hétérogénéité des familles de phrases. Ce qui ne surprendrait pas le lecteur de Lyotard, notamment après le tournant du différend. En effet, le désordre attribué à l'art, comme étant son propre, sa consistance à lui, semble témoigner de ce que Lyotard met en garde la phrase de l'art contre l'hégémonie du régime cognitif, mettant en relief encore une fois la clause de l'hétérogénéité. Or, l'enfance apparaît dans ce tableau comme la faculté du sentiment qui produit et qui accueille l'œuvre, témoin de l'esprit poétique. Plus profondément, l'image que donne Lyotard de cette faculté est celle d'une disposition à l'œuvre, un *éthos* proprement dit, un certain être-à-l'événement. Dans cet *éthos* enfantin, garant de l'événement, il y aurait une

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.,* p. 126.
[3] *Ibid.*

possibilité de résistance artistique, dans la mesure où celui-ci ne se réduit pas à l'esprit cognitif.

Écriture et enfance

Avec ce passage par Valéry, nous retrouvons cet antagonisme entre l'art ou la poétique, ou encore ce que Lyotard appelle « écriture en général », et la pensée articulée, celle de la définition, du classement, de la cognition. Il faudrait comprendre qu'il ne s'agit pas chez Lyotard de penser l'exclusion mutuelle des deux pôles de l'antagonisme en question, mais au contraire, de chercher à saisir la façon dont ils sont limitrophes, de penser cet antagonisme comme une double structure de forces hétérogènes et constitutives. L'enfance se situe maintenant dans ce tableau comme une figure baptisée, lieu de l'écriture, capacité du sentiment pur en l'absence des synthèses, ce sur quoi l'enchaînement va se faire.

En suivant le fil du rapport entre écriture et enfance, nous trouverons les lectures consacrées à Joyce et à Sartre par Lyotard. Bien que de façon différente, ces deux lectures témoignent de ce que l'enfance lyotardienne est logée dans les profondeurs de l'écriture, lui donnant son élan, parfois à son insu.

« Retour » est le texte d'un exposé prononcé en 1988 à propos de l'écriture de James Joyce. Il y est question d'une problématique du retour, ou d'un retour sur une problématique, celle de la formation de l'Esprit, que Lyotard traite en termes critiques depuis au moins *Discous, figure*. Considérant maintenant *Ulysses* de James Joyce qui lui-même résonne avec *Odyssée* de Homère et le voyage d'Ulysse, Lyotard montre que l'enjeu du texte joycien serait justement de relater un voyage où il n'y a pas de retour du même, ne serait-ce que mûri, formé. En cela, la référence de Joyce au texte homérique serait comme une référence négative où il s'agit de voir que pour nous postmodernes, la question qui se pose n'est plus celle de la formation de l'esprit dans ses aventures, y compris en termes de la spéculation moderne.

Dans ce geste critique de Lyotard contre la phénoménologie hégélienne, semble avoir lieu une certaine résurgence de la thématique de l'enfance. C'est que l'esprit est envisagé dans son enfance et non pas du point de vue de son processus de formation, son devenir majeur. En un sens, on pourrait penser que c'est là la dernière

version de l'apédagogie chez Lyotard, par laquelle celui-ci essaie de passer outre la dialectique du maître et du disciple.

Cela dit, l'enfance dans « Retour » ne semble pas être simplement une figure négative qui se définirait par son contraste à toute sorte de voyage de formation. Au contraire dans ce retour Lyotard retrouve une thématique qui l'occupe au moins depuis sa dérive (an)esthétique, celle d'un affect inconscient qui s'exprimerait dans la différence sexuelle, thématique marquant les dernières figures d'enfance et indiquant le lieu du « retour à la psychanalyse » chez Lyotard après le tournant du différend. Notons qu'en effet, dans toutes les *Lectures*, nous retrouvons cette idée d'un affect inconscient qui guiderait souterrainement l'écriture d'un texte comme le reste d'un discours, et dont Lyotard chercherait à dégager les traces.

Ainsi, l'affect souterrain qui travaille l'écriture de Joyce serait le sentiment que tout retour semble impossible à l'intérieur de ce texte qui s'installe de façon subversive dans l'aval des récits de formation[1]. En effet, comme Lyotard souligne dans sa lecture, le récit de Joyce qui, non seulement par son intitulé mais aussi par ses épisodes, fait ouvertement allusion à *Odyssée*, s'éloignerait cependant de la fin du retour du même sous un autre jour, donnant sa forme au récit homérique. Il suffit de considérer comment l'intrigue joycien est noué : les caractères principaux de Bloom et de Stephen, le fils et le père, bien qu'ils se rapprochent d'Ulysse et de Télémaque par la façon dont ils ont été construits, se séparent et ne se retrouvent plus. Si selon la dialectique hégélienne vue par Kojève, l'œuvre serait l'*Aufhebung* du désir, où la conscience de soi est trouvée dans le devenir pour-soi du monde, transformé en œuvre, *Ulysses* ne ferait pas œuvre. Il ne relaterait pas le récit de la transformation de l'en-soi en pour-soi, mais essaierait de toucher l'événement sans relève. En ce sens l'œuvre de Joyce serait désœuvrée, elle n'aurait pas sa place dans la téléologie du même. C'est en cela qu'elle serait enfantine, l'objet d'une lecture d'enfance, et non pas un récit de formation, celui d'un devenir adulte.

Au-delà de ce bref aperçu que nous donnons ici de lecture de Joyce par Lyotard, une étude détaillée pourrait se faire sur les rapports entre la pensée lyotardienne et l'écriture de Joyce. Nous voulons simplement noter que l'enfance semble impliquée dans ce tableau, dans la mesure où Lyotard l'attribue à l'écriture joycienne, qui serait non pas simplement le contraire d'un récit de formation, où

[1] Selon le commentaire de Claire Pagès, ce reste se ferait remarquer par la thématique de « l'inappropriable » dans « Retour ».

l'esprit est relevé dans ses aventures, mais justement la déconstruction d'un tel processus, par laquelle l'esprit serait envisagé dans sa capacité ou sa contrainte de demeurer en enfance.

Ce rapport contrarié entre la maturation de l'esprit et l'écriture nous semble faire également l'objet de la lecture d'enfance de Lyotard sur Sartre, quoique de façon quelque peu différente. Il s'agit d'un texte publié dans *Critique* en 1983, sous le titre d' « Un succès de Sartre », à l'occasion de la parution de la *Politique de la prose* de Denis Hollier[1].

Dans sa lecture, Lyotard se penche sur la « crise de langage » chez Sartre, à la suite de Hollier qui en fait la remarque, mais de façon un peu plus différente : Lyotard voit dans cette crise les signes à contrejour d'une enfance dans la pensée sartrienne, sans doute refoulée mais présente quand-même. Au début des années 1950, Sartre passerait par une période de « crise » dont témoignent *Les Mots* à peu près dix ans après. Selon Lyotard, cette crise est vite congédiée au passé, Sartre n'ayant pas l'intention de s'y attarder et affirmant qu'il est déjà passé à autre chose, que la folie de l'écriture est derrière lui comme l'enfance. De fait, après le silence théorique des années 1950, Sartre reconfigure sa pensée dans les années 1960 d'une manière loin d'être enfantine en termes lyotardiens. Mais ce que Lyotard cherche à pointer est autre chose : Sartre voudrait rompre les liens avec son passé écrivain, mais ceci dans l'écriture même. Dans cette attitude, il y aurait un certain refoulement de l'enfance, laissant derrière forcément quelques restes. Il s'agira alors de fouiller ces restes pour en comprendre le sens et la portée.

Dans un premier temps, à travers *Les Mots*, ce récit de rupture avec le passé, l'enfance apparaîtrait comme une figure de l'inquiétude dont il s'agit de se débarrasser : « Dans *Les Mots*, Sartre polémique avec un autre Sartre, le petit, et c'est pour lui clouer le bec, […]. Il y a un refoulement de l'inquiétude dans cette syntaxe démonstrative et dans ces 'moralités' lapidaires. L'enfance, figure de l'inquiétude, est énergiquement remise à sa place (?). Il s'agit de fixer, de clouer le sens sur la chose pour en finir au plus vite avec ce moment somme toute inessentiel, dépassé puisqu'il est passé, et forcément ridicule[2]. » Une telle figure de l'inquiétude se convertirait chez Sartre en une attitude polémique qu'il prend non seulement contre son passé mais

[1] Cf. D. Hollier, *Politique de la prose. Jean-Paul Sartre et l'an quarante*, 1982, Gallimard. Notons que le texte de Lyotard constitue également la Préface de la traduction américaine de l'ouvrage de Hollier en 1986.
[2] « Mots », *LE*, p. 91-2.

aussi par exemple contre Lefort ou Merleau-Ponty. D'après Lyotard, c'est une « métaphysique du sujet de la volonté[1] » qui se laisse entrevoir derrière ces polémiques mettant en avant les grands thèmes de la philosophie sartrienne, la négativité, l'Absent, l'opposition de l'être et du néant[2]. L'inquiétude se répandrait alors de la violation de cette métaphysique donnant libre cours au particulier, au transitionnel ou encore à la viscosité de l'être et du monde, et c'est justement dans cette inquiétude que semble devenir visible une figure d'enfance, reconnue dans la passivité, l'immanence, le transitionnel ou le visqueux.

Ceci dit, Lyotard avoue que c'est dans la lecture de *Politique de la prose* qu'apparaît pour lui le côté enfantin de Sartre, si ce n'est dans la lecture de Sartre lui-même. En cela, il compare le texte de Hollier au *Mirrorical Return* de Ruth Francken fait à partir du visage de Sartre : « la figure qui sort des esquisses est comme passée à la lumière rasante, son grain révèle des aspérités inattendues, un autre visage vient flotter dans celui qu'on connaît[3]. » C'est pour Lyotard cet autre visage qui ferait signe à quelque chose d'enfantin chez Sartre, dont la figure ainsi brouillée se laisserait « habiter par un 'je ne peux pas', qui à la fois angoisse et délivre, comme une caresse[4] ».

Mais dans un deuxième temps, à part cette figure d'enfance comme inquiétude devant l'immanence, Lyotard considère qu'il y aurait chez Sartre une façon encore plus évasive de se référer à l'enfance, et ceci dans les textes portant sur l'écriture même.

En effet, avant sa rupture avec l'écriture, dans *Qu'est-ce que la littérature ?*, Sartre fait état d'une « crise du langage » qui serait une « crise poétique »[5]. La théorie du langage telle qu'elle se dessine en ce moment (Lyotard se réfère à *Qu'est-ce que la littérature ?* ou *Situations II*), semble dresser une conception instrumentaliste du langage : par contraste à la poésie où il s'agit de prendre les mots comme des choses, la véritable fonction du langage serait de s'effacer dans sa transparence au profit de la signification claire. Ce serait alors une « intention signifiante » qui confère à l'objet sa signification dans l'usage du langage[6]. Non seulement une philosophie du langage mais une politique de la prose se dessinerait à partir de cette théorie : « Les sujets

[1] *Ibid.,* p. 95.
[2] *Ibid.,* p. 93.
[3] *Ibid.,* p. 96.
[4] *Ibid*.
[5] *Ibid.,* p. 101.
[6] *Ibid.*

individuels communiquent des significations par le langage, c'est-à-dire des intentions d'objets. Les noms d'objets s'effacent au bénéfice des transcendances qui nomment les objets. Dans la prose, les libertés communiquent[1]. »

Or, contrairement à une telle disposition de la prose, le poétique serait pour Sartre le lieu de l'opacité où l'important n'est pas la liberté du sujet signifiant. Ainsi, et c'est bien l'interprétation qu'Hollier en donne dans son livre, « [l]a poésie serait un aristocratisme de langage, elle ne se sert pas des mots pour des fins de libération des locuteurs, les mots y sont à eux-mêmes leur propre fin[2] ».

Pourtant cette théorie du langage instrumental et du sujet signifiant ne serait pas imperméable aux effets du capitalisme, et c'est là qu'elle tomberait en échec. Lyotard souligne qu'aux yeux de Sartre, « la prose dans le capitalisme a cessé d'être le lieu où les transcendances communiquent, elle est devenue l'accumulation des significations faites[3] ». Même si ce n'est pas dans le retrait poétique radical, du côté d'une « révolution littéraire » de style Mallarmé, que Sartre chercherait la réponse à cette séquestration capitaliste du langage, Lyotard remarque que l'échec de la politique de la prose, ainsi que la négativité qu'elle nomme poésie, signaleraient d'emblée que Sartre ne méconnait pas l'existence d'une étrangeté au cœur même du langage, autre que sa fonction de signification[4]. En témoigneraient le rapport qu'il établit entre sens et signification dans *Saint Genêt*, sa référence au *Glossaire* de Michel Leiris dans *Qu'est-ce que la littérature ?*, ou encore ses propos dans l'entretien avec Pierre Verstraeten, *L'écrivain et sa langue*[5]. Et Lyotard de conclure : « L'histoire ou le désir se glissent dans les articulations du langage de la signification, pour y faire entendre 'l'inarticulable'[6]. »

Il paraît alors que cet échec que Sartre attribue à la poésie devant la tâche de réaliser la liberté du sujet, succombant à l'opacité du langage et manquant la fonction de la signification claire, est un peu plus qu'un simple échec, un diagnostic qui finirait par s'étendre jusqu'à la pensée de Sartre lui-même : « que les mots ne peuvent pas être dissipés dans la transparence de l'intention de signifier, que la modernité capitaliste au moins, mais peut-être l'être du langage fait pièce à la communication et

[1] *Ibid.,* p. 102.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.,* p. 102-3.
[5] *Ibid.,* p. 103-4.
[6] *Ibid.,* p. 104.

à la liberté pures[1]. » Bien entendu, Lyotard ne cherchera pas à retrouver une « politique de la poésie » dans cette négativité qui perce la théorie sartrienne du langage. Cependant, c'est le caractère « inachevé » de l'écriture de Sartre, la façon dont il se sert des apories dans son œuvre, tel que note Hollier, ses crises et ses détournements, bref son penchant à l'échec à l'intérieur même d'une théorie édifiante, qui ferait son succès même aux yeux de Lyotard : « Aux pieds du Sartre populaire, populiste, politique, à grand tirage, et à grand tapage, l'ombre d'un autre Sartre retiré sur soi, secret, captivé par l'échec, ignoré et qui ne se reconnaît jamais dans les mots qui lui viennent, ou plutôt qui lui manquent[2]. »

C'est dans cet « ombre » que Lyotard reconnaît de nouveau une figure d'enfance. Celle-ci, surgie d'abord comme une inquiétude à laisser derrière, semble hanter l'écriture sartrienne, contrariée entre édifice théorique et esquisse inachevée. Qu'elle soit signe obsolète d'une crise reléguée au passé, ou ombre tombée sur la transparence de la signification, l'enfance met en crise l'écriture de Sartre, non pas simplement la mettant en péril mais lui donnant son élan propre, sa couleur malaisée.

Plus profondément, dans le cas de Joyce ou dans celui de Sartre, ce que Lyotard comprend par enfance semble être ce foyer de l'écriture, capacité dont celle-ci est née et qu'elle prend en compte. L'écriture a affaire à l'enfance, qu'elle cherche à s'en débarrasser ou se l'approprier, parce qu'elle est le fait de l'enfance. Une telle écriture apparaît alors à la fois comme ce qui déconstruit et ce qui prépare le terrain pour la maturation de l'esprit, indiquant que des dommages et des torts sont réciproques entre l'enfance et la pensée articulée, que leur rapport est celui de l'altérité constitutive.

Écriture à l'épreuve de la loi

S'il est possible d'imaginer ce rapport de constitution due aux dommages et torts entre la pensée articulée, marque de l'esprit mature, et la pensée enfantine, excédent de la maturité, alors nous ne sommes pas loin de la question du rapport entre la loi et l'écriture, celle de la « prescription ». C'est le thème de la lecture d'enfance consacrée à Kafka par Lyotard. Ce dernier se propose de « prendre prétexte » du texte

[1] *Ibid.,* p. 105-6.
[2] *Ibid.,* p. 106.

de *La Colonie Pénitentiaire* pour penser la prescription, et commence par l' examen étymologique de cette notion : « *praescribere* : écrire en tête ou en titre, ordonner, et en latin plus tardif, tracer d'avance, esquisser. Sans oublier le sens du bas latin *praescriptio*, la limitation, où se greffe notre *prescription* du Code civil, qui nomme 'le moyen d'acquérir ou de se libérer par un certain laps de temps, et sous les conditions déterminées par la loi'. La *prescription* anglaise épouse à peu près toutes ces nuances. L'allemand, quant à lui, ne confond pas l'instruction, le *Vorschrift*, le décret, la *Verordnung*, l'ordonnance, l'*Anordnung*, et la *Verjährung*, qui est la péremption d'un droit ou d'un devoir pour cause de durée[1]. » À partir de là, Lyotard essaiera d'aborder le thème de « l'intraitable », comme « ce qui résiste à toute loi », étant « une condition absolue de la morale » et « de ce qu'il en résulte en politique »[2].

Le texte kafkaïen commençant avec la description par l'officier de la machine à torture, qui fonctionne selon les prescriptions de l'ancien commandant et qui sert à inscrire sa loi sur le corps du condamné, Lyotard essaie d'abord de relever l'aspect esthétique du processus décrit. Il s'agirait là d'une esthétique, notamment dans la mesure où la fonction de la machine consiste à inscrire sur le corps sensible « le tracé régulateur, le *praescriptum*[3] » de l'ancienne loi[4]. Dans les termes de la psychanalyse freudienne, cela correspondrait à quelque chose comme l'inscription hypocondriaque des traces de l'inconscient sur le corps. Mais Lyotard semble pousser plus loin cette conception d'esthétique en la rapportant à l'Esthétique Transcendantale de Kant : « Être esthétiquement (au sens de la première *Critique* kantienne), c'est être là, ici et maintenant, exposé dans l'espace-temps et à l'espace-temps d'un quelque chose qui touche *avant* tout concept et même toute représentation. Cet *avant*, évidemment, on ne le connaît pas, puisqu'il y est avant qu'on y soit. Il est comme la naissance et l'enfance, qui y sont avant qu'on y soit. Le *y* en question s'appelle corps[5]. »

Qu'elle soit abordée par l'inconscient freudien ou par l'esthétique transcendantale de Kant, cette esthétique relevée par Lyotard dans la prescription de la loi semble alors se rapporter à l'enfance, qui serait comme un moment atemporel

[1] « Prescription », *LE*, p. 36.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.,* p. 37.
[4] On va noter que Lyotard se sert ici du terme du « tracé régulateur », qui revenait souvent dans *Discours, figure* pour parler de la peinture d'André Lhote comparée à celle de Paul Klee. En ce sens, on dirait que l'esthétique de la loi est semblable à celle de la figure-forme que Lyotard a défini comme le schème ou la *Gestalt* d'une configuration. Cf. *DF*, p. 271.
[5] « Prescription », *LE,* p. 39.

dont les traces restent à suivre dans le temps à partir de son absence même. Absence, car cet affect inconscient ou cette touche d'ici-maintenant s'évanouirait comme tel dès qu'on essaiera de la saisir, sans pour autant s'anéantir complètement. Cette enfance laisserait des traces, mais des traces éphémères, dont aucun concept, aucune représentation ne saurait s'approprier. Ainsi, dit Lyotard, l'enfance n'est pas celle du moi, « ce n'est pas moi qui suis né, qui suis enfanté. Moi je naîtrai après, avec le langage, en sortant de l'enfance, précisément[1]. » Cela étant, nous savons qu'on ne sort jamais complètement de l'enfance lyotardienne, qui ne passe pas et dont les traces ne s'effacent pas[2]. C'est à cela que se référerait justement l'aspect esthétique en question dans la façon dont la machine de Kafka inscrit les prescriptions de la loi sur le corps, cette « touche première qui m'a touché quand je n'y étais pas[3] ». Car : « cette touche est nécessairement une faute quant à la loi. Elle a lieu et moment dans un espace et un temps sauvages, pérégrins, étrangers à la loi. Et pour autant qu'elle se maintient, persiste, selon cet espace-temps immémorial, la sauvagerie ou pérégrination fautive est toujours là, comme puissance du corps. Si la loi doit non seulement s'énoncer mais se faire obéir, elle doit vaincre la résistance de cette faute ou de cette puissance de faute constituée de naissance[4]. »

Ainsi le corps du condamné dans l'histoire de Kafka serait le corps-enfant en termes lyotardiens, dont la résistance devrait être vaincue pour la mise en place de la loi. Il y va ici d'une enfance sauvage, pérégrine, qui s'affirmerait dans la puissance résistante du corps comme une sorte de péché originel, de *Schuld* comme l'appelle Kafka, de faute ou encore de dette. Si d'une part, aux yeux de Lyotard, cette enfance sera le lieu d'une « esthétique négative » qui essaierait de « s'acquitter de la touche insensible par le moyen du sensible » et qui trouverait son apogée avec l'art moderne[5], de l'autre la dette restera inacquittable et la fidélité de l'art à la sauvagerie de l'enfance ne fera qu'aggraver la faute, le corps-enfant étant toujours « de trop » pour la loi[6]. C'est pourquoi l'esthétique négative de l'enfance sera doublée de « l'esthétique cruelle » de la loi qui, elle aussi, cherchera à s'inscrire sur le corps

[1] *Ibid.,* p. 39.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*.
[4] *Ibid*.
[5] *Ibid.,* p. 39.
[6] *Ibid.,* p. 40.

comme une touche ou retouche, mortifère, sanguinaire[1]. Non pas *sanguis*, « le sang de la vie » qui « nourrit la chair » mais *cruor*, « le sang répandu », celui de la mort[2].

Selon la lecture de Lyotard, c'est donc à une telle configuration kafkaesque que serait confronté le « voyageur occidental ». En partant de l'étonnement du voyageur devant le processus d'exécution et de la façon anodine dont l'officier décrit la faute du condamné ainsi que sa correction future par la loi, Lyotard conclue que ce rapport entre l'esthétique négative du corps-enfant et l'esthétique cruelle de la loi reste insaisissable pour l'Occidental : « Parce que l'Occidental a oublié le sang. Qu'il croit avoir déjà rédimé le corps par quelque incarnation, une fois pour toutes[3]. » L'Occident serait alors dans une sorte de « légèreté avec la loi », témoignerait d'une « absence à la cruauté »[4]. Est-ce pour autant qu'il conserverait le corps-enfant ? Sans doute non. Parce que l'Occident n'ignore pas la loi, il prétend seulement avoir rédimé le corps une fois pour toutes. Or, souligne Lyotard, le différend du corps et de la loi n'est pas convertible en litige, la dette reste inacquittable, il n'y a pas de compromis possible ni de rédemption. Le corps de l'enfance restera dans sa sauvagerie et la loi dans sa cruauté.

C'est donc ce différend irrémissible qui, aux yeux de Lyotard, décrirait la condition absolue de la morale. Là reviennent les deux sens de la prescription : intitulé et commandement. Au sens de l'intitulé, ce qui s'inscrit en tête, ce qui vient d'abord, la prescription serait « la naissance ou l'enfance, le corps esthétique[5] ». Cette enfance n'est pas « par-delà » mais « en-deçà » du bien et du mal et c'est en quoi son innocence reste toujours une faute quant à la loi. La prescription comme commandement serait alors la loi qui consacre la séparation du bien et du mal[6]. Mais

[1] Lyotard ne manquera pas de rapporter le travail de la machine pénitentiaire de Kafka au théâtre de la cruauté d'Artaud, laissant ouverte la possibilité d'un lien entre celui-ci et l'enfance.
[2] *Ibid.,* p. 40.
[3] *Ibid.*, p. 41.
[4] *Ibid.,* p. 42.
[5] *Ibid.,* p. 43.
[6] Rappellons que Pour Lyotard, sans doute à l'instar de Lévinas, la spécificité de la pensée juive est qu'elle introduit la question du juste au sein de la pensée occidentale qui, sous l'effet de la pensée grecque christianisée, serait plutôt penchée sur la question de l'être (Cf. « Devant la loi, après la loi », dans *Questions au judaïsme. Entretiens avec Elisabeth Weber*, Desclée de Brouwer, 1996, p. 199). Cela dit, la question de savoir si la dette de l'enfance précède la loi ou si c'est la loi qui est première serait une question insensée, dans la mesure où la *Schuld* et la loi n'existeraient pas l'une sans l'autre (*id.,* p. 187-8). C'est pourquoi, disons-nous, il y aurait un rapport d'hétérogénéité ou de différence constitutive entre l'enfance et la loi et ce rapport serait la condition absolue de la morale. Cela étant, Lyotard pose dans son entretien avec Elisabeth Weber que « Prescription » n'est pas le bon texte pour traiter cette question. En effet, considérant que ceci est une question politique, la position de Lyotard dans cet entretien semble s'éloigner largement du ton de ses lectures d'enfance.

le corps-enfant a tellement d'avance que « la loi même ne peut s'inscrire qu'en réitérant sur le corps et dans le corps une inscription analogue à celle qui l'a institué. La loi est toujours une post-face au corps[1]. »

Nous arrivons ainsi au troisième sens de la prescription, prescription comme dessin ou esquisse, qui semble mettre en rapport les deux premiers : les *praescripta*, les esquisses dessinées sur la feuille de l'ancien commandant et héritées par l'officier, indiquent la manière dont la sentence doit être exécutée, elles montrent plus précisément les inscriptions qui correspondent à la sentence et qui constituent le programme de la machine à torture. Elles seraient alors comme des tracés régulateurs de la loi qu'il s'agit de lire et d'appliquer, mais aussi d'exposer, de mettre en œuvre sur le corps du condamné. En suivant l'histoire de Kafka, Lyotard note que le corps fournit à la fois son espace et son temps à cette mise en scène. En effet, si d'une part les *praescripta* illustrent la figure-forme ou le schème selon lequel la loi sera inscrite sur le corps, de l'autre elles ne sont pas facilement déchiffrables mais demandent une certaine érudition. C'est pour cela que l'officier qui, ayant toujours accompagné l'ancien commandant dans ses fonctions et étant ainsi le seul à détenir ce savoir érudit de déchiffrement, dit au voyageur que ces dessins ne sont pas faits pour l'enfant ou l'écolier, les *Schulkinder*. Non seulement le voyageur non érudit ne comprend rien aux esquisses de la loi, mais encore pour le corps-enfant du condamné, le déchiffrement des inscriptions de la loi se fait dans le temps prolongé d'une torture où il les « lira » par les plaies lentement ouvertes sur son corps. Autrement dit, pour l'enfance comme « innocence criminelle du corps[2] », la figure-forme de la loi ne serait pas accessible par la lecture du déchiffrement – ce qui forcément manquera à cette enfance qui ne connaît pas la loi et n'a pas appris les règles de la lecture – mais elle se mettrait en œuvre sur l'espace-temps du corps qui, par la souffrance qui lui est infligée, finira par déchiffrer les esquisses de la loi. Cette mise en scène en espace et en temps aurait pour fonction d'effacer la première touche de l'enfance, « la touche initiale », par la « re-touche du commandement », ce qui permettrait de soumettre le corps-enfant qui, au fond, détiendrait une capacité de résistance « farouche » à la loi : « L'*aisthesis* immémoriale où le corps innocent puise sa résistance sauvage à toute accusation, à tout jugement, est pour ainsi dire réduit. […] Résistance farouche,

[1] *Ibid.,* p. 43.
[2] *Ibid.*, p. 44.

disons-nous, *forastica*, étrangère, dont la force est prise au-dehors de la loi parce qu'avant elle, *diesseits*[1]. »

Essayons de récapituler. La lecture que propose Lyotard du texte kafkaïen à la lumière de la notion de la prescription semble d'abord nous mettre devant face à ?une enfance esthétique qui prend racine dans le corps. Il s'agit là d'une enfance sauvage, résistant à la mise en forme ou en concept, comme une *aisthesis* d'avant la représentation. Ceci dit, cette enfance esthétique paraît être principalement abordée du point de vue de son rapport à la loi qui serait justement un non-rapport, celui d'une différence constitutive. En effet, l'enfance esthétique serait une « innocence criminelle » dans la mesure où elle correspond à « n'être pas né d'abord à la loi, mais d'abord à l'*aisthesis* et par elle[2] ». Si donc d'une part nous avons la touche de l'*aisthesis* immémoriale qui donnerait le premier sens de la prescription, celui de l'intitulé, ce qui vient en tête, avant toute inscription, en-deçà de la loi, de l'autre nous avons la loi comme commandement, dont la forme serait celle d'une inscription cruelle sur le corps-enfant, et qui donnerait le deuxième sens de la prescription. Ce dernier, ouvrant principalement le domaine de l'éthique, relèverait également d'une esthétique selon les termes de Lyotard, qui serait une esthétique du sang comme *cruor*, la cruauté de l'inscription de la loi à même le corps. Quant à la façon dont cette inscription devrait s'effectuer, c'est-à-dire le rapport entre le premier et le deuxième sens de la prescription, Lyotard semble reprendre ses réflexions sur la figure-forme et les exprimer par l'idée de *praescripta*, troisième sens du mot prescription, qui désignerait les esquisses de la loi dont le déchiffrement à l'œil n'est possible que pour le lecteur érudit, mais qui sont également destinées au corps-enfant ignorant la loi et incisé par elle. Ce dernier pourrait déchiffrer la loi seulement si elle se met en scène dans l'espace-temps du corps, c'est-à-dire par son inscription sur le corps qui inflige une souffrance physique au fil du temps. Ainsi la touche initiale de l'*aisthesis* immémoriale sera doublée d'une retouche, celle du commandement, permettant de refouler la première selon le tracé régulateur de la loi.

Or, cela montrerait que la loi, pour pouvoir exister comme loi et se faire obéir, se trouve dans la nécessité d'être intimement liée au corps qui l'ignore : c'est seulement dans l'après-coup d'une résistance farouche que la loi retouchera le corps et se fera reconnaître par force. De telle sorte que « la loi jalouse le corps, ou encore :

[1] *Ibid.,* p. 45-6.
[2] *Ibid.,* p. 46.

l'éthique jalouse l'esthétique[1] », puisqu'elle en éprouve le besoin pour exister : « Il faut donc concéder que la loi a besoin du corps et de son retard sur le corps, et de la résistance du corps, pour pouvoir s'inscrire, c'est-à-dire s'exécuter. Et qu'elle ne peut pas être juste sans être cruelle. Si elle ne fait pas couler le sang, la loi n'est pas déchiffrable, et donc n'*est* pas du tout, elle n'a pas d'existence. Et cette cruauté, nécessaire à elle-même, est aussi l'hommage que la loi rend au corps, sa manière de reconnaître une pré-inscription plus ancienne que son inscription, sa manière enfin d'être juste avec l'*aisthesis* qui n'est pas née d'elle. Une manière de justice jalouse, qui est juste parce que jalouse[2]. »

La loi est jalouse du corps parce qu'il est intraitable. Ce corps est celui d'une *aisthesis* immémoriale non saisissable dans la forme ou dans le concept, d'un sentiment d'enfance oubliée dans le temps chronologique. Il est intraitable parce qu'insaisissable, non seulement en-deçà des catégories de l'entendement, mais également de celles de l'éthique. Lyotard nomme cette enfance esthétique *praemium*, « cette partie d'un butin qui appartient au dieu ou au général victorieux *avant* que les vainqueurs se partagent l'ensemble[3] ». En ce sens, l'enfance esthétique serait comme « une part qui n'appartient pas au partage du bien et du mal[4] ». C'est pourquoi l'esthétique cruelle de la loi, pour faire sa justice, fera tort à ce *praemium* et va le prescrire au partage en le « tamponnant » de son écriture incisée.

Selon Lyotard, dans ce paradoxe d'une justice injuste, qui fait tort, se trouverait la condition absolue et aporétique de la morale ainsi que la question de la communauté et du politique. C'est que d'abord, « [c]e tort n'est pas occasionnel, il est constitutif de l'essence de la morale en tant qu'elle *s'agit*[5] », c'est-à-dire s'exécute. La justice est l'incarnation de la loi qui est la mort du corps. Ensuite, ce tort mortel ne relève pas de la loi mais il la soutient. Il lui est intraitable comme le corps lui-même. À partir de cette justice injuste, la condition humaine ne peut être qu'inhumaine[6].

C'est ainsi que la justice envisagée du point de vue de sa mise en œuvre semble impliquer la condition des hommes et poser la question du politique, qui est ici pour Lyotard celle de la communauté. Mais avant de passer à cette question, essayons de cerner de plus près la structure de l'aporie dont parle Lyotard. Ce dernier

[1] *Ibid.,* p. 47.
[2] *Ibid.,* p. 48.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.,* p. 49.
[6] *Ibid.*

semble s'y référer comme la mise en crise des catégories du temps et de l'espace. Si d'une part la justice injuste se met en scène dans l'espace du corps, saisissant cruellement l'intraitable au prix de sa mort, de l'autre elle n'en désigne pas moins une aporie temporelle que Lyotard analyse en termes de l'immémorial. La justice injuste, le moment de l'inscription de la loi à même le corps, ne saurait être mise en situation parce qu'elle serait comme le moment d'une rencontre éphémère entre une temporalité du commencement et de la fin et une temporalité de l'infini (telle que Kant décrirait dans la troisième Antinomie de la *Critique de la raison pure*, note Lyotard), moment qui ne fait partie ni de l'une ni de l'autre proprement dit. Ce moment ne se situerait alors ni dans le domaine de l'intellect ni dans celui de l'éthique, mais donnerait un accès aporétique vers une temporalité immémoriale. Celle-ci n'est autre que la temporalité du corps-enfant esthétique qui se fait entrevoir seulement de façon paradoxale, à l'épreuve de la loi, au moment même de la mise à mort de l'enfance.

D'après Lyotard, un indice du temps de l'*aisthesis* immémoriale pourrait se retrouver dans le texte de Kafka qui décrit les heures prolongées de la torture, où « la justice passe sur le corps[1] » et se fait visible par un rayonnement du visage du condamné qui, dès lors, se trouve châtié de son corps esthétique et soumis à la loi. Si d'une part la réalisation de ce châtiment traduirait le tort absolu subi par le corps-enfant à la rencontre de la loi, de l'autre cette rencontre serait paradoxalement le seul moment où le temps de l'enfance est rendu visible, accessible. Autrement dit, ce moment immémorial apparaîtrait comme tel seulement lorsqu'il s'agit de s'en libérer, de trouver la liberté adulte (soumise à la loi, bien entendu) pour se sauver de l'otage qu'est l'enfance. En effet, il s'agit là du moment de la mort du condamné hors la loi, et c'est alors seulement que son corps serait né à la loi. Comme si, en quelque sorte, la mort de l'enfance serait la naissance de l'adulte libéré. Il y aurait donc deux enfances, dit Lyotard, celle du corps et celle de la liberté ; elles ne se confondent pas et c'est seulement l'enfance du corps qui relève de l'immémorial, l'enfance de la liberté étant l'ouverture du temps éthique.

À l'occasion de cette distinction entre l'enfance du corps et l'enfance de la liberté, Lyotard souligne également la différence qu'il conçoit entre sa pensée de l'enfance et celle de la naissance ou du commencement chez Arendt. Nous aurons

[1] *Ibid.,* p. 51.

l'occasion de revenir sur la lecture que fait Lyotard de la pensée d'Arendt et les réserves qu'il émet, mais disons brièvement que la temporalité de l'immémorial qui se fait entrevoir négativement dans la mise en œuvre d'une justice injuste n'est pas pour Lyotard celle du commencement, du nouveau, qu'Arendt met en rapport avec la liberté du jugement. Si l'enfance n'est pas le temps de l'éthique pour Lyotard, c'est qu'avant tout elle n'est pas libre au sens de cette liberté qui découle de la loi morale et consacre l'autonomie du sujet moral. Au contraire l'enfance est hétéronome, elle devrait se comprendre par rapport à une touche première affectant toujours déjà le corps esthétique. Par ailleurs, si cette touche est comme une dépendance du corps, elle est différente de l'enchaînement, que cela soit par concept ou par liberté. L'enfance est d'abord inarticulée et inarticulable, même si elle sera soumise à toute sorte d'articulation. En résumé, dit Lyotard, « [l]'hétéronomie du corps n'entend rien au temps physique ni au temps éthique parce que l'*aisthesis* qui la commande n'est ni enchaînée-enchaînante (au sens de l'intelligibilité), ni déchaînée-enchaînante (au sens de la responsabilité)[1]. » C'est pourquoi selon Lyotard, son enfance se rapprocherait moins du jugement libre arendtien que de l'inconscient freudien.

Pour reprendre maintenant la question du politique liée à la justice aporétique, disons qu'elle semble concerner celle de la transition de la communauté ancienne à la communauté moderne et l'apparition de « la » politique proprement dite au détriment de la morale. Dans le texte de Kafka, c'est dans la tension entre le nouveau commandant et l'ancienne loi que Lyotard voit apparaître cette question. Car, contrairement à l'esthétique cruelle par laquelle s'exécutait l'ancienne loi, Lyotard note que « la politique abhorre la machine et la cruauté. Le nouveau commandant tient conseil publiquement. La politique délibère, la nouvelle justice donne matière à *disputatio*, à plainte et à défense, à tribunal, au respect des droits de l'homme jusque dans la condamnation et l'application de la peine[2]. » On comprend qu'il y a tension parce que la politique a fini par déloger la communauté ancienne, celle qui s'affirmait par le spectacle cruel de la loi sur l'espace-temps du corps enfantin. La nouvelle communauté se fait « par la délibération et la tolérance[3] ». Il semblerait alors que si l'ancienne communauté était celle des enfants soumis à l'exercice spectaculaire de la

[1] *Ibid.,* p. 50.
[2] *Ibid.,* p. 53.
[3] *Ibid.*

loi, par laquelle la justice manque et s'incarne à la fois, la nouvelle communauté est celle des adultes, sujets de la *disputatio* qui représente la justice.

Pour Lyotard, plutôt que de savoir lequel de ces deux modèles conviendrait mieux aux communautés humaines, plutôt que de prendre une position pour ou contre dans cette querelle du modernisme, il importerait de savoir quel serait le rapport entre eux, autrement dit le rapport entre la morale et la politique ainsi que les conceptions de justice qu'elles mettent en œuvre. En effet, c'est à partir de cette question que nous pourrions retourner au texte kafkaïen en suivant Lyotard, pour observer qu'à la fin de l'histoire, c'est le corps même de l'officier qui se met en avant comme le lieu du rapport entre la morale à l'ancienne et la politique moderne. Comme nous le savons, Kafka termine son histoire avec un tour de rôle où, de façon quelque peu bizarre, l'officier, défenseur de la loi ancienne, tente de soumettre son propre corps à l'exercice de la machine, de se faire lui-même inciser par la loi. D'après Lyotard, cette tentative de l'officier désignerait un acte de résistance de sa part, destiné à prendre la défense de l'ancienne loi, mais résistance qui trouve sa source paradoxalement dans le corps-enfant. Autrement dit, pour défendre la loi, devant laquelle l'enfance est nécessairement une innocence criminelle qu'il faut mettre à mort, c'est cette même enfance, le corps-enfant, qui fournira à l'officier un foyer de résistance pour contrarier la nouvelle loi. Peu importe ici que selon Kafka, la résistance de l'officier ne pourra pas aboutir, la machine va tomber en panne et que l'inscription à même le corps de l'officier de la maxime « Sois juste » n'aura jamais lieu. L'important nous semble être que selon Lyotard, la question de la rencontre entre la morale et la politique, qu'il essaie de suivre dans le texte de Kafka, semble concerner de prime abord la thématique de l'enfance : c'est que pour résister, c'est toujours le corps-enfant qui est sommé.

En conclusion, pour penser la prescription, rencontre de l'écriture et de la loi, Lyotard semble se tenir encore une fois à l'altérité constitutive de l'enfance. C'est dans ce carrefour qu'auraient lieu les questions relatives à la morale et à la politique. Distinguant « la » politique de ce qui est proprement politique, Lyotard semble ici rapporter ce dernier à la résistance du corps-enfant. Sans pour autant faire l'éloge d'une politique de la résistance, cette conception nous semble désigner avant tout le rapport mutuel du dommage et du tort entre la loi et ce qui est hors la loi, ratifiant leur existence réciproque : c'est par la mise en crise de la loi que le corps-enfant peut exister comme résistance, et c'est par la soumission du corps-enfant que la loi existe

comme la loi. La communauté qui conviendrait à un tel dispositif ne serait qu'une communauté en manque. Lyotard désigne cette rencontre comme la condition absolue et apoérétique de la morale, dont le retrait donnera lieu à « la » politique moderne.

Notons enfin que par contraste à la façon dont « Phrase-affect » traite la question du rapport entre la notion de l'enfance et celle de la justice, Lyotard fait pleinement usage de la pensée du corps affectif lorsqu'il s'agit de mettre l'écriture à l'épreuve de la loi. C'est pourquoi, si l'innocence du corps-enfant est en-deçà de la question du bien et du mal, il n'en reste pas moins qu'elle constitue un foyer de résistance, sans se replier dans son autre, la culpabilité. Nous observons qu'encore une fois, le rôle accordé à la sensibilité, à l'*aisthesis*, paraît situer la perspective lyotardienne en dehors cette dialectique de l'enfance entre l'innocence et la culpabilité.

Au-delà de la politique, la dette de l'événement

En mettant l'écriture enfantine à l'épreuve de la loi, Lyotard semble nous dire que la question de l'enfance dépasse le cadre de la politique, qui n'est pas celui du politique proprement dit, où éthique et politique ne cessent de se confondre. C'est à partir de cette perspective que l'on pourrait considérer sa « lecture d'enfance » consacrée à Hannah Arendt. L'intitulé de cette lecture, « Survivant », dit déjà beaucoup sur la position qu'il va prendre vis-à-vis de la pensée arendtienne : comme il pose clairement à la fin de « Oikos », Lyotard n'est « pas du tout intéressé par survivre », ce qui l'intéresse étant de « rester enfant »[1]. Nous comprenons d'emblée que cette lecture d'Arendt, où cette dernière joue le rôle du survivant, sera principalement motivée par un élan critique, de façon quelque peu différente des autres lectures d'enfance de Lyotard. Cela dit, le rapport de Lyotard à la pensée d'Arendt nous semble être un peu plus compliqué qu'un simple criticisme, permettant de dégager certains indices relatifs à sa propre pensée. C'est pourquoi, nous proposerons dans notre analyse de « Survivant » non pas de juger la pertinence du

[1] « Oikos » (1989), dans *Political Writings*, tr. B. Readings et K. P. Geiman, Regents of The University of Minnesota, 1993, p. 107. (Première publication dans *Oekologie im Endspiel*, Fink Verlag, Munich, 1989.)

jugement que porte Lyotard sur Arendt, mais d'essayer de voir ce que pourrait révéler ce jugement porté quant à la pensée de Lyotard lui-même.

Dès le début du texte, Lyotard pose ce qu'il entend par « survivant » et quel genre de problématique cela implique : « Le mot 'survivant' implique qu'une entité qui est morte ou devrait l'être est *encore* en vie. Avec la pensée de cet 'encore', d'un sursis ou d'un *arrêt* de mort, s'introduit une problématique du temps, mais pas n'importe laquelle[1]. » La question de la survie serait donc une question relative au temps et nous pouvons deviner que pour Lyotard, elle concernera encore une fois le thème de l'événement. Plus précisément, la problématique du temps ouverte par la pensée du survivant serait celle où l'étant entre en un double rapport avec le non-être, rapport d'apparition et rapport de disparition. D'après Lyotard, il y aurait dans l'histoire de la philosophie, une tradition phénoménologique et mathématique qui conçoit la survie avec un accent à chaque fois placé sur le rapport de disparition : la relève hégélienne, la rétention husserlienne et l'étant-été heideggérien, ou encore la mélancolie benjaminienne en seraient les exemples. Cette tradition insisterait, tout en restant liée à la pensée de l'événement, sur ce qui marque la question du *quid* dans celui-ci, *ce qui* arrive et disparaît dans une forme, mais non pas sur son *quod*, son arrivée même, le fait éphémère de son apparition. Car cette arrivée serait le signe d'une « désolante contingence » non liée, « rebelle à l'enchaînement nécessitant »[2], non retenue donc, ni relevée. Lyotard semble encore soucieux de distinguer entre *quod* et *quid* de l'événement, et c'est d'abord dans la perspective ouverte par cette distinction qu'il tentera de situer la pensée d'Arendt : en prêtant attention à la natalité et au commencement, Arendt se démarquerait dans un premier temps de cette tradition philosophique où l'événement serait déjà lié dans une synthèse et essentiellement conçu dans sa disparition.

Mais avant d'aller plus loin dans l'analyse des éléments qui semblent motiver la lecture lyotardienne de la pensée d'Arendt, soulignons un point : en parlant de la « désolante contingence », Lyotard nous cite la traduction française de *Between Past and Future* où, en effet, Arendt écrit « melancholy haphazardness[3] », en citant à son tour *L'idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique* de Kant.

[1] « Survivant », *LE,* p. 59.
[2] *Ibid.,* p. 61.
[3] Arendt répète la même citation dans ses séminaires de 1970 sur « la philosophie politique de Kant », dont les notes sont publiées après sa mort. Cf. H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, University of Chicago Press, 1992, p. 16, p. 24

Signalons que dans ces passages multiples entre la traduction anglaise du texte kantien et la traduction française du texte arendtien, se jouent des transferts de sens d'un mot à l'autre, ce qui n'est pas sans rapport avec notre problématique.

En décrivant cet « hasard mélancolique des événements historiques[1] » comme une « hopeless, senseless 'mixture of error and violence' », Arendt se réfère à l'Introduction de l'*Idée* où pourtant il n'est question ni du hasard ni de la contingence (« *das trostlose Ungefähr* » dont parle Kant n'apparaît qu'à la fin de la Première proposition), mais bien de l'enfance, de la « vanité », « méchanceté » et « soif de destruction » infantiles[2]. Cette « désolante contingence » dont parlent Arendt et Lyotard par référence à Kant serait donc déjà en rapport avec l'enfance, laquelle, dans ce contexte kantien, désigne le manque de raison dans l'arrangement des affaires humaines. Et c'est à partir de ce contexte que l'on pourrait commencer à situer le double rapport entre Arendt et Lyotard : Arendt, dans « The Concept of History : Ancient and Modern », suit l'argument kantien pour dénoncer cette vision de l'histoire qui privilégie le point de vue des événements singuliers et où, par conséquent, règne un chaos infantile, alors que Lyotard semble plutôt intéressé par cette singularité et cette enfance. Ce n'est pas simplement qu'Arendt resterait kantienne là où Lyotard propose la critique de Kant, mais si Lyotard rejoint d'abord la pensée d'Arendt pour considérer l'événement en termes d'apparition (et non pas de liaison et de disparition), il semble s'en démarquer quant au sens à donner à cet événement, à la façon dont l'événement sera conçu et saisi, et ceci à travers une lecture différente de Kant.

Nous avons dit que c'est la thématique de la naissance et du commencement qui, chez Arendt, attire l'attention de Lyotard et se trouve rapportée à celle de l'enfance. Nous savons que pour Arendt, le « fait de la natalité » est comme un miracle qui fait irruption dans le cycle éternel du retour du même, se dressant contre la loi de la mortalité qui déterminerait celui-ci comme une loi naturelle[3]. Rapportant ce fait de la natalité à sa propre conception d'événement, Lyotard souligne le rôle qu'il jouerait dans « l'économie de cette entropie négative » où la naissance semble

[1] Notre traduction. Pour la traduction française de P. Lévy à laquelle se réfère Lyotard, voir *La Crise de la culture*, Gallimard, 1972, p. 110 : « la 'désolante contingence' des événements et des développements historiques, cet irrémédiable et insensé 'mélange d'erreur et de violence' […]. »
[2] Cf. « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique » (1784), dans *Opuscules sur l'histoire*, tr. S. Piobetta, Flammarion, 1990, p. 70. Nous modifions la traduction de *kindischer* en mettant « infantile » à la place de « puérile ».
[3] Cf. H. Arendt, *The Human Condition* (1958), 1998, The University of Chicago Press, p. 246-7.

augmenter la complexité dans un système régi par la loi entropique de la mort. Ainsi, dans un premier temps, Lyotard semble voir un parallèle entre la naissance arendtienne et sa notion d'enfance qui serait comme une disponibilité –sans doute angoissante– au *quod*, l'« obédience à une dette d'événement[1] ». C'est le respect de cette dette qui pourrait permettre d'inverser le sens de la survie au détriment de la tradition mathématico-phénoménologique et penser l'événement en-deçà de sa disparition.

La figure de l'enfance qui se cristallise à travers ce premier aspect du rapport entre Lyotard et Arendt serait alors très liée à la pensée kantienne de la contingence. C'est le caractère non lié de l'événement, son manquement –ne serait-ce qu'éphémère– devant les chaînes de causalité qui le rapproche aux yeux de Lyotard à la natalité arendtienne et qui implique une figure de l'enfance comme obédience à la dette de l'apparition néguentropique. Pourtant, on verra que c'est également à partir de son rapport à Kant que Lyotard formulera son différend avec Arendt.

Reprenons cette partie du passage de *The Human Condition* cité par Lyotard, qui nous semble être la plus importante dans la naissance de ce différend : « Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale, 'naturelle', c'est finalement le fait de la natalité, dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir. En d'autres termes : c'est la naissance d'hommes nouveaux, le fait qu'ils commencent à nouveau l'action dont ils sont capables par droit de naissance[2]. » Pour Arendt, la natalité serait donc le fondement ontologique de l'action libre qui est une faculté humaine. Or, pour Lyotard, non seulement cette position arendtienne est trop humaniste, mais encore elle traduirait une approche anthropologique et réaliste de l'antinomie kantienne de la liberté. S'il y aurait donc un parallèle entre l'enfance lyotardienne et la naissance arendtienne du point de vue de la contingence chez Kant, reprise comme le lieu d'une opposition à la causalité naturelle, en revanche ce parallèle semble arriver à sa limite dès que l'on considère la causalité libre et non plus la simple contingence devant les lois naturelles.

Plus précisément, ce qui manquerait à l'argument arendtien de l'action comme faculté humaine du commencement c'est pour Lyotard le caractère analogique dont Kant a doté la volonté libre. Nous savons que selon la solution de la troisième antinomie kantienne, bien qu'il n'y ait aucune preuve tangible de la causalité libre, il

[1] « Survivant », *LE*, p. 66.
[2] *Ibid.,* p. 68.

s'agira de faire comme si celle-ci agissait à l'image de la causalité naturelle en fonction de la loi morale. Cette clause du « comme si », abondamment utilisé par Kant au-delà du domaine des jugements déterminants de la raison théorique, constitue d'après Lyotard le « scrupule » de l'enfance[1]. Si d'un côté l'enfance pourrait bien être le nom de la faculté d'agir « autant qu'elle apporte, au monde de ce qui est, l'étonnement de ce qui, un instant, n'est rien encore[2] », de l'autre elle doit rester analogique pour garder ce sens d'étonnement dû à l'apparition néguentropique de l'événement –et en ce sens, nous pourrions parler également d'une distinction entre l'événement lyotardien et l'action arendtienne. L'objection que Lyotard dirige contre Arendt concerne alors le scrupule enfantin de se tenir à la clause du « comme si » qui devrait « faire échec à toute édification[3] ». Au contraire, l'action arendtienne, non pas analogiquement mais réellement, par un miracle, prétendrait défier et même briser la causalité naturelle pour se remettre du destin fatal que celle-ci prescrit à l'humanité. C'est pourquoi dans cette pensée de l'action, il n'y aurait qu'une politique de rédemption, politique humaniste et parfois chrétienne.

Comme nous le savons, une telle conception de politique est rejetée par Lyotard de nombreuses fois par divers instruments au cours de ses dérives, donnant lieu au passage à certaines figures d'enfance que nous avons essayé de décrire. Force est d'observer maintenant que dans cette objection contre Arendt, où l'enfance se trouve être nommée en tant que telle, nous sommes devant une nouvelle forme de cette position fondamentale chez Lyotard qui n'a pas cessé de motiver ses dérives depuis la rupture avec le marxisme. Ce qui est reproché à la pensée arendtienne est en somme d'être réellement politique, d'imaginer à partir de certains systèmes de pensée des solutions éventuelles devant les problèmes réels comme le capitalisme ou le totalitarisme, et pour ce faire, de se servir de la catégorie de l'action comme d'une faculté commune aux humains, miraculeusement capable de changer le cours des choses.

L'un des exemples les plus saillants de ce problème du réalisme, Lyotard le voit dans la description du totalitarisme par Arendt en forme d'oignon : s'il est vrai que l'oignon totalitaire d'Arendt dessine l'image d'une « pare-excitation » protégeant la société totalitaire de l'impact de la réalité et lui permettant de demeurer dans son

[1] *Ibid.,* p. 66.
[2] *Ibid.*, p. 70.
[3] *Ibid.,* p. 67.

imaginaire mythique, en revanche Lyotard dira que ce n'est pas en effet la « réalité brute » dont le totalitarisme chercherait à se défendre, mais c'est la « teneur en angoisse » de la réalité, sa puissance d'excitation[1]. La réalité serait donc à comprendre encore une fois comme le « peu de réalité », non pas comme celle du référent d'un discours cognitif mais comme celle de l'inconscient, et l'angoisse qui s'y relie comme le « fait » de la Chose. Ce que le totalitarisme redoute ainsi serait la rencontre avec la Chose et l'enfance comme « nudité » devant elle. Il faudrait alors chercher l'origine du totalitarisme non pas dans une attitude de défense contre la menace de la réalité, comme Arendt semble le faire, mais dans l'oubli de l'enfance, grâce auquel on chercherait à éviter cette Chose.

C'est d'ailleurs à partir de cette position que Lyotard trouverait le point commun entre la société totalitaire et la société développée postmoderne. Dans les deux cas, quoique par divers moyens, il s'agirait d'amortir l'impact de la rencontre avec la Chose, de faire oublier la dette de l'événement, d'atténuer la voix silencieuse de l'enfance. Le totalitarisme ainsi que l'idéologie du « Développement », fonctionneraient comme un mécanisme de forclusion devant l'angoisse du *arrive-t-il ?*. Si la logique totalitaire, à suivre la métaphore utilisée par Arendt, prend la forme d'un oignon à multiples strates pour parer au fait de l'angoisse, le Développement entreprendrait de multiplier les interfaces en réseaux, et en ce sens, l'esprit du totalitarisme survivrait dans le monde contemporain[2]. Notons que pour Lyotard, bien que cette métaphore arendtienne reste encore dans le sillage du réalisme, s'il y aurait un parallèle entre le Développement contemporain et l'analyse du totalitarisme chez Arendt, ce serait en termes de la « loi du mouvement » dont parle cette dernière, désignant par là quelque chose qui se rapprocherait de la « mobilisation totale » de Jünger[3].

Cela étant, contrairement à la logique totalitaire qui s'opposerait d'emblée à la faculté de juger, Lyotard remarque que cette faculté est sollicitée par la logique du Développement[4]. Différent en cela des formes historiques du totalitarisme qui chercheraient à étouffer l'enfance, le Développement postmoderne, par son penchant à l'innovation et à la complexité, ferait appel à la capacité enfantine de l'âme. Cependant, il n'en reste pas moins que cet appel doit obéir lui aussi au critère de la

[1] *Ibid.,* p. 78.
[2] *Ibid.,* p. 82.
[3] *Ibid.,* p. 80-2.
[4] *Ibid.,* p. 82.

performativité qui détermine ce que Lyotard appelle Développement. De telle sorte que « [l]'enfance doit prendre place le plus vite possible dans les réseaux communicationnels qui ont remplacé les strates de l'oignon pour y fonctionner le plus efficacement possible, c'est-à-dire s'y faire le véhicule des messages qui y passent et, dans le meilleur cas, en optimiser l'information[1] ».

Selon Lyotard, à cette considération spatiale de l'organisation totalitaire sous forme de « couches médiatrices » ou de « réseaux médiatiques », répondrait « l'état temporel d'urgence » qui serait comme le temps chronique saturé par « l'adhésion sans faille de l'instant à l'instant »[2]. Cette saturation temporelle indiquerait la mise en échec de la faculté de juger et ferait écho à la « banalité du mal » dont parle Arendt à propos du cas Eichmann. Il y aurait là une « banalisation » ou « homogénéisation *des* temps » de façon à exclure le jugement comme *Urteilen*, comme capacité de trancher entre le bien et le mal[3]. C'est cette impossibilité de jugement qui renverrait à ce qu'Arendt nomme « désolation », dans laquelle Lyotard reconnaît un « mal nouveau » qui serait l'allié du Développement[4].

Pourtant le parallèle qu'établit Lyotard entre la pensée d'Arendt et la sienne semble ici toucher sa limite, de façon assez brusque et brutale si l'on peut dire. Comme nous l'avons noté plus haut, c'est le caractère « réellement » politique de la pensée d'Arendt que Lyotard récuse, soutenant implicitement qu'il n'y a pas d'alternative réelle au système contemporain[5]. Mais, au lieu de reprendre ici la discussion sur les implications politiques de la pensée lyotardienne, discussion menée par de nombreux spécialistes et explorée dans ses diverses aspects, nous proposons de regarder de plus près les éléments que ce rapport vis-à-vis de la pensée d'Arendt pourrait mobiliser à l'intérieur même de la pensée de Lyotard.

[1] *Ibid.,* p. 83.
[2] *Ibid.,* p. 84.
[3] *Ibid.,* p. 85.
[4] *Ibid*.
[5] *Ibid.,* p. 86.

Il semblerait que ce sont notamment les thématiques de *The Human Condition* qui constituent pour Lyotard les points d'objection majeure à l'égard de la pensée arendtienne. Or, il faudrait remarquer qu'à l'arrière-plan de ce livre, ont lieu deux événements qui marquent cette fin des années 1950 : l'envoi du premier satellite dans l'espace en 1957 et les événements de Budapest en 1956. Ces deux événements, qui semblent avoir leur effet sur la pensée d'Arendt au moment de la rédaction du livre, sont également d'un intérêt majeur pour Lyotard, dans la mesure où ils se rapportent aux sujets qu'il ne cesse d'aborder dans les années 1980, où est écrit « Survivant ». Tout d'abord, les événements de 1956 à Budapest font partie de ces « signes d'histoires » dont parle Lyotard depuis *Au juste* et surtout dans *Le Différend* et dans *L'enthousiasme*, non seulement par comparaison à la Révolution française telle qu'en parle Kant, mais aussi par comparaison à « Auschwitz » tel qu'en parle Adorno par exemple. Ensuite, l'envoi du satellite dans l'espace pourrait entrer dans le cadre de la réflexion lyotardienne à partir de sa dérive vers l'inhumain qui, nous le savons, débute par une discussion sur la mort du Soleil et la recherche par les humains des conditions de vie extra-terrestre. En ce sens, l'envoi du satellite dans l'espace pourrait constituer pour Lyotard le début même d'une « fable postmoderne ». On devrait donc tenir compte de cette double perspective en considérant la critique dirigée par Lyotard contre Arendt : elle croirait en la force des « initiatives locales et spontanées[1] » semblables au conseillisme hongrois, comme une alternative réelle au système, sans voir que le Développement techno-scientifique avec son critère de performativité, est omniprésent aujourd'hui, entravant toute sorte d'alternative. En revanche, cette critique contre Arendt est exprimée en termes d'enfance, ce qui semble vouloir dire que si les solutions arendtiennes semblent sans issu, c'est parce qu'elles ne sont pas enfantines. Sans vouloir prétendre qu'il y aurait d'autres solutions à ces mêmes problèmes réels, enfantines et effectives celles-là, Lyotard nous semble dire que dans le fait même de chercher des solutions à la manière d'Arendt, il y a quelque chose qui manque l'enfance.

Essayons d'abord de voir comment Lyotard considérait les événements de Budapest 1956 et d'y situer la notion de l'enfance. Avec d'autres noms propres

[1] *Ibid.,* p. 87.

généralement cités ensemble par Lyotard, Budapest 56 fait partie de ces signes qui indiqueraient la « défaillance de la modernité[1] ». Cette thématique étant exploitée depuis *Au juste* et *La Condition postmoderne*, c'est surtout dans *Le Différend* qu'elle trouve pleinement son sens. On s'en souviendra, Lyotard y pose que les phrases de régimes hétérogènes se rencontrent dans des mondes constitués par des réseaux de noms, à l'intérieur desquels se trouvent des signes d'histoire ouvrant des pistes anamnèsiques à la réflexion critique. Budapest 1956 est justement l'un de ces noms qui font signe et dont il s'agit de faire l'anamnèse.

Parallèlement, il s'agissait dans *Le Différend* de distinguer entre deux conceptions de politique, à savoir la grande politique et la politique philosophique. Alors que la première semblait correspondre à l'institution politique proprement dite, la seconde connotait la pluralité des régimes et des genres se rencontrant à travers les noms propres, rencontre immanquablement sujet au différend du fait de l'hétérogénéité des phrases. La politique philosophique serait alors celle qui tient à l'indétermination des phrases qui ne peuvent pas ne pas arriver, autrement dit une manière de témoigner du différend à l'occasion de chaque phrase, et Lyotard affirmait que certains noms propres comme signes d'histoire sont particulièrement importants pour fournir cette occasion de témoignage, dont Budapest 56. Nous avions remarqué qu'ici se joue une nuance non seulement par rapport à ce qui est politique chez Lyotard mais également par rapport à la philosophie qui, contrairement à son acception comme système doctrinal –qui revient très souvent dans les textes antérieurs au *Différend*-, connote la pensée « critique », de façon semblable au *Weltbegriff* de la philosophie chez Kant dont la méthode serait l'analogie, tel que le commente Lyotard. Dans ce cadre, les événements de Budapest 56 devraient faire l'objet d'une réflexion critique ou d'un travail anamnèsique, mais non pas fournir un modèle social nouveau sur la scène de la grande politique.

Or, nous savons que cette thématique de signe d'histoire empruntée par Lyotard à la philosophie de Kant, est largement développée dans *L'Enthousiasme* où il s'agit justement de penser « le retrait de la politique[2] ». C'est là aussi que la réflexion et l'analogie comme instruments propres à la pensée critique sont exposées dans toute leur ampleur, de sorte qu'à travers la lecture de Lyotard, la faculté de juger kantienne, foyer de la pensée réfléchissante, serait elle-même analogique dans son

[1] Cf. « Missive sur l'histoire universelle », *PMEE*, p. 46.
[2] Cf. *E*, Argument no. 4, p. 13.

activité, plus précisément elle serait une « comme si faculté[1] ». De ce point de vue, Lyotard tentera de montrer qu'il y a analogie entre critique et politique selon Kant, toutes les deux s'appuyant sur l'activité réflexive de la faculté de juger. Par contraste à Kant, on pourrait le deviner, Lyotard ne croit pas à la perspective d'émancipation ouverte par le siècle des Lumières ni à la réalité du *sensus communis* dans le régime républicain, telle que permet de concevoir l'analyse du jugement de goût. Pourtant il trouve un intérêt à reprendre la pensée kantienne du sublime, et plus particulièrement celle de l'enthousiasme comme une modalité extrême du sentiment sublime, qu'il essaiera de penser dans son rapport aux « signes d'histoire » et à l'anamnèse. C'est cette pensée qui permettrait à Lyotard de souligner la différence entre la politique et le politique, entre la scène de la grande politique et l'intimité de tout ce qui est politique dans la salle de l'histoire, et de dire que si nous sommes les témoins du retrait de la politique dans l'ère postmoderne, nous ne sommes pas pour autant dans un monde apolitique, puisqu'il faut juger, et c'est là que se joue la politique philosophique.

De ce point de vue, et suivant ici le pas de Kant dans sa pensée de l'historico-politique, Lyotard soutiendra que la politique révolutionnaire serait une illusion transcendantale dans le domaine politique, due à une confusion entre les intuitions et les *analoga*. Le progrès vers le bien de l'être commun devrait être jugé non pas à partir des intuitions empiriques mais à partir des signes. Ceux-ci ne sont pas des preuves dans l'expérience mais des indices dans le temps et l'espace des événements, des cas à la fois « remémoratifs, démonstratifs et pronostiques ». Il n'empêche que les signes d'histoires ont une portée politique dans la mesure où analogiquement, ils sont le siège d'un enthousiasme dans la salle de l'histoire, celui éprouvé et publiquement partagé à propos d'une Idée. Éveillant une passibilité pure, enfantine, les signes d'histoires sont l'occasion de témoigner des différends et d'en faire l'anamnèse critique, appelant une communauté idéale jamais pleinement acquise.

C'est dans cette perspective qu'il faudrait considérer les événements de Budapest 56 selon Lyotard. En ce sens, ce qu'il semble reprocher à Arendt dans sa lecture de Kant, ce n'est pas simplement d'avoir limité sa réflexion avec le jugement de goût sans considérer le sublime[2]. Ce qui paraît poser problème pour Lyotard c'est qu'Arendt, focalisant sur la possibilité d'un consensus réel dans le jugement du goût

[1] *Ibid.*, Argument no. 2, p. 12.
[2] Il en est par ailleurs des commentateurs qui soutiennent qu'Arendt n'a pas complètement négligé le sublime kantien. Cf. Dean C. HAMMER, « Incommensurable Phrases and Narrative Discourse: Lyotard and Arendt on the Possibility of Politics », *Philosopy Today*, vol. 41, no: 4, hiver 1997.

et omettant de se tenir à la clause du « comme si » pourtant essentielle à la faculté de juger, manquerait la pensée kantienne du signe d'histoire et de l'enthousiasme. Par conséquent, au lieu de faire l'anamnèse des événements de Budapest 56, elle proposerait une alternative réelle au système contemporain s'appuyant sur l'expérience de la révolution hongroise. Ainsi aux yeux de Lyotard, elle aurait perdu l'âme de l'enfance pour se tourner vers le devenir adulte de la pensée dans une sorte de réalisme politique[1].

Essayons maintenant de voir de plus près les rapports entre Arendt et Lyotard à partir de la perspective du Développement postmoderne, explorée par ce dernier depuis les années 1980, perspective que l'on pourrait mettre en parallèle avec l'actualité dans laquelle est écrit *The Human Condition* en cette fin des années 1950, où le premier satellite produit par les hommes est envoyé dans l'espace. Il nous semble que cette mise en parallèle pourrait d'une part éclairer une sorte de mal compréhension de la part de Lyotard de la conception arendtienne de l'humain et du politique, et de l'autre nous permettre de réfléchir sur un point que nous avons omis de considérer en passant par les dérives postmoderne et inhumaine de Lyotard, à savoir son manque d'intérêt pour le problème écologique et le rapport (auto)destructif de l'homme à son milieu.

Arendt commente l'envoi du premier satellite dans l'espace dans le Prologue de son livre, en soulignant que la joie qu'un tel événement pourrait procurer est quelque peu éclipsée par le contexte politico-militaire dans lequel il a eu lieu. En effet, à partir d'un tel contexte, la réception populaire de cet événement prendrait la forme d'une célébration du « premier pas de l'homme pour échapper à sa prison terrestre[2] ». Arendt ne manque pas de noter l'impact d'une telle réception où il s'agit de prendre les conditions terrestres, seules à pouvoir donner à l'homme ce dont il a

[1] Dans sa Préface à la traduction française de *The Human Condition* (trad. G. Fradier, Calmann-Lévy, 1983) Paul Ricœur prétend que c'est de R. Luxemburg qu'Arendt tiendrait sa conception politique des « conseils » (p. 6). Il n'est pas difficile de deviner que cela pourrait rappeler à Lyotard son propre engagement et sa rupture avec *Socialisme ou Barbarie* et de considérer sa critique envers Arendt de ce point de vue. En effet, la révolution de Budapest 1956 et ses conseils sont un objet de réflexion majeur pour *SouB* qui y voit la confirmation de ses propres positions concernant le communisme de parti et la bureaucratie, ainsi que la possibilité d'une gestion sociale alternative (Cf. Ph. Gottraux, *Socialisme ou barbarie. Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre,* Éditions Payot-Lausanne, 2002, p. 78). Il semblerait alors que Lyotard se retourne contre cette position de *SouB* également, en affirmant qu'il ne s'agit plus de se fier au conseillisme comme une force révolutionnaire pouvant dessiner une alternative au système capitaliste contemporain, mais de penser Budapest 56 comme un signe d'histoire et d'en faire l'anamnèse. C'est, d'après lui, la réflexion critique de l'événement Budapest qui serait en elle-même politique.

[2] H. Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 1: « step toward escape from men's imprisonment to the earth ».

besoin pour vivre, pour une prison dont il faudrait s'émanciper. Dans cette idée, Arendt voit une « rébellion contre l'existence humaine telle qu'elle a été donnée, un offre gratuit venu de nulle part (de façon séculaire), que l'on voudrait échanger, pour ainsi dire, contre quelque chose qu'on a fabriqué soi-même[1] » ; et elle ajoute: « Il n'y a pas de raison de douter de nos aptitudes pour accomplir un tel échange, de même qu'il n'y a pas de raison de douter de notre aptitude actuelle à détruire toute la vie organique sur Terre[2]. »

Pour Arendt la question serait alors de savoir dans quelle direction l'être humain utilisera son savoir scientifique et technologique, celle de la destruction de ses propres conditions de vie terrestres ou celle de leur sauvegarde. Or, cette question semble être pour elle éminemment politique, « a political question of the first order » qui ne peut être laissée entre les mains des politiciens professionnels ni des scientifiques[3]. Pour l'exprimer avec les mots de Lyotard, on dirait que c'est une question qui ne saurait être résolue par les acteurs de la scène politique ni par les experts du Développement, elle est politique au sens où elle exige le jugement réflexif, sans critère.

Cette position arendtienne devrait être mise en perspective de la dérive postmoderne ainsi que de la dérive inhumaine de Lyotard. Après avoir déclaré la fin des métarécits et la défaillance des institutions politiques de la modernité dans la condition postmoderne, Lyotard réfléchit également sur les conditions de la vie terrestre et projette un départ éventuel de l'homme de la Terre. Mais contrairement à Arendt, le scénario qu'il adopte prévoit comme cause de ce départ non pas la destruction des ressources naturelles par l'homme, conditions de la vie organique, mais la mort naturelle du Soleil qui impliquerait *de facto* la fin de toute vie sur Terre. D'après ce scénario, l'homme subira en quelque sorte les conséquences d'une éventualité dont il fait partie, mais il n'est pas forcément la cause.

Soulignons d'abord dans ce tableau la pertinence des prévisions d'Arendt, dès 1958, quant au rapport destructif de l'homme à son environnement, ce qui semble tout à fait absent du scénario lyotardien. En effet le thème du développement n'est aucunement traité de ce point de vue par Lyotard qui semble passer à côté de la

[1] *Ibid.,* p. 2-3 : « rebellion against human existence as it has been given, a free gift from nowhere (secularly speaking), which he wishes to exchange, as it were, for something he has made himself » (notre traduction).
[2] *Ibid.*, p. 3 : « There is no reason to doubt our abilities to accomplish such an exchange, just as there is no reason to doubt our present ability to destroy all organic life on earth. » (notre traduction)
[3] *Ibid.*

question écologique. Ensuite, nous comprenons que pour Arendt, lorsqu'il s'agit du rapport de l'homme à son milieu, la politique ne se réduit pas à la grande politique, la condition humaine posant une question politique « de premier ordre », ce que Lyotard semble négliger dans sa critique de réalisme envers Arendt.

Plus précisément, pour Arendt, la condition humaine, qui n'est pas la nature humaine[1], pourrait exprimer à la fois cette condition générale de natalité et de mortalité qui détermine tous les êtres vivants et le fait que l'homme établit des rapports avec son milieu qui deviennent ses conditions spécifiques[2]. Nous savons qu'Arendt, privilégiant la natalité devant la mortalité[3], et inspirée par la politique aristotélicienne, regroupe ces rapports sous les catégories du travail, de l'œuvre et de l'action et considère que la catégorie de l'action, comme la faculté de commencer, est celle qui est la plus proche de la natalité. C'est bien contre ces positions annoncées dans *The Human Condition* que Lyotard dirige ses critiques, affirmant qu'elles sont humanistes et susceptibles de verser dans la grande politique. Or, il semble qu'il y a un double problème dans cette interprétation lyotardienne de la pensée d'Arendt.

Le premier concerne, comme nous venons de voir, cette exigence de « politique de premier ordre » posée par Arendt et apparemment négligée par Lyotard dans la considération des rapports entre l'homme et le monde. Le second concerne la distinction que fait Arendt entre la condition humaine et la nature humaine, distinction qui n'est pas mentionnée par Lyotard. Pour Arendt, la condition humaine concerne essentiellement les capacités et les activités de l'homme et c'est de ce point de vue qu'il faudrait considérer l'émigration de l'homme de la Terre, dans la mesure où cela correspondrait au changement le plus radical possible de la condition humaine : les humains n'auront plus affaire au même milieu que la Terre mais à un environnement produit par l'homme et les trois catégories de rapports au milieu recensées par Arendt changeront complètement de sens[4]. C'est pourquoi un événement comme l'émigration de l'homme de la Terre constituerait la limite même de cette pensée arendtienne, et la part due à l'homme dans un tel scénario ne saurait être négligée dans la mesure où il s'agit de comprendre le sens politique des rapports de l'homme à son milieu naturel et culturel.

---

[1] *Ibid*., p. 9-10.
[2] *Ibid.,* p. 9.
[3] En suivant certains commentateurs d'Arendt, on pourrait considérer que ce privilège accordé à la naissance devant la mort paraît entrer en contraste avec Heidegger et son idée de mort. Voir par exemple les travaux de Margaret Canovan.
[4] H. Arendt, *The Human Condition, op. cit.,* p. 9-10.

Il s'en suivrait que contrairement à ce que prétend Lyotard, Arendt ne manque pas de tenir compte des effets du Développement dans la considération de la condition humaine, mais c'est plutôt Lyotard lui-même qui manque de tenir compte du rôle éventuellement joué par l'homme dans ce processus, comme en témoigne le déroulement de la fable postmoderne. Cela étant, comme nous l'avons souligné plusieurs fois, c'est notamment la négligence de l'enfance par Arendt qui semble constituer le centre des objections de Lyotard et le double problème que nous venons de mentionner ne change en rien cet aspect de sa critique. Pourtant la mise en avant de l'enfance par Lyotard ne l'empêche pas de manquer le problème écologique saillant dans le monde postmoderne. Comme en témoigne l'article « Oikos », lorsqu'il est interrogé sur la question de l'écologie, Lyotard préfère parler de l'enfance et déclare en quelque sorte son mépris pour la question posée.

**

Si les thématiques de *The Human Condition* sont pour Lyotard sujet à objections, on devinera que le rôle accordé à la distinction de l'espace public et de l'espace privé, largement travaillée par Arendt, posera également problème pour Lyotard. En condamnant dans « Oikos » l'idée d'une opposition entre l'homme et la nature comme le pendant d'une métaphysique du sujet[1], ce dernier refuse également l'opposition de l'intérieur et de l'extérieur qui en serait la conséquence et qui donnerait sa consistance à la distinction entre *polis* et *oikos*[2].

A part la métaphysique occidentale du sujet, Lyotard affirme qu'il y aurait une autre métaphysique dominante dans l'histoire de la philosophie occidentale, celle de la substance, pour laquelle la différence pertinente se joue non pas entre l'extérieur et l'intérieur mais entre la forme et la matière. La monadologie leibnizienne, modalité extrême de cette pensée métaphysique, viendrait à la limite de cette limite entre matière et forme et donnerait les fondements d'une conception énergétique de la matière, dont les théories de système postmodernes seraient la continuation. Sauf que pour Lyotard, nous le savons, dans cette lignée allant de Leibniz à Luhmann, il y

[1] Il ne faudrait pas en conclure que Lyotard soutient la thèse d'une continuité harmonieuse entre la nature et l'homme. Au contraire, dès *Discours, Figure*, nous savons qu'il va privilégier une pensée de la différence par contraste à celle de l'harmonie, ce dont on pourrait observer les traces tant dans sa pensée du postmoderne que dans celle du différend ou de l'inhumain.
[2] « Oikos », *art. cit.,* p. 97.

aurait un privilège accordé au critère de la performativité, ce qui poserait les problèmes relatifs à la condition postmoderne de l'homme.

Comme nous l'avons déjà vu, la position de Lyotard devant ce tableau semble être décisive pour comprendre les divers éléments de sa pensée à partir de la dérive postmoderne. Pour rester dans la question de l'écologie et du rapport de l'homme à son milieu, rappelons qu'au lieu de penser en termes de différence entre la nature et l'homme ou entre la forme et la matière, Lyotard proposera de penser ce rapport en termes de la différence entre entropie et développement néguentropique, arrivant ainsi à une conception où les frontières entre l'humain et l'inhumain ainsi que celles entre le matériel et l'immatériel commencent à s'embrouiller. À partir de cette conception, il posera qu'en ce qui concerne *oikos*, il faudrait d'abord distinguer l'écologie de l'économie, celle-ci ayant rapport à *nomos*, à la régulation du système néguentropique, alors que *oikeion* serait non pas simple entropie mais une appartenance étrange, différence intime, de façon visiblement semblable à la *Unheimliche* freudienne[1].

Dans le cadre de la question écologique, si *Umwelt* il y a dans le monde postmoderne, ce serait celui du devenir réel de la monadologie au sens de la fin de la métaphysique réalisée par la physique sous forme de la cybernétique[2]. Or, *oikos* ne serait pas *Umwelt* comme monde environnant, mais l'hôte étranger qui habite le cœur même du système, la différence irréductible qui ne serait pas l'objet du discours cognitif[3]. Il s'agirait alors d'essayer non pas de développer une « approche » extérieure qui pourrait le saisir, mais de le « toucher » dans sa présence, par le moyen de l'écriture qui n'est ni connaissance ni fonction. C'est seulement dans l'après-coup que l'*oikeion* comme appartenance ou présence intime se prêterait à la régulation.

Nous pouvons observer que cette écologie lyotardienne se nourrit largement de sa pensée de l'enfance. Pour réintroduire la discussion avec la pensée d'Arendt dans *The Human Condition*, on dirait que contrairement à la mise en valeur de l'espace public chez Arendt comme espace de l'action et de la parole réservé au sujet politique, Lyotard prend position du côté de l'*oikos* comme domaine de l'enfance. Pour lui, il ne s'agirait pas de restaurer la possibilité du politique à travers celle de l'*Öffentlichkeit* (qu'il semble peut-être trop rapidement rapporter au *sensus communis*

[1] *Ibid.*, p. 99-100.
[2] *Ibid.,* p. 101.
[3] *Ibid.,* p. 100.

et au consensus), mais encore une fois d'essayer d'écouter la voix silencieuse de l'enfance, et de penser pour le coup une écologie qui serait le discours de cette étrange présence, isolé et en retrait[1]. Celle-ci serait bien une « écologie » (au sens d'une *oiko*logie) enfantine, mais nous semble éviter de problématiser en tant que tels les rapports des être-humains à leur monde.

Plus précisément, la question de l'écologie et le problème de la destruction de l'environnement naturel semblent être des fausses questions pour Lyotard. La nouvelle conception écologiste qui se développe à partir des années 1970 et qui tend à poser la question écologique en termes de rapports entre une nature extérieure à l'homme et la culture humaine y est sans doute pour quelque chose. Néanmoins, nous comprenons que selon Lyotard, les problèmes liés à la destruction de l'environnement ne sont que des effets secondaires du système capitaliste auquel il n'y aurait pas d'alternative : avec cet intérêt porté au problème écologique, les théoriciens ne feraient qu'inventer un nouvel ennemi menaçant l'existence de l'homme dans ce contexte contemporain d'absence d'ennemi et d'absence d'alternative au système capitaliste. À tel point que les données scientifiques utilisées comme pièce à conviction pour prouver la réalité de la destruction environnementale ne seraient que les éléments d'une rhétorique signalant la montée d'un nouvel humanisme : s'appuyant sur la métaphysique du sujet et la guerre de l'homme contre la nature, celui-ci transformerait cette guerre en la guerre de l'homme pour rester en vie dans cet âge du dangereux développement techno-scientifique[2].

Essayons à présent de voir brièvement les rapports entre *oikos* et *polis* dans la pensée d'Arendt et ce que cela pourrait signifier du point de vue de l'enfance lyotardienne. Chez Arendt, la *polis*, par contraste à l'*oikos* régi par nécessité, serait le lieu de l'action libre et de la parole[3]. En ce sens, on dira avant tout qu'elle n'est pas le lieu de l'*in-fans* en termes lyotardiens. Mais la conception arendtienne est un peu plus compliquée que cela. En effet, ce qu'Arendt appelle *lexis* semble différer largement de la conception lyotardienne: en premier lieu, bien qu'elle soit parole articulée, *lexis* précède la pensée, elle n'est pas le résultat final de la pensée articulée. Ensuite, si elle

[1] *Ibid.,* p. 101.
[2] *Idbi.,*, p. 96. Voir aussi la note 2 où Lyotard se réfère aux travaux de Holger Strohm en les qualifiant de « rhétorique », travaux concernant notamment les dangers de l'énergie nucléaire dont la pertinence est aujourd'hui reconnue. Notons au passage que les travaux ultérieurs de Strohm concernent les effets néfastes des munitions d'uranium appauvri utilisées pour la première fois dans la Guerre du Golfe en 1991, pour laquelle nous savons que Lyotard a pris une position favorable.
[3] H. Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.,* p, 25.

a la qualité de l'action, c'est dans la mesure où elle diffère de l'information ou de la communication. Enfin elle est politique dans la mesure où elle est non violente, alors que la violence est mutique, désignant le silence pur[1]. Par conséquent, l'*infans* lyotardienne ne serait pas le bon terme pour mettre en contraste avec la conception politique d'Arendt inspirée de la cité grecque. Bien qu'il ne semble pas possible de dire que l'*infans* appartient à la *polis*, il faudrait imaginer un rapport plus compliqué entre eux, notamment en ce que l'*infans* lyotardienne se dresse contre une pensée de consensus par communication où le langage sera le simple porteur de l'information et où les différends seront réduits au silence faisant l'objet d'un tort.

En revanche, Arendt pose que l'homme considéré dans la *polis*, tel que formule Aristote, se distingue de ceux qui lui sont extérieurs en tant qu'ils sont *aneu logou*, dépourvus de la parole, non pas de la faculté de la parole, mais d'une vie où c'est seulement la parole qui ferait sens et où le souci principal des citoyens est de parler les uns aux autres[2]. En ce sens, effectivement, l'enfance serait par excellence non politique, étrangère à la *polis*, mais elle ne serait pas seulement celle de l'*in-fans* qui ne parle pas. Nous avons vu que dans « La force des faibles », Lyotard se réfère à tous ceux qui ne sont pas admis dans la *polis*, aux « enfants, métèques et femmes », en plus des esclaves, pour mettre en avant leur force rusée, la *mètis* qui reviennent à ces faibles *aneu logou*. Nous avons vu également que dans cette conception, on pourrait repérer une figure d'enfance différemment illustrée que celle qui marque la dernière période de Lyotard, la figure de l'enfance comme minorité. On dirait alors que si l'enfance serait apolitique par comparaison à cette conception arendtienne de la politique, ce serait plutôt au sens d'une minorité qui reste en marge de la scène politique. Plus précisément, si l'*infans* est apolitique dans la mesure où elle manque une vie de parole, en revanche la minorité, autre figure de l'enfance lyotardienne, serait apolitique en un sens différent, en tant qu'elle est en marge de la cité et limitrophe à la *polis*.

Or, nous savons que si Arendt met en avant le modèle grec de la démocratie dans sa conception de la politique, rien ne nous permettrait de poser qu'elle en défend tous les aspects. Au contraire, à propos des minorités, auxquelles elle consacre une étude détaillée dans l'histoire moderne de l'Europe, sa position est évidemment

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.,* p. 27.

beaucoup plus nuancée[1]. Par ailleurs, le soutien qu'elle annonce pour la non-assimilation des minorités, à commencer par celle des Juifs, semble suggérer qu'elle considère « la force des faibles » comme un point d'appui dans l'élaboration de sa posture politique. Dans ce cadre, Lyotard affirme qu'il serait plutôt d'accord avec Arendt dans « Nous autres réfugiés » où quelque chose comme la capacité de juger – ressemblant cette fois à l'enfance de l'esprit– serait mise en valeur dans la non-assimilation des juifs en Europe qui, dans la désolation de l'âme, ne sont pas dans une tradition établie mais devant la simple « responsabilité de dire oui ou non à l'abjection »[2].

Mais ce n'est pas le point de vue de la minorité que Lyotard adopte dans sa critique envers Arendt. Comme nous avons essayé de montrer, il semble se tourner plutôt vers une certaine lecture de la pensée kantienne et de la pensée psychanalytique pour faire sa part à l'enfance dans « Survivant ». Nous avons vu que concernant la philosophie de Kant, c'est notamment le commentaire du sentiment sublime et du *signum historicum* qui lui permet de situer son différend avec Arendt. Quant à la psychanalyse, il semble s'en servir contre ce qu'il appelle le réalisme de la pensée d'Arendt, réalisme qu'il met également en contraste avec l'analogisme kantien. Dans ce cadre, il fait recours à la puissance en angoisse de l'événement ou encore à la Chose de Lacan pour se démarquer de la pensée arendtienne et mettre en exergue sa notion d'enfance contre elle. Un dernier argument qui va dans le même sens que cet usage de la psychanalyse et de l'enfance nous est fourni dans « Oikos » concernant la différence sexuelle et la pensée du corps.

Lyotard affirme que sa conception d'*oikos* permet de considérer le corps non seulement comme un objet mais aussi comme une entité portant les traces d'une destinée où se trouvent impliqués des récits – déployant une temporalité différente que celle du temps comptable – ainsi qu'un double fait ontologique[3] : celui de la condition ontologique de l'étant entre la vie et la mort et celui de la différence sexuelle entre masculin et féminin, dans la mesure où toute pensée du corps devrait passer par ces deux faits inéluctables pour tout humain[4]. Nous comprenons alors qu'à

[1] Cf. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (1951), A Harvest Book, Harcourt Inc., 1976. Voir la 2e Partie « The Imperialism », notamment chapitre 9 où elle s'explique sur le statut des minorités dans les États-Nations Européennes et le caractère perplexe des « droits de l'homme » tels que conçus par la Déclaration de 1789.
[2] « Survivant », *LE*, p. 73-4.
[3] « Oikos », *art. cit.,* p. 102.
[4] *Ibid.*

travers la pensée de l'*oikos* comme différence intime, l'enfance lyotardienne converge avec une pensée du genre où il s'agit de concevoir la différence sexuelle comme une sorte de différence ontologique[1]. La condition de l'étant qui ne peut saisir le sens de l'être mais qui est jeté au monde semble être parallèle pour Lyotard à celle de l'être sexué qui ne saisit pas le sens de son genre, ces deux conditions se rapportant à l'enfance dans son retard initial dans le monde.

Cette position de Lyotard nous semble visiblement heideggérienne non seulement par le vocabulaire de la « différence ontologique » qu'elle met en œuvre, mais aussi par la description qu'elle donne du retard enfantin comme « être jeté » (dans le monde comme étant sexué) et le rôle qu'elle réserve ainsi à la pensée, celui de mettre en suspens les vérités dans lesquelles on est jeté, tel que le propose la pensée de l'épokhé dans ses diverses formes à l'intérieur de la tradition phénoménologique[2]. Ceci dit, Lyotard nous explique que les points de divergence entre sa pensée et celle de Heidegger ne sont pas moins nombreux que ceux qui aboutissent à la convergence, notamment dans *Heidegger et « les juifs »*. C'est pourquoi, au lieu de remettre en discussion les rapports éventuels entre Heidegger et Lyotard, nous allons essayer de voir ce qu'une telle position implique du point de vue de la notion de l'enfance et de la critique « enfantine » de Lyotard contre Arendt.

Comme nous venons de le dire, c'est au retard initial de l'enfance que se rapporterait le fait d'être jeté au monde comme étant sexué. Lyotard avance ici encore une fois l'hypothèse de l'enfance comme temps de l'angoisse inconscient, temporalité irréductible et introuvable dans la chronologie, comparable au refoulement originaire et à la *Nachträglichkeit* freudienne. La différence intime de l'enfance se fait sentir dans l'angoisse d'être là toujours déjà en retard, qui est inséparable de l'angoisse d'être sexué avant de maîtriser son genre, et c'est pourquoi *oikeion* en tant que ce qui se rapporte à l'intimité ne serait que comme une étrange familiarité. Évidemment, toute cette étrangeté, toute cette angoisse, ne s'exprimera pas par le moyen du langage communicationnel mais par les déformations ou distorsions que Freud a nommées

[1] Impossible de ne pas penser aux travaux de Luce Irigaray dans cette mise en rapport de la différence sexuelle avec la différence ontologique, lesquels ne sont pourtant pas cités par Lyotard, mais évoqués pour s'en démarquer dans son interview avec Olson (*op. cit.*). À propos des rapports éventuels entre la pensée de Lyotard et celle de Irigaray, voir Andrew Slade, « Differend, Sexual Difference and the Sublime », dans *Gender after Lyotard*, *op. cit.* et Rachel Jones, « Lyotard and Irigaray on Éros, Infancy and Birth », dans H. Bickis, R. Shields, (dir.), *Rereading Jean-François Lyotard : Essays on His Later Works*, Ashgate, 2012.
[2] « Oikos », *art. cit.,* p. 103.

d'*Entstellung*[1], et auxquelles Lyotard a consacré une réflexion majeure depuis sa dérive figurale. Mais plus important encore semble être de voir que ce n'est pas le discours du réalisme qui pourra aborder ces distorsions et toucher l'enfance, c'est au contraire un travail de perlaboration, l'anamnèse ou l'écriture en général.

En ce qui concerne la pensée d'Arendt, Lyotard semble dire que c'est justement le composant d'angoisse et ses distorsions qui manquerait dans ses analyses, et c'est pourquoi elles ne seraient pas enfantines. Qu'elle parle de l'action et de la natalité comme faculté de commencement, ou qu'elle parle de la forclusion des systèmes totalitaires, ce n'est pas la puissance d'angoisse, celle du *arrive-t-il ?* qui sembleraient guider la réflexion d'Arendt. Or, sans ce composant, Lyotard l'affirme depuis *Discours, figure*, il y aurait tout au plus un accomplissement régulé du désir, la rédemption de l'indéterminé. Le fait qu'Arendt insiste sur le jugement du goût et le sens commun dans sa lecture de Kant, de façon à mettre en exergue l'harmonie du beau mais non pas la catastrophe sublime, pourrait être également considéré de ce point de vue. En effet, d'après Lyotard, ce qui expliquerait en partie le silence d'Arendt concernant le sublime kantien serait sa tendance vers une pensée de la rédemption qui viendrait d'une quête de protection devant l'improbable de l'événement, tendance sans doute due à la réalité juive dans l'expérience totalitaire de l'Europe et à la préférence d'Arendt devant cette réalité de ne pas aller vers la pensée du sublime qui doit beaucoup à celle de la catastrophe, de la mort et du non-être[2].

**

Voilà ce qui ressortirait de cet exposé des rapports entre Lyotard et Arendt : un regard plutôt critique dirigé par Lyotard à cette dernière, y compris dans ses « lectures d'enfance » où il lui arrive de se concentrer sur un aspect exceptionnellement enfantin chez un auteur dont la pensée générale n'est pas considérée en ces termes par Lyotard, comme c'est le cas avec Sartre ou Valéry. Visiblement, à propos d'Arendt, ceci n'est pas la direction qu'il choisit : bien qu'il trouve quelques caractères enfantins dans ses écrits, par exemple dans « Nous autres réfugiés » ou le rapport sur le cas Eichmann, Lyotard préfère mettre en relief les zones de cette pensée où il y aurait un certain manque de l'enfance et son désaccord avec elle. Ce n'est pas non plus « la brèche du

[1] *Ibid.*, p. 105.
[2] « Survivant », *LE*, p. 76.

présent » ni la figure « minoritaire » du juif comme paria qui semble occuper Lyotard en premier lieu[1]. Cela nous paraît d'autant plus remarquable qu'Arendt pourrait être considérée parmi les rares penseurs qui problématisent l'histoire des Juifs en Europe et leur position singulière dans la Seconde Guerre, de la même façon que Lyotard souligne la singularité du caractère juif dans ce contexte. En résumé, nous voyons que Lyotard opte pour sonder sa divergence avec la pensée d'Arendt, au lieu de chercher à en faire un usage positif, notamment dans le cadre de ses lectures d'enfance.

Cela dit, un dernier point mériterait d'être mentionné en ce qui concerne l'attitude de Lyotard vis-à-vis d'Arendt. Dans un texte ultérieur assez tardif, datant de 1993 et intitulé « The Other's Rights[2] », Lyotard semble donner les indices d'un autre rapport possible entre sa pensée et celle d'Arendt, auquel contribuerait également la notion de l'enfance. Notons d'abord que l'objet principal du texte est la question de l'interlocution et le droit à la parole, à partir desquels Lyotard propose de penser l'autrui. En ce sens, force est de constater qu'il ne s'agit pas d'une discussion sur la philosophie d'Arendt proprement dite. Cependant, en choisissant de commencer son texte par une citation d'Arendt tirée du second volume des *Origines du Totalitarisme* (*L'Impérialisme*, qui n'est pas ouvertement traité dans les *Lectures d'enfance*) et abordée avec un ton inhabituellement positif par comparaison à celui des textes sur Arendt, Lyotard semble dériver de sa critique rigide vers une autre lecture. Outre cette citation qui ouvre le texte, la suite des propos de Lyotard, notamment ceux qui concernent la question de la communauté, nous permettrait d'avancer cette hypothèse.

La citation qui ouvre le texte de Lyotard est la suivante : « 'It seems that a man who is nothing but a man has lost the very qualities which make it possible for others

[1] Voir H. Arendt, « The Jew as Paria : A Hidden Tradition », dans *Jewish Social Studies*, vol. VI, no. 2, Avril 1944 et la Préface de *Between Past and Futur* où Arendt commente un petit texte de Kafka, se référant à la conscience de l'homme moderne qui s'exercerait en un « étrange entre-deux » et donnerait lieu à un « événement-de pensée ». Cet « étrange entre-deux » signifie pour Arendt « la brèche du présent » qui n'est pas un foyer mais un « champ de bataille » (Cf. H. Arendt, « The Gap Between Past and Future », *Between Past and Future* (1954), Penguin Books, 2006.). Nous pensons évidemment au sublime kantien tel que Lyotard le commente, ce moment spasmodique de présence non synthétisé, partagé par défaut entre les forces de l'attraction et de répulsion et signalant négativement, par cet effet de dérangement même, la santé de la pensée qui, à l'image de l'entreprise critique chez Kant, serait un *Kampfplatz* et non pas dans un état d'inertie. Autant d'éléments pour relire Arendt d'un point de vue « enfantin ». Or comme nous le savons, ce parallèle n'est jamais tenté par Lyotard. Pour une lecture plus détaillée du rapport entre Arendt et Lyotard autour de la thématique du consensus et du différend, voir E. Delruelle, *Le consensus impossible. Le différend entre éthique et politique chez H. Arendt et J. Habermas*, Librairie philosophique J. Vrin, 1993.

[2] « The Other's Rights », dans S. Shute, et S. Hurley, (dir.), *On Human Rights : Oxford Amnesty Lectures*, NY, Basic Books, 1993.

to treat him as a fellow man.'[1] » Lyotard affirme qu'avec cette phrase par laquelle Arendt définit la condition fondamentale des droits de l'homme, c'est l'idée d'une altérité qui s'introduit au cœur même de l'unité de l'homme et de la communauté humaine [2]. Contrairement aux communautés animales, dont la capacité de communication est puisée dans le réserve génétique et disposée en systèmes de signaux sensoriels, les humains, pauvres en instincts, feraient un usage décalé de leur langage, constitué de signes arbitraires et diversifié selon les communautés humaines[3]. Pour Lyotard, le langage humain ainsi défini a cette particularité d'être adressé, destiné entre locuteurs, c'est-à-dire d'être interlocutif. C'est ce fait de l'adresse qui semble faire place à autrui et la question de la communauté du même et de l'autre tranchée par le droit à la parole.

La communauté humaine serait alors profondément connectée à l'interlocution, et Lyotard distingue entre la communauté démotique et la communauté républicaine selon le rôle qu'y joue l'autrui du point de vue de l'interlocution[4]. Ainsi *demos* désignerait une communauté de fait (naturelle aussi bien que culturelle) entre les mêmes, où l'autrui est défini par son exclusion de l'espace de l'interlocution et le droit à la parole réservé aux membres. Au contraire, *politeia* donnerait son principe à la communauté républicaine et désignerait une communauté contractuelle qui résulte de l'interlocution même, où autrui est potentiellement interlocuteur. Sans prolonger ici l'examen des analyses de Lyotard, notons que du point de vue de l'enfance, celles-ci semblent nous conduire devant le tableau suivant[5] : en premier lieu, dans les deux cas, l'enfance est une figure de l'autre, étant dépourvue du langage. Mais, en second lieu, les deux sortes de communautés humaines recensées par Lyotard impliqueraient deux sortes de rapport entre l'enfance et la communauté. Dans la communauté démotique, l'enfance ferait partie de *barbaroi* : en tant qu'autrui dépourvu du droit à la parole, elle n'est pas une instance dans l'interlocution et elle est réduite au silence. Dans la communauté républicaine, toujours en tant qu'autrui, elle est d'emblée adressée et référée, ainsi qu'elle est potentiellement destinateur ; mais pour cela, elle doit se défaire de sa sauvagerie, elle doit acquérir la parole, être civilisée.

---

[1] *Ibid.,* p. 136.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*.
[4] *Ibid.,* p. 138.
[5] Pour une étude plus détaillée de ce texte Cf. G. Bernard, *op. cit.,* p. 463-9.

Cependant, en qualifiant la civilisation républicaine comme un processus d'apprentissage par référence à Aristote, Lyotard admet que le silence enfantin n'est pas exclu mais admis et même demandé dans l'interlocution. Le droit à la parole est institué dans ce rapport d'apprentissage entre maître et élève, moment de l'écoute et du silence pour ce dernier, mais silence civilisateur qui pourrait être un silence juste dans la mesure où il enseigne la valeur de la parole et implique un travail d'*estrangement*, pour « dire autre chose que ce que je sais dire[1] ». Même s'il se réfère à Lévinas pour l'élaboration de cette thématique, il semblerait que Lyotard la traite de manière aussi arendtienne que lévinasienne dans la suite de son article, affirmant que ce travail d'*estrangement* reviendrait au « devoir d'annoncer » dans la communauté républicaine, de sortir de la redite et de commencer le nouveau[2]. C'est le même silence qui semble traverser le travail d'écriture, silence sans doute angoissant mais pouvant faire irruption dans le retour du même. De ce point de vue, l'interlocution ne serait pas une fin en soi dans la communauté humaine ainsi établie, mais sa valeur serait indexée à l'écoute de la voix de l'autre.

Impossible de ne pas remarquer dans ce fil de réflexion le retentissement des thèmes arendtiens et une sorte de reprise des termes dans lesquels Lyotard les avait traités. Tout d'abord le « devoir d'annoncer », reconnu comme le foyer d'une capacité pour sortir du déjà dit et de commencer à nouveau, pourrait bien impliquer une autre position de la part de Lyotard vis-à-vis du miracle du commencement dont parle Arendt pour décrire l'action. Bien entendu nous ne voulons pas dire que Lyotard revient sur son pas pour épouser à la lettre les positions politiques d'Arendt. On dirait plutôt que si pour Arendt le commencement concerne surtout la capacité de l'action, Lyotard semble se concentrer sur l'autre aspect caractéristique de la *polis*, sur la parole et l'interlocution, pour parler de la même chose, établissant ainsi un parallélisme entre le commencement et le devoir d'annoncer. Ensuite, la communauté républicaine imaginée en fonction du devoir d'annoncer ne saurait être simplement une communauté du consensus. Dans la mesure où l'annonce devrait faire place au non-dit, elle porterait à l'écoute le nouveau qui n'est pas le même, la voix autre qui n'est pas (encore) prise dans une *Einstimmung*. Si accord commun il y a dans cette république, celui-ci ne réduirait pas la voix autre au silence mais s'appuierait sur son désaccord pour chercher le juste. Il y aurait donc une autre façon de penser la

[1] « The Other's Right », *art. cit.,* p. 142.
[2] *Ibid.,* p. 143.

communauté, autrement dit toute pensée de communauté ne serait pas toujours déjà piégée par la menace totalitaire, comme semblait prétendre la critique de Lyotard envers Arendt dans « Survivant ».

IV.3. Enfance dans la fable postmoderne

> « Il faut libérer le combattant dans sa pensée pour qu'il se libère dans la réalité. C'est le *circulus vitiosus* de tout projet pédagogque et révolutionnaire. Ce qui fait sortir l'enfant de ce cercle, c'est qu'il grandit, qu'il assimile la culture et l'oublie en la réalisant[1]. »

Nous avons proposé ce commentaire des *Lectures d'enfance* de Lyotard en mettant en relief celles qui sont consacrées à Freud et à Arendt. C'est que si « Voix » semblait faire le lien entre la notion de l'enfance et les termes par lesquels Lyotard cherche à supplémenter la dérive du différend, phrase-affect et *phônè*, « Survivant » semble nous ouvrir le chemin vers la prochaine tournure de la réflexion lyotardienne, celle qui s'organise autour d' « une fable postmoderne ». Dans cette formule, nous reconnaissons évidemment les traits des anciennes problématiques posées par Lyotard avec ses dérives postmoderne et inhumaine, mais il nous semble que si Lyotard revient sur ces problématiques à la fin de son œuvre, c'est sans doute pour en nuancer les usages. Il faudrait donc suivre Lyotard dans cette tournure et essayer de comprendre ce qu'elle implique du point de vue de la notion d'enfance désormais baptisée en tant que telle.

Notons tout d'abord que le terme postmoderne ne semble pas signifier autre chose que ce qu'il signifiait en 1979 dans *La Condition postmoderne*. Il est vrai que la fable met en relief le critère de la performativité dans le postmoderne et que cet aspect, bien qu'il ne soit aucunement négligé, était plutôt envisagé dans la pluralité de ses implications dans *La Condition*. Cela étant, il s'agit dans les deux cas de penser le postmoderne à partir du déclin des méta-récits de la modernité, et c'est à travers l'anamnèse de ces méta-récits que le postmoderne trouve son sens. Nous savons que le récit de l'émancipation déployé par les Lumières a constitué un pilier majeur de

[1] « Zone », *MP*, p. 31.

cette réflexion chez Lyotard. Nous observons que c'est également le cas du point de vue de la fable postmoderne qui semble poser la question de l'émancipation d'une autre façon. Ainsi avant de voir en quoi consiste cette « fable postmoderne » que nous raconte Lyotard à la fin de son œuvre, nous essaierons de comprendre comment Lyotard pense l'émancipation et quel est son rapport à l'enfance.

Problème de l'émancipation

La question de l'émancipation est largement abordée dans « La Mainmise », texte daté de 1989. Lyotard se sert ici encore une fois du vocabulaire du droit romain – comme c'était le cas avec *infans* – pour décrire sa notion d'enfance : « *Manceps* est celui qui prend en main à titre de possession ou d'appropriation. Et *mancipium* désigne ce geste de prise en main. Mais aussi *cela* – c'est un mot du genre neutre – cela qui est pris en main par le *manceps*[1]. » Tout comme *infans* jouissant d'un statut juridique à part entière, du fait quelque peu paradoxal de son manque de parole et de son incapacité à accomplir les actes solennels, *mancipium* désigne un régime d'appartenance spécifique, nécessitant un acte d'appropriation corporel, celui de prise en main. Le terme définit également le statut juridique de ce qui est ainsi approprié, et ce statut revient aussi aux enfants qui appartiennent en chair et os aux pères de famille. L'enfant comme *mancipium* désignerait alors « celui qu'on tient par la main[2] ».

Pour Lyotard, la question de *mancipium* serait non seulement celle de la mainmise mais aussi celle de l'émancipation. L'enfance aurait une double implication dans ces questions, dans la mesure où son statut reste ambigu : « tenus par la mainmise des autres lors de notre enfance, celle-ci ne cesse d'exercer son *mancipium* alors même que nous nous imaginons émancipés[3]. » Si d'une part, l'enfant est *mancipium*, « celui qu'on tient par la main », de l'autre les adultes sont *mancipium* de l'enfance qui n'est pas simplement un âge de la vie et dont on ne s'émancipe pas. Il s'agirait alors pour Lyotard de penser l'enfance sous ce double rapport, à la fois du point de vue de la mainmise et du point de vue de l'émancipation.

[1] « La Mainmise », *MPh*, p. 119.
[2] *Ibid.,* p. 119.
[3] *Ibid.*

Effectivement, « l'idéologie de l'émancipation » n'est pas sans lien avec le thème de l'enfance. Alors que le droit romain, dans une « cruelle clarté[1] », réserverait seulement au *manceps* la possibilité d'émanciper, de lever la mainmise, la tradition occidentale de Descartes à Kant ou encore d'Augustin à Marx semble plutôt confuse. Désignant l'homme comme maître et possesseur de la nature et « insistant ainsi sur le geste de mainmise[2] », Descartes laisserait pourtant de côté la question de savoir comment l'homme, censé être déjà libre pour avoir la mainmise sur la nature, est lui-même émancipé. De même Kant, définissant *Aufklärung* comme la sortie de l'homme hors de son état de minorité, entendons l'émancipation de son enfance, prétend que l'homme en état de minorité y persiste par sa propre faute, et que c'est le courage qui ferait sortir l'homme de son enfance. Pourtant le courage manque à l'enfant par définition, à cet enfant pris par la main et défini d'emblée comme *mancipium*, nous rappelle Lyotard[3]. La situation ne semble pas être différente du côté de ce qu'il appelle humanisme, que cela soit chrétien ou laïque : « l'homme est quelque chose qui doit être affranchi[4] », sans que l'on puisse dire en quoi consiste « la franchise même, l'état émancipé[5] ». Les apories de la liberté, celles du *mancipium* émancipé, semblent alors nombreuses au sein de cette tradition : « L'homme, pense-t-on, ne doit rien que s'affranchir, et il ne le doit qu'à soi. Il ne se respecte et n'est respectable qu'à ce titre. Les mainmises ne sont reconnues que pour être déniées[6]. »

À l'époque du développement postmoderne, dans laquelle se trouveraient aujourd'hui les sociétés occidentales, ces apories de la liberté semblent survivre au sein de ce que Lyotard appelle la fable postmoderne. L'émancipation se nommerait ici développement et ne serait que l'effet du processus de complexification, autrement dit de la néguentropie. Loin d'être l'auteur du développement, l'homme n'en serait que le véhicule[7]. Dans ce scénario, l'aporie tiendrait au fait que le développement, qui semble être la forme postmoderne du progrès dû à l'émancipation, contrarie le projet d'émancipation lui-même, laissant l'homme dans l'obligation de se protéger de ses effets néfastes, tout en se poursuivant selon une logique de « nécessité due à un hasard cosmologique » où l'homme devient de plus en plus insignifiant. Le

[1] *Ibid.,* p. 120.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.,* p. 121.
[5] *Ibid.,* p. 122.
[6] *Ibid.,* p. 123.
[7] *Ibid.*

développement technologique, instrument de la mainmise de l'homme sur la nature et moyen de son émancipation, deviendrait alors le *manceps* de l'homme, soumis dans l'ère postmoderne au développement sans fin.

Il n'est pas difficile de reconnaître dans cette réflexion les traces de la dérive inhumaine de Lyotard. Or, nous savons quel rôle revient à l'enfance dans cette dérive. Si d'une part, il y a l'inhumain du développement, nous disait Lyotard, de l'autre il y a l'inhumain de l'enfance qui seul pourrait résister à l'emprise du premier, sans pour autant assumer une position anti-science ou anti-technologie. Dans un esprit pareil, Lyotard pose maintenant la question de savoir « quelle est cette part dans l'humain, qui pense à résister à la mainmise du développement[1] », nous laissant deviner qu'elle n'est autre que l'enfance, cette enfance qui n'en finit pas de hanter l'humain dans sa pensée systématique, dont l'apogée serait le discours cognitif pur du développement sans fin. Citons longuement les questions de Lyotard concernant cette part qui résisterait à l'inhumain du développement et qui sont pleines d'indices quant à sa conception d'enfance : « Y a-t-il quelque instance en nous qui demande à être émancipée de la nécessité de cette émancipation prétendue ? Cette instance, cette résistance est-elle nécessairement réactive, réactionnaire, passéiste ? Ou bien émane-t-elle d'un *reste*, l'oublié de toutes les mémoires informatiques, la ressource, incertaine, lente, chargée d'avenir, que l'enfance immémoriale procure à l'œuvre, au désir du *geste* de témoignage qu'est l'œuvre ? Une zone de captivité, toujours là, requiert du passé enfantin non pas le rappel et la fixation, mais une anamnèse indécise et infinie[2] ? »

On dirait qu'en quelque sorte, nous sommes toujours dans la continuité des observations par lesquelles Lyotard a décrit notre « condition postmoderne » : l'idéal de l'émancipation posé par les méta-récits de la modernité est en déclin ; le progrès n'est plus à l'horizon de l'histoire. Pourtant la volonté de l'émancipation est sans fin, le progrès, devenu développement, est ici et maintenant, alors que nous, humains, n'en sommes que dépassés ; autrement dit c'est le développement néguentropique qui donne la mesure des idéaux humains, sans pour autant mettre les hommes en protagonistes de sa fable postmoderne.

[1] *Ibid.,* p. 124.
[2] *Ibid*.

La fable postmoderne de Lyotard

Essayons alors de voir brièvement en quoi consiste cette « fable postmoderne » que nous conte Lyotard. Comme nous venons de dire, à côté de son aspect nuancé, elle semble porter les traces des dérives postmoderne et inhumaine de Lyotard. Ainsi on ne sera pas étonné de voir que c'est toujours la perspective de l'explosion du Soleil qui en motive le déroulement : cet événement étant prévu dans un futur relativement proche (Lyotard pense ici à l'échelle du calendrier cosmique), il faudrait le mettre en rapport avec un éventuel exode humain de la Terre et son émancipation des conditions terrestres[1]. Relatant l'histoire cosmique à partir de l'événement du regroupement de l'énergie envisagé comme système, en passant par la formation de la vie sur Terre et l'apparition de l'espèce humaine, jusqu'à l'explosion éventuelle du Soleil, la question par laquelle se termine la fable est celle de savoir s'il y aura quelque échappatoire à ce sort fatal pour les vivants et surtout pour les hommes, autrement dit si quelque chose pourra « survivre » à la mort du Soleil (qui « ne sera pas un simple survivant, puisqu'il ne sera pas vivant au sens où nous l'entendons »), et si ce quelque chose sera encore « humain »[2].

Nous avons dit que cette fable postmoderne porte les traces des dérives postmoderne et inhumaine de Lyotard, mais aussi bien dirait-on qu'elle en diverge largement. A la place du récit dialogique entre « Lui » et « Elle » de « Si l'on peut penser sans corps[3] », où se racontait le scénario de l'explosion solaire et l'émancipation de l'homme des conditions terrestres selon la double perspective de l'inhumain, la fable postmoderne de Lyotard adopte une vision reprenant la théorie des systèmes, mais centrée cette fois-ci sur l'homme : il s'agit de raconter l'histoire cosmologique en termes de systèmes, où l'énergie du cosmos se regroupe d'abord en systèmes entropiques (planètes, étoiles, galaxies, etc.), à l'intérieur desquels le vivant apparaît ensuite comme système néguentropique plus complexe que ceux des molécules et l'homme comme le système le plus complexe parmi les vivants. Ce

[1] Nous avons déjà formulé nos réserves concernant le point de vue lyotardien dans ce scénario de l'émigration de l'homme de la Terre, il serait inutile de les répéter (Cf. section « Lyotard et Arendt : une rencontre manquée ? »). Soulignons toutefois que Lyotard, projetant ce scénario dans « quelques milliards d'années solaires », semble confirmer encore une fois son insouciance quant au « destin » catastrophique de la planète Terre elle-même, destin qui faisait sentir, déjà dans les années 1990, qu'il n'aura pas à attendre des milliards d'années pour se réaliser.
[2] « La Fable postmoderne », *MP*, p. 88.
[3] Cf. *I.*

faisant, Lyotard semble prendre pour acquis les généralités rapportées à la théorie d'évolution darwinienne, en admettant que les sources d'énergie étant limitées, « la compétition entre les systèmes était inévitable », et que l'homme était « sélectionné » dans cette compétition en tant que le système le mieux « adapté »[1].

Ce qui permet d'accorder cette caractéristique à l'homme est, semble-t-il, son aptitude à inventer des techniques complexes corporelles et symboliques, dont le langage. Le langage symbolique marquerait un autre point de mire dans cette fable, semblable à l'apparition des systèmes vivants, dans la mesure où il aurait la capacité de se reproduire lui-même grâce à sa récursivité. Mais encore, le langage symbolique pouvant se référer à lui-même, il aurait la capacité « de se mémoriser et de se critiquer[2] », de se constituer ainsi en modèle d'accumulation et d'amélioration des performances, repris par les autres techniques humaines également.

Parmi ces techniques seraient les formes d'organisation des communautés humaines, les systèmes sociaux. Selon Lyotard « le plus approprié » de ces systèmes serait le libéralisme démocratique dans la mesure où il est le plus inspiré des langages symboliques en termes d'amélioration des performances[3]. C'est qu'en effet, les systèmes libéraux démocrates seraient des systèmes ouverts, ils auraient cette qualité d'être flexible, d'admettre le conflit, la compétition et les crises, pouvant accroître par là leur performance mieux que les autres systèmes, malgré les dangers qu'ils parcourent. Nous reconnaissons dans cette image de la société, les traces de l'agonistique langagière que Lyotard avait empruntée à Wittgenstein au moment de sa dérive postmoderne. Toutefois, l'aspect de « jeu » que l'on pouvait associer à la notion d'*agôn* semble être tout à fait absent dans cette version de la fable, où le modèle de la société libérale démocrate triomphe par sa compétitivité.

Mais la logique de la compétition n'est pas exclusive au libéralisme démocratique dans le scénario que projette Lyotard. En effet, dès le début de la fable, l'histoire est orientée par cette idée de lutte, de compétition « inévitable » entre les systèmes vivants[4]. Ceux-ci seraient en quête d'énergie, dont les sources sont limitées, et lutteraient entre eux pour la capter. Inspirés de la complexité des systèmes vivants, les systèmes sociaux entreraient également en compétition du point de vue de leur

[1] « La Fable postmoderne », *MP,* p. 82-3.
[2] *Ibid.,* p. 83.
[3] *Ibid.,* p. 84-5.
[4] *Ibid.,* p. 83.

performativité[1]. Enfin, la société libérale démocrate serait le système social le plus approprié parce qu'elle admet en son sein « un espace de compétition entre unités du système[2] ».

Nous observons les transitions suivantes dans cette histoire fabuleuse : à partir d'une certaine reprise de la théorie des systèmes, Lyotard passe de l'idée de la complexification néguentropique à l'idée du développement sans fin, et de celle-ci à l'idée de la performativité conçue comme compétitivité. Bien que la fable ne soit pas téléologique ou eschatologique en elle-même, l'être humain -supposé être le système le plus complexe- et la société libérale démocrate de l'Occident –supposé être le système social le plus développé- en constituent les deux centres de gravité convergeant à travers ces transitions et déterminant le déroulement de l'histoire. Même si Lyotard nous montre minutieusement en quoi la fable postmoderne n'est pas moderne, qu'elle ne déploie pas un nouveau grand récit ni une nouvelle historicité[3], il semble tout à fait convaincu que l'espèce humaine est « l'organisation la plus complexe de l'énergie que l'on connaisse dans l'Univers[4] », que la forme d'organisation sociale « typique » des sociétés les plus « développées », le libéralisme démocratique, est le modèle le plus performant, et que toutes les recherches en cours au moment où cette fable est racontée (que l'on imagine plus ou moins comme notre présent, puisque la fable est racontée au passé, désignant une époque où le Soleil est à la moitié de son espérance de vie) sont consacrées « à éprouver et à remodeler le corps dit 'humain', ou à le remplacer », recherches qui, du reste, semblent avoir lieu dans le monde scientifique de l'Occident[5].

Ainsi, force est de constater que l'homme, et notamment l'homme occidental, même s'il n'est pas l'auteur ni la fin, mais seulement le véhicule de cette histoire, semble en constituer la mesure. Sa complexité, supposée supérieure aux autres systèmes, semble venir du seul fait qu'il a pu inventer des techniques complexes, dont le langage symbolique, et implique d'isoler l'espèce humaine dans l'univers. Du reste, on a du mal à comprendre pourquoi les techniques humaines seraient plus complexes que celles des autres espèces vivantes, qui peuvent avoir des systèmes de communication, de reproduction ou d'organisation sociale très diverses et dont parfois

[1] *Ibid.,* p. 84.
[2] *Ibid.,* p. 85.
[3] Cf. *Ibid.,* p. 93-4.
[4] *Ibid.,* p. 87.
[5] *Ibid.,* p. 86.

on a très peu d'information. Il semblerait alors que cette complexité supérieure accordée à l'homme par Lyotard provient de ce que la mesure même de la complexité n'est autre que l'espèce humaine. Autrement dit, le langage symbolique des hommes ou encore la société libérale démocrate semblent être plus complexes que d'autres systèmes seulement du point de vue humain. Ce qui impliquerait d'envisager l'homme non pas comme faisant partie d'un vaste écosystème mais comme un individu (à l'échelle de l'espèce) isolé et atomisé, qui visiblement constitue le point de référence par où la fable est contée. La confiance de Lyotard à l'avenir du développement semble confirmer ce constat, avenir compromis seulement par l'éventualité de l'explosion solaire, sans aucune considération des dangers que parcourent la planète Terre et l'homme avec elle, dus en premier lieu aux pratiques humaines, et notamment celles que l'on observe dans les sociétés « développées ». Par conséquent, on dira que ce n'est plus à l'inhumain mais à l'humain que semble s'attacher la pensée de Lyotard ; bien que celui-ci ne soit pas considéré comme le sujet du récit, il n'en détermine pas moins la perspective, la problématique de l'isolement de l'homme des autres systèmes et la définition de l'humain qui en découle restant ouverte[1].

Qu'en est-il alors de l'enfance ? Contrairement à la double perspective de la dérive inhumaine qui plaçait l'enfance dans le récit comme une puissance inhumaine de résistance au devenir inhumain du développement, la fable postmoderne ne mentionne pas l'enfance. En effet, le moment où Lyotard parle de l'enfance dans « Une fable postmoderne » est celui où la fable proprement dite est finie et les analyses portant sur elle ont commencé. Plus précisément, l'enfance est mentionnée non pas dans les analyses sur le contenu de la fable mais dans celles qui portent sur sa forme. Admettant que les espaces d'incertitude vacants dans les sociétés libérales démocrates permettent à la forme de la fable de se déployer, Lyotard décrit la fable comme « une organisation de langage », et celui-ci comme « un état très complexe de

[1] Il ne faudrait pas en conclure que la dérive inhumaine de Lyotard ne pensait pas l'homme ni que celle-ci, aussi bien que la fable postmoderne, ne sont que des versions de l'humanisme. Il nous semble que Lyotard posait bien la question de l'homme dans sa dérive inhumaine et d'ailleurs il s'agissait toujours d'un scénario de l'émigration de l'homme de la Terre, de sa survie à la mort du Soleil. La différence semble tenir au fait que là, Lyotard cherchait explicitement à garder ses distances avec les idéologies humanistes de la modernité, alors qu'ici, il ne paraît plus en éprouver la nécessité, la théorie des systèmes étant convoquée pour « égaliser » le système homme avec les autres systèmes. Bien que la fable postmoderne ne soit aucunement humaniste au sens des méta-récits de la modernité, la mesure humaine semble être privilégiée sous les espèces de l'objectivité « systémique ».

l'énergie[1] ». Laissant de côté la question du rapport entre la fable et le libéralisme démocratique, ainsi que celle du rôle central de l'homme dans la conception lyotardienne des systèmes complexes, essayons de voir comment la forme de fabulation engage une pensée sur l'enfance.

Lyotard affirme que « [d]ans la fable, l'énergie langagière est dépensée à imaginer », au lieu d'être « investie dans les contraintes directes de son exploitation en faire, en savoir et en savoir-faire »[2]. Nous reconnaissons d'emblée la touche d'imagination qui marquait la pensée de Lyotard dans *La Condition postmoderne*, notamment celle d'une ouverture apédagogique dans la recherche et l'enseignement. La fable fabriquerait bien une réalité, mais une réalité imaginaire, « laissée en suspens quant à son usage cognitif et technique[3] ». Ainsi, elle pourrait être « exploitée réflexivement », non pas en vue d'accroître directement les performances du système, mais pour être renvoyée au langage qui pourra enchaîner sur elle indépendamment de son usage cognitif[4]. Par cette « mise en suspens » de l'usage cognitif, Lyotard admet que la fable se rapproche du poétique qui se distingue du pratique et du pragmatique[5].

C'est par ses aspects réflexif et poétique que la fabulation serait une forme « presque enfantine[6] ». En effet, la fable serait une forme sans prétention cognitive ou éthico-politique, ignorant ainsi le vrai et le faux, ainsi que le bien et le mal. N'étant pas un discours d'argumentation, ni un discours critique, elle exploiterait cet espace d'indétermination propre aux systèmes ouverts. En ce sens, le récit fabuleux serait par lui-même l'expression « presque enfantine » de la crise de la pensée indéterminée, pensée « en souffrance de la finalité », mais exprimée de façon poétique ou esthétique[7]. Lyotard affirme que cette crise est bien celle de la modernité « qui est l'état de la pensée postmoderne[8] », et nous comprenons qu'il y a un lien profond entre la forme de la fable et l'écriture postmoderne. Ainsi, pouvons-nous conclure, le récit fabuleux, indépendamment de son contenu, serait pour Lyotard l'expression « presque » enfantine de la pensée postmoderne.

---

[1] *Ibid.,* p. 88.
[2] *Ibid.,* p. 89.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.,* p. 89.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.,* p. 93.
[7] *Ibid.*
[8] *Ibid.*

Une question resterait pourtant ouverte, celle de savoir comment comprendre ce « presque ».

Enfance et système

Pour répondre à cette question, il faudrait revenir un peu en arrière et considérer un petit texte qui semble préparer la fable postmoderne de Lyotard, « Mur, Golfe, Système ». Ce texte a la particularité de proposer une analyse de l'actualité politique marquée par deux événements : la chute du mur de Berlin et la Guerre du Golfe. Comme nous le savons, ce genre d'analyse arrive rarement dans l'œuvre de Lyotard. En effet, dès sa première phrase, ce texte nous impressionne par le changement de ton qui affecte l'écriture de Lyotard, proposant de « faire le point de la présente conjoncture historique[1] », alors que dans « À l'insu » par exemple, texte un peu plus ancien que « Mur, Golfe, Système », il commençait par expliquer comment, du point de vue de la pensée qu'il voudrait exposer -qui était difficilement exposable, celle de l'enfance- il était impossible de « faire le point » et que la prétention même de mise au point traduisait une pensée de l'oubli[2]. Il s'en suivrait que dans « Mur, Golfe, Système », ce n'est pas le point de vue de l'enfance que Lyotard cherche à exposer. À partir de ces observations, nous commençons à comprendre le sens du « presque » qui conditionne le caractère enfantin de la fable postmoderne, se situant en quelque sorte dans la continuité de ce texte.

Lyotard nous explique en quoi consisterait, dans la conjoncture historique qui est la sienne, de faire le point sur le présent : en le comparant aux « analyses de situation » que lui et ses camarades de *Socialisme ou Barbarie* avaient l'habitude de faire dans les années 1950 et 1960, il constate un grand changement de circonstances. Si les « analyses de situation » de *SouB* proposaient non seulement de comprendre la « réalité » mais aussi de la critiquer et de la changer par l'émancipation des classes aliénées et exploitées, l'exercice de mise au point qui reviendrait aux intellectuels en ce début des années 1990 serait très différent, en raison du changement de la situation historique et par là celui de la nature de la critique[3]. C'est que d'après Lyotard, la

[1] « Mur, Golfe, Système », *MP*, p. 65.
[2] Cf. « À l'insu », *MP*.
[3] « Mur, Golfe, Système », *MP*, p. 66.

pratique actuelle de mise au point, bien qu'elle puisse être à certains égards une pratique « militante » (par le biais des pétitions, des comités, etc.), elle n'est pas censée « dessiner les lignes d'une orientation politique », mais elle est principalement une « pratique défensive », dont le but est de défendre ou de réaffirmer les droits (« de minorités, femmes, enfants, homosexuels, le Sud, le tiers monde, les pauvres […] »)[1]. Ce faisant, et ce serait là la grande différence avec les pratiques critiques des années 1960, elle est une pratique permise, et même requise par la société, contribuant au développement du système, à l'amélioration de ses performances.

Dans l'argumentation de Lyotard, ce qui démontrerait que la stratégie de la pratique critique est passée de l'offensive à la défensive, c'est la diminution des dépenses de l'énergie et du temps qui lui sont consacrées. Suivant les idées de Clausewitz, Lyotard pose que « la guerre pour l'émancipation coûte quatre-vingt pour cent de moins qu'auparavant », ce qui témoignerait en effet d'un changement majeur dans la conception même de l'émancipation[2]. Celle-ci ne serait plus une alternative à la réalité, « un idéal à conquérir contre elle et à lui imposer de dehors », mais plutôt « l'un des objectifs que le système cherche à atteindre dans l'un ou l'autre des secteurs dont il est fait »[3]. Cet aspect partiel de l'émancipation comme objectif du système indiquerait que celui-ci rencontre des résistances pour réaliser ses objectifs, il n'arrive pas à les généraliser, mais que « les obstacles mêmes qui lui sont opposés poussent le système à se complexifier[4] », ce qui, en fin de compte, l'aiderait à améliorer ses performances.

Tout en assumant le parallèle entre ce « tableau idyllique » qu'il dresse et celui des discours politiques, des messages commerciaux et des rapports administratifs de son temps, Lyotard conclue : « La critique a précisément pour tâche de repérer et de dénoncer toute défaillance du système en matière d'émancipation. Mais il est remarquable que cette tâche a pour présupposé que l'émancipation est désormais à la charge du système lui-même, et que les critiques, de quelque nature qu'elles soient, sont demandées par lui en vue de remplir cette charge plus efficacement. Je dirais que la critique contribue ainsi à transformer les différends, s'il en est encore, en litiges[5]. »

---

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.,* p. 67.
[3] *Ibid*.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.,* p. 68.

En effet, ce tableau viendrait à affirmer la victoire du méta-récit de l'émancipation des Lumières, dans sa version 'bourgeoise', face au déclin des autres grands récits de la modernité comme le fascisme, le nazisme ou le communisme, avec cette touche postmoderne de l'amélioration des performances du système, qui ferait que l'émancipation soit le synonyme du développement et en tant que telle, une tâche assumée par le système. Selon Lyotard, le terme du postmoderne renvoyant à l'état des sociétés « développées » et « industrialisées », soit au modèle de société occidentale (qui semble désigner plus un mode d'organisation qu'une appartenance géographique, dans lequel Lyotard inclue par exemple le Japon[1]), nous comprenons que cette victoire du récit de l'émancipation revisité par le postmoderne indiquerait également une sorte de victoire de ce modèle, dans la mesure où aucune alternative ne semble le contrarier.

Le contexte postmoderne des années 1990 étant ainsi mis au point par Lyotard, ce dernier poursuit son analyse de conjoncture par la considération de deux événements significatifs : la chute du mur de Berlin et la crise du Golfe, déclenchée en 1990 par l'invasion du Koweït par l'Irak[2]. Le premier de ces événements consacre selon Lyotard le déclin de la puissance critique du marxisme. S'il ne constitue pas l'occasion de mettre en commun la critique de la bureaucratie communiste avec celle du capitalisme tardif, c'est que le prolétariat comme sujet de l'histoire, tel que le définit le marxisme, ferait défaut dans la conjoncture actuelle[3]. Ainsi, la force critique que le discours marxiste attribuait à la lutte des classes se trouverait dispersée entre diverses catégories sociales. En bref, la chute du mur de Berlin serait le dernier signe indiquant que le marxisme est vaincu par le « modèle occidental[4] », et la critique devenue une tâche assumée par le système pour améliorer ses performances, appuyée par « le 'discours' bourgeois de l'émancipation[5] ».

Le second événement faisant l'objet des analyses de Lyotard, la crise du Golfe de 1990, semble visé depuis un point de vue semblable, mobilisant cette conception du « modèle occidental ». Lyotard parle d'abord des politiques impérialistes de ce

[1] Cf. par exemple *CPM*.
[2] Nous savons que cette crise aboutira à la guerre du Golfe entre l'Irak et ce qu'on appelle les « forces de coalition », composée de 34 pays, dont notamment les États-Unis, et appuyée par l'ONU. Rappelons que Lyotard prend une position favorable à cette guerre, en publiant une tribune intitulée « Une guerre requise » dans *Libération* le 21 février 1991, co-signée par A. Finkelkraut, E. de Fontenay, J. Rogozinski, K. Ryjiik, D. Sallenave, P.-A. Taguieff et A. Touraine.
[3] « Mur, Golfe, Système », *MP*, p. 69.
[4] *Ibid.,* p. 70.
[5] *Ibid.*

qu'il appelle le « système occidental » et de ses implications, notamment dans les guerres et les crises qui frappent la région du Proche-Orient, dont la dictature de Saddam Hussein en Irak. Plus précisément, la crise de 1990 serait liée à un « défi lancé par l'Irak au système occidental[1] », en conséquence de ces politiques impérialistes. Celles-ci, en effet, auraient des implications graves non seulement au Proche-Orient mais aussi en Europe, concernant la mise en place des régimes totalitaires. Pourtant, d'après Lyotard, il existe des différences entre les dictatures « européennes » de l'entre-deux guerre ou de la guerre froide et celles du Proche-Orient[2] : c'est que le ressentiment éprouvé par les peuples « vaincus » contre les oppresseurs ne seraient pas les mêmes dans un cas et dans l'autre. Dans celui du Proche-Orient contrairement aux totalitarismes « occidentaux », le ressentiment ne serait pas épisodique, parce qu'il ne s'agirait pas d'une « défaite occasionnelle et récente », mais d'une « humiliante domination des puissances occidentales » qui durerait depuis des siècles, faisant suite à une époque brillante de civilisation[3]. En

[1] *Ibid.,* p. 71. On pourrait d'emblée remettre en question ce point de vue lyotardien, dans la mesure où parmi les 34 pays qui se sont opposés au dictateur irakien dans l'affaire de Koweït, seulement un tiers est constitué des pays occidentaux, le reste étant pour la plupart des pays de la région du Proche-Orient, mais aussi des pays africains ou d'Amérique du Sud, qui n'ont pas forcément adopté le « modèle occidental » mais qui se trouvent en alliance avec les États-Unis pour des raisons économico-stratégiques.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.,* p. 72. Dans cette position du problème, il nous semble que les définitions de Lyotard sont vagues et sa perspective historique partiale, ce qui impliquerait au moins deux problèmes. En premier lieu, les analyses de Lyotard dressent une image unifiée de l'Occident dans lequel semblent se confondre non seulement les pays capitalistes de l'Europe et ceux de l'Amérique du Nord, mais aussi des pays ex-communistes, sans doute donc la Russie, ainsi que les sociétés « développées » de l'Asie comme le Japon, que Lyotard inscrit au compte des sociétés assimilées au modèle occidental (Cf. *Id*., p. 69, p. 73 ; Cf. aussi « Une fable postmoderne »). La question de savoir si effectivement on peut parler d'un tel Occident unique restant ouverte, les « occidentaux » en cause dans son argument semblent constituer pour le moins une notion ambiguë. Lyotard admet d'abord que les totalitarismes « occidentaux », ceux de Hitler, de Mussolini ou de Franco, sont issus des sociétés vaincues des guerres, notamment de la Première Guerre mondiale, et donc mises sous la pression des puissances « occidentales » vainqueurs. Il paraît que le terme « occidental » peut aller dans tous les sens. Ainsi l'Allemagne par exemple, société « occidentale » sans aucun doute, se trouverait pourtant sous l'oppression des « occidentaux » dans la période de la montée du nazisme et finirait par se positionner en ennemi du « modèle occidental » sous le pouvoir d'Hitler. Par ailleurs, ce sont les mêmes « occidentaux » qui domineraient le Proche-Orient depuis deux siècles, ce qui semble confondre encore plus les termes. C'est comme si l'image homogénéisée que se fait Lyotard de l' « Occident » aboutissait à des impasses qu'il faudrait résoudre par des moyens intuitifs, inaccessibles en tout cas selon les perspectives historiques qui ne sont pas les siennes. En second lieu, cette conception de l'islam et de son histoire, qui prétend que la civilisation islamique a vu un âge d'or dont les traces sont aujourd'hui à peine perceptibles à cause de la victoire des politiques impérialistes de l' « Occident », semble également douteuse. Devenue aujourd'hui une sorte de lieu commun entre les mains des pouvoirs impérialistes islamiques, la discussion sur l'âge d'or de l'islam est extrêmement controversée, sans pour autant contribuer à la promotion des acquis culturels et scientifiques des civilisations proche-orientales. S'il est vrai que ce qu'on appelle le Moyen Âge est une époque culturellement et scientifiquement très riche au Proche-Orient, en revanche l'idée que cette richesse puisse être attribuée à une certaine civilisation islamique isolée et que cette civilisation homogène ait pris fin étant vaincue

outre, selon cette image du Proche-Orient dessinée par Lyotard, bien que la région soit divisée de façon artificielle par les États qu'ont fabriqués les Occidentaux, les populations locales se comporteraient comme « l'unique rejeton d'une communauté ancestrale, l'*Umma*[1] islamique »[2]. Enfin, Lyotard identifie « le vrai problème à long terme » issu de la crise du Golfe en posant la question suivante : « l'islam peut-il continuer à opposer, au mode de vie complètement sécularisé qui prévaut dans les sociétés occidentales et assimilées, la spiritualité, ou disons, la symbolique, dont chaque détail de la vie quotidienne est marqué et consacré, et qui fait de lui le nom d'une civilisation totale bien plus que d'une croyance religieuse particulière ? Je veux dire : une modalité de l'être-ensemble humain, à quoi la modalité occidentale est complètement étrangère[3]. »

---

par l'Occident, paraît être largement discutable. Non seulement un tel récit ne semble aboutir à rien d'autre que des thèses socio-politiques fumeuses comme celle du « choc des civilisations », mais en outre, l'idée du « retour à l'âge d'or » qui traverse aujourd'hui certains esprits au Proche-Orient, notamment ceux des détenteurs du pouvoir aux tendances autoritaires, ne paraît aider qu'à la montée en force des positions réactionnaires. (Pour une discussion plus avancée, voir G. Corm, *Histoire du Moyen-Orient. De l'Antiquité à nos jours*, La Découverte, 2007 ; G. Corm, *Le Proche-Orient éclaté. 1956-2012*, Gallimard, 2012 ; ou encore M. Rodinson, *La fascination de l'islam*, François Maspéro, 1980.)

[1] Notons que Lyotard emploie le terme d'*umma* sans vraiment en donner une définition. Or il semble que cette désignation de la communauté islamique attribuée à la notion d'*umma* résulte d'une perspective réduite succombant souvent aux abstractions idéologiques. Voir à ce propos Mohamed-Chérif Farjani, « À propos de la notion de 'umma : les maux d'un mot », dans S. Rémi-Giraud et P. Rétat (dir.), *Les mots de la nation*, Presses Universitaires de Lyon, 1996.

[2] « Mur, Golfe, Système », *MP*, p. 72. Nous observons que Lyotard, après avoir dessiné cette image unifiée de l'Occident, la pose en opposition avec un certain Orient, lui aussi conçu comme une unité homogène, dont la religion, Islam en l'occurrence, serait le ciment. Cela nous semble problématique dans la mesure où au Proche-Orient, divers peuples ne partageant aucunement la même approche de la religion, ni d'ailleurs la même religion, possèdent pourtant des points de référence commune historiquement et culturellement, sans pour autant se fondre dans une identité unique. Non seulement Lyotard ne semble pas remarquer que l'entité « Islam » n'existe pas, en tout cas pas au Proche-Orient, où il y a de nombreuses versions pratiquées de cette religion, mais encore il semble oublier que le Proche-Orient a toujours été le lieu d'une pluralité des cultures et des religions (celui du « christianisme oriental », pour ne donner que l'exemple le plus saillant, mais aussi celui de toutes les religions monothéistes, nées au Proche-Orient, sans parler des civilisations plus anciennes comme celle des Grecs et des Romains – que Lyotard écrirait sans doute au compte de la civilisation occidentale, du fait de cette opposition binaire qu'il construit entre « orient » et « occident »). Bref, d'après nous, à propos d'une géographie qui, du fait de son histoire commune et ses transitions culturelles, comprendrait pour le moins l'Europe et le Proche-Orient ensemble et dont le trait caractéristique serait sa pluralité, son hétérogénéité constitutive, que cela s'appelle occident ou orient, Lyotard semble succomber à une perspective réductrice parce qu'homogénéisant. Il construit ses analyses autour de cette « fracture imaginaire » entre Orient et Occident, dont la forclusion semble alors inévitable, sans que les différences concrètes deviennent accessibles pour autant (Cf. G. Corm, *Orient-Occident, la fracture imaginaire*, La Découverte, 2002.). Du reste, l'unité que Lyotard attribue aux populations en cause dans la crise du Golfe semble être contrariée par le simple fait que la plupart des pays proche-orientaux impliqués dans l'affaire de Koweït ont pris part dans la coalition contre l'Irak, sans tenir compte de ce sentiment d'appartenance à l'umma que leur prête Lyotard.

[3] « Mur, Golfe, Système », *MP*, p. 73. Au-delà de cette idée d'une « civilisation totale » attribuée par Lyotard à l'Islam, ce modèle de pouvoir fait l'objet de plusieurs études en philosophie, en science politique et en histoire. Nous pouvons penser notamment aux analyses de Michel Foucault sur le

Bien entendu, plusieurs commentaires pourraient être apportés concernant la façon dont Lyotard analyse ces deux événements marquant le début des années 1990[1]. Mais nous resterons concentrés sur le nouvel usage de la notion du postmoderne qui semble motiver ces analyses, accentuant l'inclusion par les systèmes complexes des instances de la critique et de l'émancipation. En effet, si ces deux événements font l'objet d'un même texte, c'est, semble-t-il, dans la mesure où ils sont considérés à partir de cette perspective postmoderne qui, si elle n'est pas toute nouvelle, apporte du moins des nuances considérables par rapport à celle de *La Condition postmoderne*. D'après cette perspective, en résumé, la chute du mur de Berlin ainsi que la crise du Golfe seraient l'expression du malaise frappant les systèmes ne pouvant pas accroître suffisamment leurs performances, ne pouvant pas satisfaire au critère de la complexification sans fin, et par conséquent, vaincus par le système le plus complexe, le plus développé, qui est le « système occidental ».

Par ce nouvel usage du concept du postmoderne, nous avons dit que ce sont notamment les rôles accordés à la critique et à l'émancipation qui subissent un changement. Alors que la critique relevait de la pédagogie et l'émancipation était le nom d'un idéal décliné durant les dérives de Lyotard dans les années 1970 et 1980, la dernière période de sa pensée semble témoigner d'une altération de ces deux notions,

---

« pouvoir pastoral » dont les origines se trouveraient en Égypte antique, qui est réinterprété dans les pratiques monastiques du christianisme oriental et repris également dans les techniques de pouvoir employées par l'État occidental moderne (Cf. M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Hautes Études/Gallimard/Seuil, 2004.). À suivre les analyses de Foucault, qui nous paraissent plus documentées que celles de Lyotard, on verrait que non seulement ce type de pouvoir n'est pas spécifique à l'Islam, mais encore la frontière est poreuse entre l'Orient et l'Occident, au-delà de leurs supposées appartenances religieuses. Par ailleurs, pour une histoire des transitions entre le contexte socio-politique dans lequel l'islam est né et ses aspects proprement religieux, on pourrait se référer par exemple à M. Rodinson, *Mahomet*, Éditions du Seuil, 1968.

[1] N'étant pas historienne, ni spécialiste du Proche-Orient, nos commentaires ne s'appuient que sur nos recherches individuelles. En résumé, la perspective de Lyotard nous semble plutôt réductrice dans ses analyses concernant le Proche-Orient et la crise du Golfe. Ne s'appuyant sur aucune référence dans ses conclusions les plus générales, il lui arrive d'affirmer des propos non justifiés et de tomber dans des anachronismes, comme par exemple lorsqu'il conclut que « [C]onfronté à l'Occident classique et moderne, l'islam fut défait parce que la loi coranique n'autorisait pas les États musulmans à se développer comme puissances économiques capitalistes » (« Mur, Golfe, Système », *MP*, p. 75). Ces affirmations nous semblent erronées non seulement parce qu'elles négligent la réalité socio-politique de la guerre du Golfe -où des pays « musulmans », complètement intégrés dans les circuits capitalistes du monde postmoderne sans pour autant adopter le « modèle occidental » de la société, à savoir le libéralisme démocratique, apportent leur soutien au « système occidental » (à ce point qu'aujourd'hui, les spécialistes parlent plutôt d'un parallèle entre l'islam politique et le néolibéralisme)-, mais aussi parce qu'elles ne semblent être que le reflet subjectif des considérations de Lyotard sur son actualité, non documenté ni référé aux travaux des spécialistes. Notons au passage que comparée à ses analyses minutieuses et savantes sur les thèmes du judaïsme et du christianisme, la facilité avec laquelle il aborde l'islam nous paraît impressionnante. Disons qu'à force de vouloir utiliser sa nouvelle pensée du postmoderne dans l'analyse de la situation actuelle, Lyotard risque de trop simplifier.

dont nous avons précédemment essayé de montrer les rapports à celle de l'enfance. En effet, établissant un parallèle entre la réflexion et la critique, qui serait le propre du politique philosophique, et après avoir témoigné de la dispersion des grands récits en une multitude de petits récits, Lyotard mobilisait ces notions dans le contraste entre système et événement, où il semble toujours prendre position à profit de ce dernier, sans pour autant succomber à une opposition plate. Or, dans cette dernière période, une certaine pensée de système semble gagner du poids dans sa philosophie, incorporant du même coup la réflexion sur la critique et l'émancipation. Selon cette version du postmoderne, le système s'approprierait de la critique comme une force pour accroître ses performances, et l'émancipation désignerait le développement du système, son devenir performant. Dans ce tableau, le développement (ou l'émancipation) étant sans fin, la critique serait également sans fin comme moteur du développement.

Nous comprenons alors pourquoi la forme fabuleuse serait l'expression « presque » enfantine de la crise postmoderne. Si cette forme se rapproche de l'enfance par son aspect poétique ou esthétique, en revanche elle semble mettre en relief l'esprit du système pour aborder la crise de la pensée indéterminée, au point que l'indétermination même ne connote plus que le caractère des systèmes. Effectivement, dans ce nouvel usage du postmoderne, les figures de l'enfance semblent avoir cédé leur place à la considération du système, et la réflexion consacrée par Lyotard à ces figures, comme nous voyons avec les concepts de critique et d'émancipation, semble être laissée de côté pour aborder l'impact du système sur ces concepts. Dans ce tableau, la notion d'événement semble également perdre sa portée, dans la mesure où ce que Lyotard considère en termes d'événement sont les faits de l'actualité. Envisagé de ce point de vue, ceux-ci ne font pas « signes » dans l'histoire et il ne s'agira pas de faire leur anamnèse critique, mais simplement de les analyser. Mais que se passe-t-il alors avec l'enfance ? Dirait-on que Lyotard en finit avec l'enfance au moment même où son nom est cristallisé ?

Pour répondre à cette question, il faudrait noter qu'en ce début des années 1990, le geste lyotardien de s'exprimer sur la situation politique ne se limite pas à la chute du mur de Berlin et à la crise du Golfe. En effet, il y a un autre moment où Lyotard s'exprime encore sur une conjoncture politique qui a été la sienne, mais qui n'est plus dans « l'actualité » : il revient sur l'événement de Mai 68, non pas pour en faire le point cette fois-ci, parce qu'« À vouloir 'faire le point', on se trompe déjà[1] », mais pour creuser le lien entre politique et oubli, dont cet événement serait l'occasion emblématique. La position qu'il affirme est déconcertante, aussi bien que franche : « toute politique est d'oubli, et le non-oubli (qui n'est pas la mémoire) échappe à la politique[2] ». C'est que pour Lyotard, il y aurait une « disposition temporelle incluse dans le statut de la communauté civile ou citoyenne » qui est celle de « mémoire courte » et qui fait oublier la part « intraitable » de la communauté au profit de l'unité politique[3]. Selon Lyotard, cette part serait justement ce qui n'est pas communicable, pas partageable comme « la naissance et la mort », et dont l'oubli constitue le « 'commun' des humains au titre de leur appartenance à la cité »[4].

Signalons d'emblée que les termes de « politique » ou de « commun » semblent désigner ici les institutions de la société organisée, comme c'est souvent le cas chez Lyotard, mais non pas des rapports de collectivité. Il est vrai que cela lui arrive de problématiser ce sens généralement accordé à la politique, comme par exemple avec « la politique philosophique » proposée dans *Le Différend*, ou encore avec la distinction entre « le politique » et « la grande politique » abordée dans *L'enthousiasme*, mais il paraît que dans cette réflexion sur les rapports entre l'oubli et la politique, Lyotard n'introduit pas ces discussions et se positionne par rapport à la politique et à la communauté au sens habituel dans nos sociétés, peu importe les diverses formes que cela puisse prendre.

Il s'agit donc pour Lyotard de penser l'intraitable à l'aune du rapport entre politique et oubli, et nous pouvons poser que sous le nom d'intraitable, nous sommes devant l'une des dernières figures de l'enfance. Celle-ci étant baptisée au croisement de l'esthétique et de la psychanalyse comme une « âme sans esprit », otage de la

[1] « À l'insu », *MP,* p. 161.
[2] *Ibid.,* p. 162.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*

chose irréductible aux intrigues du concept et du désir, semblerait-il qu'elle épouse parfaitement ce que Lyotard comprend par intraitable[1]. Ainsi pourrions-nous tenter de comprendre, à travers cette réflexion sur l'intraitable, le rapport entre l'enfance et la politique d'un point de vue lyotardien, et poser d'emblée que ce qui est en jeu dans ce rapport est la question de l'oubli.

Lyotard admet d'entrée de jeu que « [c]e qui est essentiel à la chose intraitable, c'est qu'il faut absolument s'en défaire[2] ». Le totalitarisme constituerait l'exemple limite de cette situation, en ce qu'il reproduit cette chose intraitable par l'effort même qu'il consacre à la détruire et la faire oublier[3]. Mais la politique en générale serait disposée à développer ce rapport paradoxal avec la chose : celle-ci étant intraitable politiquement, « hors chaîne » dit Lyotard, les efforts pour l'enchaîner qui seraient « toute l'affaire politique » ne déboucheraient que sur du déchaînement[4].

Mais l'intraitable habiterait la communauté à son insu, et celle-ci l'aborderait sous un double rapport dans ses essais révolutionnaires. Selon Lyotard, les révolutions sont à la fois des tentatives de rendre la communauté plus fidèle à la chose intraitable et d'en supprimer les effets sensibles[5]. Si dans sa motivation, la révolution semble être une « fidélité au non-enchaîné », comme ce serait pour Marx[6], dans son effort de s'établir comme réelle, de s'institutionnaliser, la révolution semble être portée à régler et supprimer le déchaînement. C'est à partir de cette double perspective que Lyotard nous propose de considérer les événements de Mai 68.

Lyotard décrit Mai 68 comme une « [f]idélité à la chose supposée souffrir d'être représentée, destinée au civil, donc maltraitée, non seulement à l'usine et au bureau, mais à l'école, dans toute l'institution 'culturelle' qui s'annonce alors et qu'aujourd'hui nous rencontrons partout, et, bien sûr, dans la vie politique elle-même[7] ». En réaction à cette souffrance infligée à la chose, on aurait tenté de l'exposer « en direct » dans les rues, sans se soucier des incohérences de l'esprit devant les idéologies contradictoires auxquelles ce déchaînement pourrait faire signe, et même en prenant cette incohérence pour son compte. Or, la fidélité serait rompue

[1] *Ibid.,* p. 164.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.,* p. 163. Pour une analyse détaillée de cette relation paradoxale entre la chose et les régimes totalitaires, Lyotard nous renvoie aux analyses d'Arendt dans *Les Origines du totalitarisme.*
[4] *Ibid.,* p. 165.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.,* p. 166.
[7] *Ibid.*

lorsque la question du pouvoir politique se pose, le déchaînement oublié dans le réalisme amnésique. « [L]a chose se taira » dit Lyotard, quand on cherchera à la représenter, dans ce qu'on pourrait appeler une forme institutionnelle[1]. Ainsi Mai 68 témoignerait de ce que le succès des révolutions fait leur échec, que leur infidélité à la chose se nourrit de leur fidélité même[2].

Le discours politique envahissant les sociétés postmodernes, dont la société française après Mai 68 semble être le modèle selon Lyotard, est celui des droits de l'homme. Ce discours préconiserait une politique défensive, comme Lyotard le répétera dans son analyse de situation dans « Mur, Golfe, Système », qui tend à se généraliser dans différents secteurs de la société, mais qui, en fin de compte, serait une politique d'oubli du point de vue de la chose intraitable[3]. Mais par contraste à l'affirmation qu'il n'y a aucune alternative au système, ce constat net et peut-être un peu précipité qui marque les analyses de Lyotard, ici se pose la question d'une autre politique : « est-il d'autres politiques, autres que révolutionnaires, pour ne pas être infidèles à la chose qui habite inconsciemment à la cité ?[4] »

Il ne faudrait pas se méprendre sur les positions de Lyotard qui, au premier abord, peuvent paraître contradictoires. Notons avant tout que cette idée d'absence d'alternative au système n'est pas nouvelle chez Lyotard, mais qu'elle traverse sa pensée dès son différend avec *Socialisme ou Barbarie*. En outre, la question de savoir s'il y aurait une autre politique possible devant l'oubli de la chose ne revient pas à affirmer qu'un certain modèle politique serait plus approprié, plus fidèle à la chose qu'un autre. D'après Lyotard, la politique étant « vouée à la scène de la représentation », elle ferait nécessairement tort à la chose imprésentable. Comme nous l'avons dit plus haut, Lyotard ne discute pas ici le sens généralement accordé à la politique dans l'organisation de la société. Mais ce qui change d'un point de vue à l'autre, entre celui qui affirme fermement qu'il n'y a pas d'alternative au système et celui qui pose la question de la possibilité d'une autre politique, est semble-t-il, le ton même de Lyotard, son attitude, sa position philosophique. Si dans un cas, il s'agit d'une position rigide en quelque sorte, coupant court à la discussion, comme cela semble arriver par exemple avec la fable postmoderne, dans l'autre, en revanche, on dirait que la position de Lyotard est plus subtile, plus élaborée et sans doute plus

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid.,* p. 167.
[4] *Ibid.*

féconde du point de vue politique, sans pour autant tomber dans des illusions salutaires : dire qu'il n'y a pas d'alternative au système ne veut pas dire que la recherche d'alternative est vaine en elle-même.

C'est donc en ce sens qu'il faudrait comprendre la question de Lyotard concernant la possibilité d'une autre politique. Or, cette question nous met encore une fois devant celle de la résistance. La résistance de la chose n'est pas seulement défensive dans la mesure où elle génère elle-même la résistance des discours politiques institués, ceux des droits ou de la mémoire. Elle s'exprime plutôt comme un certain égard à la chose, son respect, comme dit la *Achtung* du devoir, le dessaisissement de l'esprit comme ce qui a « existé 'avant' d'exister[1] ». Ce temps d' « avant » est bien celui de l'enfance, une « finitude immémoriale[2] », et la résistance en question semble alors rester encore du côté de l'enfance.

Ainsi l' « éclat » du Mai 68 viendrait de « ce qu'il a exposé d'enfance », de la fidélité à la chose intraitable qui résistait et contre laquelle on résistait, à la fois pour s'en débarrasser –parce qu'elle est insupportable- et pour obtenir sa reconnaissance auprès de la « communauté civile (adulte) »[3]. Il y aurait donc une différence entre oublier l'enfance et lui résister. L'on résisterait à l'enfance parce que c'est un état de dépendance dont on n'arrive pas à nommer les effets, sans pour autant s'obstiner à la faire oublier et même en lui restant scrupuleusement fidèle[4]. En revanche, selon Lyotard, les tentatives de représenter cet éclat imprésentable du mouvement de Mai 68 en une quelconque forme politique à la suite des événements, ne sauraient être « rien d'autre que l'invitation pressante à oublier la chose-enfance[5] ». Car l'enfance n'est pas innocence mais dépendance, elle n'apporte pas de bonheur mais de l'angoisse.

Ainsi, Lyotard affirme situer les événements de Mai 68 séparément des révolutions « politiques ». Contrairement à celles-ci, dont le succès ferait l'échec, et l'oubli de l'enfance, Mai 68 serait resté fidèle à la chose-enfance par sa force d'angoisse. Il est le nom de ces événements immémoriaux, étranges et familiers à la fois, *unheimliche* « comme la chose dont ils avaient témoigné[6] ». C'est donc sur le modèle de ces événements qu'il faudrait comprendre le rapport entre système et

[1] *Ibid.,* p. 168.
[2] Cf. E. de Fontenay, « exister… », dans *Les transformateurs Lyotard*, *op. cit.,* p. 119.
[3] « À l'insu », *MP,* p. 168.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.,* p. 169.
[6] *Ibid.,* p. 170.

enfance : si celui-là cherche à traiter à tout prix l'enfance intraitable, celle-ci ne cesse d'y résister et de réveiller des résistances. Dans un système pouvant tout incorporer, y compris la critique, afin de se développer, la résistance de l'enfance est ce qui reste intraitable.

Pourrait-on répondre alors à la question que nous avions précédemment posée : non, Lyotard n'en finit pas avec l'enfance lorsqu'il parle du système postmoderne, il y a une part de l'intraitable qui génère la résistance à l'intérieur du système et elle est celle de l'enfance. Cela dit, la discussion sur la politique ne semble pas changer d'aspect pour autant. Elle concerne, dans son état actuel et telle que la considère Lyotard, les modalités de la représentation dans la société, et l'enfance semble toujours renvoyer à quelque chose d'imprésentable par excellence. Plus que de la politique au sens habituel, elle relèverait donc du domaine des arts et de l'écriture, la question des implications politiques de sa résistance au système étant laissée ouverte.

Nous ne discuterons donc pas s'il y a une enfance politique, dans la mesure où cette question semble être piégée lorsqu'elle est posée dans les termes de la discussion menée par Lyotard. Il semblerait qu'on puisse y répondre à la fois par l'affirmative et par la négative, mais cela renverrait à chaque fois à la question de savoir ce qu'est la politique pour Lyotard[1]. Or du point de vue de notre travail, ce qui nous importe plus est de comprendre ce qu'est l'enfance lyotardienne. Notons seulement que vers la fin de son œuvre, où la pensée du système paraît gagner de plus en plus d'espace, Lyotard ne cesse pas de réfléchir sur l'enfance qui vient d'être nommée telle quelle à la fin des années 1980, en la référant à l'art et à l'écriture.

En 1993, « Intime est la terreur » semble confirmer cette observation. Lyotard y montre que si la terreur consiste à réduire à silence le dissensus, il y a une autre silence, plus intime, qui résiste dans les arts et l'écriture à la communication par consensus et qui semble être bien celle de l'enfance. Alors que le système postmoderne tend à généraliser le consensus sur les règles du dissensus –qui n'est pas la même chose que la communication consensuelle d'Habermas- en laissant survivre quelques marges d'incertitude en son sein et incorporant ainsi la critique comme une force pour améliorer ses performances, la pensée et l'écriture se trouvent entourées

[1] Pour une étude très détaillée de cette question, nous envoyons encore une fois au travail de G. Bernard, *Lyotard : politique, éthique. La justice improbable*, *op. cit.*

d'une prévenance dont il faut payer le prix[1]. Le silence intime résisterait à payer ce prix en ce qu'il « terrorise » le système, « jouissance et terreur » comme rappelle Lyotard en citant les *Carnets* de Baudelaire.

Ce silence est pour Lyotard la condition même de l'écriture[2], qui serait une sorte d' « hystérie poétique coupant court au circuit des redites[3] ». C'est donc le déchaînement de l'angoisse enfantine qui terroriserait ainsi le système. Et Lyotard de dire : « l'angoisse dont je parle est d'une autre trempe que le souci de civisme. Elle résiste à la république et au système, elle est plus archaïque qu'eux, elle protège et elle fuit, à la fois, l'étranger inhumain qui est en nous[4]. » L'écriture serait autre et nouvelle par son rapport à l'enfance, à son angoisse et étonnement, résistant à la redite et au communicable, qui fait que « les œuvres sont encore possibles, ce n'est pas le système tout seul qui les produit[5] ».

Notons toutefois que cette force de l'enfance ne vient pas de ce qu'elle occupe un autre espace que le système, ou que celui ouvert par le système pour l'indéterminé. Au contraire, l'angoisse enfantine semble bien fonctionner à l'intérieur du système. Si elle arrive à se figurer comme une résistance à celui-ci, c'est, répétons-le, dans la mesure où elle n'a pas de portée politique proprement dite, elle n'est pas le fait d'un « souci de civisme ». La force résistante de l'enfance est une force poétique et doit rester ainsi. De surcroît, Lyotard affirme que « [l]'esthétique est le mode d'une civilisation désertée par ses idéaux[6] ».

Nous retrouvons ainsi les propos qui animaient la dérive (an)esthétique de Lyotard, constatant que s'il y a un terrain propre à l'enfance dans cette pensée, ce serait celui de l'art et de l'écriture, dont l'apogée serait le sublime. Mais Lyotard nous rappelle qu'aujourd'hui dans le monde contemporain, tout sentiment esthétique pourrait être considéré dans le prisme du sublime, dans la mesure où les arts « s'attachent à détecter dans la sensation la 'présence' de ce qui échappe à la sensation[7] ». Ce faisant, ce mouvement vers l'art et son sentiment, pour dépasser les synthèses des formes -que cela soit les formes du visible et du dicible, ou encore

[1] « Intime est la terreur », *MP,* p. 171-175.
[2] *Ibid.,* p. 180.
[3] *Ibid.,* p. 179.
[4] *Ibid.,* p. 182.
[5] *Ibid.,* p. 183.
[6] « Anima Minima », *MP,* p. 199.
[7] *Ibid.,* p. 206.

celles du concept ou du désir- semble observable dans la pensée lyotardienne dès sa dérive figurale, n'étant aucunement limité à la dérive (an)esthétique.

On dira alors que Lyotard n'en finit pas avec l'enfance au moment où elle est baptisée, même si la nouvelle version du postmoderne semble supporter la montée en force de l'esprit du système. Au contraire, il continue d'en multiplier les usages à la fin de son œuvre, de façon à les faire résonner avec les figures précoces et inciter le lecteur à imaginer une sorte de synthèse de ces diverses figures.

Épilogue : (An)esthétique, affect inconscient, *infantia* : quelques suppléments au différend

Il semblerait que l'esthétique, mais une esthétique inhabituelle, qui n'est pas la poétique des canons, ni l'harmonie des facultés, plutôt dépendance de l'âme à la chose sensible mais intraitable, soit ce fond sur lequel se détachent les figures de l'enfance, et que l'enfance lyotardienne soit d'abord esthétique. Or, cela ne veut pas dire que l'esthétique constitue la limite de l'enfance, dans la mesure où la pensée de Lyotard travaille toujours aux limites des disciplines. Ainsi par exemple dans cette idée d' « anima minima », par laquelle Lyotard déploie une pensée de l'âme qui n'est pas une « âme-substance » mais qui n'existerait qu'affectée[1], une âme hétéronome vis-à-vis de l'affectuel, défiant ainsi les philosophies de l'esprit et du sujet et réintroduisant le rapport de cette esthétique à la psychanalyse. Ou encore dans *La Confession d'Augustin* où Lyotard, à travers une lecture minutieuse et sans doute inattendue de Saint Augustin –dont le commentaire demanderait certes une étude plus détaillée de *La Confession*, riche en figures d'enfance- trouve dans la philosophie de ce père d'église « une constitution libidinale-ontologique de la temporalité », qu'il rapporte à l'après-coup de la différence sexuelle[2].

Si l'idée d'une rupture esthétique entre le libidinal et le sublime chez Lyotard ne semble pas pertinente, comme nous avons essayé de montrer à la fin de la partie précédente, en revanche, on ne dira pas la même chose en ce qui concerne la reprise de la psychanalyse après le tournant du différend. En effet, il nous semble que Lyotard modifie profondément son approche à la psychanalyse du début à la fin de

[1] *Ibid.,* p. 205.
[2] *CA*, p. 38.

son œuvre, même si des transitions sont possibles entre le libidinal pulsionnel et l'affect inconscient, notamment du point de vue du manque d'objet. Autrement dit, du libidinal au sublime, la différence nous paraît plus psychanalytique qu'esthétique, dans la mesure où ce n'est pas le regard esthétique de Lyotard qui change d'aspect mais son regard psychanalytique. De la considération de la pulsion libidinale, Lyotard passe à celle de l'affect pur, détaché de toute représentation de pulsion, réduit en quelque sorte à son aspect quantitatif. La métaphysique du désir laisse alors la place à la pensée de l'affect inconscient, au moment où Lyotard se reproche d'avoir noyé l'inconscient dans le déluge de l'économie libidinale, et n'hésite pas à côtoyer la Chose de Lacan.

Cela dit, pour Lyotard, ce qui importe semble toujours de considérer ce qui manque à la mise en forme du désir refoulé, comme c'est le cas dès la dérive figurale. Mais la portée de l'affect inconscient n'est pas la même chose que la mobilité libre de la pulsion, elle consiste plutôt dans le fait que celui-ci est comme une excitation présente imprésentable. On dira alors que Lyotard transfère la question de la présence et de la présentation, question relative d'abord à celle de l'*aisthesis*, dans le domaine de la psychanalyse où elle est rapportée à celle de l'affect.

Plus profondément, nous sommes enclins à admettre que si la conception de la psychanalytique change d'aspect chez Lyotard du début à la fin de son œuvre, en revanche le rôle central de la notion de l'enfance pourrait permettre de voir une certaine cohésion dans ce mouvement. En effet, la façon dont Lyotard considère la psychanalyse, que cela soit à partir de la pulsion ou de l'affect inconscient, paraît valoriser en dernière instance les traits relatifs à l'enfance de la psychanalyse. Ainsi, la figure de l'infantile ne serait pas si éloignée de celle de la *phônè* par exemple, dans la mesure où dans les deux cas Lyotard semble se soucier d'une « phrase infantile[1] », pure, complète et sans objet.

En poussant plus en avant cette réflexion, on verrait que l'enfance constitue l'élément par lequel le retour de l'inconscient et de la pensée psychanalytique s'effectue dans la philosophie de Lyotard après le tournant du différend. En aval de l'ontologie phrastique du *Différend*, c'est par l'affect, la phrase du silence, et notamment par l'affect inconscient, que la pensée psychanalytique trouvera son chemin. Or, celle-ci est bien la phrase en crise de l'enfance, thématisée par Lyotard

[1] « Emma », *MPh,* p. 86.

sous forme de *phônè* ou de phrase-affect. En ce sens, il y aurait un parallèle entre la façon dont la psychanalyse fait son retour chez Lyotard et celle dont la pensée de l'(an)esthétique est développée, dans la mesure où la notion de l'enfance contribue largement à leur essor.

Il s'en suivrait que les efforts de Lyotard pour faire un « supplément au différend », semblent converger autour de la notion de l'enfance. En effet, si ce supplément n'est jamais finalisé en tant que tel par Lyotard, nous voyons que les figures d'enfance sont baptisées au moment où il essaie de reprendre le tournant du différend, que cela soit par l'esthétique ou par la psychanalyse, ou encore par la pensée du langage. La notion d'*infantia* semble prendre forme au carrefour de ces efforts, permettant au lecteur de Lyotard de resituer les piliers majeurs de ses dérives.

Si, en dernière instance, nous observons une certaine tension entre la perspective du système et celle de la résistance visant la notion de l'enfance, nous admettons que chez Lyotard, cette tension traduit une tendance de longue date, dans la mesure où l'enfance nous semble toujours située à la charnière de ces deux perspectives. Cependant, c'est la raison pour laquelle il nous paraît impossible de parler d'une enfance unique ou univoque en termes lyotardiens.

CONCLUSION

POUR UNE NOUVELLE LECTURE

Si l'œuvre de Lyotard reste en suspens de son « supplément », qui serait comme « une ligne de résistance » dans la pensée, « l'insu qui hante sa philosophie », il semble bien que celui-ci serait une sorte de « phrase 'infante' »[1]. Mais plus profondément, ce travail cherche à montrer que l'enfance est cet inconnu à multiples figures habitant l'œuvre de Lyotard bien avant le tournant du différend[2]. Tissée par un mouvement dérivatif critique, la pensée de Lyotard semble soucieuse de toucher la limite entre le système et l'événement, le même et l'autre, la structure et la différence, cette limite où l'hétérogène apparaît comme une force à la fois constitutive et refoulée. C'est justement ce que nous croyons repérer à travers les visages multiples de l'enfance.

D'une manière générale, on pourrait dire que dès les années 1960, la manière dont la négativité est indexée au manque dans les pensées de la structure semble être destituée par Lyotard pour faire intervenir la notion de la dérive, du leurre, de l'errance[3]. Plus précisément, à part ses écrits sur la Guerre d'Algérie au sein de *Socialisme ou Barbarie*, Lyotard s'intéresse dans ses premiers textes philosophiques aux rapports entre la phénoménologie et le structuralisme[4]. Par ailleurs, il s'applique à l'étude de la psychanalyse comme la plupart de ses contemporains, à la fois pour s'en servir dans la mise en crise du marxisme et de sa conception d'économie et pour s'en dériver comme d'un « discours du maître ».

---

[1] Cf. Dolorès Lyotard, « Avant-Propos », *MPh*

[2] En un sens parallèle, G. Bennington fait l'hypothèse d'une continuité thématique dans l'œuvre de Lyotard, dont l'enfance serait un aspect. Cf. Bennington, « Avant », dans *L'Exercice du différend, op. cit.*

[3] Dans *Philosophie française et philosophie analytique au XXè siècle*, Jean-Michel Salanskis parle de la récéption du structuralisme par les penseurs français des années 1960-70 comme un élément de rupture qui les définit, et qu'ils partagent avec la cassure de la philosophie analytique. En ce sens, Lyotard semble en accord avec ses contemporains, dans la mesure où il fait partie de cette réaction donnée à l'événement structuraliste et les sciences sociales et humaines qui se développent autour de lui. Cf. J.-M. Salanskis, *Philosophie française et philosophie analytique au XXe siècle*, 2016, Presses Universitaires de France, p. 34.

[4] *La Phénoménologie* qu'il a écrit pour la collection « Que sais-je ? », ou encore son article « À propos de Claude Lévi-Strauss. Les indiens ne cueillent pas les fleurs », témoignent de l'intérêt qu'il porte dès le milieu des années 1950 au structuralisme et à la phénoménologie, ainsi qu'à sa volonté de les faire confronter à l'occasion des questions portant sur le langage et la perception. Cf. *La Phénoménologie*, PUF, 1954 ; « À propos de Claude Lévi-Strauss. Les indiens ne cueillent pas les fleurs », dans *Annales E.S.C.*, janvier-février 1965, Armand Colin.

Lorsqu'en 1971, Lyotard publie *Discours, figure*, déclarant que le livre n'est qu'un détour pour mener à la critique pratique de l'idéologie[1], cette tendance errant entre structuralisme, phénoménologie et psychanalyse, et motivant la rupture avec marxisme trouve son expression vigoureuse. En proposant cette remarquable « critique généralisée du signifiant[2] », Lyotard montre que le dicible et le visible s'entremêlent, leur intrication est tracée par les moyens de l'inconscient, et l'art s'en fait le témoin. C'est ainsi que les piliers majeurs de la pensée lyotardienne se dessinent dans *Discours, figure* qui serait, d'après nous, l'ouvrage clé pour comprendre Lyotard et dont l'impact ne cessera d'habiter son œuvre[3].

La dérive figurale semble alors préparer la scène pour les dérives ultérieures de Lyotard. Seront investies différentes discussions relatives à la philosophie du langage, à l'art et à la psychanalyse avec une attention particulière au problème de la justice, lequel change d'aspect selon le contexte mais semble toujours porter la trace d'une vigilance contre la pensée totalisante. En outre, il y a une question qui traverse toutes les dérives de Lyotard à commencer par le figural : celle du temps et de l'événement qui semble déterminer le point de vue lyotardien, qu'il s'agisse du langage, de l'art ou de la psychanalyse, et dont le problème de la justice serait le corollaire. Plus précisément, le juste devrait être pensé au cas par cas, dans son aspect événementiel,

[1] *DF*, p. 19.

[2] Comme le note Gilles Deleuze, dans son « Appréciation » publiée dans *La Quinzaine littéraire* du 1-15 mai 1972. (Voir G. Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, Les Éditions de Minuit, 2002, p. 299.)

[3] Même si Lyotard ne se sert plus de la notion du figural par la suite, les renvois rétrospectifs à *Discours, figure* se rencontrent aisément dans son œuvre. En outre, nous savons que les références qui motivent la dérive figurale comme celles de Merleau-Ponty ou de Freud ne perdent jamais de leur portée. Enfin le rôle accordé à l'art comme dernière instance des discussions sur le sensible, ainsi que l'importance du temps de l'événement constituent des points sur lesquels Lyotard ne cesse de retourner et dont les fondements sont mis en place dans *Discours, figure*. Mais plus profondément, il nous semble possible de repérer les germes des aspects principaux de l'enfance lyotardienne dans la pensée du figural : Lyotard admet par exemple que le figural, mu par la mobilité des processus primaire, « donne vertige » aux facultés de l'esprit, mettant en place une conception du « figural contre l'esprit » (Cf. *DF*, 244). On dirait alors que le figural est ce qui défie l'exercice systématique de l'esprit, de la même façon que l'enfance est ce qui fait sauter l'esprit en âme, en défiant son pouvoir de synthèse. Un autre exemple concernerait le refoulement originaire qui, retrouvé à la fin de l'œuvre lyotardienne dans son rapport à l'enfance, lieu de l'affect inconscient, apparaît dans *Discours, figure* comme visant la figure-matrice, forme la plus radicale de la connivence du désir et du figural, « la différence même » (*DF*, p. 278). D'une manière générale, suivant Claire Pagès qui affirme que le figural est l'inarticulation (Cf. C. Pagès, « Figural, énergie, affect. Entre force et forme – la figure de Freud et l'inarticulation chez Jean-François Lyotard, *art. cit.*, p. 77), nous pouvons assumer que dès *Discours, figure*, le contraste établit par Lyotard entre le langage, le discours, la pensée systématique d'une part, et la figure, le sensible, l'inconscient de l'autre, contraste que l'on pourrait appeler plus généralement celui de l'événement et du système, rejoint celui entre l'articulation et l'inarticulé, qui, à la fin de son œuvre, connote ouvertement la distinction constitutive entre les figures d'une « pensée adulte » et celles de l'enfance.

mais non pas selon des critères préétablis d'après Lyotard. On pourrait estimer que les trois axes des dérives sont arpentés conformément à cette idée.

Au langage, Lyotard pose la question du juste du point de vue de son rapport à l'événement, envisagé tantôt comme événement du sensible au cœur de l'intelligible, tantôt en termes de l'attribution d'une valeur de vérité aux énoncés. Ainsi, de la critique du structuralisme à celle d'Habermas, ou encore à la mise en place de la notion du différend, Lyotard semble être soucieux de penser le langage dans ses événements, sans l'enfermer dans ses fonctions significatives ou communicatives. Et ceci, dans le but de poser que lorsque ses événements sont négligés, le langage serait le lieu des torts, parce qu'aplati dans une pensée de système total.

Dans ce tableau, la psychanalyse semble aider Lyotard à penser les événements du langage, ses *lapsus* justement, que cela concerne les mises en forme du sensible ou les conceptions de la vérité. C'est d'abord le désir et son caractère inconscient qui seraient l'expression des tensions qui traversent le langage et c'est à partir de là que Lyotard abordera ses crises. Ensuite la technique psychanalytique, notamment la méthode de l'association libre et l'attention flottante, fournissent à Lyotard un seuil pour aborder l'événement inconscient. Enfin ce qu'il appelle anamnèse en s'inspirant de la *Durcharbeitung* freudienne, procédé s'appuyant sur la technique en question, serait pour Lyotard un outil de réflexion incontournable.

Mais plus que la psychanalyse, le domaine de l'art semble privilégié par Lyotard. Nous avons dit que la phénoménologie est d'abord mobilisée pour concevoir la constitution du sensible. Dans la dérive figurale, celle-ci est mise en crise par l'approche psychanalytique qui est elle-même confrontée à l'art et critiquée notamment à cause de sa façon de considérer l'œuvre comme symptôme. Nous comprenons alors le rôle exceptionnel accordé à l'art par Lyotard dès le début de ses dérives. Permettant de dénouer les intrigues de l'esprit conscient ainsi que celles du désir inconscient, l'art serait le juste moyen d'accueillir l'événement.

Or, il nous semble que pour saisir ce qu'est cette pensée de l'événement chez Lyotard, il faudrait comprendre que celui-ci fait plus que de s'opposer au système, dans la mesure où entre événement et système, il y a un rapport d'hétérogénéité constitutive, une étrange familiarité. C'est justement là que la notion de l'enfance nous semble incontournable, dont les figures plurielles aideraient à aborder cet hétérogène constitutif. Ces figures qui ne se réduisent pas l'une à l'autre, se déclinent

alors de l'infantile à la minorité et de là à l'*infantia*, Lyotard cherchant à toucher cet étranger chaque fois avec des instruments différents.

Cette façon de lire Lyotard nous semble avoir l'avantage de mettre en relief certains topiques peu explorés de son œuvre, ou encore de voir sous un nouveau jour certains aspects surexploités de cette pensée. En guise d'exemples, on pourrait penser à la mise en crise de la notion du sujet, à la problématisation de la l'échange capitaliste, à la pensée de l'apédagogie, aux figures relatives à la topologie, aux usages alternatifs de la notion de performance, à celle de l'écriture qui change d'aspect au fil des dérives, ou bien à la façon dont le problème du totalitarisme est traité.

La critique du sujet par exemple, thème qui ne manque pas d'attirer l'attention des lecteurs de Lyotard, semble rarement mise en rapport avec la notion de l'enfance. En effet, que cela soit par la distinction du sujet et de la subjectivité, notamment dans le contexte kantien, ou encore par la question de la naissance du moi (avec la conversion de la pulsion en désir et le passage au langage), il paraît que la thématique de l'enfance intervient souvent lorsque Lyotard problématise le sujet comme catégorie opérante d'une certaine tradition philosophique. Par ailleurs, chez Lyotard, il n'y a pas de destitution du sujet, contrairement aux philosophies de la déconstruction ou à la psychanalyse lacanienne, où il s'agit d'assurer en quelque sorte sa constance, ne serait-ce que vide, par son absence. Chez Lyotard, c'est ce qui paraît mettre en relief la perspective de l'enfance, il est plutôt question de rendre le sujet éphémère, le saisir-dessaisir en subjectivité. Plus précisément, on dirait que si la destitution du sujet est un retour au sujet, assurant sa présence comme absence, Lyotard cherche de son côté à faire sauter le sujet en subjectivité.

Un autre exemple du même genre porterait sur l'économie libidinale de Lyotard. Même si le point de vue libidinal est abandonné par ce dernier, il nous semble que certains de ses acquis gardent leur portée. C'est notamment le cas de la conception du double régime pulsionnel, ou ce qu'on a coutume d'appeler le monisme des pulsions. Il faudrait donc se demander quelle est la contribution de cette économie libidinale dans l'ensemble de la pensée lyotardienne, avant de la congédier une fois pour toutes. En effet, ce que Lyotard cherchait à problématiser était l'économie du capital, celle de la production, et en ce sens, on dira qu'il n'est pas revenu sur ses pas. Que ce soit en termes d'une logique d'échange basée sur le produit fini, ou en termes de la temporalité prospective de l'échange neutralisant l'événement, l'échange

capitaliste ne cesse de poser problème pour Lyotard. Or, dans tous les cas, la thématique de l'enfance semble intervenir dans cette réflexion, sous les aspects du corps pervers polymorphe défiant la production ou la reproduction, ou encore sous les aspects d'une enfance comme le lieu de la dette de l'événement, inacquittable dans l'échange.

Plus intéressant serait peut-être de noter que suivant notre piste de lecture, on pourrait voir une certaine récurrence des figures de la topologie chez Lyotard, notamment dans la première période, en rapport avec la notion de l'enfance. Nous pensons par exemple au rapport entre espace topologique et l'art moderne dans *Discours, figure*, à la bande de Mœbius dans *Économie libidinale*, ou à la conception de la topologie comme « mathématiques artistes » dans *Rudiments païens*. Chacune de ces figures semble nouer un lien avec la pensée de l'enfance : rapport de l'espace topologique à celui de l'art moderne est emprunté à Pierre Francastel qui qualifie cet espace d'enfantin à partir des travaux de Piaget, bande de Moebius est comprise comme une bande libidinale uni-dimensionnelle illustrant le corps infantile pervers polymorphe, « mathématiques artistes » signifie l'usage inconvenant des mathématiques où règnerait une sorte de laxisme par rapport à certaines exigences systématiques, nous renvoyant non seulement à l'espace enfantin qui, toujours selon Francastel, serait le lieu d'un rapport entre les sciences et les arts, mais aussi à la *Lockerheit* freudienne qui marquerait l'inconscient infantile. On pourrait dire plus généralement que dans cette période, pour Lyotard, le déclin de l'espace euclidien semble faire écho à l'ouverture d'un espace hétérogène de singularités multiples, que l'on peut rapporter à sa conception de l'enfance.

Un autre domaine peu exploré et accessible à partir de la thématique de l'enfance pourrait être celui de la pédagogie chez Lyotard, ou plus exactement de l'apédagogie. En effet, comme nous l'avons brièvement noté, une pensée apédagogique apparaît au moment de la rupture de Lyotard avec le marxisme. Ensuite, nous avons vu qu'au moment du paganisme notamment, quelques discussions sur la pédagogie ont lieu chez Lyotard, la rapportant à la question de la terreur et la menace totalitaire. Enfin, nous avons fait l'hypothèse que la pensée apédagogique pourrait être poursuivie et remise en forme à l'aide de la question du postmoderne, dont les traces seraient visibles par exemple dans l'exposition *Les Immatériaux*. On pourrait alors se demander quels sont les rapports entre l'apédagogie lyotardienne et le modèle de l'éducation moderne comme émancipation, mis en crise

par Lyotard. En outre, une lecture comparée pourrait se faire entre l'apédagogie chez Lyotard et les travaux d'Arendt ou d'Adorno sur l'éducation, mais aussi les conceptions de la pédagogie autogestionnaire ou la pédagogie institutionnelle des années 1960, inspirée des philosophies de la différence et de la critique de la bureaucratie.

Par ailleurs, la piste de lecture que nous proposons pourrait permettre de travailler sur les usages alternatifs de la notion de performance chez Lyotard. En effet, outre son acception comme critère de l'efficience, il y aurait chez Lyotard les traces d'une pensée de performance telle qu'elle sera développée plus tard dans le domaine de l'art notamment. La question du transfert psychanalytique, ou bien celle de la transsexuation païenne pourraient être les lieux préliminaires de telles traces. Mais plus profondément, l'idée de la performance semble devenir prégnante chez Lyotard dans la façon dont il introduit la notion de la présence dans l'art, indiquant des rapports à l'enfance. C'est le cas par exemple de sa lecture d'enfance concernant la poétique de Valéry, où le caractère performatif des déictiques est rapporté à l'actualité de l'œuvre, et celle-ci à la « présence » non abordable par l'esprit cognitif, mais affaire de l'écriture[1]. Corrélativement, on pourrait poser la question de l'écriture chez Lyotard, qui est d'abord rangée du côté du reconnaissable et du systématique (dans *Discours, figure* par exemple), ensuite conçue comme lieu de l'événement, en passant par l'idée de l'anamnèse ou la perlaboration comme réécriture.

Pour revenir à la question de la performance, même si Lyotard n'a pas développé cette réflexion et la compréhension de la performance comme critère de l'efficience semble l'emporter sur d'autres usages possibles, disons qu'un travail reste à faire autour de cette notion, concernant l'art et la psychanalyse, ne serait-ce qu'en termes critiques vis-à-vis de Lyotard. Si dans le domaine de la psychanalyse, du moins la question semble être posée en ce qui concerne le rôle de l'agir transférentiel[2], le domaine de l'art chez Lyotard semble inexploré de ce point de vue[3]. Or, comme nous avons essayé de montrer en parlant de la *phônè*, la façon dont

[1] Cf. *LE*, p. 118.
[2] Cf. L. Kahn, « D'une lecture apathique de Freud », dans *Les transformateurs Lyotard, op. cit*.
[3] Bien qu'ils ne vont pas toujours dans le même sens que notre lecture, quelques exceptions que nous avons pu repérer sont : K. Bamford, *Lyotard and the 'figural' in Performance, Art and Writing*, Bloomsbury Academic, 2012, où Bamford propose de se servir de la pensée lyotardienne pour aborder la question de l'art et de son écriture, et notamment pour penser l'histoire des arts de la performance ; J. McKenzie, *Perform or Else: From Discipline to Performance*, Routledge, 2001, où l'auteur compare les conceptions de performance chez différents penseurs, dont Lyotard.

Lyotard rapporte la scène analytique à la scène tragique semble inspirée de la mimèsis aristotélicienne, et en ce sens, un travail pourrait se faire autour de l'enfance de l'art chez Lyotard et son rapport à la poétique d'Aristote. Ou encore, plus généralement, on pourrait se demander ce que le paradigme énergétique de Lyotard signifierait du point de vue des arts de la performance.

Notons enfin qu'une perspective comparative aurait pu être adoptée à la fois pour relire les textes lyotardiens et pour parler de l'enfance chez Lyotard, ce que nous n'avons pas fait dans ce travail. En effet, faisant partie d'un certain « moment » dans la philosophie française, la pensée de Lyotard n'est pas sans avoir des parallèlismes avec ses contemporains, notamment Deleuze et Derrida. Par ailleurs, d'un point de vue plus général, on pourrait également procéder à une comparaison avec des philosophies non françaises, et situer la notion de l'enfance dans ce cadre. Ou encore, d'un point de vue plus particulier, on pourrait engager une discussion avec celles et ceux qui ont problématisé l'enfance chez Lyotard avant nous. Jusqu'à un certain niveau, nous avons essayé de tenir compte de ces perspectives de comparaison. Si nous ne sommes pas allés jusqu'au bout, c'est d'abord parce que nous essayons de proposer un changement de perspective dans la lecture de Lyotard, et ensuite parce qu'une fois notre piste de lecture est ouverte, ce travail restera toujours à faire.

Pour l'instant, ce que nous espérons est de pouvoir contribuer à faire bouger les termes par lesquels la pensée de Lyotard est discutée aujourd'hui, dans la mesure où elle nous semble beaucoup plus riche que cet aperçu donné par les notions du postmoderne ou du différend, telles qu'elles sont actuellement reçues.

BIBLIOGRAPHIE

ABENSOUR Miguel, « Le choix du petit », Postface à Adorno, *Minima Moralia*, *Réflexions sur la vie mutilée*, tr. fr. E. Kaufholz et J-R. Ladmiral, Editions Payot & Rivages, 2001.

« Malheureux comme Adorno en France ? », dans *Variations, Revue internationale de théorie critique. La théorie critique : Héritages hérétiques*, Automne 2005, Éditions Parangons/Vs.

ADORNO Theodor W. « Éducation après Auschwitz », dans *Modèles Critiques,* (1963, 1965), tr. M. Jimenez et É. Kaufholz, Éditions Payot & Rivages, 2003.

« Que signifie : repenser le passé ? », dans *Modèles Critiques,* (1963, 1965), tr. M. Jimenez et É. Kaufholz, Éditions Payot & Rivages, 2003.

« À quoi sert encore la philosophie », dans *Modèles Critiques,* (1963, 1965), tr. M. Jimenez et É. Kaufholz, Éditions Payot & Rivages, 2003.

Aesthetic Theory (1970) (*AT*), tr. R. Hullot-Kenter, Continuum, 2002.

Dialectique négative (1966) (*DN*), tr. fr. Groupe de traduction du Collège de la philosophie, Payot et Rivages, 2003.

Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée (1951), tr. É. Kaufholz et J.-R. Ladmiral, Éditions Payot, 2001.

ADORNO Theodor W. et **BECKER** Hellmut, « Education for Autonomy », dans *Telos*, no. 55, Printemps 1983.

ALBERTI Leone Battista, *De pictura* (1435), Editions Allia, 2010.

AMEY Claude, « L'esthétique littérale de Lyotard » dans *À partir de Jean-François Lyotard*, L'Harmattan, 2000.

ARENDT Hannah, « The Gap Between Past and Future », *Between Past and Future* (1954), Penguin Books, 2006.

« The Jew as Paria : A Hidden Tradition », dans *Jewish Social Studies*, vol. VI, no. 2, Avril 1944.

La Crise de la culture, tr. P. Lévy, Gallimard, 1972.

Lectures on Kant's Political Philosophy, University of Chicago Press, 1992.

The Human Condition (1958), 1998, The University of Chicago Press.

The Origins of Totalitarianism (1951), A Harvest Book, Harcourt Inc., 1976.

BAAS Bernard, De la chose à l'objet. Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie, Éditions Vrin/Peeters, 1999.

BAMFORD Kim, Lyotard and the 'figural' in Performance, Art and Writing, Bloomsbury Academic, 2012.

BENHABIB Seyla, « Epistemologies of Postmodernism : A Rejoinder to Jean-François Lyotard », dans *New German Critique*, No. 33, Modernity and Postmodernity, 1984.

« Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance » dans *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell, Nancy Fraser, Linda Nicholson, 1995, Routledge.

BENNINGTON Geoffrey, « Avant », dans D. Lyotard, J.-C. Milner, G. Sfez (dir.), *Jean-François Lyotard. L'exercice du différend*, PUF, 2001.

« Peut-être une politique… », dans *Cahiers philosophiques, Dossier : Derrida, Lyotard et l'éthique*, 2009/1, no. 117.

Late Lyotard, Geoffrey Bennington, 2005.

BENVENISTE Émile, dans *Problèmes de linguistiques générale 1*, 1966, Tel Gallimard.

BERNARD Gaëlle, *Lyotard : politique, éthique. La justice improbable*, thèse de doctorat dirigée par Frédéric Worms, Université Charles de Gaulle Lille 3, 2010.

BRÜGGER Niels (dir.), *Lyotard, les déplacements philosophiques*, avec un avertissement de Jean-François Lyotard ; trad. du danois par Emile Danino, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1993.

BRUNET Jacqueline, CASSEN Bernard, CHÂTELET François, DOMERGUES Pierre, MERLIN Pierre et RÉBÉRIOUX Madeleine (dir.), *Vincennes ou le désir d'apprendre*, Éditions Alain Moreau, 1979.

BUCI-GLUCKSMANN Christine, « L'œil aveuglé de l'art : une contre-esthétique », dans Françoise Coblence et Michel Enaudeau (dir.), *Lyotard et les arts*, Klincksieck, 2014.

CAUQUELIN Anne, *Fréquenter les incorporels, Contribution à une théorie de l'art contemporain*, PUF, 2006.

CIOCAN Cristian et **HANSEL** Georges (éd.), *Levinas Concordance*, Springer, 2005.

COBLENCE Françoise, « Les peintres de Lyotard », dans C. Enaudeau, J.-F. Nordmann, J.-M. Salanskis, F. Worms, *Les transformateurs Lyotard*, Sens&Tonka, 2008.

COHEN-HALIMI Michèle, La stridence spéculative : Adorno, Lyotard, Derrida, Payot, 2014.

COOLS Arthur, « Question de singularité(s) : la figure de l'enfant et les limites de l'entretien entre Maurice Blanchot et Emmanuel Levinas », dans E. Hoppenot et A. Milon (dir.), *Emmanuel Levinas-Maurice Blanchot : penser la différence*, Presses universitaires de Paris Ouest, 2008.

CORM Georges, *Histoire du Moyen-Orient. De l'Antiquité à nos jours*, La Découverte, 2007.

Le Proche-Orient éclaté. 1956-2012, Gallimard, 2012.

Orient-Occident, la fracture imaginaire, La Découverte, 2002.

CROME Keith, *Lyotard and The Greek Thought. Sophistry*, Palgrave Macmillian, 2004.

DE BRUYNE Edgar, *Études d'esthétique médiévale*, (Première édition : 1946, Éditions de Tempel, Bruges), Albin Michel, 1998.

DE FONTENAY Élisabeth, « Exister avant d'exister », dans C. Enaudeau, J.-F. Nordmann, J.-M. Salanskis, F. Worms, *Les transformateurs Lyotard*, Sens&Tonka, 2008.

« Préface » aux *Rudiments païens RP*, Klincksieck, Paris, 2011.

Une tout autre histoire : questions à Jean-François Lyotard, Fayard, 2006.

DE MÈREDIEU Florence, *Le dessin d'enfant*, Éditions Blusson, 1990 (édition revue et augmentée).

DEBORD Guy, « La théorie de la dérive » (1956) dans *Œuvres*, Quarto, Gallimard, 2006.

DEKENS Olivier, « L'enfance de la philosophie. Le probité chez Jean-François Lyotard », dans C. Enaudeau, J.-F. Nordmann, J.-M. Salanskis, F. Worms, *Les transformateurs Lyotard*, Sens&Tonka, 2008.

Lyotard et la philosophie (du) politique, Kimé, 2000.

DELEUZE Gilles, « Appréciation », dans *L'île déserte et autres textes*, Les Éditions de Minuit, 2002.

« Bégaya-t-il… », dans *Critique et clinique*, Éditions de Mniuit, 1993.

DELRUELLE Edouard, *Le consensus impossible. Le différend entre éthique et politique chez H. Arendt et J. Habermas*, Librairie philosophique J. Vrin, 1993.

DÉOTTE Jean-Louis, « L'acinéma de J.-F. Lyotard », *in Revue Appareil*, 6, 2010.

DESCOLA Philippe, « Sur Lévi-Strauss, le structuralisme et l'anthropologide de la nature. Entretien avec Marcel Henaff », dans *Philosophie*, no : 98, été 2008, pp. 8-36.

DÉTIENNE Marcel et **VERNANT** Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Flammarion, 1974.

DUFRENNE Mikel, « Doutes sur le libidiné », dans *L'arc*, *Lyotard*, no. 64, 1976.

ENEAUDEAU Corinne, « Levinas et Lyotard : la dette politique », *Esprit*, 2007/1, (Janvier).

FARJANI Mohamed-Chérif, « À propos de la notion de 'umma : les maux d'un mot », dans S. Rémi-Giraud et P. Rétat (dir.), *Les mots de la nation*, Presses Universitaires de Lyon, 1996.

FERRARESE Estelle, *Niklas Luhmann, une introduction*, Pocket, La Découverte, 2007.

FOSTER Hal (dir.), *The Anti-Esthetic : Essays on Postmodern Culture*, Bay Press, 1983.

FOUCAULT Michel, *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Hautes Études/Gallimard/Seuil, 2004.

FRANCASTEL Pierre, *La réalité figurative, Éléments structurels de sociologie de l'art*, Editions Gonthier, 1965.

FREGE Gottlob F. L., « Sens et dénotation » (1892), dans *Ecrits logiques et philosophiques*, Éditions du Seuil, 1971.

FREUD Sigmund, « Formulations sur les deux principes du cours des événements psychique » (1911), trad. Jean Laplanche, dans *Résultats, Idées, Problèmes*, Presses Universitaires de France, 1984.

« Remémoration, répétition, et perlaboration » (1914), trad. A. Ouvrard et G. Römer : http://www.lutecium.fr/Jacques_Lacan/transcriptions/errinern.pdf

Introduction à la psychanalyse (1916), trad. S. Jankélévitch (1921), Éditions Payot, 1962.

Journal d'une analyse (1909), tr. fr. Hawelka, PUF, 1974.

L'inquiétant familier [*Das Unheimliche*] (1919), trad. Olivier Mannoni, Payot, 2011.

Métapsychologie (1915), trad. Pontalis et Laplanche, Gallimard, 1968.

« Remarques sur un cas de névrose de contrainte (L'Homme aux rats) » (1909), dans *Cinq psychanalyses*, tr. fr. P. Cotet et F. Robert, PUF, 2014.

FYNSK Christopher, « Jean-François's Infancy », dans *Jean-François Lyotard : Time and Judgment*, Yale French Studies, no. 99, Yale University Press, 2001.

GOTTRAUX Philippe, Socialisme ou barbarie. Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre, Éditions Payot-Lausanne, 2002.

GRABAR André, « Plotin et les origines de l'esthétique médiévale » (1945) dans *Les origines de l'esthétique médiévale*, Macula, 1992.

GREBOWICZ Margaret (dir.), *Gender after Lyotard ,* State University of New York Press, 2007.

« Standpoint Theory and the Possibility of Justice: A Lyotardian Critique of Democratization of Knowledge », dans *Hypatia, A Journal of Feminsit Philosophy*, *Special Issue: Democratic Theory*, Vol. 22, Issue 4, Novembre 2007.

« Feminist Science Studies after Lyotard : Dissensus, Knowledge and Responsability », dans Grebowicz, M. (dir.), *Gender after Lyotard ,* State University of New York Press, 2007.

GREEN André, *Un œil en trop, Le complexe d'Œdipe dans la tragédie*, Minuit, 1969.

GUALANDI Alberto, *Lyotard*, Éditions Perrin, 2009.

HABERMAS Jürgen, *La technique et la science comme idéologie*, tr. J.-R. Ladmiral, Gallimard, 1973.

Raison et Légitimité (1973), trad. J. Lacoste, Payot, 2002.

HAMMER Dean C., « Incommensurable Phrases and Narrative Discourse: Lyotard and Arendt on the Possibility of Politics », *Philosopy Today*, vol. 41, no: 4, hiver 1997.

HANARD Gilbert, *Droit romain, Tome 1-Notions de base: concept de droit, sujets de droit*, Bruxelles, Publication des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1997.

HARAWAY Donna, *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, 1991, Free Association Books.

HEGEL Georg W. F., *Phénoménologie de l'esprit* (1807), tr. Jarczyck et Labarrière, Éditions Gallimard, 1993.

HEIDEGGER Martin, « La question de la technique », (1954, reprise de la conférence de 1949), trad. André Préau, *Essai et conférence*, Gallimard, 1958.

HERNANDEZ Marta, « *Les Immatériaux* », dans *Appareil*, no. 10, 2012.

HOLLIER Denis, *Politique de la prose. Jean-Paul Sartre et l'an quarante*, 1982, Gallimard.

HUDEK Anthony, « Seeing Through *Discours, Figure* » dans *Parrhesia*, no. 12, 2011.

HUI Yuk, « Anamnesis and Re-Orientation : A Discourse On Matter And Time », dans Y. Hui, A. Broeckmann (dir.), *30 Years After Les Immatériaux : Art, Science and Theory*, Meson Press by Hybrid, 2015.

HUI Yuk, **BROECKMANN** Andreas (dir.), *30 Years After Les Immatériaux : Art, Science and Theory*, Meson Press by Hybrid, 2015.

HYPPOLITE Jean, « Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud », dans Jacques Lacan, *Écrits I*, Éditions du Seuil, 1999 (Première édition : 1966).

HYPPOLITE Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier, 1946.

JAKOBSON Roman, *Essais de linguistique générale*, Éditions de Minuit, 1963.

JAMESON Fredric, « Foreword » dans Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trad. Bennington G. & Massumi B., Minneapolis, University of Minnesota Press & Manchester, University of Manchester Press, 1984.

JONES Rachel, « Lyotard and Irigaray on Éros, Infancy and Birth », dans H. Bickis, R. Shields, (dir.), *Rereading Jean-François Lyotard : Essays on His Later Works*, Ashgate, 2012.

KAHN Laurence, « D'une lecture apathique de Freud », dans C. Enaudeau, J.-F. Nordmann, J.-M. Salanskis, F. Worms, *Les transformateurs Lyotard*, Sens&Tonka, 2008.

KANT Emmanuel, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique » (1784), dans *Opuscules sur l'histoire*, tr. S. Piobetta, Flammarion, 1990.

Annonce du programme des leçons de M. E. Kant durant le semestre d'hivers (1765-1766), traduction de M. Fichant, Éditions Vrin, 1973.

Critique de la faculté de juger (1790) (*CFJ*), tr. fr. A. Philonenko, Éditions Vrin, 1993.

LABARRIÈRE Jean-Louis, « Aristote et le langage animal », dans *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 8, no. 1-2, 1993.

« Imagination humaine et imagination animale chez Aristote », *Phronèsis*, 29 (1), 1984.

LACAN Jacques, *Autres Écrits*, Éditions du Seuil, 2001.

Écrits I, Éditions du Seuil, 1999 (Première édition : 1966).

LAPLANCHE Jean et **PONTALIS** Jean-Bertrand, « Fantasme originaire, fantasmes des origines, origine du fantasme », dans *Les temps modernes*, no. 215, Avril 1964, p. 1833-1868.

Vocabulaire de la psychanalyse, Presses Universitaires de France, 1967.

LASCAULT Gilbert, *Le monstre dans l'art occidental*, Klincksieck, 1973.

LEFORT Claude, « L'échange et la lutte des hommes », dans *Les formes de l'histoire*, Gallimard, 1978.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale,* Plon, 1958.

LEVINAS Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (*TI*) (1971), Le Livre de Poche, coll. Biblio essais, 2000.

LYDON Mary, « Veduta on *Discourse, Figure* », dans *Jean-François Lyotard : Time and Judgment*, Yale French Studies, no. 99, Yale University Press, 2001.

LYOTARD Jean-François, « À propos de Lévi-Strauss : les indiens ne cueillent pas les fleurs », in *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, Année 1965, volume 20, numéro 1, pp. 62-83.

« Argumentation et présentation : La crise de fondements », dans A. Jacob (dir.), *L'encyclopédie philosophique universelle, vol. 1, L'univers philosophique*, Paris, PUF, 1989.

« Devant la loi, après la loi », dans *Questions au judaïsme. Entretiens avec Elisabeth Weber*, Desclée de Brouwer, 1996.

« Discussions, ou 'phraser après Auschwitz' », dans Ph. Lacoue-Labarthe et J-L. Nancy (dir.), *Les fins de l'homme*, *À partir du travail de Jacques Derrida*, Galilée, 1981.

« Judicieux dans le différend » (*JD*), dans J.-F. Lyotard, J. Derrida, J.-L. Nancy, Ph. Lacoue-Labarthe, V. Descombes, *La faculté de juger*, Colloque de Cerisy, Éditions de Minuit, 1985.

« L'endurance et la profession », dans *Critique* no. 369, Février 1978.

« Le cours philosophique » dans *La Grève des philosophes : école et philosophie*, Rencontres école et Philosophie à l'Université Paris X (1984), Éditions Osiris, 1986

(texte repris dans *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, sous le titre « Adresse au sujet du cours philosophique »).

« Les Immatériaux » au Centre G. Pompidou : Étude de l'événement-exposition et de son public, Paris, Expo média, coll. « Cahier Expo média » (n° 1), 1986.

« Logique de Levinas » (*LL*), dans F. Laruelle (dir.), *Textes pour Emmanuel Levinas*, Jean-Michel Place, coll. « Surfaces », 1980.

« Oikos » (1989), dans *Political Writings*, tr. B. Readings et K. P. Geiman, Regents of The University of Minnesota, 1993.

« Peinture et désir » dans *Cités*, no. 45, 2011.

« Réécrire la modernité », dans *Jean-François Lyotard, Réécrire la modernité, Les Cahiers de la philosophie*, no. 5, 1988.

« Sur la force des faibles », dans *L'arc*, *Lyotard*, no. 64, 1976.

« The Other's Rights », dans S. Shute, et S. Hurley, (dir.), *On Human Rights : Oxford Amnesty Lectures*, NY, Basic Books, 1993.

« Une guerre requise », dans *Libération*, co-signée par A. Finkelkraut, E. de Fontenay, J. Rogozinski, K. Ryjiik, D. Sallenave, P.-A. Taguieff et A. Touraine, 21 février 1991.

Dérive à partir de Marx et Freud (*DMF*), UGE, 1973.

Des dispositifs pulsionnels (*DP*), Galilée, 1994.

Discours, figure (*DF*), Kliencksieck, 2002 (première édition : 1971).

Économie libidinale (*EL*), Minuit, 1974.

Heidegger et « les juifs » (HJ), Galilée, 1988.

Instructions païennes (IP), Galilée, 1977.

Karel Appel, un geste de couleur (*KA*), Presses Universitaires de Louvain, 2009.

L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire (E), Galilée, 1986.

L'inhumain, Causeries sur le temps (I) (1988), Klincksieck, 2014.

La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir (CPM), 1979, Editions de Minuit.

La Confession d'Augustin (*CA*), Galilée, 1998. Posthume.

La logique qu'il nous faut- Cours sur Nietzsche et les sophistes (1975), libre accès en ligne : http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html

Le Différend (*D*), Les Éditions de Minuit, 1983.

Le postmoderne expliqué aux enfants (PMEE), Galilée, 1988.

Leçons sur l'Analytique du sublime (LAS), Galilée, 1991.

Lectures d'enfance (*LE*), Galilée, 1991.

Les Immatériaux: Petit Journal, 28 Mars-15 Juillet, Centre Georges Pompidou, 1985.

Misère de la philosophie (*MP*), Galilée, 2000. Posthume.

Moralités Postmodernes (MP), Galilée, 1993.

Pérégrinations (*P*) (1988), Éditions Galilée, 1990.

Que peindre ? Adami, Arakawa, Buren (*QP*), I, Éditions de la différence, 1987.

Rudiments païens (*RP*) (première publication : UGE, 1977), Klincksieck, Paris, 2011.

Sam Francis, Leçon des ténèbres, Presses Universitaires de Louvain, 2010.

Témoigner du différend, Quand phraser ne se peut (*TD*), 1989, Osiris. (Colloque du 29 mai 1987 au Centre Sèvres).

Textes dispersés, tome I, Esthétique et théorie de l'art (*TD-I*), Presses Universitaires de Louvain, 2012.

Textes dispersés, tome II, artistes contemporains (*TD-II*), Presses Universitaires de Louvain, , 2011.

« Langage, temps, travail », Entretien avec Giairo Daghini, *Change international*, no. 2, Mai 1984.

« *Les Immatériaux*. Un entretien avec Jean-François Lyotard », *CNAC Magazine*, no. 26, 1985.

« À propos du différend. Entretien avec Jean-François Lyotard », dans *Jean-François Lyotard, Réécrire la modernité, Les Cahiers de la philosophie*, no. 5, 1988.

« Jean-François Lyotard : Sur le différend », Entretien avec Jean-Michel Salanskis, dans *Traces*, no. 11, 1984.

« Les lumières, le sublime. Un échange de paroles entre Jean-François Lyotard, Willem van Reijen et Dick Veerman », dans *Jean-François Lyotard, Réécrire la modernité, Les Cahiers de la philosophie*, no. 5, 1988.

Entretien avec Bernard Blistène, « Les Immatériaux : A Conversation with Jean-François Lyotard », dans *Flash Art*, no. 121, Mars 1985.

Entretien avec Gary A. Olson, Resisting a Discourse of Mastery : A Conversation with Jean-François Lyotard, dans Journal of Advanced Composition (JAC), vol. 15, no. 3, 1995.

Entretien dans *Le Monde de l'éducation*, avril 1985, publié dans Anita Hocquard (dir.), *Éduquer à quoi bon*, PUF, 1996.

LYOTARD Jean-François et **CHAPUT** Thierry (dir.), *Les Immatériaux, Album et Inventaire*, Centre Georges Pompidou, 1985.

LYOTARD Jean-François et **CHAPUT** Thierry (dir.), *Les Immatériaux, Épreuves d'écriture*, Centre Georges Pompidou, 1985.

LYOTARD Jean-François et **THÉBAUD** Jean-Loup, *Au Juste* (*AJ*) (1979), Christian Bourgois, 2006.

MACKAY Robin, « Immaterials, Exhibition, Acceleration », dans Y. Hui, A. Broeckmann (dir.), *30 Years After Les Immatériaux : Art, Science and Theory*, Meson Press by Hybrid, 2015.

McKENZIE Jon, Perform or Else: From Discipline to Performance, Routledge, 2001.

MERLEAU-PONTY Maurice, « Le langage indirecte et les voix du silence » dans *Signes*, Gallimard, 1960.

MICHELET Jules, *Les femmes de la révolution*, Calmann Lévy, 1877 (Première édition : 1854).

MILLER Jaques-Alain, « Mathems : Topology in the Teaching of Lacan » dans Ellie Raglang-Sullivan, Dragan Milonanovic (dir.), *Lacan : Topologically Speaking*, Other Press, LLC, 2004.

MOUFFE Chantal, *The Return of The Political*, Verso, 1993.

NASSIF Jacques, « Le fantasme dans *On bat un enfant* », *Les cahiers pour l'analyse* N° 7, mars-avril 1967.

NICHOLSON Linda J. (dir.), *Feminism/Postmodernism*, 1990, Routledge.

PAGÈS Claire (dir.), *Lyotard à Nanterre*, Klincksiek, 2010.

Lyotard et l'aliénation, Presses Universitaires de France, 2011.

« Figural, énergie, affect. Entre force et forme – la figure de Freud et l'inarticulation chez Jean-François Lyotard », dans *La part de l'œil, Dossier : Formes et forces. Topologies de l'individuation, Deleuze, Simondon*. No. 27/26, 2012/2013.

PARRENO Philippe, **OBRIST** Hans-Ulrich, *The Conversation Series 14*, Cologne, Walter König, 2008.

PETITDEMANGE Guy et **ROLLAND** Jacques, *Autrement que savoir* : *Emmanuel Levinas*, Les Entretiens du Centre Sèvres, Osiris, 1988.

PHILONENKO Alexis, *Lecture de la phénoménologie de Hegel*, Vrin, 1993.

PIAGET Jean et **INHELDER** Bärbel, *La représentation de l'espace chez l'enfant*, PUF, Paris, 1948.

PONTALIS Jean-Bertrand, « L'utopie freudienne », dans *L'arc* no. 34.

RAJCHMAN John, « *Les Immatériaux* or How to Construct the History of Exhibitions », dans *Tate Papaers*, no. 12, Automne 2009.

RAMAZANOGLU Caroline, « Saying Goodbye to Emancipation ? Where Lyotard leaves feminism, and where feminists leave Lyotard », dans C. Rojek, et B. S. Turner (dir.), *The Politics of Lyotard*, Routledge, 1998.

RANCIÈRE Jacques, *Malaise dans l'esthétique*, Galilée, 2004.

READINGS Bill, « From Emancipation to Obligation : Sketch For a Heteronomous Politics of Education » dans M. Peters (dir.), *Education and The Postmodern Condition*, Londres, Bergin & Garvey, 1995.

RICŒUR Paul, Préface à H. Arendt (1961), *Condition de l'homme moderne*, tr. G. Fradier, Calmann-Lévy, 1983.

ROBERT Marthe, *Roman des origines, origine du roman*, Grasset, 1972.

RODINSON Maxime, *La fascination de l'islam*, François Maspéro, 1980.

RODINSON Maxime, *Mahomet*, Éditions du Seuil, 1968.

ROGOZINSKI Jacob, « Lyotard : le différend, la présence », dans *TD*.

ROJEK Chris et **TURNER** Bryan S. (dir.), *The Politics of Lyotard*, Routledge, 1998.

SAÏD Edward, « Adorno : de l'être-tardif », tr. fr. S. Dayan-Herzbrun, *Tumultes* 2/2001 (n° 17-18).

SALANSKIS Jean-Michel, « De la sensibilité à l'art et son telos, Lyotard avec et contre Levinas », dans *Sztuka i filozofia*, no. 38-39, Varsovie, 2011.

« La profondeur référentielle chez Jean-François Lyotard », dans C. Enaudeau, J.-F. Nordmann, J.-M. Salanskis, F. Worms, *Les transformateurs Lyotard*, Sens&Tonka, 2008.

Philosophie française et philosophie analytique au XXe siècle, 2016, Presses Universitaires de France.

SEGAL Hanna, *Introduction à l'œuvre de Melanie Klein*, trad. Fr. E. R. Hawelka, PUF, 1969.

SFEZ Gérald, « Les écritures du différend », dans D. Lyotard, J.-C. Milner, G. Sfez (dir.), *Jean-François Lyotard. L'exercice du différend*, PUF, 2001.

Lyotard, la partie civile, Éditions Michalon, 2007.

SFEZ Géraldine, « Les Immatériaux : penser (et exposer) l'envers de la matière », dans C. Pagès (dir.), *Lyotard à Nanterre*, Klincksiek, 2010.

SHORT Jonathan, « Experience and Aura : Adorno, McDowell, and 'Second Nature' », dans *Adorno And The Need in Thinking : New Critical Essays*, Ed. Burke, Campbell, Kiloh, Palamarek, Short, University of Toronto Press, 2007.

SLADE Andrew, « Differend, Sexual Difference and the Sublime », dans Grebowicz, M. (dir.), *Gender after Lyotard ,* State University of New York Press, 2007.

SMEYERS Paul et **MASSCHELEIN** Jan, « *L'enfance*, education, and the politics of meaning » dans P. A. Dhillon, P. Standish (dir.), *Lyotard : Just Education*, 2000, Routledge.

STAROBINSKI Jean, « Hamlet et Freud », préface à la traduction française de E. Jones, *Hamlet et Œdipe* (1949), Paris, Gallimard, 1967.

STEUERMAN Emilia, « Habermas vs. Lyotard : Modernity vs. Postmodernity ? » dans A. Benjamin (dir.), *Judging Lyotard*, 1992, University of Warwick.

STONE Lynda, « Exploring Lyotard's women : the unpresentable, ambivalence and feminist possibility » dans P. A. Dhillon, P. Standish (dir.), *Lyotard : Just Education*, 2000, Routledge.

THEOFILAKIS Élie (dir.), *Modernes, et après ? « Les Immatériaux »* (*MEA*), Éditions Autrement, 1985.

VARISKAS Eleni, « Féminisme, modernité, postmodernisme : pour un dialogue des deux cotés de l'océan » dans *Multitudes*, *Féminismes au présent*, Avril 1993.

VON SAVIGNY Friedrich Carl, *Traité de droit romain*, Tome 3, Paris, 1843.

WALLENSTEIN Sven-Olov, « From Immaterials To Resistance : The Other Side Of *Les Immatériaux* » dans Y. Hui, A. Broeckmann (dir.), *30 Years After Les Immatériaux : Art, Science and Theory*, Meson Press by Hybrid, 2015.

WILLIAMS James, « For a Libidinal Education » dans Dhillon, P. A., Standish, P. (dir.), *Lyotard : Just Education*, 2000, Routledge.

WILLIAMS James, « Le figural et la vérité », dans *Les* dans C. Enaudeau, J.-F. Nordmann, J.-M. Salanskis, F. Worms, *Les transformateurs Lyotard*, Sens&Tonka, 2008.

WINNICOTT Donald W., *Playing and Reality*, 1971, Tavistock Publications.

YOUNG Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, 1990, Princeton University Press.

ZAOUI Pierre, « Jean-François Lyotard, un philosophe à la dérive », dans C. Enaudeau, J.-F. Nordmann, J.-M. Salanskis, F. Worms, *Les transformateurs Lyotard*, Sens&Tonka, 2008.