

“REPONSES” A PHILOSOPHIE PHILOSOPHIE

Questions posées par Jacob ROGOZINSKI, Plinio W.PRADO et Thierry BRIAULT.

Réponses écrites de Jean-François LYOTARD.
(Septembre 1993)

JACOB ROGOZINSKI: *Vous avez enseigné pendant plus de quinze ans au département de philosophie de Paris VIII. Quel bilan tirez-vous de l'histoire mouvementée de ce département? Pensez-vous qu'il a réussi à préserver une certaine radicalité philosophique issue de Mai 68? Pourra-t-il continuer à la préserver dans la conjoncture actuelle? François Châtelet considérait le Collège international de philosophie (dont vous avez été l'un des premiers présidents) comme l'héritier de ce département: qu'en pensez-vous?*

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD: Il y eut une façon d'héroïsme gai dans ce département. Il fabrique sa légende et on la lui fabriqua. La mémoire y ajoute un peu. Plutôt qu'en penseur radical, il se produisit en champion-libertaire. La critique des racines était faite, pour la plupart de ceux qui étaient là. Ils entendaient faire la critique pratique de l'institué. Les contenus élaborés en “séminaires”, dans leur diversité, avaient tous un souci commun: ne pas s'en laisser accroire par le donné. Mais de surcroît, notre communauté d'étudiants et d'enseignants philosophes avait pour axiome que les décisions concrètes qu'elle avait à prendre dans la conjoncture universitaire, politique et sociale devaient toujours manifester le souci de désentraver la liberté de penser et de vivre. Les dispositions se prenaient toujours après délibération entre tous, enseignants et étudiants, à égalité. Cette loi nous valut quelques amis et beaucoup d'ennemis. Le champion fut accusé d'irresponsabilité, d'anarchisme primaire, de favoriser l'ignorance, de saboter l'institution universitaire, j'en passe. – Et bien sûr, la maxime d'affranchissement ne devait pas manquer de s'appliquer d'elle-même. Par exemple, la critique marxiste de l'institution put être prise à son tour pour une institution à critiquer. De là de graves dissensions internes, des menaces de scission. François Châtelet mena cette barque un peu folle avec une intelligence inégalable. Il faisait de notre faiblesse une force, quand il passa la main après plus de dix ans de ce pilotage, le moment, il le savait, était venu de faire subir au département une sérieuse révision pour le remettre à flot: la conjoncture était devenue toute différente, et notamment le rapport des étudiants aux diplômés. On normalise, en braves sociaux-démocrates. Mais on s'offre le luxe d'un autre départ (plutôt que d'un “héritage”), extra-universitaire, en prenant part au lancement du Collège international de philosophie. – Excusez la métaphore navigatrice, elle accrédite la légende. Quant au bilan, s'il en est, il se réduit peut-être à cette légende. Mais une fable d'enfance exerce encore sa vertu sur le présent, à la fois comme une promesse à tenir et comme une entrave dont il faut s'affranchir.

JACOB ROGOZINSKI : *Vous avez milité de 1954 à 1965 dans le groupe Socialisme ou Barbarie puis à Pouvoir Ouvrier et au 22 Mars. Dans quelle mesure cette activité militante, dominée par la référence à un marxisme radical (“ultra-gauche”) et anti-totalitaire, a-t-elle influencé votre travail philosophique? Alors qu'il est de bon ton aujourd'hui de traiter Marx en “chien crevé”, maintenez-vous encore une certaine référence à un marxisme “qui n'a pas fini”, qui saurait réveiller le “sens du différend”? Alors que la critique du “totalitarisme” est devenue un lieu commun, reconnaissez-vous toujours une certaine consistance à ce concept? Vous évoquez parfois la menace d'un “totalitarisme doux”, d'une sorte de devenir-totalitaire des démocraties emportées par la logique du Capital ou du Développement: l'opposition entre totalitarisme et démocratie aurait-elle perdu toute pertinence? Faut-il alors abandonner toute référence à la “démocratie”?*

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD: On ne “militait” pas au 22 Mars. Ce fut un groupe d'intervention entièrement conjoncturel. Le noyau se composait de militants conseillistes, *Noir et Rouge*, anars, bordiguistes, trotskistes et de

non-militants. Beaucoup avaient en effet lu *Socialisme ou Barbarie et Pouvoir ouvrier*. C'étaient des étudiants. J'étais en contact avec eux, et je cherchais (avec d'autres) à faire entendre leur voix chez les enseignants, voilà tout. Je n'ai presque rien à retoucher à la critique élaborée par "S ou B", Castoriadis et Lefort notamment, du totalitarisme soviétique et du capitalisme que nous appelions alors développé. Nous avons compris, je crois, que le second, loin d'être destiné à périr de ses contradictions, en vivait, et que le premier en revanche n'était pas viable à la longue. Mais nous attendions qu'il succombât à une révolte des travailleurs et laissât place au pouvoir de Conseils ouvriers, comme nous avons cru en voir l'exemple à plusieurs reprises en Allemagne de l'Est, Pologne, Tchécoslovaquie et Hongrie de 1951 à 1968. Or le système n'a pas été détruit par l'explosion attendue, il a implosé par le haut. La "retouche" à faire n'est donc pas minime. Elle implique qu'on abandonne le principe vraiment communiste selon quoi les classes ouvrières sont conduites à se constituer en prolétariat international et à prendre en main la conduite des affaires humaines. L'ultime conception (dialectique) d'une finalité émancipatrice à l'œuvre dans l'histoire ne résiste pas à la critique que la réalité lui a opposée pendant un demi-siècle. On ne saurait s'obstiner sans erreur et sans dommage (les dommages du volontarisme et du décisionnisme) dans une politique guidée par l'idée d'une alternative globale à l'état des choses. Il ne s'ensuit nullement qu'il faut jeter Marx à la poubelle. Au vu de l'histoire de l'Eglise, concluons-nous que Saint-Augustin est un chien crevé? Il y a un différend irrémédiable au sein des sociétés humaines, et leur développement le manifeste plus évidemment qu'autrefois. Marx en est un témoin majeur, alors même que la "thérapie" appliquée en son nom s'est avérée pire que le mal. – Qu'il y ait un totalitarisme larvé dans l'organisation démocratique elle-même, ce n'est pas une idée nouvelle. Il n'y a aucune raison de penser que le *dèmos*, à le prendre à la lettre comme un "organisme" collectif *de fait*, une communauté *donnée* avec sa terre, sa langue et sa tradition, soit doté d'un appétit invincible pour la liberté, l'égalité et la fraternité universelles. L'histoire abonde en exemples du contraire, où l'on voit le *dèmos* se livrer aux despotismes, aux tyrannies et aux dictatures totalitaires. La valeur de vérité de la démocratie moderne réside ailleurs: il n'y a pas d'autorité transcendante à la communauté humaine, c'est à celle-ci de se la procurer et d'en assurer la responsabilité comme d'une œuvre toujours inachevée. La légitimité ne tient pas à la nature ni même au nom du législateur, mais en ce que celui-ci, le père, est le fils de ses fils et de ses filles. Ce renversement de la souveraineté se nourrit de la crise des valeurs reçues ou, si l'on préfère, de l'approfondissement du nihilisme dans les sociétés "occidentales". Etre démocrate, c'est veiller à ce que le lieu où s'institue la loi commune soit maintenu potentiellement vacant. – Cela dit, il n'est pas interdit de penser (et cela ne change rien à la pratique démocratique) que cette ouverture, espace laissé à l'initiative et à la critique, est exigée par le système "capitaliste" (guillemets puisqu'il n'a plus de challenger) à proportion qu'il étend sa règle de productivité et de négoce à toutes les activités humaines: le totalitarisme de l'efficacité requiert "du jeu".

PLINIO PRADO: *Mes questions ici tournent simplement autour de l'analyse du langage, en particulier de l'analyse wittgensteinienne, au cours de l'élaboration de votre pensée, notamment pour autant qu'elle est aussi et éminemment une pensée du sentiment ou de l'affect. On peut sans doute comprendre votre recours à l'analyse wittgensteinienne comme une façon de riposter à la crise générale de légitimation, au retrait du politique (y compris à l'impasse de l'économie et de la "politique" libidinales), ou encore comme une manière de prendre aussi congé de la philosophie de la conscience et de ses apories. Mais ce recours à Wittgenstein s'est aussitôt doublé d'une reprise de Kant et notamment, à travers la troisième Critique, d'une mise en avant de la question du sentiment, que ce soit en matière esthétique, philosophique (ou ontologique), voire politique (au sens tout au moins de la "politique philosophique" du Différend). D'où la première question: Qu'est-ce que, à votre sens, l'approche wittgensteinienne, ou en tout cas "la philosophie des phrases", a-t-elle à dire ou à apporter spécifiquement en ce qui concerne le sentiment?*

Quel rapport y a-t-il précisément, selon vous, entre la réflexivité "sentimentale" (au sens kantien) et l'élément du langage?

Diriez-vous que cette réflexion "sentimentale" (à laquelle resterait suspendu cet "instant instable" du langage, où l'enchaînement – d'une phrase à une autre – est à la fois exigé et impossible) est elle-même une puissance langagière? Et si oui, en quel sens précis en est-elle une?

Deuxième question: Dans l'essai intitulé "Emma", sorte de supplément au Différend où il s'agit d'approcher l'inconscient en termes de phrases, vous introduisez justement (avec Freud, mais désormais dans la langue "kantienne-wittgensteinienne" de la philosophie des phrases) l'expression "phrase d'affect". Que "l'affect peut et doit être pensé comme une phrase", c'est là, à votre sens, la condition pour qu'une pensée de l'affect soit possible (qui ne verse pas dans la métaphysique, en l'occurrence la métaphysique des forces et sa métaphorique)? Or les traits, tous négatifs, qui caractérisent la "phrase d'affect" (elle est, dites-vous, non significative, non

référénciée, non destinée), la distinguent d'une phrase (y compris et d'abord au sens du Différend où une phrase s'articule au moins en un "univers" présentant sens, référence, destinataire et destinataire). Plus précisément, alors que ces traits marquent l'irréductibilité de la "phrase d'affect" au langage articulé (et a fortiori aux approches pragmatiques), ils révèlent, d'autre part, sa parenté avec ce qu'on appelle "écriture", qui serait alors en quelque sorte à la limite entre la "phrase d'affect" et la phrase articulée. Maintenant, si l'on considère qu'écrire est, pour l'essentiel, se risquer à "présenter négativement" le non scriptible (le "non-mot", comme l'appelaient Beckett et Lispector), s'aventurer à inscrire l'"affectivité pure" dans le langage articulé, c'est-à-dire à même l'écriture, – en se guidant, pour ce faire, sur la seule réflexion "sentimentale" –, ne faut-il pas alors que l'"écriture" est finalement le nom du lien le plus intime entre la réflexivité "sentimentale" et l'élément du langage (non encore articulé)? N'est-ce pas en tant qu'écriture (et peut-être n'est-ce qu'en tant qu'écriture) que cette réflexivité est puissance langagière?

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD: Il y a une sobriété wittgensteinienne, dont j'admire la justesse. Pas de pathos métaphysique, si possible, et pas non plus l'étroitesse parfois mesquine de l'analyse des propositions. Ce n'est pas une "philosophie du langage", ce sont des phrases qui "se jouent" dans tous les sens du mot: s'exposent l'une à l'autre et à leur vérité, s'essaient, s'agencent ensemble. Les phrases de Wittgenstein jouent elles-mêmes leur justesse au sujet des autres et au milieu d'elles. Pourquoi "phrases"? Elles sont indubitables. Douter d'elles, les nier, c'est phraser: "Certitude", dit Wittgenstein. Je ne parlerai pas de "puissance langagière", seulement de l'impossibilité de ne pas phraser. – Le *Différend* insiste sur la question de l'agencement entre phrases, partiellement réglé par les "genres de discours". Ce que les analyses de la troisième *Critique* enseignent, c'est que le sentiment est une phrase minimale: les instances destinataire et destinataire ne sont pas indexées, l'objet auquel le plaisir esthétique paraît se référer n'est que son occasion, la phrase réflexive ne dit rien de *lui*, mais seulement d'un "état de la pensée". (Plutôt que "pensée", j'aimerais dire ici *anima minima*, cette "âme" qui n'est animée, réveillée, que par la sensation, qui reste inanimée quand elle n'est pas affectée – et "minime" puisqu'on doit alors la représenter dépourvue de concept, de finalité, de temporalité discursive, inarticulée en un mot. C'est ainsi que Kant l'analyse). Phrase réduite à une signification, pré-conceptuelle, non référentielle et pré-pragmatique: juste une nuance sur le continuum plaisir/déplaisir. Elle fait donc obstacle à l'enchaînement: à l'argumentation, évidemment, mais à l'articulation en général. Ces motifs sont négligés dans le *Différend* et seront examinés dans une suite à ce livre. – Quant à l'écriture, il faudrait établir, pour vous suivre, que le "non-mot" ou l'innommable, qui en est l'enjeu, est un "nom" de l'affect. Il est tentant de le penser, mais il faut le "montrer" sur pièces. Se méfier ici de l'arrogance (souvent faussement timide) du philosophe au regard de l'écriture "littéraire". J'indiquerai seulement ceci: écrire expose en effet la phrase articulée à devoir signifier l'inarticulé (l'affect, la Chose peut-être). Pourquoi et comment l'exigence de cette tâche surgit-elle? L'affect a-t-il besoin de "s'exprimer"? C'est sous-estimer la suffisance du sentiment, que nous nommons sa détresse par une compassion vicieuse. Ou bien le discours ne peut-il pas tolérer le quasi-silence de l'affect? Le discours, sans doute, mais l'écriture n'est justement pas le discours. Il faudrait penser plutôt à une dette de phrases due à une *infantia* imprescriptible, toujours oubliée. Et spécifier la "présence" de cet oublié. Et cela, sans aller trop vite chercher secours du côté de la mystique ou, simplement, de la théologie négative.

PLINIO PRADO: A la suite de la "politique philosophique" mise en avant par Le Différend, et comme une sorte d'affinement de celle-ci, vous avez esquissé quelque chose comme une "politique de résistance" opérant justement par l'écriture. Celle-ci (qui est, me semble-t-il, à bien des égards parente de la "résistante mimétique" d'Adorno), serait une "dernière résistance" dans l'état contemporain de déclin du politique ou de l'historico-politique, alors que le dispositif techno-scientifique industriel investit le langage, ainsi que le "culturel", de part en part. Dans votre "Glose sur la résistance", vous allez jusqu'à situer explicitement "le sort d'une véritable république" (qui était associée ailleurs à la diversité innombrable et instable des jeux de langage) par rapport à l'art ou le labeur d'écrire. Deux questions seulement à ce sujet.

Peut-on parler de "politique de résistance" sans sous-entendre par là-même un passage, aussi ténu serait-il, sinon entre "esthétique" et "politique", du moins entre "écriture" (en tant que puissance justement d'inscription dans le langage de l'"affect" non scriptible) et "justice"? Et si tel est le cas, pourriez-vous clarifier ce qu'il en est de ce passage?

S'il est vrai que, sous le couvert des "démocraties" post-industrielles et mass-médiatiques, les télétechnologies, avec leur "tyrannie de la vitesse du temps réel" (P. Virilio), tendent à imposer, comme vous le notez vous-même, des synthèses conceptuelles dans le plus intime des âmes, c'est-à-dire à porter précisément atteinte à la "passibilité", à la "présence" (ou à "l'affectivité pure" "dont se nourrit la résistance par et dans l'écriture, alors comment voyez-vous à l'heure actuelle cette "politique de résistance" (avec sa promesse éventuelle de justice) et ses enjeux?

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD: Une “politique” de résistance n’est politique ni au sens de la grande alternative tragique (marxiste, etc.) ni au sens présent de la gestion démocratique des affaires du système. Peut-être serait-ce plutôt une éthique, plus ou moins partagée, d’attention à l’oublié, induisant une justesse envers l’*infantia* plutôt qu’une justice entre citoyens. Quant à celle-ci, l’exercice démocratique doit suffire à la rétablir jour après jour. Et je ne vois aucun passage, aussi ténu soit-il, entre cet exercice et l’écriture. Certes, ici et là, on est condamné à juger réflexivement, sans connaissance complète de la situation et sans posséder les critères qui feront préférer un geste (politique ou scriptural) à un autre. Mais l’enjeu reste tout différent dans chaque cas. En politique, l’ensemble des citoyens cherche à rendre le moins mauvais possible le rapport que chacun a avec les autres, tandis que celui ou celle qui écrit essaie de mettre sa langue à la mesure d’un Autre dont il ignore l’idiome, et même s’il en a un. C’est ce partenaire bizarre que chacun abrite dans sa solitude, qui fait résistance à la transparence interlocutrice. Seule la présence incertaine de cet Autre en chacun peut inspirer à ses phrases leur véritable valeur, qui n’est pas d’être échangeables, mais annonciatrices de la chose difficile à phraser. Je suis bien d’accord avec vous que l’écoute de cette “présence”, seule l’écriture en a la charge (l’interview, par exemple, l’interdit).

THIERRY BRIAULT: *Sachant que votre pensée de la peinture a évolué de la mise en évidence du statut “figural” de la peinture comme surgissement du processus primaire dans le processus secondaire - optique freudienne - à une pensée de la présence différée et imprésentable qui s’éloigne du freudisme (de Discours, figure), tout en restant le plus souvent à l’écart de l’ontologie heideggerienne, est-ce qu’il ne serait pas possible de dégager un fil conducteur dans vos diverses théories de l’art, fil conducteur qui, d’une certaine manière, permettrait de suivre l’évolution de votre pensée bien mieux que dans les autres aspects de votre œuvre?*

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD: Je n’ai pas proposé “diverses théories de l’art”, mais seulement tenté une succession d’approches réflexives sur l’art et l’écriture. Celles-ci se sont aidées, pour ainsi dire, d’inspirations en effet différentes au cours du temps: phénoménologique, freudienne, formaliste, libidinale, criticiste. Elles ont toujours été soumises à l’épreuve de “commentaires” (en général ignorés) d’œuvres singulières, et gardées à l’écart d’un projet d’esthétique générale, que je tiens pour une erreur à beaucoup de titres. Ceux de mes lecteur qui ont pris le soin de me commenter, à leur tour, paraissent cependant frappés par la récurrence d’un même motif à travers mes essais. Par exemple, le motif de l’événement.

THIERRY BRIAULT: *Comment lisez-vous cette phrase de Freud citée par Hubert Damisch et tirée d’une lettre à Ernest Jones (du 8 février 1914, citée par Damisch in “Huit thèses pour (ou contre?) une sémiologie de la peinture”, Macula, n°2, 1977): “La signification ne représente pas grand chose pour ces gens (les artistes). Ils ne sont intéressés que par les lignes, les formes, l’accord des contours. Ce sont des tenants du principe de plaisir”. Pensez-vous qu’elle se réduise à la classique problématique kantienne de l’analytique du beau?*

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD: La phrase de Freud à Jones résume parfaitement sa méprise au sujet des œuvres de l’art: comme si le plaisir qu’elles procurent pouvait être dû à la satisfaction du désir. A l’opposé, l’Analytique du Beau commence par dissocier le plaisir esthétique de tout intérêt. Seule la faculté d’éprouver plaisir ou déplaisir y est requise, jamais la faculté de désirer, jamais l’attrait. Le beau n’assouvit rien, il est une faveur, dit Kant. Je ne prends pas cette énigme (d’un plaisir sans désir), posée en toute première condition de possibilité du goût, pour parole d’évangile, mais l’ignorer serait redoutable: l’œuvre y perdrait sa valeur d’exception. Il faut plutôt élaborer ce paradoxe. La thèse de la sublimation n’a pas été un grand succès à cet égard, si je ne me trompe.

THIERRY BRIAULT: *Est-il légitime d’opposer le sensus communis (qui selon vous n’est pas un sens et serait affecté d’un “sentiment sans communauté assignable”) à son interprétation “communautaire” dont les tenants, Schiller, Arendt, Habermas, seraient victimes d’une illusion transcendantale? Ne faudrait-il pas tenir compte de la multiplicité des concepts kantien (sensus communis aestheticus et logicus, sensus communis comme principe de communicabilité et idée transcendantale de la communauté, le bon sens comme principe subjectif de discrimination a priori, les maximes du sens commun, le Mutterwitz, etc.)? Autrement dit, que penser de l’analyse de Deleuze selon laquelle “l’entreprise de Kant multiplie les sens communs, fait autant de sens commun qu’il y a d’intérêts naturels de la pensée raisonnable”? “Loin de renverser la forme du sens commun, Kant l’a donc seulement multipliée. (Ne faut-il pas en dire autant de la phénoménologie? Celle-ci ne découvre-t-elle pas un quatrième sens commun [après*

le sens commun de chacune des trois critiques], fondé cette fois sur la sensibilité comme synthèse passive, et qui, pour constituer une Urdoxa, n'en reste pas moins prisonnier de la forme de la doxa)" (Différence et Répétition, 1968, pp. 178-179)?

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD: La première *Critique* reconnaît trois territoires (deux domaines et un territoire, pour être exact) où il y va de l'intérêt de la raison: le théorique, le pratique et le populaire. La raison est intéressée au savoir, au devoir et à sa propre propagation publique. Inutile de préciser que cet intérêt est par excellence désintéressé: la raison est la fin et le moyen d'elle-même, sans intercession externe. – La lecture que Gilles Deleuze, grand lecteur des Anglais, fait de ces intérêts est évidemment empiriste, humienne. Le transcendantal du savoir, du devoir et du "politique" consiste en vérité, pense-t-il, en une opinion généralement partagée, ou *doxa*. J'ai la plus grande affection pour cette lecture décapante et drôle, mais Kant n'est pas écossais, et la condition *a priori* n'est pas une situation factuelle, même si elle s'élabore en effet à partir d'une opinion partagée ou *sensus communis* empirique. *L'a priori* se "déduit", répète Kant, à partir de l'expérience, mais il la légitime. Il faut montrer que la *réalité* est possible pour l'esprit. La tâche est, somme toute, fort burlesque et Kant n'est pas le dernier à en rire. Du moins évite-t-elle au philosophe, ainsi définie, de tomber dans le puits de Thalès et de provoquer le fou-rire de la servante thrace. Montrer la possibilité du réel ne peut pas se réduire à en donner une description. Une phénoménologie empirique ou empiriste suffit au constat. Mais non pas à dire ce qu'est constater. – En conséquence, je ne dirai pas que le *sensus communis* se démultiplie dans la pensée kantienne, mais que celle-ci découvre l'hétérogénéité des groupes de conditions *a priori* légitimant les divers territoires recensés. C'est "la raison" elle-même, la pensée, ou la "phrase", qui est divisée. L'incommensurabilité des "jeux de langage" wittgensteiniens procède de cette division (quelque effort que Kant ait pu faire pour la colmater dans une philosophie de la nature). Je laisse de côté la question de la "synthèse passive" chez le dernier Husserl. Je remarque seulement la curieuse expression: "prisonnier de la forme de la *Urdoxa*", que vous tirez de Deleuze: cette détermination formelle n'est-elle pas un *a priori*?

JACOB ROGOZISKI: *Vous travaillez actuellement à une biographie de Malraux. Pouvez-vous préciser ce que représente ce travail dans l'évolution actuelle de vos recherches?*

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD: La biographie m'a été "commandée", comme aurait dit Barthes (et Goethe), c'est-à-dire demandée par autrui, par un éditeur. Mais c'est la modestie (orgueilleuse) d'un travail de circonstance de se mesurer à l'Autre à l'occasion, et à l'intérieur, de la demande des autres. – La biographie d'un écrivain pose à la pensée, c'est-à-dire à l'écriture, la question la plus difficile, celle d'une disjonction inclusive du *bios* et de la *graphè*. Pourquoi faut-il que l'écriture se signe du corps, ou que le corps s'écrive? Cette question hante Malraux. Dolorès Djidzek et moi voudrions montrer comment il essaya de la poser et comment elle lui fut posée. Etape sur le chemin d'un supplément au *Différend*, pour parler en "tour opérateur".