

## Confiance, langage, résistance

*Confidence, language resistance*

Hubert Vincent

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ree/2536>

DOI : 10.4000/ree.2536

ISSN : 1954-3077

### Éditeur

Université de Nantes

### Référence électronique

Hubert Vincent, « Confiance, langage, résistance », *Recherches en éducation* [En ligne], 31 | 2018, mis en ligne le 01 janvier 2018, consulté le 26 octobre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ree/2536> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ree.2536>

---



*Recherches en éducation* est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

### Résumé

*Le texte a pour objet l'analyse et la présentation de la notion de « passibilité » propre à Jean-François Lyotard, qui nomme et tente de cerner une expérience de l'accueil. Le texte montre tout d'abord comment cette notion prend sens à partir du diagnostic que Jean-François Lyotard s'efforça régulièrement de faire de notre époque et de ses tendances les plus problématiques. Il montre ensuite comment cette expérience de l'accueil peut être comprise selon son lien à une certaine inventivité du langage, et son lien avec un refus critique de la recherche de l'origine. Très dépendante de Freud et du modèle de la cure analytique, cette analyse permet de saisir au mieux les sources les plus importantes de la confiance tant dans nous-mêmes que dans le monde. Comme on le voit, l'héritage de Jean-François Lyotard ne concerne pas que la thèse de la fin des « grands récits ».*

Mon but est de présenter ici la notion de passibilité telle que Jean-François Lyotard chercha à la construire, en particulier dans ses œuvres les plus tardives (*L'inhumain, Misère de la philosophie*, en particulier). Cette notion permet de saisir de façon assez originale et profonde ce qu'il en est de la subjectivité dans le langage et du rapport de confiance qui lie la subjectivité au langage et au monde.

## 1. Développement et système

Il est nécessaire pour commencer de dire quelques mots de l'arrière-fond dans lequel ces analyses se situent et qui leur donne pour partie sens. Cet arrière-fond tient pour l'essentiel à l'effort de dire et d'approcher ce qu'il en est aujourd'hui de « notre condition », ou de notre « expérience » du monde et plus encore ce par quoi il nous est quelque chose comme un destin, c'est-à-dire un processus qui, si nous sentons bien qu'il s'impose à nous, si nous pouvons en dire quelque chose, semble toutefois hors de nos prises autant que hors d'une « vraie connaissance » (si une telle expression suppose la possibilité de circonscrire ou de maîtriser ce processus). Comme telle, cette notion de destin nous expose à l'expérience d'une certaine répétition, en particulier celle des discours, un peu toujours les mêmes, qui prétendent saisir ou dire ce qui, aujourd'hui, nous domine : « c'est la techno-science », « c'est le capitalisme ou le néo-capitalisme », « c'est la montée en puissance de l'individualisme », « c'est l'oubli de la tradition », etc. L'expérience de quelque chose comme un destin s'entend donc dans la répétition de ces discours ou de ces prétentions à saisir ce qui pourtant se dérobe à nos prises. Ainsi, si dans une telle direction, le philosophe côtoie de nombreux discours (issus pour certains de la sphère journalistique, pour d'autres d'essayistes divers), il les côtoie à cette différence près qu'il sait ce processus comme destin et que par conséquent il est en mesure de repérer et d'entendre ces « dénonciations » et ces « explications » comme des plaintes qui se répètent et qui font partie de ce destin lui-même. Cela lui impose un certain silence, une certaine écoute, de cela même que ces mots ont du mal à vraiment saisir, de cela même à quoi il semble vraiment difficile d'échapper, de cela, autrement dit, qu'il nous faut, d'une certaine manière, apprendre à endurer. Comme le dira Lyotard (1988, p.85) : « Être apte à accueillir ce que la pensée n'est pas préparée à penser, c'est cela même qu'il convient d'appeler pensée ». Le « développement », le « système » en tant que ce sont là des termes qui servent à Lyotard pour dire ce qui nous arrive, sont des exemples particuliers de ce que la pensée n'est pas préparée à penser, et que pourtant il s'agit pour nous de penser. Cela veut au moins dire qu'il nous faut endurer ce destin, et ne pas

<sup>1</sup> Professeur des universités, Centre interdisciplinaire de Recherche Normand en Éducation et Formation (CIRNEF), Université de Rouen.

trop se précipiter pour en rendre raison. Parler, tout en l'endurant, en se tenant proche de lui, sans prétendre le surmonter. Autrement dit, si nous pouvons être tenté de nommer « ce qui nous arrive aujourd'hui » (ou plus encore de le dénoncer, en pensant magiquement que cette dénonciation suffit à nous en extraire) encore faut-il le faire avec une certaine prudence pour ne pas penser ou laisser penser que nous maîtrisons ce qui nous arrive et le dominons. Si c'était le cas, il ne serait plus « ce qui nous arrive », mais justement ce que nous dominons.

De ce point de vue, si Lyotard est très proche de l'expérience psychanalytique (dans la mesure même où celle-ci cherche à nous mettre en rapport avec ce avec quoi nous ne voulons pas être en rapport, à cette dimension de l'inconscient et de l'affect en nous), il est également très proche de ce que Heidegger nomma « arraisonnement ». Avec ce terme en effet Heidegger entendait dire ce qu'il en était pour nous de la façon dont l'être se destinait à nous, et cela loin, très loin de toute prétention de maîtriser ce processus. L'enjeu était plutôt de savoir d'y tenir, d'en repérer les guises diverses, tout ce que ce destin faisait de nous, et certes aussi, à tenter de repérer dans le passé, ce qui pouvait ou aurait pu lui faire objection. Un autre envoi de l'être, une pensée différente de la « représentation calculante » qui veut s'assurer de tout. Là encore il fallait pouvoir écouter et s'efforcer d'entendre, endurer une réalité qui nous excède, et au moins, par conséquent, se tenir à distance des explications sommaires « toujours un peu les mêmes », et bien sûr aussi de toute dénonciation.

Sans pouvoir ici passer par toutes les tentatives au travers desquelles Lyotard s'efforce de « penser » ce qui nous arrive, je voudrais extraire de ces différentes tentatives ce qui me semble le plus significatif.

La préface des textes rassemblés dans *L'inhumain* formule ainsi les choses : « Il faut essayer de comprendre cette transformation sans pathétique mais aussi sans négligence. On doit tenir pour inconsistante une pensée qui n'en fait pas cas et qui "monte" des descriptions, seraient-elles contrafactuelles, c'est-à-dire idéales ou utopiques, et surtout celles-là, comme si rien de plus ne s'opposait aujourd'hui qu'il y a deux siècles à leur vérité ou leur réalisation. Le terme postmoderne a servi, plutôt mal que bien, si j'en juge par les résultats, à désigner quelque chose de cette transformation » (Lyotard, 1988, p.13). Et c'est donc en 1988, neuf années après la publication de *La condition postmoderne* que Lyotard écrit cela qui indique bien non seulement sa prudence, mais sa capacité à revenir et reprendre un premier travail, comme si la pensée elle-même, pour sortir autant des répétitions qui s'ignorent que des réponses trop rapides, était dans ce travail de reprise, de « repentir » (au sens pictural) et se constituait par ce souci de revenir sur des traces antérieures. Et au fond ce n'est pas rien pour un philosophe de dire ainsi, qu'à sa façon la pensée doit reprendre, repasser par ses propres traces, ce qui est à la fois le gage que quelque chose fut bien pensé, mais incomplètement encore, insuffisamment.

De là ce propos plus modeste : « On verra dans les pages suivantes comment on peut essayer de la décrire en suivant l'hypothèse générale, positiviste, d'un processus de complexification, d'entropie négative ou, plus simplement, de développement. Cette hypothèse n'est pas suggérée seulement par la convergence des tendances qui animent tous les sous-ensembles de l'activité contemporaine, elle est l'argument même du discours que les scientifiques, les technologues, et leurs philosophes accrédités tiennent à propos de leurs recherches pour légitimer, scientifiquement et technologiquement, la possibilité du développement » (p.14). C'est bien en effet ce que *La condition postmoderne* avait cherché à cerner en examinant les discours de légitimité du savoir propre à notre époque et en insistant considérablement sur la notion de système et de développement du système. « Développement », « système », sont pourrait-on dire nos « maîtres mots », ceux-là mêmes qui « nous conduisent », ou conduisent « nos » décideurs et qui, à leurs yeux, légitiment notre action autant que la recherche<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Aujourd'hui sans doute « nous » disons autre chose, et c'est le terme « d'innovation » qui semble occuper cette place du maître mot. Peut-être faut-il dire que le terme de « développement » s'est usé et que le schème temporel minimal qu'il impliquait – une certaine continuité pour le moins – n'est plus ce à quoi il nous soit aisé de croire. Reste que les « innovations », et parmi elles les « innovations dites de rupture » ont bien pour horizon un développement, un autre développement. Le terme également situe autrement la subjectivité : on compte sur les capacités innovantes de chacun et de tous, et chacun est appelé à être innovant. Cette dimension subjective est moins perceptible dans la notion de « développement ».

Cette caractérisation très générale est développée par Lyotard selon les points suivants.

#### ■ **Médiation**

Pour le système et pour son développement, ce qui compte c'est différenciation et médiation : « Celles-ci obéissent à un principe simple : entre deux éléments, quels qu'ils soient, dont le rapport est d'abord donné, il est toujours possible d'introduire un tiers terme qui assurera un meilleur réglage. Meilleur signifie plus fiable mais aussi de plus grande capacité. Le rapport initial apparaît, ainsi médiatisé, comme un cas particulier dans une série de réglages possibles [...] Plus le terme médiat est riche, c'est-à-dire lui-même médiatisé, plus nombreuses les modifications possibles, plus souple le réglage, plus flottant le taux des échanges entre les éléments, plus permissif leur mode de relation » (Lyotard, 1988, p.14). Telle serait donc notre loi : une médiation doit toujours être possible ; elle fluidifie le rapport en le développant, en intégrant de nouvelles boucles, et vérifie constamment sa puissance d'intégration. Partout et toujours, il doit pouvoir y avoir une médiation et chacun est convié autant à chercher qu'à se situer dans ces médiations.

#### ■ **Nihilisme**

Mais Lyotard va plus loin en disant que ce développement s'intègre à ce que traditionnellement nous considérons comme nos fins les plus hautes : « compétitivité, meilleure répartition des charges, *démocratie dans la société, dans l'entreprise, dans la famille et l'école*. Il n'est pas jusqu'aux *droits de l'homme*, venus pourtant d'un tout autre horizon, qui ne puissent être appelés à renforcer l'autorité d'un système, alors que celui-ci ne peut faire de ces droits, par construction, qu'un cas épisodique » (p.13, je souligne) Si nous tenons à la démocratie ou aux droits de l'homme, c'est, en fait, pour le développement, ou en raison de cette exigence de développement ; « droits de l'homme » et « démocratie » n'ont donc de sens et de pertinence, que dans la mesure où ils servent ce développement. Ces idéaux que nous croyons nôtres et aptes à dire nos fins propres et ainsi à réguler l'action de l'extérieur même du système, ne sont en fait que les moyens du système pour se réguler et se développer. La démocratie est bonne pour le système et le développement. La « meilleure représentation de tous », par exemple, tant au sein des familles, de l'école, des sociétés, des entreprises, est au service du développement, au service de l'innovation et ne traduit nullement quelque principe abstrait de justice posant les fins de l'homme. Doute ravageur : les fins de l'homme, et parmi elles les plus hautes, sont en fait bonnes pour le système. Là où d'autres verraient un aboutissement heureux, Lyotard entend quant à lui un soupçon ravageur qui nous dépossède à tout le moins de nos idéaux ambitieux. À quoi bon s'engager, si ce pourquoi nous nous engageons est d'ores et déjà attendu par « le système », par l'exigence de développement, par le souci même d'une médiation sans fin ?

#### ■ **Doute radical**

De là un troisième trait, plus grave, qui rappelle le malin génie cartésien : « Je confesse que, dans les moments noirs, j'imagine que ce que nous appelons encore émancipation, ce que les décideurs nomment développement, comme l'effet d'un processus de complexification (ce que la dynamique appelle entropie négative) qui aurait affecté et affecte la petite région du cosmos formée par notre soleil et sa minuscule planète, la terre. L'humanité, bien loin d'être l'auteur du développement, n'en serait que le véhicule provisoire et la forme provisoirement achevée. Ce processus, étant mis en route, et réglé en croissance, devrait se poursuivre bien au-delà des capacités des cerveaux humains » (Lyotard, 2000, p.123). Si le doute (et le désespoir) s'accroît ici c'est que le développement est purement et simplement rapporté ici, non à « nos fins et exigences », mais à un pur processus de complexification naturel. Ce que traduit la notion de développement est un processus d'entropie négative ou de moment de conservation de l'énergie, qui, s'il se réalise dans les premiers vivants (plantes et animaux), ne fait que passer par d'autres (notre corps et notre cerveau) pour se poursuivre, non plus dans nos outils, mais dans ces machines qui désormais font le travail à notre place, nous mettent en lien sans nous pourrait-on dire, accroissant seulement la circulation des biens et des informations, en sorte que nous sommes conviés non pas tant à la jouissance de ces biens, mais plutôt à l'effort de les faire de

mieux en mieux circuler. Accélérer la circulation, se soucier de l'échange plutôt que de l'usage, se soucier principalement de l'accélération de la diffusion et de la transmission et non pas « de ce que nous faisons et sommes », et pour cela apprendre que certaines parts de « nous-mêmes » ne sont pas les mieux placées (nos vieilles habitudes, comme on dit, nos toujours trop vieilles habitudes, la modestie de nos bricolages, notre corps même ou notre incarnation)<sup>3</sup>.

Ce dernier trait est bien une fable, une fable noire, mais une fable, et Lyotard le dit tout à fait explicitement. Mais il semble que cette fable soit désormais plausible et qu'elle ne soit pas sans séduction : « Cette fable a cette vertu très émancipée qu'elle ne prescrit rien à celui qui l'entend, et n'a donc pas besoin d'être crue. Elle élimine l'horizon d'un appel (ce qui revient, pour Lyotard, à l'élimination de l'éthique). Il suffit, pour qu'elle se vérifie, que l'homme continue à vouloir s'émanciper. La fable dit simplement que ce vouloir n'est pas celui de l'homme, n'est même aucun vouloir, ni l'obéissance à aucun appel, mais l'écho dans l'esprit d'une nécessité due à un hasard cosmologique » (Lyotard, 2000, p.123). C'est donc une sorte de schème hégélien que Lyotard fait jouer : le soupçon que nos idéaux d'émancipation mêmes, nos soucis d'émancipation, et par exemple cette meilleure et systématique représentativité, serait le véhicule et pour finir la ruse, non de la raison, mais du pur et simple « développement », ou encore, de ce pur processus de complexification et d'innovation né de façon tout à fait contingente, dont notre corps et notre cerveau ne seraient jamais que des étapes.

Si émancipation et développement semblent coïncider ici c'est qu'ils partagent l'absence ou le refus de tout appel, de toute loi, et qu'ils dessinent une émancipation à l'égard de l'émancipation elle-même, telle du moins que la modernité nous l'a léguée : « La modernité essaie de penser et d'effectuer une émancipation sans autre. Celle-ci ne peut apparaître, aux yeux des Écritures, que défaillance et impureté, une récurrence de la scène édénique. Encore, l'émancipation moderne, dégageait-elle un horizon. De liberté, disons. De libération de la liberté. Mais, à mesure que celle-ci se conquiert, qu'elle étend sa mainmise et son emprise, et que nous en venons à ce que j'ai tenté de désigner, très mal, du nom de postmodernité, cet horizon (l'historicité) disparaît à son tour, et c'est comme si un paganisme sans Olympe et sans Panthéon, sans *prudentia*, sans crainte et sans grâce, sans dette et *désespéré*, se reconstituât. Sous le chef de quelque chose qui n'est nullement testamentaire, qui n'est ni une loi, ni une foi, mais une règle cosmolocale fortuite, le développement » (p.129). Ces phrases sont certainement très elliptiques autant que ce dont elles parlent nous est, semble-t-il, bien connu, à force d'avoir été répété par beaucoup. Elles évoquent sans mentionner de nombreux écrits antérieurs (en l'occurrence les thèses de Habermas et Horkheimer sur le devenir de la rationalité, ainsi que la formule fameuse de René Char reprise par Hannah Arendt et selon laquelle nous aurions reçu un héritage mais sans testament). Lyotard les répète, ou en répète les motifs, ce qui souligne de nouveau l'emprise du destin sur nous : toujours les mêmes critiques, les mêmes inquiétudes moroses, les mêmes doutes. C'est là une façon de prendre nettement conscience de la lourdeur de ce « destin », ou de bien mesurer ce par quoi nous y échappons mal, à la façon d'un patient qui toujours tournerait autour des causes de sa maladie orpheline, sans pouvoir vraiment comprendre ce qui y est en jeu et ce qu'il y devient, apprenant peu à peu à se taire, à attendre, peut-être à espérer. La pensée doit pouvoir se faire répétitive et morne, peut-être pour demeurer auprès de ce qui l'interroge.

Un tel tableau peut sembler bien noir et l'est en fait. Il ne dit que la forme d'une répétition impuissante. En le répétant, en le reproduisant comme un portrait bien connu, s'exposant à la morosité, Lyotard se donne les moyens de ne pas le sous-estimer, de ne pas se précipiter vers des solutions trop faciles, vers de nouvelles accusations : on reprend ce qui a été dit pour ne pas partir dans de nouvelles explications qui auraient été dites, pour ne pas tomber dans des variations minimales qui n'apportent rien.

<sup>3</sup> Dans le texte de *L'inhumain*, (p.17 et sv.) « Si l'on peut penser sans corps ? » Lyotard interroge l'effectivité d'une pensée qui ne tiendrait plus à notre corps, mais au seul cerveau, équipé de nouveaux et plus puissants instruments de perception et de relations. Il y décrit aussi ce que fait à la pensée d'être liée au corps, et retrouve en particulier les notions de champs perceptifs, de force aussi, que les travaux de Maurice Merleau-Ponty avaient analysées.



Pourtant « la fable anticipe une contradiction que nous commençons à toucher du doigt : le processus de développement vient à contrarier le dessein humain d'anticipation. Nous en avons des signes dans les effets néfastes des civilisations les plus développées, effets qui motivent le mouvement écologiste, l'incessante réforme des enseignements, les comités d'éthique, la répression du commerce des drogues. Mises à part les mesures exigées par l'humanité pour que le développement lui soit supportable sans pour autant être stoppé, il reste une question, la seule : quel est l'homme ou l'humain, ou quelle est cette part dans l'humain, qui pense à résister à la mainmise du développement ? Y a-t-il quelque instance en nous qui demande à être émancipée de la nécessité de cette émancipation prétendue ? » (Lyotard, 2000, p.124)

La notion de passibilité est une tentative de dire cette instance qui, en nous, résiste à cet idéal d'émancipation qui est devenu lui-même le jeu du développement. Elle est un effort d'y faire une brèche. Nous y venons maintenant<sup>4</sup>.

## 2. Critique de l'interactivité

Soit ce passage de *L'inhumain* où Lyotard s'en prend à une certaine idéologie de l'interactivité, qui nous dominerait aujourd'hui et qu'il définit ainsi : « Ce qui est visé aujourd'hui c'est que celui qui reçoit ne reçoive pas, c'est qu'il ne se laisse pas décontenancer, c'est son auto constitution comme sujet actif par rapport à ce qu'on lui adresse : qu'il se constitue immédiatement, et sans délai, comme quelqu'un qui intervient. Ce selon quoi nous vivons et jugeons est justement cette volonté d'action » (Lyotard, 1988, p.127).

Et, par contraste avec l'époque antérieure, à un autre régime de l'art ou de l'esthétique non dominé par cette volonté d'action, il écrit ceci : « On ne demandait pas des interventions au regardeur quand on faisait de la peinture, on alléguait une communauté » (p.127).

La passibilité est ainsi la jouissance d'une pure réceptivité, sans autre but qu'elle-même, qui s'articule également à un faire communauté. S'aidant de la *Critique du jugement* de Kant, il en disait plus haut ceci, toujours en s'efforçant de souligner son écart à « notre » temps : « L'hypothèse d'une autre communauté s'engage alors (à la suite de la théorie kantienne de l'esthétique), irréductible aux théories de la communication. Si l'on admet que la communicabilité de principe est incluse dans le sentiment esthétique singulier et si l'on admet que ce sentiment esthétique singulier est le mode *im-médiat*, c'est-à-dire sans doute le plus pauvre et le plus pur, d'une passibilité au temps et à l'espace, formes nécessaires de *l'aïsthésis*, est-ce que cette communauté peut persister lorsque les formes qui devraient en être l'occasion sont conceptuellement déterminées, soit dans leur génération même, soit dans leur transmission ? Qu'en est-il du sentiment esthétique quand sont proposées comme esthétiques des situations *calculées* ? » (p.121). Ou encore : « Toute reproduction industrielle fait allégeance à cette problématique profonde et fondamentale de la re-présentation et le sentiment esthétique présuppose quelque chose qui nécessairement est impliqué, et oublié, dans la représentation : la *présentation*, le fait que quelque chose soit *là, maintenant* » (p.122).

« Notre loi » serait toujours d'intervenir, de reprendre, et de passer à d'autres ou de faire circuler. Le sujet de la re-présentation est ce sujet actif qui doit intervenir et reprendre et qui par là se sépare d'une communauté des êtres passibles. C'est comme s'il nous fallait toujours, non pas seulement reprendre, corriger, peaufiner, travailler ce que nous faisons et aimons, dans le sentiment tant de son importance que de sa fragilité (cela est du temps un peu perdu en regard

<sup>4</sup> Précisons toutefois que ces premières déterminations de notre temps, ainsi que la position de la question qui serait celle de notre temps, si elles sont très générales, permettent toutefois de faire comprendre ceci : l'insistance régulière de Lyotard sur ce qu'il nomme l'inaccordable parfois, ou le différend. Par ce dernier terme, il faut entendre un tort qui ne peut être transformé en litige ou relever d'un projet ou protocole de médiation ; l'enfance est un des modèles de ce différend comme l'expose la préface de *L'inhumain*. Sous ces termes est en question autre chose qu'une conflictualité, comme autre chose que le souhait de revenir à une sauvagerie initiale, mais plutôt une attention ouverte à ce dont on peut dire qu'il ne cesse de résister à cette entreprise de médiatisation, de développement du système, à cette entreprise d'intégration dans le système.

de l'échange<sup>5</sup>) mais plutôt toujours dire ce que nous avons appris, toujours nommer et remettre nos dettes, toujours augmenter le savoir et le porter plus loin, toujours faire circuler nos biens. Nous aurions avant tout à l'enrichir, pensons-nous de nous-mêmes, plutôt que de faire signe vers son importance ou sa puissance d'effets, plutôt encore de simplement en jouir<sup>6</sup>.

La passibilité renvoie à ce moment d'une réception simple, simple et inquiétée : « Qu'est-ce qui m'aura été donné là ; qu'est-ce qui aura fait écho et à quoi ? Voici ce que je puis, prudemment, en dire ». Non pas : « Voici ce que dit tel ou tel et voici comment il contribue à l'avancée du savoir », mais plutôt : « Voici ce que cela me fait et par quoi je sais au moins que je partage quelque chose avec ». Communauté des êtres passibles. Cela, il n'est pas forcément facile de la faire entendre.

La passibilité renvoie donc pour une part à la critique d'un sujet interactif et, plus nettement, à l'idée d'un sujet qui ne se constituerait que grâce et dans son activité et ses interventions, et d'autre part, à la notion, alternative, d'une donation originaire, d'avant toute re-présentation, où se constitue une communauté des êtres réceptifs.

### 3. Passibilité et rapport au langage

Soit maintenant ce second passage où Lyotard interroge à nouveau le « poids » du « système », ce qu'il nous demande, ce qu'il attend de nous : « La pensée aujourd'hui paraît requise de prendre part au procès de rationalisation. Toute autre manière de penser est condamnée, isolée, et rejetée comme irrationnelle. Depuis la renaissance et l'âge classique, disons Galilée et Descartes, un conflit latent oppose rationalité aux autres manières de penser et d'écrire, notamment à la métaphysique et la littérature [...] Cette rupture affecte essentiellement la nature du langage. Le langage est-il un instrument destiné par excellence à doter l'esprit de la connaissance la plus exacte de la réalité et d'en contrôler autant que possible la transformation ? La vraie tâche du philosophe consiste alors à aider la science à se soustraire aux inconsistances que comportent les langues naturelles, en construisant une langue symbolique pure et univoque. Le langage doit-il être, au contraire, pensé à la manière d'un champ de perception, capable de « faire sens » par lui-même indépendamment de toute intention de signifier ? Les phrases dès lors, loin d'être placées sous la responsabilité des locuteurs, doivent plutôt se concevoir comme des concrétions discontinues, spasmodiques d'un "milieu parlant" continu, comme est la Sage heideggerienne, ce même milieu auquel Malraux et Merleau-Ponty font appel sous le nom de "voix du silence", et que les Français appelleraient "langagier" plutôt que linguistique » (Lyotard, 1988, p.83).

Sur le fond de cette première distinction commence alors une analyse complexe dont l'orientation semble bien être une critique de l'humanisme, entendu ici selon l'idée et le principe que le langage est un « instrument de l'esprit humain ».

#### ■ *Le langage comme instrument*

Selon en effet la première orientation esquissée plus haut (le souci d'une langue exacte et la réduction des langues naturelles) que trouve-t-on ? « Il est en effet possible et il a été réel, que nombre de propositions, fussent-elles bien formées et bien établies selon les critères des sciences nouvelles, ne soient à première vue d'aucun usage, ni d'aucune évidence pour l'esprit humain. Or cette difficulté même peut être considérée comme le signe que « l'utilisateur véritable du langage », n'est pas l'esprit humain en tant qu'humain, mais la complexité en mouvement, dont l'esprit n'est qu'un support transitoire. À communiquer en général et à rendre communicable

<sup>5</sup> La sociologie contemporaine a analysé les raisons qui font qu'aujourd'hui le souci perfectionniste est en général contre-productif : voir en particulier Richard Sennet, *Ce que sait la main*, Albin Michel, 2014, p.324 et sv.

<sup>6</sup> Ailleurs, et en suivant certaines indications de John Rawls, j'ai cherché à dire ce « simple plaisir pris à la présence d'autrui », et le mode de communauté qui s'ouvre par là : voir *Des humains confiants et dociles*, L'Harmattan, 2017.

toute assertion, il ne s'ensuit pas que soit favorisée une plus grande transparence de la communauté humaine à elle-même, il s'ensuit seulement qu'un nombre plus considérable d'informations peuvent se combiner avec d'autres de sorte que leur totalité en vienne à former un système opératoire, souple et efficace, la monade » (Lyotard, 1988, p.84). Il y a donc un premier aspect : le souci de l'exactitude mène à l'empire de systèmes langagiers complexes, de langues formelles loin de tout usage et de toute évidence. Lyotard en tire l'idée que l'esprit humain ne serait lui-même qu'un support transitoire au développement : c'est le développement des langues formelles qui compte, comme nous l'avions entraperçu plus haut, et si l'esprit humain a pu en être le truchement, cette dynamique se déplace. Il y a des machines à calculer désormais, bien plus puissantes que « nos calculs ». Enfin, et selon assurément un enchaînement bien rapide, comme s'il ne faisait que sténographier du « bien connu » (même si ce bien connu a des dimensions gigantesques), Lyotard relie ces premières affirmations à une critique de la communication : la communication ne peut plus viser une plus grande transparence de la communauté à elle-même. Ce qu'elle fait est ailleurs : combiner de façon toujours plus souple et efficace un maximum d'informations tout en repoussant l'usage.

### ■ *Le langage comme expression*

Mais selon la deuxième orientation, si l'on suspend également le souci humaniste d'une maîtrise de la langue, on est confronté cependant à une autre complexité : « Quant à la seconde option, elle est par nature tournée vers des modes de langage dont le lexique et la syntaxe n'ont pas pour seul enjeu de décrire exhaustivement les objets auxquels ils se réfèrent. Parmi ces modes langagiers, on peut mentionner, à des titres divers, la libre conversation, le jugement réflexif, et la méditation, l'association libre (au sens psychanalytique), le poétique ou la littérature, la musique et les arts visuels, le langage quotidien [...] Ce qui importe dans ces modes est à coup sûr que chacun d'eux génère des occurrences avant de connaître les règles de cette générativité, et que certains d'entre eux n'aient même aucun souci de connaître les règles de cette générativité » (p.84). Et sans doute que cette dernière remarque s'applique à la conversation, selon une longue tradition qui remonte pour l'essentiel à Montaigne, mais également à la thématique romantique et kantienne du génie, présente elle-même dans les sciences (leur moment heuristique comme il le dit plus loin).

Mais voici toutefois comment Lyotard conclut : « Ce que ces formes diverses, voire hétérogènes, ont en commun, c'est la liberté et l'impréparation avec lesquelles le langage s'y montre capable d'accueillir ce qui peut arriver dans le milieu parlant, et d'être accessible à l'événement. Au point que l'on peut se demander si la vraie complexité ne consiste pas dans cette passibilité plutôt que dans l'activité de "réduire et construire" le langage, comme Carnap se le proposait » (p.84).

Passage de nouveau très abstrait et difficile, mais qui est du moins très net dans ce qu'il affirme et semble vouloir chercher : un autre rapport au langage, qui n'est pas instrument ou pas dominé par le souci de réduction de l'équivocité, mais qui laisse jouer une certaine spontanéité et qui manifeste un pouvoir de répondre sur le fond d'une certaine impréparation. Pour le dire ainsi, il y a un ou des rapports au langage dans lesquels celui-ci n'a pas besoin d'être surveillé, ou encore dominé par nos intentions de dire. Mais il y a aussi, pour les gens disciplinés que nous sommes, et toujours veillants à ce qu'ils disent, l'expérience ou des expériences où le langage semble de lui-même prendre les devants, nous porter et même transporter sans pour autant dire n'importe quoi. Il nous devance, ou devance notre souci de le contrôler, comme l'enfant qui soudainement va son chemin alors même que nous veillions au grain (et tout va bien pour autant). Cette valorisation de l'expérience d'un usage non réglé du langage n'a ainsi de sens que pour ceux qui constamment veillent.

Lyotard en tire plus loin une définition de la pensée que nous citons plus haut : « Être apte à accueillir ce que la pensée n'est pas préparée à penser, c'est cela qu'il convient d'appeler pensée ».



### ■ *L'impréparation du langage*

La notion de passibilité ne porte donc pas moins que la détermination du penser lui-même dans son souci de déterminer ce qui résiste au développement. Elle prétend dire ce qui en l'humain, résiste. Quoi donc ?

Cette passibilité a un double aspect : elle est tout d'abord quelque chose du langage même. Lyotard ne mentionne pas « notre » impréparation, « notre » liberté, mais « l'impréparation et la liberté du langage même », telles qu'elles se manifesteraient dans les différents modes langagiers mentionnées. Ensuite cette liberté et impréparation du langage sont aussitôt mises en rapport avec l'événement, ou avec le « cela qui arrive », l'occurrence. Cette liberté et impréparation sont « en phase » ou en écho avec l'événement, avec ce qui arrive et que nous ne connaissons pas, comme si elles seules étaient en puissance d'accueillir et de demeurer auprès, de cela même qui fait question.

C'est là au fond l'idée essentielle : l'expérience que cette impréparation même du langage, cette spontanéité sans règle, cette absence de calcul sont pourtant en phase, en lien, avec le « il arrive », ou en tout cas plus à même d'en faire sentir ou éprouver la force. Le langage trop préparé, trop calculé, trop représenté met au contraire à distance ce qui de l'événement nous touche. Il veut déterminer ce qui importe par avance, plutôt que de tenter d'y faire écho<sup>7</sup>.

Nos manières de parler, cette impréparation et cette liberté du langage, et ce que l'on pourrait nommer une sorte de volubilité première de la langue, témoignent de la force de cet événement et de quelque chose comme son retentissement. Non seulement l'événement nous affecte mais le langage ou du moins un certain rapport au langage est la trace de cette affection. Comme si, en deçà de nos souhaits de nous préparer aux événements, et de les saisir, pouvait jouer une certaine « volubilité » de la langue, signe non seulement de l'impact de cet événement ou du travail de l'événement en nous mais aussi de notre manière de répondre. Ce qui autorise Lyotard à parler de l'impréparation du langage (et non de la nôtre) ce sont sans doute ces expériences où, défaillant, non préparé, inquiet, quelque chose de la parole et de l'affect vient toujours à cette place. C'est comme si la parole ne s'absentait au fond jamais, du moins un certain bruissement de parole, comme si les mots d'eux-mêmes commençaient à s'agiter. Mais ce qui vient là pour Lyotard n'est pas tant la possibilité d'un mouvement que le langage même et sa puissance de nous affecter et de signifier<sup>8</sup>. Toute une discipline de se préparer à ce qui vient et de l'accompagner sans trop savoir où il nous mène.

C'est là que se montre une grande confiance de Lyotard dans le langage. Avoir confiance dans le langage, ce ne serait pas, ou ce ne serait pas seulement, chercher à le préciser et à le rendre univoque, afin de réduire les erreurs de communication, afin de s'assurer de son univocité, afin de le rendre transparent à nos fins. Certainement, qu'une telle exigence construit de la confiance, surtout si elle est menée à deux : elle témoigne bien de notre capacité à pouvoir nous entendre et nous comprendre. Reste que Lyotard vise un peu autre chose : une sorte d'expérience de ce que nous avons nommé « volubilité du langage lui-même », c'est-à-dire cette puissance du langage à répondre de, sans pour autant savoir, ou à se faire l'écho. Il ne s'agit

<sup>7</sup> Lyotard dira très nettement plus loin, que ce n'est pas « nous » qui accueillons : « Une dernière remarque sur ce qui a été nommé passibilité. Il serait présomptueux, voire criminel, de la part d'un penseur ou d'un écrivain de se prétendre le témoin ou le garant de l'événement. Il faut entendre que ce qui fait témoignage n'est nullement l'entité, quelle qu'elle soit, qui s'affirme en charge de cette passibilité à l'événement, mais l'événement lui-même. Ce qui mémorise, ou retient n'est pas une capacité de l'esprit, pas même l'accessibilité à ce qui arrive. Mais, dans l'événement, la "présence" insaisissable et indéniable d'un quelque chose qui est autre que l'esprit et qui, de temps en temps, arrive » (id. p.86). C'est de nouveau chercher à se défaire de tout humanisme, si celui-ci peut être défini, outre par ce principe qui affirme que le langage n'est qu'instrument à préciser toujours plus avant, par la croyance que l'événement n'est rien s'il ne peut être saisi par l'esprit. C'est l'événement ou la présence qui s'impose et fait signe, bien avant toute saisie par l'esprit de « ce qui » fait événement.

<sup>8</sup> Et il est clair ici que le modèle de la cure analytique, ainsi que le rapport de l'événement au langage qu'il inaugure avec Freud, est certainement une expérience centrale qui permet à Lyotard de dire ici ce qu'il dit : étrange et déconcertante règle analytique selon laquelle en laissant jouer l'association libre, c'est-à-dire en renonçant à se servir du langage pour dire et saisir, on en vient à devenir plus sensible au non-dit du désir, à sa dimension inconsciente et affective ; non pas du tout chercher à le repérer et le reconnaître, mais commencer à en écouter quelque chose, commencer à écouter d'abord son insistance.

pas d'une simple fantaisie, qui n'a d'égard que pour les associations de mots ou d'idées, mais bien d'une certaine puissance du langage même à répondre de ce que nous sentons seulement, de ce que nous comprenons parfois mal mais ressentons et à s'avancer selon ce qui s'avance. Et certes, cela n'exclut pas toute surveillance mais celle-là même qui demeure attentive à ce qui vient ainsi et nous emmène<sup>9</sup>.

C'est ainsi une pensée de l'accompagnement qui se détermine ici.

#### 4. Recherche des causes et passibilité

Le dernier passage que je voudrais étudier concerne cette fois le rapport au temps de la passibilité.

Comme les textes précédents, il est très lourd, au sens de très abstrait, ou articulant en un nombre de mots très limités, tout un ensemble de questions importantes dont on peut savoir qu'elles ont été l'objet de très nombreux livres, et que sans doute Lyotard trace une route un peu rapide et sommaire. Mais au fond, c'est son genre, pourrait-on dire, et c'est aussi le genre des philosophes. Ce que l'on peut, à de multiples reprises, ressentir comme approximations, ne doit pas forcément nous détourner de la pointe de la thèse, de l'effort même de Lyotard de « traverser » ces différents savoirs, pour indiquer quelque chose d'autre, une sortie, une piste, des écarts possibles par rapport à la mainmise du développement.

« Récrire la modernité » : ce titre renvoie tout d'abord à une époque (le moderne) autant qu'à l'effort de nombreux intellectuels pour savoir ce qui de cette modernité peut être ou non repris, sauvé, ou au contraire définitivement abandonné, car notre temps serait autre. Lyotard lui-même s'y sera essayé quelques années auparavant, comme on l'a vu.

Toutefois, le texte s'interroge plus abstraitement sur l'opération même consistant à reprendre ou réécrire. Il s'appuie pour cela sur un texte fameux et désormais classique de Freud pris aux écrits techniques.

Dans ce texte, Freud établit une distinction entre trois modes de la répétition : répétition, remémoration, perlaboration. Si pour Freud il s'agit de penser différentes modalités du rapport au passé propre aux patients, différentes façons d'avoir rapport au passé et d'être travaillé par lui, Lyotard va s'efforcer d'en tirer un modèle pour penser notre rapport à cette époque de la modernité.

##### ■ Répéter le passé

La répétition c'est quoi ? À ce premier niveau c'est le destin. « La répétition, qui est le fait de la névrose ou de la psychose, résulte d'un « dispositif » qui permet au désir inconscient de s'accomplir et qui organise toute l'existence du sujet comme un drame. Un destin, une destinée, telle est la forme que prendrait la vie du patient soumise à la loi du désir ainsi « disposé ». L'histoire d'Œdipe en a fourni le modèle à Freud (Lyotard, 1988, p.36). Ici le sujet apprend, ou plutôt constate, ou c'est encore nous qui de l'extérieur constatons, que le sujet est comme « le sujet » d'un désir inconscient, dont la structure ne cesse de se répéter dans sa vie, le conduisant toujours aux mêmes relations, aux mêmes modes de rapport (à d'autres, aux autorités, aux femmes, aux hommes, aux savoirs, etc.), ainsi qu'aux mêmes impasses.

Au sujet de ce mode répétitif, Lyotard écrit ceci : « Le dispositif de désir formulé par l'Oracle d'Apollon, établit d'avance les événements majeurs qu'Œdipe rencontrera au cours de son

<sup>9</sup> Dans son maître ouvrage qu'est *le Différend*, Lyotard cherche à établir que ce qui résiste au doute universelle ce n'est pas le « je pense », mais le « ... et une phrase ». Il ne peut pas ne pas y avoir « et une phrase », comme il ne peut ne pas y avoir d'enchaînement. Entre les influences naturelles qui nous déterminent et la pensée qui veut les connaître et s'orienter selon elle-même, il y a au moins le langage et sa puissance d'être en rapport.

histoire. La vie du roi et comme estampillée, son futur est inscrit dans le passé déjà dit, le fatum qu'il ignore, et qu'il répète donc » (Lyotard, 1988, p.36). Il ne s'agit donc pas seulement de dire qu'Œdipe, ou que le désir répète, mais aussi d'affirmer que ce désir comme cette répétition relèvent d'une structure du savoir ou du savoir lui-même. Ce destin a été annoncé, et est su ; nous pouvons nous dire qu'il était annoncé et su, et sans doute alors peut-être machiné de toute pièce. Cela signifie au fond que « le sujet » en sait quelque chose et qu'il s'accroche à ce savoir qu'il sait à demi. Jouissance de ce qui le mène ainsi et qui au fond, malgré l'expérience des impasses toujours les mêmes, lui plaît. Sortir des impasses, c'est sortir aussi de ce savoir qui nous mène et qui pour finir nous plaît bien.

### ■ **Remémorer le passé**

De ce premier aspect, ou premier temps, Freud puis Lyotard distinguent la remémoration : Œdipe veut comprendre : « Œdipe, ou le patient, cherche à prendre conscience, à découvrir la "raison" ou la "cause" du trouble dont il souffre et dont il a souffert toute sa vie. Il veut se remémorer. Il veut ramasser la temporalité non maîtrisée, démembrée. Enfance est le nom de ce temps perdu. Le roi Œdipe se met à entreprendre des recherches sur la cause du mal, un péché qui serait à l'origine de la peste dont souffre la cité. Couché sur le divan, le patient semble engagé dans une quête toute semblable. On instruit l'affaire, on convoque des témoins, on recueille des informations, comme dans un roman policier [...] Il est fréquent que "réécrire" la modernité s'entende en ce sens-là, celui de la remémoration, comme s'il s'agissait de répéter et d'identifier les crimes, les péchés, les calamités engendrées par le dispositif moderne, et finalement de révéler le destin qu'un oracle, au début de la modernité, aurait préparé et accompli dans son histoire ».

Ainsi ce travail de remémoration doit-il s'entendre autant comme le rapport du patient singulier à son passé, que dans le rapport d'une époque, la nôtre, à son propre passé. Cela pourrait surprendre, mais, il nous semble que de nombreux ouvrages, et depuis fort longtemps, ont eu ce but de saisir dans le passé ce destin de notre modernité, et plus précisément de montrer comment déjà « le vers était dans le fruit », comment certains le savaient et avaient compris que cet effort d'émancipation et de contrôle, allait se retourner en son contraire.

N'est-il jamais sorti quelque chose de neuf de ces critiques ? Notre temps semble bien pouvoir être caractérisé par le ressassement impuissant de cette malédiction attachée à notre perspective moderne. Comme le dit Lyotard, réécrire en ce sens-là « c'est toujours ré-écrire, (c'est-à-dire réinscrire nos impasses en pensant les tenir une fois pour toutes). La modernité s'écrit, s'inscrit sur elle-même, en une perpétuelle réécriture » (p.37).

Et c'est au fond ce que cherche à expliquer Lyotard : ce travail d'enquête fait fausse route. Pourquoi ? « On sait combien la réécriture ainsi comprise peut être trompeuse à son tour. Le leurre réside en ceci que l'enquête sur les origines du destin fait partie elle-même du destin ».

Cherchant à mieux cerner cette loi de la remémoration, toujours elle-même prise par la répétition, il écrit ceci : « À se remémorer, on veut encore trop. On veut s'emparer du passé, on veut saisir ce qui s'en est allé, on veut maîtriser ou exhiber le crime initial, le crime d'origine, perdu, le manifester comme tel, comme s'il pouvait être débarrassé de son contexte affectif, des connotations de faute, de honte, d'orgueil, d'angoisse dans lesquelles on est encore plongé à présent, et qui précisément motivent l'idée d'une origine ». Et de façon encore plus nette, quoique très elliptique de nouveau : « À s'efforcer de trouver une cause objectivement première, comme Œdipe, on oublie que la volonté même d'identifier l'origine du mal est nécessitée par le désir. Car il est de l'essence du désir de désirer aussi s'affranchir de lui-même, parce que le désir n'est pas supportable » (p.38).

La remémoration échoue donc. Elle est prise encore dans ce que Nietzsche nommait ressentiment : comme ressentiment contre le temps et son il y avait, et dont il disait à quel point nous aimons y demeurer attaché. Mais Lyotard n'évoque pas Nietzsche sur ce point (bien qu'il

l'évoque comme un philosophe chez qui l'on peut constater que son désir de ré-écrire la modernité finira par ramener cette même modernité dans son aspect métaphysique).

Au passage toutefois, Lyotard aura suggéré que deux motifs peuvent expliquer cette recherche des causes. Le premier tient à l'intensité du ressenti actuel (Lyotard mentionne bien les connotations de faute, d'orgueil, d'angoisse, solidaires du désir, dans lesquelles nous sommes encore plongés), ce qui veut dire que c'est bien lorsque le sentiment est trop intense que nous sommes portés à la recherche des causes, ce qui me semble assez juste. Le second tient à l'inexplicable angoisse solidaire du désir, en tant qu'il charrie et, semble-t-il, charriera toujours, ces connotations de faute, de honte, d'orgueil, d'angoisse. Derrière la recherche d'une cause déterminée, autre chose se joue : le souhait de comprendre et d'en finir avec le désir même, en tant qu'il porte ces affects.

On voit mieux alors la piste qui s'ouvre : demeurer avec ces affects, demeurer avec le désir, sans aggraver l'intensité de ces affects par le souci même d'en comprendre les causes afin de les réduire. C'est sans doute cela qu'il nous faudra nommer passibilité : cette « tolérance » à l'égard du désir, c'est-à-dire à l'égard des connotations du désir (angoisse, honte, culpabilité, etc.) dans la mesure même où cette tolérance en réduit l'intensité, et cesse alors de nous bloquer en eux.

Effort d'attention alors porté aux « objets » de ce désir, ce qui s'en laisse deviner (car le désir n'est pas en prise avec des « objets », mais bien avec ce qui en eux attire et force), plutôt qu'à ce qui serait derrière et en serait comme la cause. La subjectivité ne se définit plus à enquêter sur et à vouloir saisir les sources de son désir ; elle « suit » son désir, y demeure fidèle, sans savoir et cela parce qu'elle tolère et ne s'offusque pas tout de suite de ces sentiments d'angoisse et de honte.

#### ■ *Perlaborer*

« À la différence de la remémoration, la perlaboration se définirait comme un travail sans fin et donc sans volonté : sans fin au sens où il n'est pas guidé par le concept d'un but, mais non sans finalité » (Lyotard, 1988, p.39)

Articulant cette première détermination à la psychanalyse et plus particulièrement au travail de la cure, il écrit ceci : « On sait que Freud place tout particulièrement l'accent sur la règle dite de "l'attention également flottante", règle que l'analyste est tenue d'observer vis-à-vis du patient. Elle consiste à accorder la même attention à tous les éléments des phrases proférées par le patient, aussi minimes et futiles qu'ils puissent paraître. La règle dit en somme : ne pas préjuger, suspendre le jugement, accueillir, accorder la même attention à tout ce qui arrive et comme il arrive. De son côté, le patient doit respecter la symétrie : laisser aller sa parole, donner cours à toutes les idées, figures, scènes, phrases, noms, comme ils peuvent advenir dans sa bouche et sur son corps, en désordre, sans sélection ni répression. Une telle règle met l'esprit dans l'obligation d'être patient dans un nouveau sens : non plus d'endurer de façon passive et répétitive la même passion ancienne et actuelle, mais d'appliquer sa propre passibilité, un même répondant ou "répons", à tout ce qui advient à son esprit, de se donner lui-même en passage aux événements qui lui viennent d'un "quelque chose" qu'il ne connaît pas. Freud nomme cette attitude "association libre". Elle n'est qu'une manière de lier une phrase à une autre sans égard pour la valeur, logique, éthique, esthétique, de la liaison » (p.39).

La passibilité est donc à nouveau définie ici : son « modèle » est pris à la cure analytique et plus précisément au type d'attention et au type de travail, dans lesquels analyste et patient s'engagent. Écoute flottante comme on dit, qui n'est pas simplement ou seulement libre association, puisqu'elle se sait ou apprend à se savoir conduite par l'affect, l'affect qui travaille derrière ces ruptures logiques, derrière ces ruptures de valeur et que ces ruptures font voir. Quelque chose se donne, qui n'est lui-même que l'effet du désir inconscient en nous, et l'effet détourné, masqué, indirect. Lyotard précise bien que ces « phrases » « se disent » ou se montrent tant dans le langage que sur le corps, en ce sens ce sont des « phrases affects », ou

affectives, et il reviendra plus d'une fois sur ce dernier concept<sup>10</sup>. Ce que l'on apprend sur le divan c'est ce lien entre des images, des phrases et des affects ou émotions : on y apprend que des mots, des bribes de phrases, des images, nous touchent. Et si ce qu'ils disent n'est pas clair, si ce qu'ils disent ne se laisse pas transcrire en phrases bien faites, si enfin ce qu'ils disent ne peut être ramené si aisément à des objets tenus pour nets et sans équivoque, on y apprend que néanmoins ils touchent, arrêtent, éveillent une attention nouvelle.

La passibilité, en tant que nous la lions à un certain devenir de la subjectivité, consiste bien encore en cette sorte de renversement de la subjectivité : de la même façon que plus haut nous disions que le sujet « se faisait sensible aux mots », au « milieu langagier », de la même façon ici il devient sensible à la force de l'événement qui se joue dans ces mots, la force de ce qui l'atteint sans qu'il sache bien quoi l'atteint et où, quoi l'emporte et où. Et il faut de nouveau avoir une grande confiance dans les mots pour ainsi s'appuyer sur eux et dépasser la recherche des causes.

Sans doute que Lyotard fait jouer ici une expérience de la psychanalyse, que lui-même peut-être fit, ainsi qu'une expérience de la littérature autant que des rêves, mais il s'efforce d'en extraire cette notion de passibilité en tant qu'elle dirait ce trait nouveau de la subjectivité, ce trait qui résiste au développement et à ses exigences et qui pourrait être rejoué en dehors de l'expérience de la cure.

## Conclusion

Dans quelle mesure pouvons-nous croire en ce que Lyotard nous dit ici ?

Une telle question pourrait sembler inconvenante à propos d'un philosophe qui, normalement, met en jeu des raisons susceptibles d'être examinées selon la vérité, et non exactement des croyances.

Pourtant, il nous semble que la rhétorique de Jean-François Lyotard se situe sur ces deux plans, de la vérité et de la croyance et cela, qui plus est, sans forcément confondre ces deux orientations, sans autrement dit que la mention des raisons soit comme portée toujours par une volonté ou un désir de faire admettre. C'est une rhétorique plurielle, pourrions-nous dire, et relativement réglée dans ce pluralisme.

Il ne s'en défend nullement, il le dit lui-même et au moins ici à deux reprises.

D'une part, en construisant tout un discours qui se sait lui-même dans la répétition. Nous l'avons souligné à plusieurs reprises : Lyotard reprend des thèmes connus, importants, ces thèmes mêmes à travers lesquels la modernité ou la fin de la modernité a cherché à se dire, et il les reprend selon quelques variations. Il tourne autour de la même chose, sans prétendre passer outre. Nous croyons que cette rhétorique morose vaut bien plus que tous ces essais oublieux des analyses anciennes, qui vont répétant la dénonciation. Qu'elle vaut bien mieux aussi que la pure et simple déclaration d'impuissance. L'abattement. On se contente ici de tourner autour du problème, de proposer une description un peu différente, c'est tout. S'en dégage un certain affect de tristesse, ou de morosité, comme une lassitude qui tout de même se surmonterait. Un certain courage également, celui qu'il faut au patient pour toujours faire face à cette part de lui-même qu'il connaît mal, et qu'il ne comprend pas. On est proche aussi d'un certain humour.

D'autre part, par cette confiance qu'il accorde au langage et à son impréparation : quelque chose peut être entendu de ce que nous ne connaissons pas. Le langage peut faire signe. Et c'est précisément dans ces signes qu'il peut faire que nous trouvons les ressources pour ne pas entrer dans cette quête répétitive des causes et des accusations.

---

<sup>10</sup> En particulier dans deux textes de *Misère de la philosophie* : La phrase affect, et Emma.



C'est là que nous rejoignons les enfants et l'école : à l'école en effet, les enfants, qui ne se connaissent ni eux-mêmes, ni le monde, peuvent avoir affaire à des signes : des œuvres, de simples lettres leur parlent, sans qu'il en sachent bien les raisons. Mais le fait est que cela leur parle et qu'ils engrangent ainsi des œuvres bien avant d'en connaître le sens. Des héritages sans testament donc.

### **Bibliographie**

- LYOTARD Jean-François, La condition post-moderne, Paris, Minuit, 1979.  
– *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983.  
– *L'Inhumain*, Paris, Galilée, 1988.  
– *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée, 2000.