

<b>INTRODUCTION .....</b>	<b>7</b>
1. LE DISCOURS ETHIQUE DE LYOTARD .....	7
2. LE DISCOURS NIETZSCHEEN DE LYOTARD.....	7
3. LE « TOURNANT » DE LYOTARD : APPROCHE VERS LE GENRE DU DISCOURS ETHIQUE .....	8
<b>PREMIER CHAPITRE : .....</b>	<b>10</b>
<b>LA CRITIQUE LYOTARDIENNE DE LA JUDEITE DANS LES ANNEES 70 ...</b>	<b>10</b>
<b>1. LA POSITION DE LYOTARD SUR LE JUDAÏSME DANS <i>FIGURE</i> <i>FORCLOSE</i> (1969).....</b>	<b>10</b>
1. L'INFLUENCE DE FREUD ET DE LACAN .....	10
2. CARACTERE DE CE TEXTE.....	10
3. LES OPPOSITIONS PREALABLES .....	11
3-1. PREMIERE OPPOSITION : IMAGE ET MOT .....	11
3-2. DEUXIEME OPPOSITION : LA GRECE DE L'ANTIQUITE ET LE SAUVAGE.....	12
3-3. TROISIEME OPPOSITION : LES GRECS ET LES JUIFS.....	13
4. NOUVELLE OPPOSITION : MAGIE ET SCIENCE .....	14
5. DEVELOPPEMENT DE L'OPPOSITION PRECEDENTE : VISIBLE ET LISIBLE .....	17
6. DERNIERE CARACTERISATION PREALABLE : OPPOSITION ENTRE MERE ET PERE..	19
7. LE DIAGNOSTIC DU JUDAÏSME.....	20
7-1. LA CARACTERISTIQUE DU REFOULEMENT, A LA DIFFERENCE DE LA FORCLUSION .....	20
7-2. PREMIER DIAGNOSTIC DU JUDAÏSME : A PROPOS DE LA FORCLUSION .....	22
7-3. DEUXIEME DIAGNOSTIC INHERENT .....	25
8. DERNIERE OPPOSITION : <i>ACTING OUT</i> ET MEMORISATION.....	30
9. LA DOUBLE CRITIQUE.....	31

<b>2. LA CRITIQUE DANS <i>ŒDIPE JUIF</i> (1970)</b> .....	<b>34</b>
<b>3. LA CRITIQUE DANS <i>CAPITALISME ENERGUMENE</i> (1972)</b> .....	<b>37</b>
<b>4. CONCLUSION</b> .....	<b>39</b>
1. LES TEXTES DE REFERENCE .....	40
2. LES CARACTERISTIQUES RETENUES .....	40
3. « LE DIAGNOSTIC ».....	41
<b>DEUXIEME CHAPITRE :</b> .....	<b>43</b>
<b>LE <i>TOURNANT</i> DE LYOTARD — SON ACCEPTATION DE LA JUDEITE</b> .....	<b>43</b>
<b>1. LE PARCOURS JUSQU'A <i>AU JUSTE</i></b> .....	<b>43</b>
1. (ANTI-)ONTOLOGIE DE <i>LIBIDO</i> .....	43
2. VERS LE PAGANISME .....	46
<b>2. <i>AU JUSTE</i> (1978)</b> .....	<b>47</b>
1. LE CARACTERE DE CE LIVRE.....	47
2. PREMIERE JOURNEE : DE L' <i>ÉCONOMIE LIBIDINALE</i> AU PAGANISME .....	49
2-1. LA CRITIQUE DE THEBAUD.....	49
2-2. PAGANISME ET JUDAÏSME .....	50
3. DEUXIEME JOURNEE : LA DISTINCTION DE LA JUDEITE ET DU PAGANISME.....	52
3-1. LA SINGULARITE DU DISCOURS PRESCRIPTIF.....	52
3-2. LA SEPARATION DU VRAI ET DU JUSTE .....	53
3-3. PAGANISME ET MODERNITE : PROBLEME DE L'AUTONOMIE .....	54
3-4. TROIS ORGANISATIONS PRAGMATIQUES : DISTINCTION ENTRE PAGANISME ET JUDAÏSME .....	56
4. TROISIEME JOURNEE : L'IMPERATIF CATEGORIQUE KANTIEN ET LA NON-ONTOLOGIE.....	60

4-1. LA DIFFERENCE ENTRE « TU DOIS » ET « IL FAUT » .....	60
4-2. L'OBLIGATION NE PEUT PAS ETRE UNIVERSALISEE .....	61
4-3. LA PLURALITE DES GENRES DU DISCOURS (1) : LES JEUX DE LANGAGE.....	63
4-4. LA PRAGMATIQUE DU JUDAÏSME .....	64
4-5. LA PLURALITE DES GENRES DU DISCOURS (2) : PAGANISME ET PRESCRIPTIF....	65
5. QUATRIEME JOURNEE : ENTRE DEUXIEME ET TROISIEME <i>CRITIQUE</i> .....	67
5-1. L'INVENTION DES REGLES DU JEU DANS LE PAGANISME .....	67
5-2. LE PRESCRIPTIF : LE CAS DES JUIFS.....	68
5-3. QU'EST-CE QUE L'INJUSTICE ?.....	71
6. CINQUIEME JOURNEE : AMENAGER UN PONT ENTRE LE PAGANISME ET LE JUDAÏSME .....	73
6-1. HESITATION DE LYOTARD.....	73
6-2. L'ENJEU DE TENTATIVE DE LYOTARD.....	76
6-3. LE CAS DE CORAX : DU POINT DE VUE DU TEMPS.....	78
6-4. LA FIN DE LA POLITIQUE RATIONNELLE.....	79
7. SIXIEME JOURNEE : LA THEOLOGIE NEGATIVE DE L'IDEE.....	81
7-1. LE DEPLACEMENT DE « DE TELLE SORTE QUE » A « COMME SI ».....	81
7-2. LA SUPERIORITE DE L'IDEE SUR LA DIVERSITE.....	82
7-3. LA JUSTICE, L'IDEE ET LE HASSIDISME.....	83
8. SEPTIEME JOURNEE : L'INTERVENTION DE L'IDEE.....	85
8-1. L'UNITE ET LA DIVERSITE.....	85
8-2. L'INTERVENTION DE LA JUSTICE .....	86
8-3. LE HASSIDISME ET L'IDEE DE JUSTICE .....	87
9. L'ETHIQUE DE LYOTARD .....	88
9-1. DEPLACEMENT DU PAGANISME VERS LA PHILOSOPHIE DE L'IDEE COMME THEOLOGIE NEGATIVE JUIVE.....	88

9-2. L'ABANDON DE LA PHILOSOPHIE DE LA VOLONTE, LA PHILOSOPHIE DE LA <i>LIBIDO</i> .....	89
9-3. LE PRINCIPE DE LA DIVERSITE COMME HETEROGENEITE DES JEUX DE LANGAGE .....	90
9-4. LE <i>TOURNANT</i> DE LYOTARD .....	90
<b>3. LE POINT DE VUE DE LYOTARD DE LA JUDEITE DANS <i>LOGIQUE DE LEVINAS</i> (1980) .....</b>	<b>91</b>
1. L'ENJEU DE CE TEXTE .....	92
2. LE CARACTERE FONDAMENTAL DU PRESCRIPTIF.....	93
3. KANT ET LEVINAS (1) : DE LA PROXIMITE.....	93
4. KANT ET LEVINAS (2) : LE PROBLEME DU NORMATIF.....	94
5. LEVINAS : LA SINGULARITE DU PRESCRIPTIF ET SA SUPERIORITE .....	95
6. L'INCOMMENSURABILITE DU PRESCRIPTIF AVEC LA SCIENCE .....	96
7. L'ATTITUDE LYOTARDIENNE VIS A VIS DE LA JUDEITE DANS CE TEXTE, EN COMPARAISON AVEC CELLE DE <i>AU JUSTE</i> .....	97
7-1. POINT DE VUE DE KANT.....	97
7-2. POINT DE VUE DE LEVINAS .....	98
<b>4. LE PROBLEME DE L'OBLIGATION DANS <i>LE DIFFEREND</i> (1983) .....</b>	<b>98</b>
1. LE DILEMME DE LEVINAS : LA TRANSCRIPTION DU PRESCRIPTIF AU NORMATIF OU DESCRIPTIF.....	99
1-1. LE RESUME DE LA PENSEE DE LEVINAS.....	99
1-2. LE DILEMME DE L'ETHIQUE.....	100
2. LE DIFFEREND ET LE PAGANISME : L'INDEPENDANCE DU PRESCRIPTIF .....	102
2-1. L'AUTORITE DU PRESCRIPTIF EST INTRINSEQUE A L'ENONCE LUI-MEME .....	102
2-2. L'ETHIQUE ET LE PAGANISME.....	103

3. LE PROBLEME DE LA SINGULARITE DU PRESCRIPTIF .....	103
<b>5. CONCLUSION.....</b>	<b>104</b>
1. LE DEPLACEMENT DE L'INTERET DE LYOTARD.....	104
2. L'ACCEPTATION DE LA JUDEITE .....	105
2-1. LES PHILOSOPHES QUI ONT INFLUENCE LYOTARD.....	105
2-2. LA DEFINITION DE L'IDEE KANTIENNE .....	106
2-3. LE PRESCRIPTIF ET L'OBLIGATION .....	106
2-4. LA TRANSITION DU VISIBLE AU LISIBLE .....	107
3. LES QUESTIONS EN SUSPENS .....	108
A. LA PROBLEMATIQUE DE LA PSYCHANALYSE DE L'ECOLE LACANO-FREUDIENNE .	108
B. LE PROBLEME DE L'AUTHENTICITE DU DESTINATEUR DU PRESCRIPTIF .....	108
C. LA DOMINATION DES PHRASES .....	109
<b>TROISIEME CHAPITRE :.....</b>	<b>110</b>
<b>LA POSITION DE LYOTARD DANS <i>HEIDEGGER ET « LES JUIFS »</i>.....</b>	<b>110</b>
<b>1. LE FONDEMENT DE L'ETHIQUE .....</b>	<b>110</b>
1. LA PROBLEMATIQUE DE LA PSYCHANALYSE DANS <i>HEIDEGGER ET « LES JUIFS »</i> .	110
1-1. LA NOTION-CLE .....	110
1-2. L'IRREPRESENTABLE.....	111
1-3. LA NON-TEMPORALITE DE L'IRREPRESENTABLE.....	113
1-4. L'ORIGINE DE L'IRREPRESENTABLE .....	114
2. LE PROBLEME DU DESTINATEUR DU PRESCRIPTIF .....	114
2-1. LE RENVERSEMENT DE LA POSITION .....	114
2-2. LES JUIFS ECOUTENT .....	115
3. DE L'AME .....	116
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>119</b>

1. LA POSITION CHEZ LYOTARD PAR RAPPORT A LA JUDEITE : « LE TOURNANT ».....	119
1-2. L'INFLUENCE DE LA JUDEITE DANS L'ETHIQUE LYOTARDIENNE .....	120
2. LEVINAS .....	121
2-1. LES TEXTES .....	121
2-2. LES TERMES .....	121
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>123</b>
1. OUVRAGES DE LYOTARD.....	123
2. TEXTES DE LYOTARD.....	123
3. OUVRAGES DIVERS.....	123

# Introduction

## 1. Le discours éthique de Lyotard

Dans la thématique lyotardienne qui traite du sublime comme esthétique postmoderne, la problématique éthique occupe une position importante ; elle aboutit en définitive à la critique de Heidegger. Dans *Heidegger et « les juifs »*, il parle de *La dialectique négative* d'Adorno et cite souvent le mot *non-lieu* et *an-archique* de Lévinas comme critique de l'Histoire. Il me semble que Lyotard, ici, a accepté ces terminologies et lui a appliqué la psychanalyse lacano-freudienne.

Néanmoins, plusieurs de ses commentateurs, dont Alberto Gualandi, disent qu'il est retourné vers son *Discours, figure* après qu'il a écrit des oeuvres sur la troisième *Critique* de Kant. Si ce retour n'est qu'un retour, il a dû le compléter uniquement par intérêt esthétique, même après avoir quitté le groupe *Socialisme ou barbarie*. Il est évident que ces deux stades du parcours philosophique de Lyotard ont des points communs : des choses impossibles à représenter, l'indépendance du jugement « philosophique » par rapport au discours politique et positiviste, pour ne citer que ceux-là. Cependant, rappelons-nous que Lyotard s'est tourné vers l'éthique après *Le Différend*. Sans aucun doute, il a commencé à *phraser* sa philosophie éthique pendant les années 80 et 90. Donc, théoriquement, les deux époques que nous avons évoquées doivent présenter une grande différence du point de vue de cette *première philosophie lévisassienne*.

Toutefois, comment Lyotard a-t-il distingué ces deux stades ? C'est la question centrale de ce mémoire.

## 2. Le discours nietzschéen de Lyotard

Comme on le sait, son parcours jusqu'à *Économie libidinale et Dispositifs pulsionnels* s'est effectué incontestablement sous l'influence forte de George Bataille, de Lacan, de Freud,

et de Nietzsche ; il donne une grande importance au désir humain, comme Deleuze dans les années 80, donc ses livres nous présentent une sorte d'ontologie du désir qui *détérioré les barres*. Pour cette raison, schématiquement, il nous semble que Lyotard est tout à fait critiquant à l'égard *la vertu d'esclave juive*. En effet, il s'attaque rudement à la judéité dans son *Œdipe juif* (in : *Dérive à partir de Marx et Freud*) et plusieurs autres textes. En outre, quoique ce ne soit pas explicite, il reproche au judaïsme son négativisme (théologique) du point de vue du désir-libérateur tel que le conçoit Nietzsche. Dans son *Économie libidinale*, Lyotard attribue deux nihilismes à l'ontologie du désir et à la philosophie spéculative idéaliste de Hegel ; ici, cependant, il admet une proximité entre la pensée de ce grand philosophe de la *modernité* et la judéité *oppressée*. Pour cette raison, lui et son discours étaient sans aucun doute anti-judéistes, ce qui ne veut pas dire antisémites, et anti-éthique systématique-conformiste (bien sûr, cette judéité, pour Lyotard, ne veut pas dire non plus conformisme). La position sociologique anti-systémique (ex. Action communicative de Habermas) lyotardienne n'a jamais changé jusqu'à ses dernières années, mais, à ce stade, sa stratégie de pensée pour viser au-delà de la « théologie de réconciliation » est liée à la libération du désir, qui se trouve *au-delà du bien et du mal*.

### **3. Le « tournant » de Lyotard : approche vers le genre du discours éthique**

Mais, à partir de son *Au Juste*, Lyotard commence à déplacer son discours philosophique : bien qu'il eût critiqué la judéité auparavant, il l'accepte dorénavant, et on peut remarquer son influence dans sa pensée. C'est *Le différend* et *Heidegger et « les juifs »* qui prouvent ce changement dans sa position : dans le premier ouvrage, il accepte les thèses d'Adorno bien qu'il les ait réprochées dans son *Adorno come Diabolo*, puis dans le second et plusieurs autres textes consacrés à Lévinas (*Logique de Lévinas*, etc.), il finit même par admettre la théorie de celui-ci. C'est-à-dire que Lyotard a appris et a commencé à tenir compte de la judéité après le débat sur la postmodernité avec les penseurs pragmatistes et ceux de l'école de Francfort.



Alors, pourquoi le Lyotard des années 80 a-t-il introduit l'idée du paganisme dans sa pensée en changeant ses convictions ? C'est là ce qui m'intéresse et la question essentielle que je me pose.

Ce mémoire se propose donc d'analyser le parcours de la pensée de ce philosophe à la lumière de ce « tournant ».

Premier chapitre :

La critique lyotardienne de la judéité dans les années 70

## 1. La position de Lyotard sur le judaïsme dans *Figure forclosé* (1969)

### 1. L'influence de Freud et de Lacan

Lyotard, qui a commencé son parcours philosophique après avoir quitté le groupe « Socialisme ou barbarie » en écrivant *Discours, figure* en 1971, était visiblement sous l'influence de la psychanalyse, notamment celle de Freud et de Lacan ; la pensée de Lyotard sur le judaïsme porte donc aussi sur la pensée de l'école lacano-freudienne. De même, dans cet article *Figure forclosé*, Lyotard adopte la position freudienne. Pour comprendre le *leitmotiv* de sa pensée et de son attitude vis-à-vis d le judaïsme à cette période, il nous semble utile de commencer par la lecture de ce texte qui se situe au début de cette première période.

### 2. Caractère de ce texte

Dans ce texte, Lyotard analyse plusieurs caractéristiques du judaïsme à la manière psychanalytique en les comparant au Sauvage, aux religions totémiques. Mais en même temps, il tente d'analyser la psychanalyse freudienne elle-même du point de vue psychanalytique. Il essaie ainsi d'y mettre en évidence des traces de judaïsme, parce que, selon Lyotard, le judaïsme constitue au moins une partie de la rationalité de la science occidentale.

Donc, comme Lyotard l'affirme dans son préambule *Contre-Temps*<sup>1</sup>, ce *Figure forclosé* vise à critiquer le judaïsme comme pierre angulaire de l'Occident. Il met le judaïsme en opposition avec les religions sauvages, le totémisme, et diagnostique cette religion mosaïque comme psychose. Dans les sections suivantes, nous essayons d'élucider les raisons pour lesquelles Lyotard classe le judaïsme du côté de la schizophrénie et l'oppose au totémisme.

---

<sup>1</sup> Jean-François Lyotard, *Figure forclosé*, in : *L'écrit du temps* n°5, Paris, Éditions de Minuit, 1984, p. 64.

### 3. Les oppositions préalables

#### 3-1. Première opposition : Image et Mot

L'interdiction de l'idolâtrie est un des principes fondamentaux du judaïsme. Celui-ci, donc, défend de représenter l'image de Dieu, et, comme le cite<sup>2</sup> Lyotard, cette règle signifie pour Freud le renoncement à la sensation, parce que l'image se comprend directement comme le sensoriel, les yeux, à l'opposé de l'écoute juive, qui signifie l'acceptation des textes donnés.

Lyotard écrit : « Freud donne la liaison comme allant de soi. C'est que la figure est elle-même liée comme accomplissement de désir »<sup>3</sup>. La figure saisie par la vision métamorphose donc la réalité en fournissant le désir, le principe de plaisir. Et le totémisme, la religion qui a son idole comme figure, se retrouve en ce point : la figuration est un processus d'accomplissement du désir.

Alors, puisque la figuration transforme la réalité, même si elle vise à se réconcilier avec elle, l'image comme résultat de la figuration s'oppose-t-elle au fond avec la réalité ? Est-ce qu'il est possible ou plus utile de remplacer ce schème de l'opposition entre image et mot par un autre schème qui nous semble plus familier psychologiquement ?

S'il est possible de le faire, il est vrai que le judaïsme appartient à l'autre côté, la réalité puisque le totémisme correspond au principe de plaisir. Mais pour Lyotard, « l'opposition *image/réalité* recouvre l'opposition image/mot qui est pour Freud l'opposition vraiment radicale »<sup>4</sup> parce que « sa constitution exige encore l'intervention de la mémoire qui conserve les traces avec lesquelles le donné sensoriel sera confronté pour être jugé réel ou non »<sup>5</sup>, c'est-à-dire que, au point de vue psychiatrique, même la constitution de la réalité porte sur ou dépend de la mémoire. Donc la réalité et le plaisir ne s'excluent pas.

Alors, quelle caractéristique le totémisme a-t-il, à la différence du judaïsme ? Que

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 67-68.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 68.

signifie cette différence ? Lyotard commence à répondre à cette question par le schème de l'opposition entre la Grèce antique et le sauvage, comme celle entre la formation respective de compromis d'une part, et de réconciliation d'autre part.

### **3-2. Deuxième opposition : la Grèce de l'Antiquité et le sauvage**

Lyotard dit : « L'occident est le lieu où cette forme (le sauvage) vient à expiration. Par le judaïsme, mais aussi par la Grèce »<sup>6</sup>. Lyotard, qui soutient le sauvage comme forme de réconciliation, va même aller jusqu'à critiquer la Grèce de l'Antiquité parce qu'elle est une des origines de l'Occident. Avant d'analyser le schème de l'opposition entre le sauvage et le judaïsme, essayons d'abord de définir la position du sauvage et son destin en Grèce antique.

Lyotard écrit : « Avec l'Occident grec, l'art sauvage comme réconciliation du plaisir et de la réalité se retire. (...) La " jeunesse " de l'art grec est la jeunesse de l'Occident parce que c'est la dernière fois que cette conciliation se montre »<sup>7</sup>. Cela signifie que le sauvage reste dans la culture grecque jusqu'à cette période, et qu'il a disparu ensuite ; la tragédie, comme *Œdipe à Colonne* constitue l'art par excellence, et elle doit donc être considérée le signe parfait de la conciliation. Par contre, « avec le politique, la rhétorique, le philosophique, le scientifique, elle (n.d.e. : la conciliation) est et sera impossible »<sup>8</sup>. Selon Lyotard, la naissance de la « science » comme *logos* met fin au sauvage. En considérant la Grèce de l'antiquité comme la civilisation du *logos*, Lyotard classe ce terme parmi ceux du judaïsme. Qu'est-ce qui a donné le jour à cette notion hellénique ? Comment et pourquoi le *logos* rompt-il avec la réconciliation du principe de plaisir avec celui de réalité ?

Pour répondre à ces questions, Lyotard recourt à la structure sociale grecque : cela déplace la loi vers la parole, qui est actuelle et s'exprime en présent. En citant l'exemple de Sparte, Lyotard explique la rupture généalogique des guerriers contre les ancêtres. Tandis qu'il faut aux adolescents se taire pendant quelque temps afin d'être accueillis dans les

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 70

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 70.

sociétés rurales africaines, les Spartiates, comme conquérants, suppriment cette initiation. Parce que l'« on pourrait la voir comme un moment dialectique d'extériorisation dans le devenir-Soi de la société sauvage »<sup>9</sup>. Les villageois africains se réconcilient, par ce processus dialectique, avec la société, c'est-à-dire la terre comme mère, mais ce mouvement se termine avec le parricide dans *Œdipe Roi*, et finalement, on trouve la réconciliation finale dans *Œdipe à Colonne*. En ce sens, les Grecs sont de côté du sauvage, cependant que les bourgeois grecs racontent que « la race des guerriers a surgi directement de la terre, cuirassée et armée, sans parents, elle n'est pas née »<sup>10</sup>. Cela signifie que les Grecs refusent la dialectique dans le système oedipien et que, donc, ils n'admettent pas la réconciliation mais proclament sa forclusion. Et cette rupture avec l'origine réconciliatrice rend possible « l'usage laïc du discours, une parole “raisonnable” et discutée, plus tard la parole de science »<sup>11</sup>. Puisque la parole dans l'*Agora* présuppose le sujet énonciateur qui est pré-sent, elle ne symbolise jamais les refoulés : il faut que les discours soient *logos*. Selon Lyotard, les Grecs de l'Antiquité se trouvent dans le période transitoire entre le sauvage et le *logos*, ou en train de rompre avec les traces du sauvage perdu.

### **3-3. Troisième opposition : les Grecs et les Juifs**

Alors, quelle est la relation entre les Grecs et les Juifs, selon Freud ? Il qualifie la Grèce antique d'harmonieuse<sup>12</sup> : il considère les Grecs comme *des hommes d'art* en réconciliation avec le sauvage. Et les Juifs sont considérés comme des gens du *logos*.

A quoi tient cette différence ? Freud dit que c'est d'abord à la création par les Grecs de l'Épopée, que Homère, entre autres, a récitée ; bien sûr, les Juifs aussi se servent de leur passé comme les Grecs afin de se souvenir leur grande époque. Mais, « de leur passé les Grecs font une épopée, les Juifs une religion »<sup>13</sup>. Tandis que l'épopée donne une sorte de liberté de

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 73.

formation selon l'imagination du poète, la religion offre un ensemble de lois : alors que la religion dénie le désir, comme représentant du principe de plaisir, puisque les lois se décrètent sous la forme d'un ensemble d'interdictions (ex. le décalogue de Moïse), l'épopée rend possible la symbolisation des désirs refoulés, comme Freud l'a décrit dans son interprétation d'Ulysse chez Nausicaa<sup>14</sup>.

Freud sait bien aussi que les Grecs vont inventer l'histoire après que les matières de l'épopée se sont épuisées chez les poètes: il y a une continuité entre l'épopée comme genre narratif et l'histoire comme *logos*. Et les Juifs, par contre, n'ont ni l'art ni la science comme formation de compromis. Pour eux, il est interdit de fantasmer dans l'imaginaire des symboles : ils ne sont donc pas harmonieux, mais « frustrés ». Le *logos* grec fonctionne non seulement comme rupture avec le sauvage qui est harmonie, mais aussi en liaison avec lui ; pour cette raison, les Juifs, qui refusent la réconciliation et ne reconnaissent pas l'art, ne parviennent pas à avoir la science. Lyotard dit : « la vraie science est médiation, mais pas du tout au sens de dialectique ; elle n'est pas en rupture simple avec l'art, elle appartient aussi à la “ réconciliation ” »<sup>15</sup>.

Avec ces schémas préalables, Lyotard va définir les caractéristiques du judaïsme : refus de la réconciliation, invention de la religion par le passé et frustration. Dans cette section<sup>16</sup>, Lyotard qualifie le judaïsme de psychotique et de délirant. Pourquoi les caractères indiqués sont-ils l'indice de la psychose du judaïsme ? Dans les analyses suivantes, Lyotard nous montre une autre caractéristique du judaïsme pour élucider ces questions et se préparer à y répondre. C'est le problème de l'investissement. Cela nous permet de réfléchir à la différence entre la position psychologique du *logos* grec et celle du *mot* juif.

#### **4. Nouvelle opposition : magie et science**

Dans la section précédente, Lyotard a montré le schème préliminaire de l'opposition

---

<sup>14</sup> Cf. *Interprétation du rêve*.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 74-75.

entre le sauvage et le Juif : l'image et le mot. Cette opposition a été esquissée au point de vue psychologique, notamment celui de la psychanalyse freudienne, mais, d'autre part, dans son *Interprétation du rêve*, il est vrai que Freud définit le rôle du mot, qui constitue les matières du rêve de plusieurs façons. Il nous est facile les dénombrer : compression des représentations, calembours, combinaison de mots, etc. Comme dit Freud<sup>17</sup>, même les mots peuvent contribuer à constituer les images dans le rêve. Il est donc possible de penser que l'opposition démontrée n'est pas tellement explicite. Comment Lyotard considère-t-il ce problème ?

Pour résoudre cette question, il introduit la notion de magie à côté de celle de sauvage. Il dit que « si le mot est “ efficace ” en magie, c'est que celle-ci passe de la représentation de mot de l'objet à sa représentation de chose »<sup>18</sup> : le mot compose la base de la signification d'une idée dans le système de la signifiante linguistique, et cette idée donnée se comporte dans le système sensoriel comme si elle était autonome. Et il est évident que le système sensoriel se trouve à côté de l'image, à côté de sauvage. Cela signifie que l'utilisation de l'image dans le rêve « hallucinatoire » nécessite le mot pour permettre la figuration, qui constitue l'image. La magie, comme la figuration de l'image, se sert de cette fonction de liaison image-mot afin de permettre la conciliation ; pour cette raison, la magie n'appartient pas au principe de réalité, mais à celui de plaisir. Elle *absorbe* une fonction du mot qui élabore les matières du rêve en prenant la position de la figurabilité sous le principe de plaisir. Lyotard écrit que « la magie est ce moment où le processus secondaire, la pensée articulée, est traitée comme processus primaire, comme pensée-désir »<sup>19</sup>.

Lyotard introduit ici une distinction logico-linguistique pour établir la différence entre ces deux pôles : la désignation, qui est de l'ordre de l'image et la signification qui est l'ordre du mot. Lyotard analyse la différence entre la magie, la science et le judaïsme tout au long de ce schème.

---

<sup>17</sup> *Interprétation du rêve*, chapitre VI, §F.

<sup>18</sup> *Figure forclose*, p. 75.

<sup>19</sup> *Ibid.* p. 75.

Alors, quelle est la caractéristique de la science selon cette terminologie ? Tandis que la magie se déplace entre les deux fonctions pour être médiation entre Moi-plaisir et Moi-réalité<sup>20</sup>, la science « se place au-delà des deux errements : celui du travail de rêve, qui prend les mots comme des choses, et celui du schizophrène qui prend les choses comme des mots »<sup>21</sup>. La science déplace la position et la définition des concepts fondamentaux par rapport à la réalité, comme Lyotard évoque le début de *Pulsions et destins de pulsion*, et il prend ce déplacement comme investissement ; le changement du rapport à l'objet-réalité de la science ne porte pas sur la rationalité du *logos*, mais sur l'investissement psychiatrique et même le système de la réflexion scientifique qui modifie les concepts serait basé sur cet investissement.

Qu'est-ce qui modifie ces concepts ? Si c'est l'objet de la science qui les change, qu'est-ce que l'objet veut dire ? Puisque le rapport entre l'objet et le sujet suppose investissement de l'appareil psychique comme concept, il est possible de dire qu'il s'agit du moteur de cette modification de l'investissement. Lyotard dit que c'est la réalité comme négativité. Si on *voit* la totalité de la réalité, la science est toujours stable, avec ses objets. Lyotard écrit que « la réalité est l'envers, l'invisible, et il n'y a d'invisible que par le désir, par une force nantie du Non »<sup>22</sup>.

La science porte sur l'invisible de la réalité comme négativité. Elle n'utilise donc pas ces deux représentations afin de réconcilier deux principes opposés, mais conteste la différence irrécupérable entre les deux parce qu'elle nie l'investissement de *libido* libre et exige la modification continue des concepts comme rapport du mot à l'objet. Lyotard dit que « la science n'est pas médiation à proprement parler, elle est constat de l'écartement irrémédiable des deux axes du discours, signification et désignation, elle habite dans cet angle droit, et se

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 77.



meut selon lui, et c'est cela que Freud appelait Anankè, et qu'il associait au Logos »<sup>23</sup>. Pour Freud, *logos* veut donc dire changement incessant de soi-même.

Alors, le judaïsme, comme Lyotard l'a déjà indiqué dans la section précédente, n'a pas d'image ou refuse l'existence de l'image ; il est clair qu'il n'appartient pas à la magie, au sauvage. Quant à la science, puisqu'elle se trouve dans l'abîme – comme réconciliation extérieure – entre la représentation de chose et celle de mot de l'objet, elle n'est pas du même ordre que le judaïsme. Lyotard écrit donc que « la religion juive élimine un des axes, et ainsi elle n'est plus belle totalité sauvage, mais elle n'est pas davantage science rigoureuse. Elle est discours sans chose »<sup>24</sup>. Selon ce schème, Lyotard nous donne un diagnostic préliminaire du judaïsme. Il écrit que « à la fin de l'article de l'inconscient, Freud montre tout au contraire que ce qui guette un usage clos du langage, c'est la schizophrénie : une altération du langage dans laquelle la représentation de mot de l'objet a complètement éliminé la représentation de chose, où il n'y a plus que des signifiés, dans un système clos »<sup>25</sup>. Il est évident que Lyotard a l'intention de classer le judaïsme qui refuse l'image du côté de la schizophrénie.

Mais, il est aussi clair que cette condition de refus de l'image ne suffit pas pour qu'on dise le judaïsme est schizophrénie, à la différence d'autres religions qui sont diagnostiquées comme névroses par Freud. Lyotard, donc, continue à analyser cette problématique.

## **5. Développement de l'opposition précédente : visible et lisible**

Il nous reste encore le problème de la position respective du Juif et du Grec : de quel côté faut-il positionner le Juif, entre le Grec et le non-Grec que Freud considère comme le Juif. Ici, Lyotard va mettre le Juif du côté de la Grèce antique, le pays natal de l'occident. Il étudie le judaïsme dans le contexte de la critique de l'occident.

Il souligne donc les caractéristiques des lisibles dans cette section : les lisibles se

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 75-76.

présentent en tant que textes. Et le texte « n'est pas donné à l'œil, mais à l'oreille. On ne voit pas un texte, on l'entend »<sup>26</sup>. Tandis que l'origine de la notion de l'idée est l'aoriste du verbe ὄραω, regarder, le mot *logos* signifie l'action de dire, λέγω, et l'entendement aussi veut dire la compréhension ; la rationalité porte donc sur l'acte de parler comme présence du texte. Il est impossible que l'on se serve de ces deux actions différentes en même temps : « il faut que l'œil se ferme pour que la parole soit entendue »<sup>27</sup>.

Bien sûr, Lyotard rend compte de la distinction établie par Freud entre le grec et le juif. D'une part, le judaïsme prend le texte comme un message de Dieu qui est absent en tant qu'interlocuteur, d'autre part le partenaire de l'ancien Grec se trouve « soumis à la même loi (*isonomia*) »<sup>28</sup>. Mais l'auteur marque « l'autre aspect de la combinaison de l'oreille et du cercle »<sup>29</sup>. Lyotard souligne l'effet de la concentration de l'activité de notre conscience sur le cercle du discours, logos, plutôt que la différence entre l'absence et la présence de destinataire du message.

Il serait possible de critiquer cette remarque lyotardienne de la position du discours en montrant que le système du dialogue dans la Grèce de l'antiquité présuppose la *praesentia* d'un partenaire qui énonce. Mais ce dont il s'agit ici pour Lyotard, c'est le rôle et l'importance du discours qui concerne le Moi. Mais Lyotard parle d'une « récusation du sens, exigence de la seule signification, qui est articulée en un discours. Mais la récusation du sens, du donné, c'est exactement l'exclusion de l'œil, le déni de la désignation, de l'espace qui met à distance ouverte le discours et ce dont il parle »<sup>30</sup>. Les discours ainsi centralisés traitent les objets à côté du mot. Les objets de la science ne sont pas étudiés par eux-mêmes, mais par les notions qui existent dans le système du discours.

Cette séparation du monde sensible implique une autre chose : la séparation de l'homme

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 80.

avec la terre. Le texte refuse la terre au sens nietzschéen, et il se consacre aux apatrides qui, à la différence des sauvages, n'ont ni terre ni patrie. Cette séparation, que Freud a qualifiée de « développement dans l'intelligibilité », est un des éléments indispensables qui constituent la rationalité. Lyotard cependant tient que cette séparation est aussi une sorte d'aliénation. Il est clair que les sauvages sont forcés d'être attachés à la terre au point de vue de *l'intelligibilité* ; de même, la séparation de la terre obligerait les gens du texte, du mot, de quitter la terre, la patrie, comme monde sensible.

Mais pourquoi ? Pourquoi Lyotard tente-t-il de critiquer l'aliénation hébraïco-grecque ? Il écrit que « nous en appelons de la (contre) révolution d'origine judaïque, devenue civilisation du discours et du pouvoir non médiatisés, à la révolution X... »<sup>31</sup>. La méta-critique lyotardienne contre l'occident hébraïco-grec vise à déplacer la position du mot comme texte, parce qu'il devient psychose sous la forme du pouvoir dans la civilisation. Son diagnostic du judaïsme est révélateur du caractère *fondamental* de l'occident au sens nietzschéen.

## **6. Dernière caractérisation préalable : opposition entre mère et père**

Le schème d'opposition entre le monde sensible et le monde intelligible introduit une autre dimension de la psychologie freudienne : la mère et le père. Pour voir le père, l'invisible puisqu'il manque le moment sensible, il faut la *science* dont nous venons de parler. Et la science nécessite le logos. Lyotard écrit donc que « l'invisibilité du père est celle du symbolique, elle d'un autre ordre que le visible, de l'ordre du discours, du transcendantal »<sup>32</sup>. La pulsion dans le monde sensible comme attachement à la maternité sera ainsi abandonnée dans ce développement de l'intelligibilité, mais il n'est pas encore clair lequel est point de départ de ce développement, la supériorité du père ou celle de la *Geistigkeit* : il n'y a pas de moment décisif qui fait le seuil entre ces deux mondes et qui témoigne de la supériorité évidente de la figure du père. Bref, le passage de la mère au père ne peut s'expliquer par la

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 82-83.

prédominance du processus intelligible. Lyotard, donc, s'interroge : « que dire ? Que *Moïse et le monothéisme* se solde par un échec, que le livre ne parvient pas à expliquer Dieu ? Certes »<sup>33</sup>. Il faut avoir recours à autre chose que la distinction père-mère pour répondre à cette question. Le Surmoi qui force à abandonner les pulsions porte sur une autre instance, et celle qui nous donne l'indice pour le diagnostic du monothéisme, particulièrement celui du judaïsme.

En citant le texte de Ricœur, Lyotard y répond que c'est la préexcellence du mot comme activité verbale qui donne les noms et la loi. L'auteur dit que c'est la caractéristique juive qui est surestimation du père comme verbe. Puisque cette relation au mot refuse la pulsion qui appartient au sauvage pour se réconcilier avec la réalité, cette caractéristique dénie la figure comme *visible* aussi.

Maintenant, Lyotard a exposé toutes les analyses nécessaires pour diagnostiquer que le *symptôme* de l'Occident provient du judaïsme et de la Grèce antique. Dans la section suivante, il commence enfin à critiquer le judaïsme dans la schématisation de la différence entre le refoulement qui est de côté du sauvage et la forclusion qui appartient au judaïsme.

## **7. Le diagnostic du judaïsme**

Lyotard ainsi entreprend d'analyser le judaïsme à travers le schème antagoniste du sauvage. L'auteur fait converger l'opposition entre la figure et le mot sur deux symptômes : le refoulement et la forclusion. Comme nous avons déjà vu, il est possible de parvenir à se réconcilier avec (le principe de) la réalité pour le sauvage, à la différence du judaïsme qui la dénie. Mais pourquoi le sauvage peut-il y aboutir au point de vue psychologique ? Pour le diagnostic du judaïsme, Lyotard commence par expliquer la caractéristique psychologique du sauvage, le refoulement.

### **7-1. La caractéristique du refoulement, à la différence de la forclusion**

Selon la définition de *Vocabulaire de la psychanalyse*, le refoulement signifie

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 83.

l'«opération par laquelle le sujet cherche à repousser ou à maintenir dans l'inconscient des représentations (pensées, images, souvenirs) liées à une pulsion»<sup>34</sup>. Lyotard écrit donc que « le refoulé n'est pas exclu de l'appareil mental, il y trouve sa place dans l'inconscient, il est travaillé (...) de façon à entrer dans la symbolique de ce dernier »<sup>35</sup>.

Puisque le sauvage sait réconcilier le principe de plaisir et celui de réalité, le refoulé sauvage doit trouver le lieu et la forme de la réconciliation. De même, comme le dit Freud dans plusieurs articles<sup>36</sup>, le refoulement rompt la liaison entre le mot et l'image dans le processus du refoulement. L'image *normalement* liée au mot dans notre conscience se prive ainsi de ce rapport et elle va être traitée dans le système de la symbolisation de la pulsion comme dans le rêve. Le désinvestissement sépare le mot et l'image, mais cette image refoulée va rester dans un autre ordre, et revient sous la forme du compromis. Lyotard dit que « le refoulement, pour autant qu'il est régression, bien loin d'exclure l'objet, l'inclut dans la forme, dans un ordre dont les règles n'appartiennent plus à la géométrie des liaisons linguistiques, mais à la topologie des relations plastiques »<sup>37</sup> ; pour cette raison, le visible comme image s'oppose psychologiquement au lisible comme mot, et va se réconcilier avec la réalité. Le refoulé n'est pas anéanti, mais conservé dans une autre forme désinvestie dans l'inconscient : ainsi Lyotard écrit que « la figure est la forme (archaïque) dans laquelle le rejeté reste présent au système »<sup>38</sup>. Le retour du refoulé qui nécessite la formation du compromis veut donc dire le compromis entre le parricide et l'identification au père parce que le contenu du refoulé appartient au monde sensible, le processus du refoulement connote donc le conflit du principe de plaisir contre celui de réalité qui représente le père. L'inconscient du totémisme refoule d'abord ce principe-là, mais va se réconcilier avec lui dans des rites que Lyotard lui-même a déjà mentionnés. C'est dans ce contexte que le totémisme et le sauvage constituent la religion

---

<sup>34</sup> Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967, p. 392.

<sup>35</sup> *Figure forclosée*, p. 85.

<sup>36</sup> Voir ses *Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre* et *Die Verneinung*.

<sup>37</sup> *Figure forclosée*, pp. 85-86.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 86.

réconciliatrice.

## 7-2. Premier diagnostic du judaïsme : à propos de la forclusion

Lyotard écrit que « le judaïsme exclut la figure, exclut la magie, exclut la réconciliation, exclut le repas totémique, le judaïsme refuse crûment l'aveu du parricide »<sup>39</sup>. Lyotard prend ces caractères comme la forclusion en s'appuyant sur la théorie freudienne notamment celle de *Moïse et le monothéisme*, il nous faut donc éclaircir la raison de cette attitude de Lyotard.

Comme nous l'avons déjà vu, les caractéristiques du totémisme peuvent être traduites en l'aveu (de désir) du parricide et l'auto-identification au père. Par contre, le judaïsme n'avoue jamais ce crime *originel* juif : bien que les juifs rendent culte à Moïse, ils ne racontent jamais son meurtre. Selon la définition de *Vocabulaire de la psychanalyse*, « les signifiants forclos ne sont pas intégrés à l'inconscient »<sup>40</sup> : la négligence juive du parricide n'est pas de refoulement, mais de forclusion parce que ce crime ne revient jamais dans le système du principe de réalité, et que les Juifs refusent la figure désinvestie dans ce processus. Bref, même dans l'inconscient, l'image (ou figure) du père tué n'est pas conservée, et elle revient sous la forme du texte.

Néanmoins, ces indices ne sont pas suffisants pour que Lyotard et nous-mêmes soyons capables de porter sur le judaïsme un diagnostic définitif. Il nous faut examiner cette religion de plus près et du point de vue psychologique.

Lyotard indique d'abord trois caractéristiques psychologiques du judaïsme : *rupture avec la réalité, clivage du Moi et position du langage*. Ces trois indices éclaircissent la définition de la forclusion que Freud a donnée. Les deux premiers expliquent le rapport du Moi avec la réalité : le déni de la réalité et son acquisition opèrent le clivage.

Comparativement, il est facile de comprendre la rupture avec la réalité, puisque la représentation insupportable qui est liée à la réalité se trouve dans le fait du meurtre de Moïse. Dans le judaïsme, ce parricide est complètement caché et négligé ; néanmoins, il est impossible d'effacer le fait de la mort de cet Egyptien. Pour que le Moi se conserve, il

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>40</sup> Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *op. cit.*, p. 164.

s'attache au Ça qui forclot le parricide.

Cependant, cette rupture n'est pas suffisamment concrétisée : une autre attitude intervient dans l'appareil psychique. Lyotard dit que « le Moi adopte deux attitudes indépendantes et contemporaines : l'une est de tenir compte de la réalité, l'autre de s'en arracher »<sup>41</sup>. Cette dernière attitude constitue la rupture avec la réalité, la première consiste à créer un fétiche comme substitut de la peur de la castration, parce que l'aveu de parricide est celui de (crainte contre) la castration, en même temps. Ce qui est ainsi forclos va se réconcilier sous la forme de la magie, c'est-à-dire que ce forclos revient pour accueillir le monde sensible, la mère, en confirmant le désir de l'identification au père et le désir de le tuer, mais le judaïsme, par le clivage, qui refuse cette réconciliation, reste toujours un abîme entre ces deux attitudes.

Dans la troisième analyse, *La position du langage*, Lyotard indique d'abord la différence entre le rêve et l'*amentia*. Cette démente signifie ici la psychose hallucinatoire, qui s'oppose au rêve : « “ mouvement spontané ” (...), il résulte dans la psychose hallucinatoire d'un “ refoulement ” que Freud doit du reste placer entre guillemets parce que ce refoulement ne porte pas sur l'intérieur (pulsion), mais sur l'extérieur (perception) »<sup>42</sup>. Comme retour du refoulé de la psychose hallucinatoire provient donc de l'extérieur, il n'y a pas d'opération de réconciliation de la pulsion avec la réalité. Pour cette psychose, la réalité-même est déjà écartée parce qu'il n'y a pas d'objet refoulant, donc pas d'objet à se réconcilier. Ainsi, l'*amentia* rompt avec la réalité.

Cependant, Lyotard dit que « cette propriété est celle de la confusion hallucinatoire, non pas de toute psychose »<sup>43</sup>. Pour expliquer la singularité juive de la position du langage du point de vue psychopathologique, il introduit donc une autre psychose, la schizophrénie. Ici, elle se fait opposer à la névrose de transfert que Freud considère comme caractère spécifique

---

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

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 90.

de la religion dans son *Totem et tabou*. Lyotard, donc, écrit que « Dans la névrose de transfert, “ ce que le refoulement refuse à la représentation écarté, c’est la traduction des mots qui doivent restés reliés à l’objet ”, dans la schizophrénie, au contraire, “ il y a prédominance de la relation de mot sur la relation de chose ”. Or cette prédominance n’est-elle pas aussi le fait de la conscience ? »<sup>44</sup>.

Alors, selon l’analyse de Lyotard, le judaïsme peut-il être diagnostiqué comme psychose hallucinatoire et schizophrénie ? Ces deux maladies ne sont pas les mêmes, et la réponse n’est pas tellement facile : il y a aussi une différence à propos de la fonction de l’image dans le rêve. Comme nous le savons, l’utilisation exclusive de mot et l’invention du néologisme existent chez le schizophrène ; il dissocie la liaison entre le mot et l’image, c’est-à-dire qu’il « se contente du mot à la place de la chose » et « il n’y a pas régression topique, pas de retour à l’image, on se maintient dans le verbal, c’est-à-dire dans le domaine conscient »<sup>45</sup>. Mais, d’autre part, dans la psychose hallucinatoire qui est *amentia*, l’image se présente dans son hallucination parce qu’elle traite le processus du refoulement quoiqu’il soit inverse.

Cette opposition se retrouve aussi dans l’opération de l’investissement : « l’*amentia* maintient intact l’investissement *ics* »<sup>46</sup>, tandis que « chez le schizophrène, c’est de l’inconscient lui-même que l’investissement est retiré »<sup>47</sup>.

Alors, de quel côté Lyotard classe-t-il le judaïsme ? Il écrit qu’ « il faut laisser au clinicien la tâche de dresser le tableau morbide exact de la religion hébraïque, mais il me paraît certain que dans la lexicologie de Freud, il convient de la classer non pas comme névrose, mais comme psychose »<sup>48</sup>. Puis, il entreprend d’établir le deuxième diagnostic du judaïsme à la manière inhérente à cette religion.

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, y compris des citations de *De l’inconscient* de Freud.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 91.

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

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 91.



### 7-3. Deuxième diagnostic inhérent

Liotard, donc, poursuit en retournant à l'opposition entre le judaïsme et les autres religions réconciliatrices. Cette analyse psychiatrique va aboutir à celle de la psychanalyse freudienne elle-même, même s'il nous paraît qu'il faut d'abord éclaircir la position lyotardienne par rapport au judaïsme pour comprendre son attitude vis-à-vis de cette religion..

Puis, il reprend le thème de la *rupture avec la réalité*. Au judaïsme, il oppose la dialectique, en considérant celle-ci comme le processus de la formation de compromis. Lyotard écrit que « l'apparition du thème de l'histoire doit être liée à la rupture avec la réalité. (...) il ne suffit pas de dire que l'homme juif se détourne du monde visible pour se consacrer à l'écoute de la Parole. Il faut dire que le refoulement de la castration dans la forme médiatisée des religions chthoniennes, qui sont des religions de l'œil, fait place à sa forclusion »<sup>49</sup>. Ici, comme nous avons déjà analysé, c'est la castration qui est forclosée dans le judaïsme, et la forclusion de la castration témoigne de cette rupture.

Ensuite, l'auteur continue : « Avec la forclusion de la castration, la culpabilité s'évade de toute réconciliation, de toute médiation avec et par la réalité posée comme co-créature, comme témoin de l'épreuve. A ce prix, l'histoire commence »<sup>50</sup>. L'historicité hébraïque, ce n'est pas celle que St. Augustin a affirmé dans sa *Cité de Dieu*, mais « suppose la forclusion, le renoncement au compromis, au mythe, à la figure, l'exclusion de la médiation femelle ou filiale, le vis-à-vis de l'autre sans visage »<sup>51</sup>. A la différence du christianisme qui requiert la réapparition de Jésus-Christ (quoique cette anecdote garde la trace de la judéité apocalyptique), à la fin du temps, l'histoire hébraïque masque la réalité en refusant la réconciliation.

Alors, qu'est-ce qui voile la réalité ou rompt avec elle ? Lyotard dit que « c'est à la

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 93.

formation de cette nouvelle dimension que la prédominance du texte contribue »<sup>52</sup> ; la caractéristique de supériorité du texte, de la parole, concrétise le symptôme du judaïsme.

Dans le paragraphe 2. *Prédominance du texte*, Lyotard répète le schème du refoulement et de la forclusion par rapport à la peur de castration et à l'aveu de parricide : celui-là est la confession tacite de la crainte de castration et elle va se réconcilier dans le processus de la formation tandis que le judaïsme l'ignore sous la forme de forclusion. C'est justement ce que nous avons déjà vu, mais il nous reste encore la question du fétiche : quel est le substitut de l'aveu de parricide ?

Lyotard répond à cette question en disant : « comment donc le déicide est-il présent dans sa religion ? Comme écriture. L'ouïe est le sens de l'absence, de Dieu mort. L'ouïe écoute l'écriture. L'écriture est la parole du père mort »<sup>53</sup>. L'écriture comme parole est donc le substitut de l'aveu et elle est le trace du père, tué.

Ainsi, la question de l'écriture passe à celle de père qui occupe une position singulière dans la religion hébraïque.

Dans la religion totémique ou dans le système de la dialectique, la position du père va être surmontée par le processus de la formation de compromis ou de l'*Aufhebung*. Et Lyotard dit que le judaïsme qui refuse toute réconciliation, dénie également l'accomplissement de l'ordre du père non plus. Pourquoi les hommes hébraïques n'accomplissent-ils pas l'ordre du père ? Parce que l'accomplissement de l'ordre est une sorte de réconciliation, et qu'après cet accomplissement, dans le cadre de la dialectique, il n'y aura plus que le rejet du père ou le parricide comme solution. Le père est donc surestimé dans le judaïsme.

Alors, qu'est-ce que le Dieu hébraïque a donné à son peuple ? Bien sûr, comme l'Ancien Testament nous le raconte, il donne des ordres parfois incompréhensibles, que néanmoins le peuple juif accepte. Lyotard dit que « Dieu ne donne aucun signe ni moyen d'accomplissement. Il élit le peuple juif non comme son héritier ou son mandataire, mais

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 94.

comme son allocuteur »<sup>54</sup>. Dieu comme père exige l'accomplissement d'un ordre, d'une loi, mais au fond il est impossible d'y obéir. La position de *toi* et *moi* normalement échangeable dans la conversation, est fixée de façon rigide, et le Moi comme auditeur reste toujours le destinataire des ordres de Dieu comme père.

En ce sens, la position du père comme Dieu se trouve privilégiée par rapport à celle du peuple, l'auditeur ; dans judaïsme, l'*Urvater* est toujours absolument transcendantal, qui ne donne que des ordres, et n'accepte jamais malgré la possibilité de la réconciliation avec lui.

La réconciliation juive — nous utilisons ce mot, même si le judaïsme le refuse — ne constitue donc pas la totalité de la doctrine du peuple juif, mais un autre processus qui est fondamentalement à l'origine de cette religion. Lyotard dit que « elle (n.d.e. la domination qu'institue le judaïsme) ne peut être irréconciliable au sens de la médiation que parce que d'abord elle n'a pas besoin d'être réconciliée, et que parce que la domination ici est une conciliation préalable »<sup>55</sup>. La raison d'être du judaïsme ne consiste pas en son système rituel inhérent, mais en sa *Urgeschichte*, dans laquelle Dieu a choisi le peuple juif comme le sien.

L'écoute et l'obéissance au judaïsme impliquent donc la maintenance de cette relation rigide : il faut obéir sans savoir le contenu, parce que cette obéissance témoigne que *nous* sommes le peuple d'élection en indiquant l'origine du choix. Dans ce contexte, il faut que le texte comme mot et trace de la parole se comprenne en tant que le fait de constater cette position. En ce sens, Lyotard écrit que « Ecouter la loi pour le judaïsme n'est pas la comprendre au sens de cet établissement (de lois cosmiques). Le progrès dans l'intellectualité n'est pas l'accomplissement du désir de savoir, il est aussi renoncement à ce « destin de pulsion »-là »<sup>56</sup>. Selon Lyotard, le passage du monde visible à celui du lisible n'a pas été fait par le désir de savoir, mais par le renoncement à ce désir, parce que ce qui est primordial est l'obéissance au texte, la parole du père.

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 96-97.

Alors, s'il faut que le désir soit abandonné même dans le domaine du texte, à quelle *psychose* Lyotard le rattache-t-il ?

Dans la section suivante, l'auteur reprend l'opposition entre le judaïsme et les autres religions mais d'un autre point de vue : le sentiment de la culpabilité. Il dit que « Que veut donc le fils juif ? L'orgueil d'être élu a pour prix qu'Israël ne cesse de s'accuser, de s'inquiéter de sa culpabilité. Trait essentiel à la religion mosaïque, que la culpabilité, que le sentiment de faute, mêlés à la certitude de la préférence. Il existe une version rationalisée de ce sentiment, que Freud démasque aussitôt : c'est une théodicée (...)»<sup>57</sup>. Pour le peuple mosaïque qui refuse la réconciliation, autant dire qu'elle n'existe pas réellement, et il faut un substitut qui la remplace. Sinon, le peuple juif n'aurait aucun indice pour sa croyance parce que le Dieu Yahvé ne récompense rien mais toujours prescrit ou punit.

Ainsi, la preuve de l'élection de ce peuple par Dieu se trouve dans les épreuves imposées par lui : au lieu de venger le père, il continue à subir ses punitions, à la différence des peuples qui ont d'autres religions totémiques, et qui se réconcilient en accomplissant le parricide. S'il en est ainsi, en quoi le péché juif consiste-t-il ? En citant le texte de Freud, Lyotard écrit que « la vraie dette résulte selon Freud du meurtre passé du père ; si elle a besoin de se masquer, c'est que “ dans le cadre de la religion mosaïque, il n'y avait pas place pour l'expression directe de la haine meurtrière dirigée contre le père ” (*ibid.* n.d.e. *Moïse et monothéisme*, p.243.). Singulière remarque. Il faut faire observer que dans aucune autre religion cette haine ne trouve s'exprimer directement ; elle ne donne jamais lieu qu'à formation de compromis»<sup>58</sup>. La haine contre le père chez les Juifs, qui est forclosée, constitue la base du sentiment de la dette dont il est impossible de s'acquitter, puis cette impossibilité fait la conciliation préalable et la différence avec les autres.

Lyotard ici renvoie à deux psychoses : mélancolie et narcissisme. En citant *Deuil et mélancolie de Freud*, il dit que le mélancolique se fait auto-accuser par l'objet qui s'est déjà

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 97, y compris de la citation du texte de Freud.

intégré au Moi et que « ce n'est pas le Moi qui exerce sa vengeance sur cet objet, mais l' " idéal du moi " », c'est-à-dire ici le Surmoi. (...) On reconnaît le cannibalisme, mais cette fois *sans symbolique*, car, à parler selon la première topique (n.d.e. l'affection mélancolique), les choses se passent entièrement au plan du préconscient »<sup>59</sup>. Puisque c'est le mot qui joue le rôle important dans l'appareil psychique de la psychose, il n'y a pas de symbole en tant qu'élément substituant dans cette psychose. Donc l'objet introjeté au Moi signifie ici le père, et en même temps, il remplace le Moi qui subit l'accusation impitoyable. L'obéissance à la loi du père est donc l'apparition du narcissisme comme auto-identification au père et celle du symptôme de la mélancolie comme auto-accusation par cette loi atroce. Ainsi le sentiment de l'auto-accusation comme mélancolie vient à produire un autre sentiment qui se sent identique à l'autorité du père comme Surmoi ; c'est le narcissisme.

Cependant Lyotard dit que ces deux symptômes ne sont pas les mêmes : l'investissement d'objet dans le narcissisme (l'identification narcissique) est déjà abandonné d'une part, et l'investissement dans la mélancolie, d'autre part, est toujours évident. L'opération d'identification au père sans le symbolique produit donc deux processus différents. Lyotard écrit qu'« à partir de ce double processus d'identification conduisant à la formation d'une part du Surmoi et de l'autre d'un Moi mélancolique, on peut saisir comment le Moi judaïque est un Moi accusé, en dette inexpiable avec sa " conscience ", avec le père »<sup>60</sup>. Ces deux instances « opposées » constituent donc le clivage du Moi dans le judaïsme, et en même temps soutiennent l'image du monde et son destin du point de vue de ce peuple d'élection. Lyotard positionne donc cette caractéristique psychopathologique au rang des psychoses maniaco-dépressives<sup>61</sup> : il dit que « l'essentiel est que Freud y voyait déjà une différence spécifique avec toutes les autres " névroses " : l'impossibilité de transfert, c'est-à-dire justement l'échec de la symbolisation, de l'intégration du donné (la situation de

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 99.

cure) dans le jeu de l'inconscient »<sup>62</sup>.

Liotard porte le même diagnostic de deux points de vue différents : le sens de ces deux affections à la psychose comme la démence précoce par exemple, et l'abandon de la mère dans le processus de l'introjection et l'identification du père. Il écrit que « cet objet perdu (n.d.e. le Moi coupable) dont l'ombre se projette sur le Moi sans que celui-ci sache d'où procède cette nuit où il baigne, ni même sans qu'il se connaisse baignant dans la nuit, est la mère »<sup>63</sup> et que « l'Ego du garçon, dit Freud, abandonne l'objet libidinal primitif, la mère »<sup>64</sup>. Chez le sauvage, cette mère abandonnée demeure quand-même dans l'inconscient, sous la forme du complexe d'Œdipe par exemple, et va se réconcilier dans le processus du retour du refoulé ; néanmoins, dans le judaïsme, elle est forclosé puisque le peuple s'identifie au Surmoi en tant que loi du père, et accuse le Moi, et, par conséquent, ne fait jamais ce retour. Liotard dit que « cet abandon total, cette forclusion n'est pas incompatible avec l'identification au Moi dans la mélancolie. On serait même tenté de dire : au contraire, car dans la mélancolie, l'objet vient bel et bien à la place du Moi, c'est-à-dire du préconscient, et il n'est nullement “ conservé dans l'inconscient ” ; il a fallu qu'il soit absolument dénié, rendu absolument méconnaissable, pour qu'il puisse prendre cette place sans éveiller le soupçon »<sup>65</sup>.

Ainsi l'esquisse de tableau des symptômes du judaïsme par Liotard est établie.

## **8. Dernière opposition : *acting out* et mémorisation**

En dernier lieu, Liotard cite une autre opposition entre le sauvage et le judaïsme : la mémorisation et l'*acting out*. Chez les juifs, le parricide ne se mémorise jamais puisque le meurtre de Moïse est forclosé par la peur de la castration ; chez le sauvage, par contre, la réalisation du complexe d'Œdipe se concrétise dans le processus du repas totémique en tant que formation de compromis.

Cependant, selon Freud, Moïse a été tué par son peuple. Si cette peur n'existe pas chez

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 99-100.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 100.

ce peuple hébraïque, « pourquoi aurait-on dû tuer le père alors que tout se passe comme si la menace de castration n'avait jamais existé ? »<sup>66</sup> Il répond qu' « à l'origine du judaïsme, la peur, universelle, a pris une tournure différente : elle ne s'abolit pas dans une ré-conciliation, dans un salut, mais dans une pré-conciliation, dans une alliance »<sup>67</sup>. On a déjà complété le parricide avant que le complexe d'Œdipe se réalise, l'auto-accusation et la constitution du Surmoi dans le judaïsme signifient ici l'*acting out* de la trace de cette histoire. Ce n'est pas le retour du refoulé parce qu'il n'y a pas de formation de compromis avec la réalité dans le préconscient et que cet *acting out* ne vise jamais la mère comme objet du désir refoulé. Lyotard écrit que « si Moïse n'avait pas été mis à mort compulsivement, les Juifs seraient des sauvages comme les autres. S'il n'y avait pas eu l'*acting out*, il y aurait eu formation de compromis »<sup>68</sup>.

Comme la partie suivante est consacrée à diagnostiquer la psychanalyse de Freud, il ne semble pas utile de l'analyser pour définir la position de Lyotard par rapport au judaïsme ; bien qu'on y trouve plusieurs, il nous paraît plus intéressant de les évoquer dans la section suivante.

## **9. La double critique**

Comment peut-on définir l'attitude de Lyotard par rapport au judaïsme ? Il est évident qu'il est contre cette religion en tant qu'elle est une des origines de l'Occident : « ils (n.d.e. les indices que Lyotard a traités) autorisent l'hypothèse que les traits de la religion judaïque, et de l'Occident pour autant qu'il en est issu, ne doivent pas être recherchés du côté de la névrose obsessionnelle, mais de la psychose »<sup>69</sup>. Pour la raison que la religion hébraïque est considérée comme psychose dans le contexte (de l'histoire) du savoir de l'Occident, Lyotard critique cette religion en l'opposant à celle du totémisme. Il faut donc résumer les indices que Lyotard donne pour faire le diagnostic du judaïsme.

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, p.101.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p.101.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p.102.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 100.

La caractéristique hébraïque à laquelle Lyotard donne la plus grande importance se trouve être la position du mot dans le judaïsme : le mot refuse la symbolisation des visibles en passant du monde sensible au monde intelligible. Puis, cette séparation rompt le mythe de l'origine dans la nature en tant que terre féconde. Puisqu'il est facile de comprendre qu'elle signifie la mère, cette rupture veut dire aussi sa suppression et le déplacement du côté du père, que Freud qualifie comme le développement dans l'intelligibilité (*Geistigkeit*).

Si ce déplacement avait été fait par le processus de la résolution du complexe d'Œdipe, ce serait la formation de compromis comme les autres religions. Néanmoins, Moïse comme *Urvater* a été tué par son peuple qui nie ce parricide, selon l'hypothèse de Freud dans son *Moïse et monothéisme*, et il y a surestimation du père chez les Juifs. Le père tué possédant encore son pouvoir souverain sous la forme de Jahvé, le peuple hébraïque en tant que fils ne peut donc occuper cette place qui doit être prise dans le repas totémique chez le sauvage ; Lyotard qualifie cette caractéristique de forclusion. Il dit que « ce qui est forclos, c'est la castration, ou la femme »<sup>70</sup> parce que le déni du parricide connote celui de la peur par rapport au père, qui porte sur celle de la castration, qui constitue une des motivations de la haine contre le père. De même, la haine contre le père provient du désir de la mère comme complexe d'Œdipe ; la forclusion est ainsi la clef du diagnostic du judaïsme, et toute la problématique de ce texte se trouve donc centralisée sur ce concept psychanalytique. L'importance du texte ne signifie pas le désir de savoir comme développement dans l'intelligibilité, mais son abandon du désir qui est forclos dans la mesure où il espère la réconciliation dialectique, en supprimant l'image comme médiation servante à la formation de compromis. Lyotard écrit que « ( à propos d'*Interprétation du rêve*, d'une histoire des feuilles illustrées dans un livre) le premier vaut assurément " pour " la mère ; mais arracher les feuilles ne signifie-t-il pas, plutôt que l'inceste, l'abolition de l'image, c'est-à-dire, à la

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 89.



lumière des précédentes oppositions, l'exclusion de la mère et le déni de la castration ? »<sup>71</sup>

Et la forclusion veut dire la cause de la psychose, pour Lyotard, par la définition de ces deux concepts. Les symptômes particuliers de cette maladie sont aussi indiqués, comme nous l'avons déjà vu ; à la différence de Freud qui considère la (ré)apparition du judaïsme comme le retour du refoulé dans le processus de névrose, Lyotard pense que le judaïsme est psychose par sa caractéristique de la forclusion qui accompagne l'*acting out* et qui refuse le désir, la formation de compromis. Cette religion demeure toujours dans le cadre de son régime, qui porte sur cette condition pathologique ; elle supprime la mère, l'image, et le désir.

Pourtant, l'interprétation lyotardienne de cette religion par la psychanalyse freudienne n'est pas tellement simple ; Lyotard pense que Freud lui-même est sous l'influence des caractéristiques du judaïsme. C'est-à-dire que son diagnostic, « le judaïsme est morbide », est inspiré par la méthodologie psychanalytique de Freud, donc une méthodologie judaïque.

En posant ce diagnostic, Lyotard ne prétend pas condamner le judaïsme, mais remet en question son caractère mosaïque, avec le paradoxe freudien de la mention à soi-même, à l'instar du syllogisme célèbre du Crétois. Ce texte constitue donc une double critique, contre le judaïsme apparemment, et contre la psychanalyse freudienne au fond ; cela signifie que Lyotard n'est jamais antisémite, comme pourrait le faire croire une lecture superficielle de ce texte.

La date de parution de l'ouvrage en témoigne : c'est en 1983 que ce *Figure forclosée* est intégré dans *L'écrit du temps*, quatorze ans après les cours sur la psychanalyse freudienne donnés à Nanterre. Lyotard n'explique pas clairement la raison pour laquelle on ne l'a pas publié juste après la fin ces cours, mais affirme : « J'ai dû sentir combien il était périlleux, injuste, peut-être indigne, de vouloir non seulement fixer la lecture freudienne du judaïsme, mais esquisser la " figure juive " elle-même (serait-elle comme forclusion de la figure) (...). »<sup>72</sup> il nous semble qu'il ait craint que son texte ne devienne l'objet de critiques provenant de

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 63.

malentendus et que c'est pour cette raison qu'il ait hésité à le publier.

Dès lors, est-il donc impossible de déterminer l'attitude de Lyotard par rapport à la religion mosaïque ? Certes, cette attitude n'est ni claire ni simple ; le schéma de l'opposition entre le visible et l'invisible existait depuis longtemps avec la thématique de la culture hellénique. Néanmoins, il semble que l'attitude de Lyotard, à ce moment-là, ne soit guère positive à l'égard de judaïsme qui constitue à ses yeux l'*inconscient* de la psychanalyse freudienne. À tout le moins, celui-ci ne joue pas le rôle principal dans la thématique lyotardienne de cette époque, parce que l'auteur aurait dû donner une interprétation positive de cette religion, s'il en avait estimé les caractéristiques. Mais en réalité, il les considère sous l'aspect de la psychopathologie, et cela témoigne suffisamment de sa désapprobation indirecte.

De toute façon, il faut poursuivre notre analyse pour rendre compte de son attitude.

## 2. La critique dans *Œdipe juif* (1970)

Dans ce texte, inclus dans *Dérive à partir de Marx et Freud*, Lyotard traite le schème de *Hamlet* en l'opposant à *Œdipe Roi*. Il nous semble qu'il y résume le tableau morbide de *Hamlet*, qui, dans l'ordre chronologique des textes où Lyotard pose la problématique du judaïsme, a paru en premier. Il écrit : « Laissons le diagnostic, demandons-nous : dans l'ordre de la représentation, qu'y a-t-il dans *Hamlet* qui n'est pas dans *Œdipe* ? Il y a l'*inaccomplissement*. On peut voir celui-ci comme la dimension psychologique de la névrose, ou tragique de la pensée. Il a une tout autre dimension. Œdipe accomplit son destin de désir, le destin d'Hamlet est l'inaccomplissement de désir : ce chiasme est celui qui s'étend entre ce qui est grec et ce qui est juif, entre le tragique et l'éthique »<sup>73</sup>. Lyotard se sert ici de l'opposition entre le Grec, qui est classé du côté du sauvage par Freud, et le Juif. Qu'est-ce qui s'étend entre tragique et l'éthique, alors?

---

<sup>73</sup> Jean-François Lyotard, *Dérive à partir de Marx et Freud* (nouvelle édition), Paris, Éditions Galilée, 1994, p. 190.

Il continue. Alors que, «dans la tragédie grecque, le discours n'a pas refoulé la figure, il cherche à l'accueillir, il se fait désir, joue le désir(..) dans l'éthique hébraïque, la représentation est interdite, l'œil se ferme, l'oreille s'ouvre pour entendre la parole du père. La figure image est rejetée parce que l'accomplissement de désir et leurre, sa fonction de vérité est déniée »<sup>74</sup>. Cet énoncé correspond au schème de l'opposition entre le sauvage et le juif dans *Figure forclosée* où il cite les mêmes textes.

Il apparaît donc que l'attitude lyotardienne par rapport au judaïsme ici est proche de celle de *Figure forclosée*. Indiquons les preuves qui correspondent au diagnostic de la religion hébraïque dans *Œdipe juif*.

D'abord, dans ce texte aussi, Lyotard insiste sur l'incommensurabilité et l'inégalité entre le père comme orateur et le fils comme destinataire du message. Il écrit que « la différence entre l'Autre, le Père qui a parlé, la voix morte ou la voix du mort, d'un côté, et de l'autre, moi le Fils, Hamlet, cette différence n'est pas révoquée »<sup>75</sup> ; le fils juif reste toujours dans la position du destinataire qui est obligé d'exécuter l'ordre du père. Cependant, comme on l'a déjà vu dans *Figure forclosée*, « Il ne faut pas le fils *n'accomplisse pas* la parole, qu'aucun espoir de réconciliation, faisant rentrer l'Autre dans le giron du Même, ne soit permis, que le saisissement du fils par la voix soit plus vieux que sa liberté, et que sa liberté soit le péché, le crime, de l'impossible ressaisissement »<sup>76</sup> parce que, une fois accompli l'ordre du père, le fils peut usurper la position du père, comme Lyotard l'a déjà montré avec le schème de la dialectique, par exemple. Bien que l'auteur, ici, souligne l'irréductibilité de l'Autre lévinassien, il est clair que la surestimation du père et l'impossibilité de la réconciliation sont encore présentes dans ce mémoire.

Deuxièmement, il y a aussi une ressemblance en ce qui concerne la position d'*acting out* et la pré-conciliation. Il dit que « le point essentiel pour Freud est que Moïse a dû être

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 191.

assassiné, puisque c'est par cet *Agieren*, cet *acting out* (...) que les Juifs échappent au mouvement général de reconnaissance du premier meurtre et à la religion de réconciliation, le christianisme, qui vient offrir à la libido ses formations de compromis. Pour les Juifs, le fils n'a pas à demander et obtenir une réconciliation avec le père. Il y a entre eux une alliance, qui est une *préconciliation*. L'alliance n'est pas de l'ordre du contrat, (mais) l'inégalité absolue des deux parties y est constitutive, le fils y est saisi par la voix du père, (...)»<sup>77</sup>. Dans *Figure forclosée*, l'*acting out* est un des signes qui séparent le judaïsme de la religion sauvage, y compris le christianisme, et, de même, dans ce texte aussi, l'auteur dit que c'est par l'*acting out* que les Juifs arrivent à dénier la réconciliation. En outre, Lyotard ajoute une note à cette partie citée afin d'indiquer la position lacanienne, différente de celle de Freud ; c'est précisément l'attitude que Lyotard a affirmée dans *Figure forclosée*, diagnostiquer les « *symptômes* » du judaïsme du point de vue psychanalytique de l'école freudienne et plutôt lacanienne ; il écrit qu' « on peut montrer, contre la construction faite par Freud dans *Moïse*, que cette figure correspond à un mode de rejet qui n'est pas le refoulement, mais la forclusion »<sup>78</sup>.

Puisque l'objectif de cet *Œdipe juif* consiste à analyser le système des représentations de *Hamlet* par plusieurs caractéristiques du judaïsme à l'opposition d'*Œdipe roi*, Lyotard n'exprime pas clairement son attitude envers cette religion. Mais les indices que nous avons vus signifient évidemment que ces deux mémoires possèdent en commun le point de vue du judaïsme : les deux se servent des mêmes notions pour expliquer les caractéristiques — le refus de la réconciliation, la surestimation du père, le sens de l'écoute, l'*acting out*, etc. — par lesquelles on distingue cette religion hébraïque des autres.

Lyotard, donc, dit que « la différence entre *Œdipe* et *Hamlet*, différence entre la représentation du désir s'accomplissant dans la méconnaissance et celle du désir s'inaccomplissant dans la représentation compulsive, hétérogénéité du destin grec (...)

---

<sup>77</sup> Ibid., pp. 193-194.

<sup>78</sup> Ibid., note à la citation n° 78.

avec le kérygme juif »<sup>79</sup>. Dans le mot « compulsive », il y a une sorte de diagnostic lyotardien du judaïsme : il pense que cette religion peut être interprétée dans le contexte de la psychanalyse et qu'il est possible de lui donner quelque qualification morbide, parce que, dans ce livre, il propose la *dérive* du désir comme pulsion et que le peuple juif est celui « qui a renoncé au désir de voir au point qu'il veut *faire* avant d'*entendre* (parce qu'il y a encore trop de voir dans l'entendre) »<sup>80</sup>.

Il est donc possible de dire que Lyotard maintient sa position par rapport au judaïsme du point de vue psychanalytique. Sa pensée de désir va se développer dans son *Economie libidinale* et son *Dispositif pulsionnel*.

### 3. La critique dans *Capitalisme énergumène* (1972)

*Capitalisme énergumène* de Lyotard est le compte-rendu d'*Anti-Œdipe* de Gilles Deleuze et Félix Guattari. Comme le premier objectif de cet article consiste à « critiquer la conception de la psychanalyse de l'Anti-Œdipe (...), qui soutient la thèse socio-historique directe de la pratique psychanalytique et du mode de production capitaliste-bougeois »<sup>81</sup>, la psychanalyse freudienne aussi se positionne dans le contexte de la critique de l'idée psychanalytique de Deleuze et Guattari. Lyotard, donc, réplique d'abord aux auteurs pour leur lecture des textes freudiens et lacaniens, mais il ne montre pas explicitement quelle est son attitude par rapport au judaïsme. Cependant, il me semble que Lyotard la maintient même dans cet article : sa lecture de *Moïse* y est maintenue par l'indication de l'origine archaïque de la psychanalyse freudienne. Par exemple, il écrit que « ce qui pour Freud faisait la *différence* du judaïsme avec la religion égyptienne ou avec la catholique aussi bien, en un sens avec *toute religion*, ce qui donc défaisait ou était en puissance défaite ou défection du religieux,

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>81</sup> Alberto Gualandi, *Lyotard*, Paris, les Belles Lettres, 1999, p. 154.

dans le judaïsme, c'était la forclusion du désir de la mort du Père et son *acting-out*, le passage à l'acte dans le meurtre effectif (...) par Israël d'un premier Moïse (lui-même supposé)<sup>82</sup>. Ici, l'auteur distingue le judaïsme et les autres religions par l'*acting out* qu'il a déjà considéré comme caractère singulier de cette religion hébraïque ; quoiqu'il ne porte aucun jugement de valeur sur cette différence, son interprétation de l'*acting out* est encore maintenue. L'hypothèse du parricide chez Freud reste la pierre angulaire de l'élucidation de l'*archè* de la psychanalyse freudienne.

Il continue : « ce qui vaut assurément, c'est le principe selon lequel l'Œdipe et la castration, et du même coup le *transfert dans la relation analytique*, ne sont opératoires que dans un dispositif énergétique dont les traits sont formés par la foi hébraïque la plus ancienne : captation de toute énergie libidinale dans l'ordre du langage (élimination des idoles)<sup>83</sup>. Ce système correspond à celui de l'investissement dans *Figure forclosée*, et l'élimination des idoles correspond au schème de l'opposition entre l'image et le mot. Lyotard pense ici aussi que l'importance du mot dans le judaïsme est un de ses caractères fondamentaux et que le judaïsme canalise de la pulsion du monde visible, c'est-à-dire du monde sensible, au monde qui refuse les idoles, les visibles. La foi hébraïque choisit la représentation de mot à la place de celle de chose en la refusant dans la mesure où elle se lie à la réconciliation.

Pour le point de vue psychanalytique aussi, Lyotard soutient que « ce dispositif (n.d.e. : la relation dans la psychanalyse : c'est Tu qui parle, et c'est Je qui écoute) est celui du divan, où le patient est Israël, l'analyste Moïse et l'inconscient Iahvé : le grand Autre »<sup>84</sup>. Cet énoncé correspond à ce qu'il a dit, à savoir que « c'est lui-même, Freud, qui vient à la place de Moïse en le construisant, et qui en fait son *fil*s »<sup>85</sup> et que « faire de Moïse, le père, son propre fils,

---

<sup>82</sup> Jean-François Lyotard, *Des dispositifs pulsionnels (nouvelle édition)*, Paris, Éditions Galilée, 1994, p. 50.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>85</sup> *Figure forclosée*, p. 104.

peut-être est-ce l'objet du testament de Freud. C'est-à-dire le père de son père »<sup>86</sup>. Quoique l'analyste se trouve assimilé à Moïse dans la première citation et que Freud comme psychanalyste fasse de Moïse, qui doit être *Urvater*, son fils, ces deux phrases racontent la même chose, parce que le psychanalyste occupe le rang du père que celui-là avait et que celui-là joue le rôle de Moïse dans la psychanalyse, ce qui signifie que l'analyste inclut ce *Urvater* dans son rôle vis-à-vis du patient.

Pour toutes ces raisons, il nous est possible de dire que Lyotard a déjà fait cette lecture dans *Figure forclosée* pour (psych)analyser Freud, et conclure que la psychanalyse freudienne, qui critique le judaïsme par sa judéité, a la tournure d'esprit juive (évidemment Lyotard indique que la psychanalyse freudienne est elle-même sous l'influence de cette religion), et que l'auteur maintient sa position dans *Capitalisme énergumène* aussi. En effet, il dit que « la figure du Kapital *n'est pas* davantage articulée avec celle de la judéité (de l'Œdipe) qu'elle ne l'est avec celle du despotisme ou avec celle de la sauvagerie symbolique, elle n'accorde pas de privilège au discours comme lieu d'inscription de la libido, elle supprime tous les privilèges de lieux »<sup>87</sup>. La judéité comme supériorité du mot n'est pas crédible dans le système de l'économie libidinale qui inclut toutes choses dans la totalité du libre échange.

Donc il nous semble que Lyotard qui — quoique ce soit implicite —, était de tendance gauche non-communiste, appréciait négativement la judéité par rapport au capitalisme qui était l'objet de sa pensée critique à cette époque : Lyotard ne prend parti ni pour le judaïsme, ni pour le capitalisme.

## 4. Conclusion

Alors, est-ce que ces analyses nous permettent d'affirmer que Lyotard prend position

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, pp. 104-105.

<sup>87</sup> *Des dispositifs pulsionnels*, p. 51.

contre le judaïsme et les caractères constitutifs de la judéité ? Est-ce que la critique lyotardienne contre cette religion hébraïque est cohérente ? Pour conclure ce chapitre, il nous faut répondre à ces questions.

### **1. Les textes de référence**

Ces trois textes que nous venons d'étudier ne portent également pas uniquement sur la lecture de *Totem et Tabou*, mais également sur celle de *Moïse et le monothéisme*, de Freud. Néanmoins, Lyotard ne partage pas seulement l'hypothèse sur la cause de la singularité du judaïsme, mais tente de l'analyser psychologiquement en utilisant les concepts suggérés par Lacan et en montrant que la psychanalyse freudienne est elle-même influencée par les symptômes judaïques que Freud a dévoilés dans son *Moïse*. En même temps que la critique de cette religion hébraïque, Lyotard tente de critiquer la psychanalyse de l'école freudienne de façon inhérente à la structure de cette méthode.

Cette lecture est cohérente dans chacun de ces trois textes, et la base de l'attitude de Lyotard par rapport au judaïsme se trouve clairement maintenue sans aucune contradiction.

### **2. Les caractéristiques retenues**

Il n'est pas difficile de faire la nomenclature des caractères particuliers de la religion juive, puisque c'est la seule qui s'enracine dans un peuple unique en tant qu'il est un peuple d'élection parmi les trois grands monothéismes. Pour cette raison, il ne serait pas pertinent d'affirmer que l'auteur maintient sa position sans analyser les caractéristiques *superficielles* qui se retrouvent ces trois textes.

Puisque tous les trois utilise la méthode de la psychanalyse freudienne pour analyser ces indices, il est naturel qu'ils parviennent à la même conclusion. En effet, Lyotard suggère l'*acting out* en tant qu'il sépare le judaïsme de les autres religions. De même, il pense que le déplacement de l'investissement de l'énergie libidinale (ou inconsciente) de la représentation d'objet à celle de mot, c'est-à-dire la transition du monde sensible au monde *intelligible* (parce que Freud la qualifie comme le développement de l'intelligibilité) est le refus de la



mère comme auto-identification au Surmoi qui est père. On pourrait donc, dire que l'approfondissement de la problématique des caractères du judaïsme dans ces trois textes est cohérent, c'est-à-dire que les trois parviennent à trouver le même fondement à la matière psychanalytique.

### **3. « Le diagnostic »**

Pour ces raisons, il est clair que Lyotard pose le même *diagnostic* dans ces trois textes : il y a forclusion sur le meurtre de Moïse et le désir de sa mort. Comme elle ne revient jamais, au contraire de refoulé, il n'y a aucune formation de compromis qui apporte la réconciliation, comme c'est le cas dans d'autres religions. D'ailleurs, la forclusion, qui dénie ce parricide, veut ignorer inconsciemment le mythe de l'origine : Moïse a été tué dans le parcours d'*Exodus*, qui est l'origine ou le point de départ de la croyance de ce peuple dans le sentiment d'élection. Lyotard pense que toutes les caractéristiques de cette religion sont donc concentrées sur ce symptôme, et que l'*acting out*, qui provient du déni du désir du meurtre de Moïse, signifie la culpabilité qui est néanmoins le seul lien avec Dieu, parce que Dieu ne donne aucune récompense et que la transgression de la loi donnée par Jahvé en est la preuve négative, et que, justement, cette désobéissance veut dire l'*acting out* de l'ordre du père, Moïse.

Ce diagnostic se retrouve dans les trois textes ; nous pouvons donc conclure que l'attitude de Lyotard par rapport au judaïsme au début des années 70, était cohérente ; au moins l'analysait-il de la même manière.

Pour Lyotard, le judaïsme, dans *Figure forclosée*, est d'abord psychose : il l'évalue très négativement au moins, quoique la méthodologie psychanalytique soit judaïque selon Lyotard. Cette critique est maintenue dans *Œdipe juif*, parce qu'il suggère la possibilité de lire la judéité en invoquant la notion de forclusion et qu'il dit que l'essence du refus de la réconciliation consiste en l'alliance entre le père et le fils, qui précède la réconciliation et fixe ce positionnement.

Dans *Capitalisme énergumène*, par contre, il semble que Lyotard ne donne pas de diagnostic, au moins explicite : le sujet de cet ouvrage ne consiste pas à analyser le judaïsme, mais à critiquer la pensée de la psychanalyse freudienne. Même dans le passage qui traite de *Moïse et le monothéisme*, l'auteur ne « condamne » jamais cette religion, mais énonce que la psychanalyse freudienne dérive de la croyance hébraïque et que l'analyste usurpe la position du *Urvater*.

De même, nous avons déjà constaté que, dans les deux textes précédents, la position de Lyotard par rapport à ce problème est identique. En effet, Lyotard oppose la singularité du mot chez les Juifs au principe d'échange capitaliste ; la singularité de la supériorité absolue du père dans le judaïsme et le libre-échange capitaliste « canalisé » par la libido comme *énergie énergumène* s'excluent. En ce sens, il est possible de dire que l'attitude lyotardienne, là non plus, ne s'accorde pas à cette idée qui refuse la réconciliation au sens de la formation de compromis. Donc, même si la critique de Lyotard contre le judaïsme n'est pas plus aiguë, son attitude reste néanmoins négative dans ce texte aussi.

Par conséquent, il est évident que, au début des années 70, Lyotard a une attitude peu positive à l'égard du judaïsme et de la judéité. Celle-ci est encore loin de jouer le rôle principal dans sa pensée.

## Deuxième chapitre :

### Le *tournant* de Lyotard — son acceptation de la judéité

#### 1. Le parcours jusqu'à *Au Juste*

##### 1. (Anti-)ontologie de *libido*

Après son *Dispositif pulsionnel* (1973), Lyotard va se diriger vers l'ontologie de *libido* à la recherche des énergies libidinales « je-ne-sais-quoi », à la manière deleuzienne pour « 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 membrane »<sup>88</sup>. L'image de notre existence est prise comme une sorte de *multiplicité* traversée par des traces innombrables en se transfigurant sans cesse. Le corps représenté ici change constamment sa figure par sa force libidinale, il n'a donc pas de forme fixe comme un système bien organisé, mais il y a un flux d'énergie qui circule partout ; en cette raison, nous pourrions dire que la peau et la chair de notre corps constituent une espèce de « corps sans organe » au sens deleuzien.

A ce stade, la pensée de Lyotard parvient au polythéisme, bien qu'il ait défendu le monothéisme sous la forme du christianisme ou de la barbarie dans les mémoires précédents. Quant aux raisons pour lesquelles Lyotard y arrive, Pierre Billouet en indique trois<sup>89</sup>. Ce sont :

1. le calcul érotique : le calcul du plaisir inventé par J. Bentham et élaboré par J. S. Mill met les passions sous la domination du calcul quasi *hédoniste*, même s'il souligne la supériorité de l'intelligible sur le sensible ; cela signifie que

---

<sup>88</sup> Jean-François Lyotard, *Économie libidinale*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, pp. 10-11.

<sup>89</sup> Pierre Billouet, *Paganisme et postmodernité : J. -Fr. Lyotard*, Paris, Ellipses, 1999, pp. 52-53.

l'énergie libidinale peut entrer dans le processus du calcul considéré comme la fonction propre à la raison cartésienne et donc la fixation de cette relation intelligible-sensible ou *libidinale*. Puisque ce schème est maintenu depuis St. Augustin, c'est-à-dire du côté du christianisme, il est clair que Lyotard, qui s'avance jusqu'au panthéisme, critique ce calcul.

2. le modèle stable d'économie basé sur l'échange égal : ce modèle permet à l'économie d'éliminer les forces déstabilisatrices de la structure sociale ; tout ce qui est échangeable dans le marché capitaliste doit être estimé à son juste prix, et ce qui opprime ou ignore l'énergie positivement délirante du capitalisme qui a détruit l'Ancien Régime, par exemple. Selon Lyotard, le capitalisme au sens théorique soutient un modèle statique, bien que l'échange capitaliste ait une puissance de différenciation des valeurs *liquides* qui déstabilise la structure sociale sans le but hégélien. Pour cette raison, ce système d'échange libre mais stable porte sur le modèle statique réductible au schème de la hiérarchie entre l'intelligible et le sensible, qui est visiblement monothéiste, parce que le seul indice qui mesure les valeurs est le chiffre monétaire qui joue le rôle principal dans ce système.
3. l'inachèvement du *Capital* pour Marx : Lyotard cite une lettre de Marx qui exprime son impossibilité de terminer la correction du premier chapitre face aux réfugiés de la Commune<sup>90</sup>. Selon la lecture des textes par Billouet, cette hésitation signifie « l'irréductible dualité de la Théorie et de la Pratique »<sup>91</sup>, et que « ce suspens du labeur théorique sur le capital, ce n'est pas une seconde un plaisir au sens d'une sécurité, d'une irresponsabilité, c'est au contraire le résultat d'un marché libidinal, c'est le prix que le désir de Marx jeune fille amoureuse du corps réconcilié, fait payer par Marx grosse tête accusatrice du

---

<sup>90</sup> *Économie libidinale*, p. 121.

<sup>91</sup> *Paganisme et postmodernité*, p. 53.

corps social émiétté »<sup>92</sup>. Le désir n'a pas d'objet téléologique comme le monothéisme, et notamment le christianisme, mais néglige par sa force libidinale en tant que je-ne-sais-quoi le sens ultime du monde ; le désir travaille aveuglément pour compléter sa soif de plaisir presque infini.

Cependant, il semble que la troisième remarque n'est qu'un cas d'analyse libidinal de Marx, que l'on ne peut donc universaliser au niveau de la critique contre monothéisme ; de même, il apparaît que la deuxième analyse de Billouet à propos de la fonction délirante du désir et du capitalisme se distingue difficilement de la notion hégélienne de *tricherie de la raison* : apparemment, il semble facile de remplacer la raison par le désir lyotardien, puisque Lyotard écrit que « si le désir est, comme le croit Hegel, purement destructeur, pourquoi le redoublement de sa puissance négative inverserait-il la nature de ses effets ? (...) Pourquoi la même force allant à son “ but ”, à son expansion, serait-elle anéantissante, destructrice, mauvaise, et deviendrait-elle bonne du fait qu'elle fait demi-tour (...) ? »<sup>93</sup> et que « laissez cela (n.d.e. : se faire conducteur des chaleurs et des froideurs, etc.) faire son chemin sur vous, sans jamais *savoir si* ça marchera ou pas, s'il en résultera un effet inouï, vu, ingoûté, impensé, inédit ou non »<sup>94</sup>. Ce faisant, il s'attaque clairement à Hegel en se servant de l'idée du désir considéré inversement. De même, quand Lyotard écrit : « que cherche l'infidèle en ses pérégrinations ? (...) Ça n'est pas le tragique d'un destin, ni le comique d'un caractère (...) ; pas non plus le dramatique de la totalisation ; plutôt l'étrangeté des espaces fictifs, ces chutes d'eau d'Escher dont le point d'impact est plus élevé que la source »<sup>95</sup>, il s'oppose à la vision du monde téléologique et donc chrétien, et adhère à celle de Nietzsche qui consiste essentiellement au retour (du temps) éternel mais différencié, comme Deleuze l'a écrit dans son *Nietzsche et la philosophie*. Pour cette raison, il est possible de dire que Lyotard, au

---

<sup>92</sup> *Économie libidinale*, p. 122.

<sup>93</sup> *Ibid.*, pp. 265-266.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 55.

milieu des années 70, aboutit au polythéisme au sens nietzschéen du terme, comme le précise également Martin Jay<sup>96</sup>, quoique les trois remarques de Billouet ne soient pas complètement adéquates.

## 2. Vers le paganisme

La critique lyotardienne de la religion se dirige vers le paganisme. Celui-ci est interprété comme le déplacement de la pensée du sujet autonome à celle de l'hétéronomie et de l'anti-humanisme (ou centrisme humain) de la modernité, parce que le sujet équipé de raison *moderne* se trouve au cœur du monde et que son intelligence va aboutir au savoir absolu et unique dont Hegel a parlé. Et ce déplacement signifie la migration au *pagus*, qui constitue l'étymologie du mot paganisme<sup>97</sup> et donc à la décentralisation stratégique, parce qu'« après Nietzsche, elle (la stratégie du sophiste) nous apprend qu'on ne peut jamais critiquer directement “ les vérités ” de l'autre, mais qu'on peut pourtant se “ déplacer ” par rapport à son point de vue, à sa “ perspective ” »<sup>98</sup>. Pour cette raison Lyotard tente donc de détruire la théorie hégélienne et sa valeur.

Or, le paganisme lyotardien n'est pas l'athéisme ni la pensée du surhomme de Nietzsche : tandis que l'idée nietzschéenne se trouve à l'extrémité de l'autonomie, parce que le surhomme est le maître des valeurs pour Nietzsche, le paganisme lyotardien présuppose implicitement l'existence des dieux, les critères transcendants des valeurs ; comme il dit : « si paganisme il y a, il réside en l'occurrence dans le refus d'accorder à aucun discours une autorité, serait-elle modestement épistémologique, établie une fois pour toutes sur les autres. Les cultes sont nombreux, et chacun d'eux veut l'emporter ou par l'exclusion ou par l'inclusion de ses concurrents. Mais une chose est de croire que la victoire a sa raison dans ce

---

<sup>96</sup> Martin Jay, *The Ethics of Blindness and the Postmodern Sublime: Levinas and Lyotard*, in : *Downcast Eyes – The denigration of vision in twentieth-century French thought* (paperback print), California, University of California Press, 1994, p. 561: “ Like many other French intellectuals of the period (the 1970s), he (Lyotard) became increasingly interested in Nietzsche. Polytheism, not the one true God of the Jewish tradition, was Lyotard's avowed credo, (...)”

<sup>97</sup> Plus précisément, l'origine de ce mot est *paganus*, le paysan.

<sup>98</sup> Alberto Gualandi, *op. cit.*, pp. 25-26.

qu'on dit, une autre de reconnaître dans l'œuvre qui impose sa perspective un vouloir plus intense. Païen qui connaît ceci dans cela »<sup>99</sup>. Bien qu'il y ait des dieux, aucun d'entre eux ne peut exercer sa souveraineté sur le *sujet* qui juge.

Cette position semble contradictoire. Quoique la notion du paganisme lyotardien soit une contre-attaque envers la pensée de la dialectique qui retourne au centre unique, et signifie la diversité de légitimité et l'anti-centrisme humain, c'est nous qui jugeons dans cette situation de l'éclatement de la raison dont Lyotard parle dans sa *Condition postmoderne*. C'est justement ce problème qui est l'enjeu de *Au juste*, et, selon P. Billouet, « il s'agit toujours d'affirmer le paganisme contre le mono(théisme) religieux, marxiste et capitaliste, mais le silence étant impossible, il le faut formuler de manière *compréhensible*, et de cet effort provient, dira Lyotard, " mon livre de philosophie " — *Le Différend* »<sup>100</sup>.

## 2. *Au juste* (1978)

### 1. Le caractère de ce livre

La philosophie lyotardienne va être face à la critique, ce qui oblige Lyotard à se critiquer soi-même en répondant aux questions posées ; le discours de sa pensée sur la libido au sens freudien qui refuse la théorisation<sup>101</sup> va être controversé par une autre instance. En effet, Lyotard avoue qu' « ils (n.d.e. les lecteurs d'*Économie libidinale*, qui l'ont considéré comme un exercice rhétorique) avaient sûrement raison, mais je me dis encore que le livre (*Économie libidinale*) a atteint son but, en montrant, par le privilège évident qu'il accorde à la façon d'écriture, au " style ", combien il est vain d'argumenter sur les contenus et d'en débattre, (...). (...) Le vrai malheur, pour séparer le bon grain de l'ivraie, c'est qu'on ne peut pas s'en remettre à l'intensité des affects. Si la valeur était à proportion de la teneur en énergie, alors il

---

<sup>99</sup> Jean-François Lyotard, *Rudiments païens*, Paris, Union générale d'Éditions, 1977, p. 246.

<sup>100</sup> Pierre Billouet, op. cit., p. 61.

<sup>101</sup> Voir "la théorique en tant que libidinale" dans *Économie libidinale*, pp. 292-302.

n'y aurait pas de loi du tout, (...) »<sup>102</sup> et que « le moine que j'essayais d'être aurait dû se rappeler que le paganisme polymorphe, l'exploration et l'exploitation de toutes formes possibles d'intensité pouvaient aisément glisser dans une permissivité sans loi, et susciter violence et terreur »<sup>103</sup>.

Cet aveu témoigne de la faiblesse de la pensée lyotardienne du désir : comme le laisser-faire libidinal dénie l'éthique (quoique ce soit au sens chrétien que Lyotard la critique) et l'altérité (puisque le style de l'*Économie libidinale* refuse toutes les discussions sur son contenu), il ferme les yeux sur l'anarchie (au sens de confusion), et donc ce livre pourrait faire croire qu'il tolère la violence.

Bien sûr, la stratégie de l'ontologie lyotardienne du désir, qui a commencé à partir de sa *Dérive à partir de Marx et Freud*, vise à détruire la méta-violence épistémologique de la raison moderne qui aboutit à la dialectique de Hegel, en se servant de la psychanalyse freudienne. Mais, précisément pour cette raison, la pensée basée sur le caractère propre à l'inconscience libidinale provoque une autre problématique<sup>104</sup>, celle de la justice qui concerne la communication<sup>105</sup>.

C'est cette position où Lyotard se trouvait après son *Économie libidinale*, qui lui a montré la faiblesse de sa pensée du désir. « Ce qui paraît la plus grande faiblesse théorique d'*Economie libidinale* pourrait même se révéler comme son point fort. Cette faiblesse, (...) est en effet le premier signe d'un important virage qui amènera Lyotard à entreprendre un long itinéraire de pensée autour de la " règle ", du " jugement ", de la " Loi " »<sup>106</sup>.

Il nous est donc possible de penser que *Au juste* qui a été publié en 1978, occupe la position singulière parce que ce livre se situe entre deux temps de l'itinéraire de la pensée

---

<sup>102</sup> Jean-François Lyotard, *Pérégrinations*, Paris, Éditions Galilée, 1990, pp. 33-35.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>104</sup> Dans *Heidegger et « les juifs »*, Lyotard utilise la notion de l'après-coup freudien pour critiquer Heidegger ; nous allons l'analyser dans le 3<sup>ème</sup> chapitre.

<sup>105</sup> En ce sens, Lyotard partage la même problématique avec son adversaire, J. Habermas. Voir Alberto Gualandi, *op. cit.*, pp. 71-74.

<sup>106</sup> Alberto Gualandi, *op. cit.*, pp. 59-60.



lyotardienne : le temps de l'ontologie du désir et la philosophie de la Loi. Ainsi, nous pourrions dire que ce livre marque un *tournant* de la pensée lyotardienne : « le philosophème de la *figure* et son pendant libidinal l'*intensité* disparaissent, mais la *phrase* possède maintenant une *force*. (...) Et le monisme de *Économie libidinale* est abandonné : il ne peut y avoir de commune mesure pour les intensités »<sup>107</sup>.

C'est pour cette raison qu'il nous paraît utile d'évoquer cet ouvrage dans le chapitre que nous consacrons à l'analyse de l'acceptation de la judéité par Lyotard.

## **2. Première journée : de l'*Économie libidinale* au paganisme**

### **2-1. La critique de Thébaud**

Ce livre est composé de sept discussions entre Jean-Loup Thébaud et Lyotard, et Thébaud commence par critiquer le style de l'*Économie libidinale* du point de vue du lecteur avec lequel ce livre, par son style, refuse de négocier ou discuter de son contenu. Il prétend que l'hypothèse théorique même dans l'*Économie libidinale*, peut et doit être l'objet de discussion et universalisée<sup>108</sup>, et pose à Lyotard les questions (ou objections) en tant que lecteur qui, dans le schéma classique, se trouve en situation d'infériorité par rapport à l'auteur : « toutes ces permutations (entre l'auteur et le lecteur) se produisent dans un espace commun, qui a été dégagé par vous (Lyotard) »<sup>109</sup>.

En réponse à la remarque de Thébaud sur le rôle du lecteur, Lyotard, tout en reconnaissant « (le paradoxe que) l'existence du lecteur » qui est « une croix pour l'auteur »<sup>110</sup>, pose la problématique du jugement de la modernité : écrire, pour lui, c'est jeter « des bouteilles<sup>111</sup> à la mer » sans savoir « à qui ça va »<sup>112</sup>.

---

<sup>107</sup> *Paganisme et postmodernité*, p. 63.

<sup>108</sup> Jean-François Lyotard et Jean-Loup Thébaud, *Au juste*, Paris, Christian Bourgois, 1979, p. 15.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>111</sup> Pour cette notion "jeter des bouteilles à la mer", nous rappelons qu'Adorno utilise la même métaphore dans sa *Dialectique des lumières* ; ce mot est déjà utilisé chez Paul Celan, et il serait facile de faire le rapprochement entre Lyotard et ces deux auteurs juifs dans cette terminologie de la communication *utopique*.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 21.

Cette métaphore caractérise la modernité selon Lyotard : pour lui, la différence entre l'art classique et l'art moderne consiste en l'absence d'un appréciateur préalablement identifié. Il dit que « l'avant-garde artistique sait qu'elle n'a pas de lecteurs, pas de regardeurs, (...) pas d'auditeurs. Et il faut qu'elle travaille dans ces conditions »<sup>113</sup> et que « ce qui est en cause aujourd'hui dans le langage artistique, c'est l'expérimentation. Et expérimenter, cela veut dire, d'une certaine façon, la solitude, le célibat »<sup>114</sup>. Dans les temps modernes, il faut que l'artiste soit face à sa solitude, parce qu'il n'y a aucune critère qui assure la qualité de son œuvre, sous la forme d'appréciateurs par exemple. En particulier dans le domaine de l'avant-garde, qui a pour objet de douter ou de détruire des critères précédents et d'élargir la possibilité d'expression artistique, l'artiste se heurte à cette difficulté.

Dans contexte *moderne* Lyotard dit que l'« on juge sans critère. On est dans la position du prudent aristotélicien, qui juge du juste et de l'injuste sans le moindre critère »<sup>115</sup> à l'opposé de Thébaud qui pense qu'il y a quand-même le sens commun (*sensus communis*). Et, pour Lyotard, cette configuration est constitutive du paganisme : « quand je parle de paganisme, ce n'est pas un concept, c'est un nom, qui n'est ni plus ni moins mauvais que d'autres, pour désigner précisément une situation dans laquelle on juge, et on juge, non seulement en matière de vérité, mais aussi en matière de beauté (...), et aussi en matière de justice, c'est-à-dire de politique et d'éthique, sans critères »<sup>116</sup>.

Ici, la pensée de Lyotard se déplace visiblement de celle de libido à celle de (faculté de) jugement : il ne s'agit pas de délivrer le désir, mais de juger *au juste* dans la perspective du temps moderne et du paganisme.

## 2-2. Paganisme et judaïsme

Quelle position le judaïsme occupe-t-il dans le contexte du paganisme ? Comme nous

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 33.

l'avons déjà vu, Lyotard critiquait vivement cette religion mosaïque et, dans ce livre, « la méditation de Lyotard entremêle Aristote, Kant et les traditions populaires et juives »<sup>117</sup> ; cela signifie que Lyotard change d'attitude par rapport au judaïsme et à la judéité, dans ces sept discussions, et confirme, dès le premier jour, son *tournant*.

Le premier jour, il dit : « le juste nous vient d'ailleurs, c'est-à-dire que les prescriptions, nous n'en sommes jamais que les destinataires, c'est ce que pensent les juifs, et c'est aussi ce qui se passe, quoique d'une tout autre manière, dans les traditions des sociétés dites sauvages où les récits traditionnels diffusent les obligations “ de toujours ” »<sup>118</sup>. Ici, Lyotard reconnaît que “ nous ” ne sommes pas païens, mais “ modernes ”<sup>119</sup> : le judaïsme se classe à côté du paganisme par sa fonction de la prescription. Il dit : « j'accepte entièrement qu'il y ait aussi une fonction prescriptive dans l'idée de paganisme »<sup>120</sup> et : « pour nous modernes, les prescriptions ne sont pas reçues »<sup>121</sup>.

En distinguant le temps moderne occidental, peut-être monothéiste, et les paganismes, y compris le judaïsme, Lyotard pose à nouveau le problème du jugement. C'est ce qu'il a déjà raconté sur la différence entre l'art classique et l'art moderne ; il répète la difficulté de juger sans critère. Il la relie avec la problématique des prescriptions ou prescriptifs, qui « ne sont jamais fondés »<sup>122</sup>.

C'est justement dans ce contexte que Lyotard a recours à Kant, notamment celui de la troisième *Critique*. Néanmoins, il nous reste encore un problème de la définition du paganisme : s'il n'y a pas de critère de jugement, pourquoi Lyotard peut-il nommer ces diverses idées « paganisme » ? La problématique du prescriptif n'est-elle pas basée sur une sorte de jugement, puisque Lyotard indique l'absence de cet ordre transcendant dans le contexte gréco-occidental ? En effet, Thébaud dit que « malgré cette absence de fondement

---

<sup>117</sup> *Paganisme et postmodernité*, p. 67.

<sup>118</sup> *Au juste*, pp. 34-35.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 34.

conceptuel, je vois que vous êtes néanmoins apte à trancher à chaque fois en disant : ceci est païen, cela ne l'est pas. Vous avez donc un critère... »<sup>123</sup>.

### **3. Deuxième journée : la distinction de la judéité et du paganisme**

Le deuxième jour, Lyotard commence à parler de la judéité qui était classée du côté du paganisme le premier jour. Lyotard souligne la singularité de cette religion mosaïque ; à la différence de la fonction de commutation du narrateur et de l'auditeur dans le récit païen, il y a donc trois instances qui se distinguent : celle de la modernité, celle de la judéité, et celle du paganisme. Sur quel point ces trois instances sont-elles incommensurables ? En me référant aux philosophes que Lyotard cite pour expliquer son idée, je vais essayer de mettre en évidence chacune d'elles.

#### **3-1. La singularité du discours prescriptif**

Par opposition à Platon qui soutient l'idée d'une justice pouvant être déduite de la description d'une société réelle<sup>124</sup>, Lyotard, en soulignant la caractéristique du prescriptif, dit que « la justice ne peut être transcrite d'une ontologie, qu'il faut abandonner la problématique platonicienne »<sup>125</sup>.

Afin d'expliquer cette irréductibilité du prescriptif à partir du descriptif, il a recours à la distinction aristotélicienne des classes des énoncés : « tous les énoncés n'appartiennent pas à la même classe »<sup>126</sup>. Cela signifie que le prescriptif lié à la problématique de la justice appartient à une autre classe que les autres énoncés, c'est-à-dire que « les énoncés prescriptifs (...) sont des énoncés qui ne sont pas propositionnels, pas prédicatifs »<sup>127</sup>.

C'est pourquoi la justesse du discours prescriptif dépend d'une autre instance que celle

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>124</sup> Cf. *ibid.*, p. 44 : « on a d'une part, un dispositif théorique constitué d'énoncés dénotatifs, dont la principale fonction est d'affirmer ce qu'il en est de la référence de ce discours, et qui sont entièrement centrés sur leur référence (ce qui est le propre, à mon avis, du discours platonicien qui pose toujours son objet manifeste comme référent), et on a, d'autre part, couplé à ce dispositif, un ensemble de discours qui sont impliqués par le précédent, enfin en principe impliqués, mais qui néanmoins sont très différents, puisqu'ils ont une fonction, eux, de prescription par rapport à la réalité sociale »

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 47. (propos de Thébaud)

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 46.

des discours *scientifiques*, parce que ceux-ci nécessitent un processus propositionnel accompagné d'un discours descriptif qui dessine la réalité à discuter : « ce passage (n.d.e. : du descriptif au prescriptif) est à proprement parler inintelligible. Il y a une résistance, il y a une incommensurabilité, je dirais une non-pertinence, des prescriptifs par rapport (...) à ce qui autorise le discours théorique (...) »<sup>128</sup>.

### 3-2. La séparation du vrai et du juste

Renoncer à l'intelligibilité nécessite l'abandon du processus intelligible ; pour légitimer le discours prescriptif, il doit y avoir une autre instance que celle du discours dénotatif, descriptif et théorique dont Lyotard relève le caractère d'idée de justice platonicienne<sup>129</sup>. Ces deux genres de discours n'appartiennent pas au même ordre : « dans la justice, pour autant que la justice renvoie à des prescriptifs, et y renvoie nécessairement, il y a un usage du langage qui est foncièrement différent de celui qui est son usage théorique »<sup>130</sup>.

Alors, à quelles instances différentes ces deux discours se rattachent-ils ? Dans le modèle de l'idée platonicienne, Lyotard dit que le discours descriptif, qui constitue la base du discours prescriptif *platonicien*, est légitime s'il est *vrai*, et qu'il y a un passage du vrai au juste dans ce modèle<sup>131</sup> ; même dans ce schème, c'est le vrai qui juge l'authenticité du discours descriptif.

Le discours prescriptif lyotardien, qui n'est pas celui de Platon, n'a donc pas comme critère, le vrai, mais le juste : « ce qui est juste ne peut résulter de ce qui est vrai, simplement parce qu'on ne conçoit pas comment une prescription pourrait se conclure d'une description »<sup>132</sup>. Le prescriptif se justifie uniquement par le juste, donc la justice comme idée ne doit, elle aussi, se faire « comprendre qu'à partir du prescriptif »<sup>133</sup>.

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>132</sup> Jean-François Lyotard, *L'autre dans les énoncés prescriptifs et le problème de l'autonomie*, in : *En marge*, Paris, Aubier Montaigne, 1978, p. 245.

<sup>133</sup> *Au juste*, p. 51. (propos de Thébaud)

Si ce prescriptif est la seule légitimité de la justice, quel fondement ce prescriptif a-t-il ? Ce serait le juste qui légitimerait un énoncé prescriptif. Mais puisque ce *juste* n'a pas de référent comme le discours descriptif en a un dans la réalité, pour Lyotard, il nous faut juger le contenu de ce *juste* sans preuve positive. C'est ici que Lyotard rappelle la problématique d'Aristote concernant le jugement ; « (Aristote dit qu')un juge qui mérite son nom n'a pas de modèle vrai pour guider son jugement, que la véritable nature du juge, c'est justement de prononcer des jugements, donc des prescriptions, sans critère. Ce qu'Aristote appelle *prudence*, somme toute, ce n'est rien d'autre que cela. Elle consiste à faire la justice sans modèle »<sup>134</sup>. Pour Lyotard, cette difficulté du jugement témoigne qu'Aristote est païen : il n'a pas recours à un modèle idéal pour déterminer la justice, et, face à cette problématique, Lyotard, donc, dit que « l'Aristote de la *Politique* et des *Éthiques* comme des *Topiques* et de la *Rhétorique*, est effectivement un Aristote qui est au plus près du paganisme ».<sup>135</sup>

### **3-3. Paganisme et modernité : problème de l'autonomie**

Cependant, cette problématique est commune à Kant dans les deux premières *Critiques* : celui-ci soulève le problème de l'antinomie de la raison dans la première *Critique*, et souligne le caractère transcendantal de l'impératif catégorique dans la deuxième *Critique*<sup>136</sup>. Puisqu'il est clair qu'il est un philosophe moderne, la séparation du vrai et du juste n'est pas une condition suffisante du paganisme que Lyotard oppose à la modernité.

Lyotard et Thébaud reviennent donc au problème de l'autonomie qui précise le sujet moderne en mentionnant le rapport de la justice avec le sujet de l'énonciation. C'est la fonction du prescriptif qui distingue ici le paganisme de la modernité.

Lyotard dit que « Le principe donc est celui de l'autonomie, de l'autonomie de la volonté, c'est-à-dire de l'autonomie du sujet qui énonce la loi, et qui même quant il lui obéit

---

<sup>134</sup> *Ibid.*, pp. 52-53.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>136</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 60-61.

reste autonome puisqu'il en est l'auteur »<sup>137</sup>. Étymologiquement, cette remarque est juste puisque « ὁ αὐτόνομος » signifie se régir par ses propres lois : le sujet de l'énonciation décrète sa loi morale, et justement pour cette raison le sujet devient autonome et obtient la liberté au sens kantien. Et la justice apparaît comme Idée kantienne qui dirige cette constitution de la loi morale, le sujet se positionne comme destinataire du prescriptif de la justice et du législateur : « le principe d'autonomie, qui n'est peut-être qu'une extension de l'idée de contrat, consiste à affirmer que le prescriptif n'est autorisé que si son destinataire peut aussi être son destinateur. Autrement dit : le destinataire d'un ordre est obligé par cet ordre si et seulement s'il peut se substituer à celui qui le donne »<sup>138</sup>. Dans l'espace du discours moderne et occidental, le destinateur du prescriptif et son destinataire sont égaux, l'un peut être l'autre et réciproquement ; être le destinateur du prescriptif constitue la pratique de l'autonomie. C'est la décision autonome, personne n'a le droit d'obliger quelqu'un à obéir au prescriptif donné et à le transmettre à autrui, puisque le principe de l'autonomie consiste à décréter la loi morale pour soi-même non pas à y obéir.

Par contre, le paganisme que Lyotard soutient ne possède pas ce principe : il appartient à l'autre ordre qui décentralise l'hégémonie de la pensée moderne occidentale basée sur cette idée cartésienno-kantienne (dans la deuxième *Critique*) ou rousseauiste. Dans le schème simple antagoniste d'Occident (moderne) et Pagan, il est possible d'exprimer cette différence comme défaut de l'autonomie : Lyotard affirme que « donc pour déterminer le paganisme, il ne s'agit plus de l'opposer simplement à la théorie du modèle (...) qu'on trouve dans le platonisme, mais de l'opposer aussi à la théorie de l'autonomie (...) »<sup>139</sup>.

Alors, en quoi consiste-t-il le problème de l'autonomie ? Le paganisme est-il simplement à classer du côté de l'hétéronomie ? Pour la première question, Lyotard pense que « (un *destiné*) est quelqu'un qui, avant d'être l'énonciateur d'une prescription, a lui-même

---

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>138</sup> *L'autre dans les énoncés prescriptifs et le problème de l'autonomie*, p. 245.

<sup>139</sup> *Au juste*, p. 63.

été le récepteur d'une prescription dont il est simplement le relais, et qui a été aussi l'objet d'une prescription »<sup>140</sup>. Dans le paganisme, le sujet n'occupe pas de position privilégiée, et se trouve obligé de répondre à la demande de la prescription. Ici, schématiquement au moins, il nous apparaît que le paganisme peut être rangé du côté de l'hétéronomie.

En général, puisque être autonome signifie, pour le sujet-énoncateur, pouvoir décider soi-même et légitimer ses lois propres, il nous semble que l'idée de l'hétéronomie consiste en une obéissance inconditionnelle à un ordre donné ; pourtant, l'hétéronomie en question ne correspond pas à ce critère : l'hétéronomie se trouve hors de ce schème. Lyotard dit : « cette hétéronomie, je le répète, est essentielle au paganisme pour autant que le paganisme n'est pas l'athéisme, mais qu'il implique qu'il y a des dieux. (...) (Cela) ne veut dire qu'ils (les païens) n'ont rien à faire ! C'est tout le contraire, ils ont mille choses à faire et ils ont sans cesse à ruser avec le destin (...) »<sup>141</sup>. Ils n'obéissent pas simplement à un prescriptif ou à un apologue, mais doivent agir avec inventivité pour esquiver le destin, et ce qui fait d'eux les destinataires, non pas les référents des récits racontés.

Quant au problème de la servitude, Lyotard évoque la position privilégiée du destinataire chez les Juifs ; le destinataire n'est pas celui qui décrète la loi morale, bien sûr, mais, selon Lyotard, ce n'est pas la servitude ou l'obéissance aveugle à un ordre. Il dit que « Ce n'est pas du tout la servitude parce qu'on est avant la question de la liberté. C'est ce que Lévinas appelle *passivité* (...) dont il dit qu'elle est évidemment antérieure à ce qui peut passer pour passivité une fois que les choix libres doivent être faits »<sup>142</sup>. Dans le paganisme, l'obligation est originelle, et précède le choix entre l'autonomie et l'hétéronomie occidentale : exister, c'est être obligé.

### **3-4. Trois organisations pragmatiques : distinction entre paganisme et judaïsme**

Dans la discussion du premier jour, Lyotard a classé le judaïsme du côté du paganisme,

---

<sup>140</sup> *Ibid.*, pp. 62-63.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 73.



qui s'oppose à *l'Occident* ; et au cours de la deuxième journée, il a souligné la caractéristique transcendante du discours prescriptif et évoqué le sentiment d'obligation chez les Juifs. Alors, ce sentiment est-il commun au paganisme ? Et la pragmatique juive est-elle la même que celle d'autres peuples, celle des Cashinahua par exemple ?

Pour la pragmatique de la narration populaire, Lyotard et Thébaud s'expriment ainsi :

« *JFL* : (...) même ce qui parle, ne peut parler qu'en tant qu'il est parlé. C'est la pragmatique de la narration des contes populaires.

*JLT* : Cela ne vaut pas pour Yahvé.

*JFL* : Cela ne vaut absolument pas pour Yahvé. »<sup>143</sup>

Cela signifie donc que le discours ethnique et populaire n'est pas celui du judaïsme : celui-ci appartient à une autre pragmatique, et occupe un autre pôle du discours. En effet, Lyotard reprend : « il y a donc trois organisations : celle de l'autonomie, qui caractérise la pensée occidentale, et qui se retrouve continûment au niveau politique. On a une autre organisation qui est méconnue, mais sans arrêt utilisée et exploitée dans la mesure où elle représente une forme essentielle du lien social, et qui est celle de l'obligation c'est-à-dire celle qui valorise le pôle du destinataire du message, et c'est le pôle juif. Et puis il y a une troisième organisation qui est populaire, proprement païenne, " paysanne " au sens de païenne (et non l'inverse) ». <sup>144</sup> Donc il y a trois pôles pragmatiques, le judaïsme n'appartient pas à celui du paganisme mais celui de l'obligation.

Alors, quelle différence y a-t-il entre ces deux pôles, le paganisme et le judaïsme ou le *juif* ? Lyotard dit que les dieux païens sont racontés dans le récit narratif, celui de Cashinahua par exemple, et qu'ils « ne sont pas les maîtres de la parole au sens où le Dieu

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>144</sup> *Ibid.*, pp. 74-75.

chrétien est le maître de la parole, (...)»<sup>145</sup> ; c'est le caractère commun à l'Odyssée et aux dieux grecs. Même leur pouvoir et leur force, qui sont censés le monde et les êtres, sont racontés dans ce récit narratif ; c'est le narrateur qui représente ces dieux et cette narration positionne le narrateur, comme co-dépendant avec les dieux, dans la tradition de cette activité. Et comme nous l'avons déjà vu, celui qui raconte ce récit folklorique est également son destinataire : une fois écouté le récit, le destinataire est déjà dans la situation d'obligation de transmettre le récit des dieux et son contenu.

« Mais celle-ci (la relation de dépendance) n'est pas du tout la même que celle l'on trouve du côté du judaïsme »<sup>146</sup>, dit Lyotard. Il y a plutôt une autre relation entre le Dieu juif et son peuple, qui n'est pas non plus celle qui est basée sur l'autonomie. Pensé schématiquement, chez les Juifs, il doit y avoir, entre l'homme et le Dieu, une relation qui privilégie l'un des deux, c'est-à-dire une relation unilatérale.

Evidemment, sans évoquer l'Ancien Testament, ce serait Dieu qui exercerait son omnipotence sur le peuple juif ; il ordonnerait d'obéir sans donner aucune raison. Néanmoins, Lyotard pense que « ce qui privilégie absolument le pôle du destinataire comme le seul site où le corps social peut se tenir, s'il veut être juste, c'est la pensée juive »<sup>147</sup>. Pour lui, c'est plutôt le destinataire qui se trouve singulier dans le système pragmatique.

En mentionnant la pensée lévinassienne, il explique l'asymétrie de la relation entre le destinataire et le destinataire d'un message : « maintenant, tu me poses la question : qu'en est-il de “ celui qui parle ” dans le cas du judaïsme ? L'essentiel de la pensée de Lévinas là-dessus, c'est que celui qui parle est toujours l'autre sans *a* majuscule. C'est toujours celui qui est en train de me parler et pour autant qu'il me prescrit ou me demande quelque chose en me parlant, je ne peux pas aller me mettre à sa place »<sup>148</sup>. Celui qui parle est considéré comme Autre chez Lévinas, et, bien entendu, dans le cas du judaïsme, Jahvé ; dans cette religion,

---

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 75.

Dieu est donc le maître absolu qui profère et ordonne sans cesse. C'est la différence de position et de fonction de Dieu entre le paganisme et le judaïsme : à l'opposé du paganisme, dans lequel « les dieux ne *me* parlent pas » « au sens juif de terme »<sup>149</sup>, Jahvé parle et prescrit.

De même, cette remarque témoigne de la singularité du destinataire juif. Si celui qui parle le fait avec son omnipotence absolue, théoriquement, le destinataire de son ordre n'a aucun droit de controverser ou de transmettre la parole de son maître, parce que Jahvé ne se représente pas dans le récit raconté par son peuple, comme un dieu païen, mais existe antérieurement à son ordre d'obéissance ; c'est l'élection qui confère son identité au peuple juif, bien que rien dans son histoire n'assure qu'il ait été élu. Alors que dans le paganisme, c'est le récit qui lie le peuple aux dieux par la narration. « Situés en contexte narratif, ces éléments (n.d.e. l'anonymat de la loi et le vide de la transcendance) perdent leur dimension éthique, comme en témoigne l'exemple de paganisme que donne Lyotard dans *Au juste* comme dans *Le Différend*, celui de la transmission orale chez les Cashinahua »<sup>150</sup>.

En ce sens, il nous est possible de dire que l'obligation de l'obéissance à la prescription divine anticipe le contenu de cet énoncé. L'élection du peuple juif est basée sur le fait que Jahvé parla à Abraham, par exemple. Simplement, celui-ci obéit puisque Dieu lui parle. Lyotard dit en résumant cette opposition entre le paganisme et le judaïsme : « je ne dirais pas : peu importe ce qui est raconté, mais quand Lévinas dit, en citant un passage de Talmud qui est matière à beaucoup de commentaires, quand il dit : « faire, faire avant d'entendre, les juifs firent, et ensuite ils entendirent », il place exactement le problème : on voit bien qu'il s'agit non pas d'abord d'entendre, il s'agit d'abord d'agir à partir de cette obligation qui émane du simple fait qu'on me parle, que tu me parles, et puis, seulement après, d'essayer de comprendre ce qui a été reçu »<sup>151</sup>.

Sans doute, il est assez clair que cette vocation est commune aux caractéristiques

---

<sup>149</sup> *Ibid.*, pp. 80-81.

<sup>150</sup> Olivier Dekens, *Lyotard et la philosophie (du) politique*, Paris, Éditions Kimé, 2000, p. 43.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 80.

critiquées dans sa *Figure forclosée*. Mais alors que Lyotard, au départ, a commencé à décrire le judaïsme du côté du paganisme, il nous semble que, dans ce livre, il a déjà changé son attitude par rapport à cette religion mosaïque. Donc, une autre question va se poser : entre judaïsme et paganisme, quel va être le choix de Lyotard ? Pour le moment, il me semble difficile d'y répondre, parce que ce triangle pragmatique (destinateur, destinataire et référent) a déjà paru dans *Rudiments Païens*<sup>152</sup>. Il faut donc continuer à analyser la suite de la discussion.

#### **4. Troisième journée : l'impératif catégorique kantien et la non-ontologie**

Le troisième jour, Lyotard et Thébaud commencent par répéter et approfondir la discussion au sujet de la singularité du prescriptif. Elle ne rend pas claire la différence entre le judaïsme et le paganisme, mais souligne d'abord le caractère non-ontologique du prescriptif. Suivons le contenu de cette discussion.

##### **4-1. La différence entre « tu dois » et « il faut »**

Comme formes concrètes de prescription, il en y a deux, à l'exclusion de l'impératif : « tu dois » et « il faut ». Lyotard distingue l'une de l'autre parce que « “ il faut ”, c'est un “ tu dois ” qui est déjà greffé sur une ontologie, même si c'est une anti-ontologie comme chez Nietzsche»<sup>153</sup>. Tandis que ce « tu dois » désigne une situation particulière parce que le « tu » est un existant réel, ce « il faut » désigne une obligation universalisée, parce que la position du sujet est vide. Pour cette raison, Lyotard refuse la transformation d'un prescriptif en une description, comme le suggère Thébaud : « quand tu poses ce genre de question, tu joues le jeu des philosophes ou des métaphysiciens parce que tu exiges de moi de produire un descriptif, ou ce genre de discours descriptif qu'on appelle “ spéculative ” » (...) »<sup>154</sup>. Pourquoi le genre du discours *spéculatif* est-il considéré de façon négative par Lyotard ? Parce qu'« il n'y a pas d'éthique hégélienne, et sa politique n'a pas besoin, en principe, de

---

<sup>152</sup> Voir *Rudiments païens*, p. 236 sq.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 88.

prescriptions. Une telle élimination est conforme à la logique spéculative »<sup>155</sup>. Alors comment la logique spéculative élimine-t-elle l'éthique, le prescriptif ? C'est en le transformant « en conclusions de raisonnements, en propositions dérivées d'autres propositions qui, elles, sont des propositions métaphysiques, (...) »<sup>156</sup>. Pour Lyotard, le prescriptif transcrit ou transformé en discours dénotatif « n'est pas " tu dois ", c'est *le* " tu dois ", c'est qu'il y ait *du* " tu dois ". Mais le propre du prescriptif est (...) qu'il anticipe ou enfin précède sa propre image »<sup>157</sup>. Il est impossible de transcrire le prescriptif en dénotatif, parce que cela rend possible d'énoncer ce prescriptif transformé, et en conclusion, cette énonciation présuppose le sujet autonome moderne ; le prescriptif lyotardien est toujours transcendantal au sens kantien dans la deuxième *Critique*, donc échappe à toute thématization *lévinassienne*. Le prescriptif est hors de l'énonciabilité du sujet, et précède le sujet.

Pour cette raison, la légitimité du prescriptif doit être hors du sujet : le sujet n'a pas de droit à le légitimer, mais l'obligation de l'écouter. Si le sujet peut faire sa légitimation, cela signifie qu'il est capable de transcrire le prescriptif en dénotatif parce que cette transformation de la phrase présuppose le sujet autonome qui définit sa loi morale par lui-même. Autrement dit, la raison de la légitimité du prescriptif se trouve hors de la faculté de thématization du sujet : il est impossible de saisir le fondement du prescriptif par le sujet. Donc Lyotard pense que « le " tu dois " est une obligation qui, à la limite, n'est même pas expérimentée directement. Car l'expérience, par elle-même, suppose toujours sa description, et, de ce fait, le privilège accordé au jeu du descriptif. Et ainsi le " tu dois " est quelque chose qui excède toute expérience »<sup>158</sup>. Cette idée se rapproche de celle de Kant dans la deuxième *Critique*, dans laquelle il soutient que la loi morale n'est pas fondée sur l'expérience.

#### **4-2. L'obligation ne peut pas être universalisée**

Kant dit d'agir « toujours de telle façon que la maxime de ta volonté puisse être érigée

---

<sup>155</sup> *L'autre dans les énoncés prescriptifs et le problème de l'autonomie*, p. 254.

<sup>156</sup> *Au juste*, p. 88.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 90.

en principe de la législation universelle »<sup>159</sup>. Pour lui, la loi morale est clairement universelle parce qu'elle se trouve hors de la subjectivité comme chose en soi, et Kant dit que même la maxime qui porte sur la subjectivité doit être érigée en principe universel, comme loi morale. Théoriquement, cela suppose que cette maxime peut occuper la position de la loi morale, et que même la loi morale kantienne peut être transformée en normatif comme la description du prescriptif accompagnée du contenu éthique. Bref, Kant, au moins dans sa deuxième *Critique*, pense que le prescriptif est universel sous la forme de la loi morale en tant que la raison pratique et qu'il faut s'efforcer d'ériger la maxime en principe universalisable. Et pour la lecture en général, cette pensée présuppose un autre monde intelligible qui conduit l'Idée kantienne ; la position de Thébaud se retrouve tout au long de cette lecture.

Par contre, Lyotard refuse cette interprétation comme il l'a déjà fait dans son *Instructions païennes*<sup>160</sup>, et en donne une autre : il considère l'impératif catégorique de Kant comme une " clause " comme une téléologique, et téléologique négative : « Que tu n'agisses jamais de telle façon que ton action soit incompatible avec une république d'êtres raisonnables. » Cette clause fonctionne comme cette idée de téléologie négative »<sup>161</sup>. Il est impossible d'en saisir le contenu concret de l'Idée parce que cette *clause* n'ordonne rien ; pourtant, elle exige d'agir au juste, en laissant faire les êtres. De ce point de vue, ce que cette clause prescrit se définit, comme le dit Lyotard, par sa fonction négative, c'est-à-dire que l'Idée qui conduit cet énoncé est « Non pas ce qui nous *pousse* à juger, mais ce qui *règle* nos jugements »<sup>162</sup>. La réglementation du jugement est appliquée chaque fois que l'on juge, et il est impossible de connaître le contenu concret de l'Idée : « C'est simplement une Idée de la raison »<sup>163</sup>.

---

<sup>159</sup> Lyotard donne une autre lecture pour cette phrase et critique l'identification non-an-archique de la raison pratique kantienne ; nous allons les traiter dans les paragraphes ultérieurs.

<sup>160</sup> Cf. Jean-François Lyotard, *Instructions païennes*, Paris, Éditions Galilée, 1977, p. 36 : « – Vous voilà kantien ? – Si vous voulez, mais de la troisième Critique. Pas celui du concept ou de la loi morale ; le Kant de l'imagination, quand il se guérit de la maladie du savoir et de la règle en passant au paganisme de l'art et de la nature. »

<sup>161</sup> *Au juste.*, p. 92.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 93.

#### 4-3. La pluralité des genres du discours (1) : les jeux de langage

Schématiquement, il résulte de ce privilège donné à l'Idée kantienne que le discours qui la concerne occupe une position singulière ; Thébaud pense que c'est le prescriptif. Il dit que « je pense que certains d'entre eux (n.d.e. les jeux de langage wittgensteiniens ), et justement les jeux de langage prescriptifs, du point de vue des effets, sont tout à fait singuliers, tout à fait différents des autres jeux »<sup>164</sup>, s'opposant ainsi à Lyotard qui considère qu'il y a pluralité des jeux de langage.

Pour lui, l'incommensurabilité entre ces jeux est la présupposition théorique de l'hétérogénéité des genres du discours ; s'il y a un genre supérieur aux autres, il donnerait une méta-instance qui constituerait le fondement des jugements et unifierait tous les discours en une instance commune, comme la communicabilité harbermassienne, par exemple. Donc justement, cette incommensurabilité nous force à juger au coup par coup, sans critère, et elle brise l'univocité du sujet autonome ; nous avons des *personae* s'accordant aux types du discours. C'est en ce sens que Lyotard dit qu'« il n'y a pas de commune mesure. Il s'agit de traitements. Je dirais presque de « tortures » infligées à la langue, mais de tortures qui sont naturelles, je veux dire qu'au fond elles sont possibles dans la langue »<sup>165</sup> et que « ces jeux, nous ne pouvons entrer dedans, non pas *jouer* à ces jeux, mais ce sont ces jeux qui font de nous leurs joueurs ; et que nous sommes nous-mêmes *plusieurs êtres* (...). Ainsi nous sommes des *destinataires* d'obligations, nous sommes des *destinateurs* de messages artistiques, et ainsi de suite »<sup>166</sup>. Comme il va approfondir cette idée de la pluralité des genres des discours dans son *Différend*, aucun genre ne peut exercer son instance sur un autre ; c'est la transgression du discours pour Lyotard.

Néanmoins, Lyotard est d'accord avec l'idée du caractère spécifique du prescriptif que Thébaud suggère. Ce n'est pas pour la même raison qu'il remarque cette singularité, mais

---

<sup>164</sup> *Ibid.*, pp. 99-100.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 99.

pour une autre : tandis que l'interprétation de Thébaud porte sur une épistémologie quasiment éthique, Lyotard pense que cette singularité est liée au caractère particulier de la pragmatique du prescriptif. Il dit que « l'efficace des prescriptifs est singulière, elle ne ressemble à aucune autre, c'est sûr. Ce qui les distingue des autres énoncés, c'est qu'ils comportent explicitement, dans leur forme, l'attente de leur propre efficace. Même si le prescriptif n'est pas suivi d'effet, au sens habituel, il n'en reste pas moins que celui qui le reçoit se trouve dans *l'obligation*, d'y répondre, de ne pas y répondre, de faire ce qu'il voudra, mais une obligation ! »<sup>167</sup>.

#### 4-4. La pragmatique du judaïsme

Ainsi, ils passent à la problématique de la pragmatique du judaïsme. Lyotard et Thébaud reconnaissent la singularité de l'énoncé prescriptif, bien que chacun y pense de façon différente. Ici, Lyotard explique pourquoi l'*impératif catégorique juif* mérite d'être discuté dans le contexte de la particularité de discours prescriptif. Il dit que « ce qui est propre au judaïsme, c'est de dire : « Eh bien Dieu lui-même, on n'en sait rien, et il n'y a rien à en dire. » On appelle ça Dieu, mais finalement on ne sait pas ce qu'on dit quand on dit *Dieu*. On ne sait rien de ça »<sup>168</sup>.

L'image de Dieu que Lyotard donne ici se trouve proche de celle de l'Idée kantienne interprétée par lui ; il est impossible de connaître son contenu, et donc son prescriptif nous met dans une situation de pragmatique de l'obligation : « il y a une espèce de loi des lois, il y a une méta-loi qui est : « Soyez justes. » Voilà la seule affaire dans le judaïsme : « Soyez justes ». Mais justement nous ne *savons* pas ce que c'est qu'être juste. »<sup>169</sup> Pour cette raison, puisque cette prescription « Soyez justes » nous dit d'être justes sans donner aucun critère de la conformité, il nous *faut* agir et juger *au juste*, au coup par coup. C'est la caractéristique de la pragmatique de l'obligation commune à l'Idée kantienne et à la « Loi » juive.

---

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 102.



Il nous semble que la prescription lyotardienne est adressée à un individu, comme Moïse qui a reçu le Décalogue. Mais selon Lyotard, elle ne lui est pas destinée : il s'agit plutôt d'une loi, qui donnerait un privilège à son destinataire si elle existait ; le sentiment chez les Juifs d'être un peuple élu est à rattacher certes à ce fait, mais c'est un ordre à un peuple, et non pas à un particulier. Le « tu dois » qui apparaît dans cette situation n'est pas un ordre, mais témoigne que ce « tu » est projeté dans le contexte de la pragmatique, c'est-à-dire qu'il est toujours obligé de juger et d'agir dans une situation concrète, avant même de connaître le contenu de ce prescriptif. Donc la prescription est « de la communauté humaine pour autant qu'elle est saisie par les prescriptions »<sup>170</sup>, comme la maxime de Kant qui réfère la République des êtres rationnels. « Tout ce qui est de l'être et des hypothèses sur l'être n'a aucun intérêt. »<sup>171</sup> Donc Lyotard dit que le judaïsme refuse l'ontologie et exerce la pragmatique déontologique.

Ce refus de l'ontologie, il pense qu'il est commun aux Cashinahua : « C'est la même chose, je ne sais pas, pour les Indiens d'Amérique. C'est très évident : ils jouent un certain jeu de langage qui est en général celui très nombreux peuples et qui est un jeu narratif. »<sup>172</sup> La différence établie lors la discussion du deuxième jour n'apparaît pas, et Lyotard assimile la pragmatique païenne à celle du judaïsme.

#### **4-5. La pluralité des genres du discours (2) : paganisme et prescriptif**

La thèse primordiale de Lyotard consiste à mettre en évidence la pluralité (ou la diversité) des genres du discours ; ils sont incommensurables à l'autre, donc impossible à transcrire à la façon d'un autre. Cette idée va être maintenue dans son *Condition postmoderne* aussi, et il l'associe au paganisme. Il dit : « Le paganisme développé dans les *Instructions (païennes)* en question, relève plutôt d'une Idée au sens kantien. Ce paganisme n'est pas démontré, il n'est pas dérivé, il ne peut pas être articulé, déduit. (...) Tout ce qu'on peut faire,

---

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 102.

c'est leur (n.d.e. les jeux de langage) donner un nom propre et quand je dis " païen " c'est cela que le mot " veut dire ". »<sup>173</sup>

Ici, l'Idée kantienne, que Lyotard assimile au judaïsme pour son absence de contenu concret, se lie au paganisme ; logiquement, il nous semble que la différence entre les deux, qui a été déjà soutenue, a disparu et que ces deux *régimes* s'intègrent dans le discours anti-ontologie niant l'ontologie unificatrice de tous les genres.

Alors, quel rapport y a-t-il entre le prescriptif et le paganisme, selon Lyotard ? En réponse à la question de Thébaud, il s'exprime ainsi :

« *JLT* : Le trouble réside dans la question suivante : Comment peut-il y avoir du prescriptif dans du païen ?

*JFL* : Mais bien sûr que si ! Il y a du prescriptif dans le païen ! C'est fondamental, même.<sup>174</sup> »

Puis il ajoute : « Je crois qu'une des propriétés du paganisme, c'est que ces prescriptions sont laissées en suspens, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas dérivées d'une ontologie »<sup>175</sup>. Cela répète que le prescriptif ne peut être dérivé du descriptif, comme il l'a déjà soutenu, en remplaçant celui-ci dans le discours ontologique, et en le résumant à la fin de la discussion du troisième jour<sup>176</sup>.

Puisque le concept de l'obligation juive est antérieur à l'écoute de la prescription concrète, la position du judaïsme et celle du paganisme sont légèrement différentes l'une de l'autre ; Lyotard n'indique pas qu'il y ait une obligation anarchique au sens lévinassien dans le paganisme. Pourtant il soutient ces deux pragmatiques en raison de leur caractère commun anti-ontologique. Il me semble que cela masque la différence montrée jadis entre le judaïsme

---

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>174</sup> *Ibid.*, pp. 112-113.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>176</sup> Voir *Ibid.*, p. 114.

et le paganisme, notamment à propos du rapport de sa pensée avec la judéité par la lecture de Lévinas.

Toutefois, il termine la discussion de ce jour en affirmant que « Le point de transit est marqué par le prescriptif »<sup>177</sup>. Il faut donc suivre la discussion et l'analyser subtilement.

## **5. Quatrième journée : entre deuxième et troisième Critique**

Le quatrième jour, les positions que le paganisme et le judaïsme occupent deviennent plus claires ; bien qu'elles visent ensemble à critiquer le système du discours moderne de l'Occident, chacune possède une fonction différente de l'autre. Dans la discussion de ce jour, Lyotard et Thébaud développent cette opposition et maintiennent la continuité entre les deux. Pourtant, la problématique du prescriptif reste la pierre d'achoppement pour cette relation incommensurablement *statique*.

### **5-1. L'invention des règles du jeu dans le paganisme**

À la réponse de la question de Thébaud sur la spécificité du paganisme et la modification du jeu de langage, Lyotard commence par souligner la différence de sa position avec celle de Lévinas : « Cette “ vérité ” (n.d.e. le caractère transcendant de la relation prescriptive) n'est pas la vérité ontologique, elle est éthique. Mais c'est une vérité, selon les termes mêmes de Lévinas. Alors qu'à mes yeux, ça ne peut pas être *la* vérité. Il y a autant de vérité dans une narration, (...) »<sup>178</sup> Pour Lyotard, l'éthique lévinassienne ne peut exercer sa supériorité, bien que Lévinas pense que l'éthique est la première philosophie, et que chaque système du discours — qu'il appelle « le régime de la phrase » dans son *Le Différend* — a sa légitimité propre ; l'idée de Lyotard, c'est que *les vérités* sont toujours hétérogènes étymologiquement même, et constituent l'univers du paganisme.

Mais cette hétérogénéité des genres ne signifie pas seulement l'obéissance à la légitimité de chaque genre, comme nous jouons aux échecs ou au poker par exemple, mais aussi inventer de nouvelles règles d'un jeu en élargissant son domaine potentiel ; Lyotard dit que

---

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 118.

« Si l'on est païen, ce n'est sûrement pas parce qu'on pense qu'un jeu est préférable à l'autre, c'est parce qu'on a à sa disposition plusieurs sortes de jeux. Il y en a même qui ne sont pas inventés et que l'on pourrait inventer, en instituant de nouvelles règles, et cela est bien intéressant. C'est de cette façon que quelque chose comme l'imagination, ou la volonté, je ne sais pas, peut se développer »<sup>179</sup>. Lyotard est ici clairement conscient de ce que le paganisme suggéré par lui s'approche de l'idée de la faculté de juger de Kant dans la troisième *Critique* : les règles doivent être toujours modifiées et renouvelées dans le langage, notamment artistique, et Lyotard tente d'élargir le champ de ce langage au nom du paganisme. Certes, pour les jeux de langage ordinaires, il dit que « probablement pour la plupart d'entre nous, quand nous jouons à certains de ces jeux, nous les jouons sans inventer »<sup>180</sup> et « Je crois que les païens sont des artistes, c'est-à-dire qu'ils peuvent se déplacer d'un jeu à l'autre et que dans chacun de ces jeux (ce serait l'optimum) ils essaient de combiner de nouveaux coups »<sup>181</sup>. Cette tentative de l'invention de nouvelles règles chez les Païens nous place donc dans la situation du jugement sans précédent, parce que nous, l'inventeur des règles, sommes les premiers joueurs du jeu de langage modifié à nouveau.

## **5-2. Le prescriptif : le cas des Juifs**

Tandis que les Païens occupent la position correspondant à la troisième *Critique* de Kant, quelle position les Juifs occupent-ils? Lyotard indique que c'est la singularité de leur concept ou de leur sentiment de l'obligation qui constitue leur caractéristique : « Ce qui me frappe dans les prescriptions du judaïsme, c'est qu'en principe il n'y a jamais un tel discours (n.d.e. le récit canonique chrétien) : la loi est présentée comme faisant obligation, mais elle n'est pas justifiée. Au fond on ne sait pas pourquoi est dit ce qui est dit »<sup>182</sup>. Il y a une prescription, et elle ordonne ; on y obéit, mais on ne sait pas sa légitimité.

L'impossibilité de la justification d'une prescription exclut l'impératif hypothétique

---

<sup>179</sup> *Ibid.* p. 118.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 124.

parce que l'énoncé prescriptif ne donne jamais le fondement éthique du jugement et de l'action. Dans cette situation, sans appuyer sur rien, puisque nous ne sommes pas sûrs que ce prescriptif soit juste : il nous faut donc juger et agir sans aucune sûreté, c'est-à-dire au coup par coup.

C'est pour cette raison que Lyotard soutient : « Je veux dire que dans ce cas-là, celui du judaïsme, le jeu de langage de la prescription est maintenu dans son caractère pur, qu'il n'est pas envahi par le discours ontologique (...). Mais ce que je veux dire, c'est qu'entre cette conception (lévinasienne en fait) de la prescription et la conception que tel ou tel sophiste peut se faire des prescriptions ou même qu'Aristote se fait des prescriptions en matière d'éthique ou de politique, il n'y a pas beaucoup d'écart »<sup>183</sup>. « Bien que d'une façon tout à fait différente »<sup>184</sup>, c'est-à-dire que bien que l'analyse du judaïsme exige qu'on passe par l'éthique de Kant dans sa *Critique de la raison pratique*, la problématique de ces deux positions fait apparaître un aspect parallèle à cause de l'antinomie de la raison.

Si la loi donnée ne se justifie jamais, l'obéissance qu'on lui doit n'est pas justifiée non plus. Même s'il y a une obligation du prescriptif transcendant, il faut, par conséquent, douter de l'authenticité de cet ordre : « il y a, (...) dans la position des sophistes, ou du moins d'une partie d'entre eux, par rapport à l'ordre, le même humour que dans toute une tradition juive (...). Et je crois que c'est cet humour-là qui permet le raffinement, en matière prescriptive. »<sup>185</sup> Le raffinement de l'humour veut dire ici la réflexion radicale à propos du contenu du prescriptif donné : puisque l'authenticité de la vérité fait défaut au prescriptif, son contenu n'a pas d'autorité absolue. Au bout de cette opération, que va-t-il rester ? Lyotard répond que « ce qui est important dans ce jeu de langage, c'est l'obligation comme relation pragmatique et non pas le contenu. »<sup>186</sup> L'exigence la plus importante, c'est d'être *juste*, bien qu'elle ne prescrive rien en réalité ; et ce vide-même nous oblige à obéir à cet ordre, et nous

---

<sup>183</sup> *Ibid.*, pp. 124-125.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>186</sup> *Ibid.* p. 125.

laisse une obligation infinie, qui nous force à juger, sans aucune certitude.

Si la loi donnée n'est pas sûre, l'obligation ne doit pas consister à se soumettre à elle, mais à une autre instance supérieure. Lyotard l'appelle « soyez juste », un impératif *vide*. Pour cette raison, « être juste, ce n'est pas être conforme à des lois. La conformité, c'est une idée de la justice qui est parente de la *mimèsis*, qui vient du platonisme et de toute la tradition ontologique, parce qu'elle ne peut se dire que dans le discours ontologique. »<sup>187</sup> L'obéissance à une loi ontologico-platonicienne n'est pas l'éthique que Lyotard soutient, parce qu'elle est basée sur le descriptif et déduite ou dérivée de ce discours. Le prescriptif lyotardien se trouve toujours transcendant, en rupture avec tous les autres genres du discours.

De même, puisque la loi n'assure pas la justesse, « il ne suffit pas d'être conforme pour être juste »<sup>188</sup> ; si la loi donnée est perverse ou injuste, le jugement ou l'action qui porte sur cette prescription est également mauvaise, comme le dit Lyotard : « tout le monde sait dans la tradition juive que les plus conformes peuvent être parfaitement injustes, et les moins conformes parfaitement justes »<sup>189</sup>. L'obligation juive ne consiste pas à simplement obéir, mais à douter des prescriptions au nom d'un « soyez juste » dont personne ne sait le contenu concret. À propos de la différence avec l'ontologie, Lyotard dit que « ce que le judaïsme, et particulièrement le hassidisme, mais aussi bien certains sophistes, nous apprennent, c'est à soupçonner la prescription. Ce que l'ontologie nous apprend, c'est à ne pas la soupçonner, c'est-à-dire à arriver au moyen de la hache ontologique à trancher toujours entre ce qui est conforme à l'être et ce qui ne l'est pas, en appelant “ juste ” ce qui l'est »<sup>190</sup>. Le « soyez juste » exige de nous l'interprétation ou la compréhension d'une prescription de façon *apocalyptique* (parce qu'elle ne reste jamais superficielle, mais exige la recherche comme une espèce de théologie négative), et cela nous conduit sans cesse à méditer sur cette phrase impérative.

---

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 128.

### 5-3. Qu'est-ce que l'injustice ?

Comme ni le prescriptif ni le « soyez juste » ne peut donner le fondement du jugement juste, Thébaud pose une autre question : « Que faire d'une thèse comme celle-ci : “ c'est injuste, je me révolte ? ” Comment dire cela si je ne sais pas ce qui est juste et ce qui est injuste, si la détermination de ce qui est juste est l'objet d'un débat sophistique perpétuel ? »<sup>191</sup> Il essaie ici de penser le juste (ou la justesse) d'un point de vue inverse, et non pas par la définition directe de ces concepts.

En réponse, Lyotard affirme que « L'injustice absolue, c'est que la pragmatique de l'obligation, c'est-à-dire la possibilité de continuer à jouer le jeu du juste, soit exclue. Voilà ce qui est injuste »<sup>192</sup>.

Cela signifie qu'il y a deux niveaux différents de prescriptif, car cette définition de l'injustice est elle-même prescriptive. Parallèlement, la méta-justice lyotardienne consiste donc à conserver et développer la pluralité des jeux de langage et à assurer le *droit* de la possibilité de continuer à méditer sur la justice et le juste. C'est ce discours prescriptif que Lyotard soutient dans le contexte de la prédominance absolue de l'obligation chez les Païens et les Juifs. C'est donc pour cette raison que Lyotard répond ainsi :

« *JFL* : (...) Je le (n.d.e. le terme de « transcendance » comme justice) prends exactement dans le sens de Lévinas. C'est-à-dire qu'il y a une obligation qui, si tu veux, me vient sous la forme...

*JLT* : ...d'un prescriptif.

*JFL* : Oui, je me sens une obligation par rapport à la prescription que les Américains se retirent du Viêtnam, ou que les Français se retirent d'Algérie. Tu vois. Cela ne veut pas dire qu'*il y a* une transcendance. Quand je dis « transcendance », cela veut dire : *je*

---

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 128.

ne sais pas *qui* m'envoie la dite prescription. »<sup>193</sup>

Apparemment, au moins, il nous semble que le jugement de Lyotard sur la guerre du Viêtnam et celle de l'Algérie porte sur un certain critère : ce serait l'idéologie de la résistance guévariste, ou la pensée anti-colonialiste socialiste, par exemple. Néanmoins, la critique de Lyotard contre ces guerres n'est pas basée sur ces idées, mais sur le fait que « Les Américains étaient en train de faire au Viêtnam, ou les Français de faire en Algérie, justement quelque chose qui interdit que le tout des êtres raisonnables puisse persister. Autrement dit : les Vietnamiens ou les Algériens se voyaient placés dans une situation telle que la pragmatique de l'obligation leur était interdite »<sup>194</sup>. Ici, il se positionne par rapport à la deuxième *Critique* puisqu'il évoque la *République des êtres raisonnables* de Kant, et admet implicitement la fonction de l'Idée transcendante. Certes, nous n'arriverions jamais à savoir ce qui a énoncé cette Idée, donc elle est toujours vide. De même, à propos du tout des être raisonnables, puisque l'Idée est en suspens sans contenu concret, nous ne savons pas ce que c'est, concrètement : « L'Idée est celle que je viens de dire, c'est-à-dire “ le tout des êtres raisonnables ” ou la conservation de la possibilité du jeu prescriptif. Mais ce tout des êtres raisonnables, je ne sais pas si la volonté le veut ni ce qu'elle veut en le voulant. Je ne le saurai jamais. »<sup>195</sup>

Toutefois, cette Idée qui prétend conserver le jeu de langage de la justice et la pluralité des jeux nous semble supérieure aux autres instances qui sont propres à leur genre et qui conduisent les énoncés dans ce cadre-ci. Est-ce que cela ne contredit pas la thèse de Lyotard ?

En effet, Thébaud pose la question de ce point de vue : « Comment pouvez-vous dire que c'est un jeu de langage (de la justice) comme les autres alors qu'il présente cette

---

<sup>193</sup> *Ibid.*, pp. 133-134.

<sup>194</sup> *Ibid.* p. 134.

<sup>195</sup> *Ibid.*, pp. 134-135.



particularité d'inclure une transcendance, une finalité, une Idée ? »<sup>196</sup> Sur cette question, Lyotard émet des réserves<sup>197</sup> ; il insiste sur la particularité du jeu de langage du prescriptif<sup>198</sup>. Dans la discussion de ce jour, certes, le paganisme et le judaïsme vont ensemble dans la mesure où les deux sont anti-ontologiques et anti-spéculatifs. Néanmoins, le problème du discours prescriptif est toujours en suspens.

## **6. Cinquième journée : aménager un pont entre le paganisme et le judaïsme**

Au cours de la discussion de cette cinquième journée, le motif du discours narratif des Cashinahua a déjà complètement disparu ; ce sont les discours des sophistes et d'Aristote qui s'installent à sa place, et ils composent un paganisme peut-être différent celui des Indiens, parce que l'intérêt lyotardien pour le paganisme se déplace peu à peu en direction de la philosophie de l'opinion.

Dans ce contexte, Lyotard admet la différence entre le (nouveau) paganisme et la philosophie kantienne, notamment celle de l'Idée ; si l'on considère celle-ci comme la pensée du prescriptif et de la justice transcendante, il est possible de comprendre que ce schème est celui du paganisme et du judaïsme. Quoiqu'il ne mentionne pas explicitement la problématique de l'éthique juive comme singularité de l'obligation, il n'est pas douteux qu'il en tient compte quand il parle de la philosophie de l'Idée kantienne.

### **6-1. Hésitation de Lyotard**

À la question de Thébaud concernant le prescriptif, Lyotard avoue : « J'hésite, pour simplifier, entre deux positions, tout en espérant, du reste, que mon hésitation est vaine et que ce ne sont pas *deux* positions. Entre une position, pour le dire vite, païenne, au sens de la sophistique, et une position, disons kantienne »<sup>199</sup>. Bien que ces deux positions soient anti-ontologiques, comme l'indique Lyotard, il convient de faire la différence entre ces deux irréconciliables. C'est la différence entre le paganisme et la position kantienne, et il la

---

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>197</sup> Voir *Ibid.*, p. 136.

<sup>198</sup> Voir *Ibid.*, pp. 136-138.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 141.

schématise comme celle « entre une “ philosophie ” (mais ce n’est pas une philosophie) de l’opinion et du vraisemblable qu’on trouve chez les sophistes, chez les cyniques, chez les sceptiques sans doute, et aussi chez Aristote, d’un côté ; et de l’autre, une philosophie de l’Idée »<sup>200</sup>.

Alors, que signifient ces mots « opinion » et « Idée » selon l’interprétation lyotardienne ? Lyotard avance d’abord l’analyse du concept de l’Idée. Il dit que « cette Idée régulatrice, c’est, (...) l’Idée d’une nature suprasensible, c’est-à-dire d’une totalité d’êtres raisonnables pratiques »<sup>201</sup>. Pour lui, la république idéale kantienne, c’est-à-dire celle des êtres raisonnables, est composée des êtres qui ont notamment la raison pratique. Comme nous l’avons déjà vu, la forme concrète de cette raison se présente comme l’impératif catégorique kantien, qui est vide ; Elle ne contient rien en terme de prescription concrète, mais ordonne d’être juste ou d’agir « toujours de telle façon que la maxime de ta volonté puisse être érigée en principe de la législation universelle ». Lyotard a déjà dit que le prescriptif ne peut être dérivé de l’énoncé d’autres genres, donc, théoriquement, l’Idée rompt avec la connaissance positive de la réalité : « cette notion d’Idée ne doit jamais être confondue avec la notion de concept. Il s’agit toujours d’un usage réfléchissant du jugement, c’est-à-dire d’une maximisation des concepts en dehors de toute connaissance de la réalité »<sup>202</sup> et que « L’Idée, c’est un usage presque illimité du concept : on a des concepts, et puis on les maximise »<sup>203</sup>.

Par la maximisation, il y a continuité entre l’Idée de Kant et le concept kantien. Maximiser le concept, c’est le délivrer de la catégorie épistémologique que Kant a définie dans la première *Critique*, donc ce concept perd sa réalité en se maximisant, en échange de la perspective infinie de l’Idée. C’est pour cette raison que Lyotard dit que « Elle (n.d.e. la notion d’Idée) suppose une espèce, je dirais, de temps de la recherche. Une espèce de champ

---

<sup>200</sup> *Ibid.*, pp. 142-143.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>202</sup> *Ibid.* p. 144.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 145.

sur lequel on va courir et divaguer pour voir jusqu'où on peut aller avec le concept »<sup>204</sup>. Le concept maximisé n'a pas de certitude pour le moment et il faut le suivre pour savoir ce qu'il veut dire. « Pour Kant, une Idée ne semble avoir rien à faire avec le vraisemblable. Elle peut même être complètement invraisemblable. »<sup>205</sup> L'Idée kantienne est donc vide, comme nous l'avons déjà vu à propos de la justice transcendante et régulatrice, puisqu'elle ne fonctionne pas positivement mais négativement. Pour cette raison, l'Idée kantienne comme régulatrice est « la sauvegarde de la pragmatique de l'obligation »<sup>206</sup> : l'Idée et la doctrine juive que Lyotard souligne partagent donc une finalité éthique.

À propos de la philosophie de l'opinion, quel est son point de vue ? Schématiquement, c'est l'usage limité d'un concept, et l'opinion reste toujours dans le cadre du vraisemblable. Donc il me semble qu'il est possible d'interpréter ce mot « opinion » comme δόξα à laquelle Parménide et notamment Platon ont donné un sens négatif, en effet, Lyotard prend position contre le platonisme qui est à la base du christianisme occidental ; à l'origine, la δόξα n'est pas négative, mais signifie l'opinion, le jugement, la totalité de notre pensée.

Quant aux sophistes et à la notion d'opinion, Lyotard dit que « L'idée d'opinion est une idée beaucoup plus brute, à première vue, puisqu'elle veut dire simplement d'une part que c'est une chose qu'on a “ toujours ” dite, qu'il y a des gens pour soutenir ce jugement-là, ou qu'en tout cas, ce sont des choses qu'on a “ toujours ” entendu dire, ce qui renvoie à la tradition des récits — choses admises, coutumes — ; et d'autre part (c'est la notion d'opinion chez les sophistes ou chez Aristote) qu'on parle seulement dans le vraisemblable et qu'on ne pourra jamais parler dans le vrai »<sup>207</sup>. Pour Lyotard, le vrai est incommensurable avec le juste, qui appartient plutôt au discours de la justice, laquelle appartient au domaine de l'Idée ; la philosophie d'opinion travaille uniquement dans le cadre de la pensée du vrai, qui nécessite le référent existant pour prouver son authenticité.

---

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>205</sup> *Ibid.*, pp. 145-146.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 145.

La nécessité du référent existant signifie que l'énoncé de ce genre se trouve légitimé par l'objet réel, c'est-à-dire le référent accompagné de la temporalité du présent, qui ne se projette jamais au futur. Il reste toujours dans notre temps, et c'est justement pour cela qu'il nous donne un fondement du jugement positif qui s'oppose à la totalité de l'ontologie.

Donc il nous est possible de résumer les différences entre le paganisme et la philosophie d'Idée comme judéité en deux points : l'opposition de l'instance entre le vrai et le juste, et celle de la temporalité. Mais il nous semble qu'il est difficile de la résoudre.

Pourtant Lyotard tente de penser la possibilité de connexion entre les deux : « à ce moment-là ma question est la suivante : quel rapport peut-il y avoir entre ce que j'appelle paganisme d'un côté et de l'autre l'Idée kantienne d'une totalité d'êtres raisonnables (...) ? »<sup>208</sup> Nous sommes là au cœur de la réflexion de Lyotard et de son hésitation.

## **6-2. L'enjeu de tentative de Lyotard**

Alors, pourquoi l'Idée kantienne peut-elle être reliée à l'opinion sophiste ? Puisque celle-ci reste toujours dans le cadre du jugement conventionnel, il nous semble qu'il suffit de nous en affranchir et de tenir compte de l'Idée pour juger notre action : ce n'est pas la peine de prendre en compte cette opinion simplement *réelle*. C'est en effet la position platonicienne qui dit que ce monde réel n'est qu'une ombre du Monde idéal, alors que Kant considère la loi morale comme la chose en soi qui quitte la formule cognitive, c'est-à-dire celle de la temporalité et de l'espace.

Pourtant Lyotard parle ainsi :

« *JFL* : (...) Alors la question que je me pose devient enfin : est-ce que l'on peut faire une politique sans finalité ?

*JLT* : Oui. Mais là d'une certaine manière on retrouve une question que je vous avais déjà posée. En admettant cette finalité, ce monde suprasensible, ne rencontre-t-on pas

---

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 146.

ce postulat d'une " doublure " du monde réel ?

*JFL* : Oui, mais ce postulat n'est que postulé...

*JLT* : ...Comme horizon.

*JFL* : Oui, comme horizon. C'est cela. C'est-à-dire une Idée...

*JLT* : C'est-à-dire une Idée, ce monde comme Idée.

*JFL* : Simplement une Idée, mais qui n'a aucune réalité. »<sup>209</sup>

À la question de Thébaud qui a conscience de sa position (sans doute est-ce une attitude déguisée pour cette discussion-là) basée sur la lecture habituelle de Kant, Lyotard répond que sa notion d'Idée n'a pas de réalité, c'est-à-dire que l'Idée n'a aucun fondement pour nous guider. Cela signifie que l'Idée *vide* pourrait apparaître comme une divagation aux yeux des profanes et justifier l'enfermement du jugement et de l'action à l'intérieur du visible, de la réalité sensible. Par exemple, en ne se souvenant pas du référendum de 1934 en Allemagne, on prend un risque évident. Pour Lyotard, « Si l'on s'en tient à l'opinion, sera juste en définitive ce sur quoi les gens s'accordent pour dire que c'est juste. (...) C'est une position extraordinairement dangereuse »<sup>210</sup>. Pour lui, il faut donc, au moins, justifier l'Idée kantienne et transcendante au sens lévinassien. Il formule ce dilemme comme suit : « Qui (n.d.e. une idée) n'est même pas capable de nous donner des contenus de prescription, mais simplement de réguler nos prescriptifs, c'est-à-dire de nous guider pour savoir ce qui est juste et ce qui n'est pas juste. Mais nous guider sans, au fond, vraiment nous guider, c'est-à-dire sans nous déclarer ce qui est juste. En nous disant : si l'on fait telle chose, alors ce n'est pas compatible en dernière analyse, si l'on y réfléchit, dans un jugement réfléchissant, ce n'est pas compatible avec l'existence d'une société humaine. »<sup>211</sup> Quoique l'Idée ne donne pas directement de prescription, nous devons faut lui octroyer un contenu réel, qui s'accorde à

---

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>211</sup> *Ibid.*, pp. 147-148.

l'Idée, c'est-à-dire à la justice.

D'autre part, à propos de la philosophie de l'opinion, la problématique lyotardienne est plus claire : en pratiquant le jugement au coup par coup, comment pouvons-nous sortir du champ des jugements qui est uniquement à l'intérieur de notre capacité d'entendement ordinaire ? Le jugement réel, c'est-à-dire celui des sophistes au sens lyotardien, tombe facilement dans l'injuste sans l'Idée régulatrice, comme nous l'avons déjà vu.

Donc, l'enjeu de cette tentative consiste à combiner ces deux pôles afin d'incarner l'Idée comme justice en détruisant l'ontologie qui a l'intention d'unifier tous les genres du discours, dans le champ de la *praxis*. C'est la stratégie du paganisme et du sophisme lyotardien — il nous serait possible de la qualifier *hétérotopie* — de la combinaison du paganisme avec la pragmatique d'obligation.

### **6-3. Le cas de Corax : du point de vue du temps**

Lyotard, donc, cite l'exemple du litige dans la *Rhétorique* d'Aristote. Dans ce cas, il y a deux points de vue différents : celui du plaignant sicilien et celui de Corax, le rhéteur-avocat du prévenu. Selon Lyotard, la différence entre le jugement seulement conventionnel et celui qui tente de dépasser la barrière de la convention apparaît ici : « Est-ce qu'on ne pourrait pas dire que le juge qui refuse ce tour (n.d.e. le tour de Corax) est un juge qui refuse l'Idée ? »<sup>212</sup>

Le schéma de l'opposition est clair : tandis que le plaignant et le juge tranchent conformément aux opinions déjà faites, Corax y réplique justement en profitant de ce fait de leur jugement : le jugement de celui-ci ne dépend pas des faits passés, mais essaie d'éprouver l'innocence du prévenu par le paradoxe de cette δόξα : la controverse de Corax porte sur un jugement possible seulement dans le futur. Cette base qui n'a pas de contemporanéité qui est la base de sa réalité, partage son fondement avec l'Idée kantienne, selon Lyotard : « Dans l'idée que Corax prête à son client, même si elle est présentée comme une *technè*, en réalité il y a déjà tout Kant, enfin tout Kant de l'Idée : ma culpabilité est vraisemblable dans la mesure

---

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 150.

où l'opinion reste comme elle est, mais si je maximise et si j'imagine, si j'anticipe ce que le juge va juger selon cette opinion partagée, alors je *peux* inverser la vraisemblance. »<sup>213</sup>

Mais ce qui est maximisé ici se trouve dans les opinions passées ; d'après la terminologie kantienne, c'est le concept qui s'érige en l'Idée en se maximisant. En effet, Thébaud l'indique, et Lyotard y répond comme suit : « (...) quand cette opinion va se trouver engagée comme un argument, comme une arme, dans un conflit avec un adversaire, la maximiser, ça peut être, et c'est beaucoup plus que la maximiser (c'est pourquoi le terme n'est pas fameux), ça peut être la transformer, c'est-à-dire dans notre cas lui faire subir une transformation négative, au sens logiciel. »<sup>214</sup> Ce n'est pas l'opinion qui va être maximisée directement et il lui faut une transformation négative pour sa maximisation, donc ce n'est plus l'opinion au sens du juge et du plaignant.

Lyotard, donc, définit cette opinion transfigurée comme une ruse dont il a déjà parlé dans l'exemple du système de narration et relation avec les dieux chez les Cashinahua (mais sa signification est différente) ; il dit qu' « Il (n.d.e. un jugement synthétique qui est l'opinion ordinaire) est empirique, mais c'est un jugement synthétique, qui affirme que le plus fort, d'habitude, bat le plus faible. Le client est supposé avoir anticipé cette probabilité et s'être interdit justement de battre le plus faible en raison de ce que le juge allait juger, pour ne pas tomber sous la loi du juge. C'est une ruse par rapport à la loi. Cette loi, (...) n'est rien d'autre qu'une coutume »<sup>215</sup>. Ce dépassement de l'opinion inverse comme ruse qui porte sur le futur, c'est la position de Corax.

#### **6-4. La fin de la politique rationnelle**

Dans le cadre de la philosophie de l'opinion, la voie vers l'Idée kantienne s'ouvre sous la forme de la ruse ; la praxis de cette philosophie consiste à ruser contre les opinions du passé, certifiées par la majorité. Bien évidemment, la ruse n'est pas la notion que Kant soutient, mais

---

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 152.

celle des sophistes, au sens lyotardien du terme. Donc, il ne convient pas, dans un premier temps, d'identifier la ruse et l'Idée, mais de penser leur différence. Lyotard dit : « il (n.d.e. le champ politique) s'ouvre de deux manières, et c'est où je reviens à mon hésitation. Il s'ouvre d'une part comme *champ des ruses*, c'est-à-dire de ces argumentations renversantes, dont le tour de Corax est un exemple parmi tant d'autres. Mais d'autre part chez Kant le champ politique s'ouvre nécessairement comme *champ de la finalité* au sens plus large »<sup>216</sup>.

Pour cette raison, la problématique lyotardienne se transcrit ainsi : « Mon problème est de savoir où se trouvera finalité chez les sophistes et chez les rhéteurs. »<sup>217</sup> Et plus loin : « Il me semble que cette espèce d'opération, que je présente d'une façon ostensiblement universitaire, et qui a en réalité une portée politique très immédiate, peut se faire, et c'est alors qu'on pourra donner son plein sens au mot *païen*. »<sup>218</sup>

Apparemment, cette stratégie lyotardienne est une espèce d'ontologie, parce qu'il tente de connecter le paganisme comme philosophie d'opinion à l'Idée kantienne ; si cette Idée dirige les ruses sophistes, cela signifie que cela occupe une position qui donne des prescriptions concrètes. C'était en effet le courant de la démocratie dirigée par l'Idée au sens kantien et peut-être hégélien jusqu'à 20<sup>ème</sup> siècle, et pour éviter l'ontologie, il faut bouleverser ce schème ou témoigner de l'expiration de cette idéologie comme concrétisation de l'Idée.

C'est dans ce contexte que Lyotard déclare la fin de la politique rationnelle : il n'y a plus d'idéologie qui légitime quelque critère que ce soit et lui donne son fondement. Il dit que « Il n'y a pas de politique de la raison, ni au sens totalitaire, ni même au sens du concept. Donc il faut faire une politique de l'opinion. (...) une chose très importante, c'est d'extraire cette opinion du contexte très empirique que beaucoup de sophistes (...) lui ont donné et de lui accorder la portée de ce qui chez Kant s'appelle le jugement, c'est-à-dire la capacité de penser

---

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>218</sup> *Ibid.*, pp. 154-155.



en dehors du concept et aussi en dehors de l'habitude »<sup>219</sup>.

Ainsi, nous revenons à la problématique proposée depuis longtemps : juger sans critère, et l'Idée ne nous prescrit rien que *soyez juste(s)*. « Ce qui permet de trancher n'est pas acquis, mais reste à acquérir, c'est en avant, comme une Idée. »<sup>220</sup>

## **7. Sixième journée : la théologie négative de l'Idée**

Dans la discussion du sixième jour, Thébaud et Lyotard traitent à nouveau de la problématique de l'Idée, en montrant ses exemples concrets : l'Idée de la liberté, et de la justice. Lyotard, qui propose une politique du paganisme, tente de relire la maxime de Kant que nous avons déjà évoquée plusieurs fois, pour éviter le présupposé du monde intelligible qui dédouble le monde réel et qui se définit en tant que République des êtres raisonnables.

### **7-1. Le déplacement de « de telle sorte que » à « comme si »**

Après la caractéristique *sans contenu concret* de l'Idée de la liberté, Lyotard dit : « C'est une chose que je pense avec toi, et que j'ai essayé de montrer dans un texte de Lévinas, qu'il y a une espèce de retour des énoncés dénotatifs au sein même de l'énoncé prescriptif kantien, qu'après tout l'expression "de telle sorte que" impliquant en effet un énoncé que tu appellerais "métaphysique", définissant ce qu'il en est de la nature supra-sensible, à savoir le tout des êtres raisonnables pratiques »<sup>221</sup>. Selon lui, cette conjonction « de telle sorte que » présuppose un autre monde idéalisé, parce que, pour ainsi dire, il est nécessaire de concevoir un but comme acte concret de l'Idée, la société communiste, par exemple. Cela signifie l'existence de la métaphysique omnipotente (=ontologie) qui prescrit des choses à faire, concrètement. Si l'Idée kantienne n'est qu'une métaphysique, ce n'est pas l'Idée régulatrice mais l'Idée déterminante qui donne des critères pour la légitimation des actions. Lyotard dit : « (l'impératif catégorique kantien) ne dit pas : "si tu veux être ceci, alors fais cela", ce qui est

---

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 162.

l'usage déterminant, et qui est éliminé par Kant comme un impératif hypothétique »<sup>222</sup>. Refusant l'interprétation hypothétique, Lyotard continue : « Et il (n.d.e. *so dass* de Kant) dit : fais n'importe quoi, non pas à condition que, mais *de telle sorte* que ce que tu fais, la maxime de ce que tu fais, puisse être toujours valable comme, etc. »<sup>223</sup>. Certes, Lyotard se sert de cette expression « de telle sorte que » qu'il utilise en faisant référence au texte de Lévinas, mais ce « *de telle sorte que* » exige que la maxime soit toujours valable, c'est-à-dire qu'il ne présuppose pas l'autre monde, mais prescrit d'agir en s'appliquant sa maxime déjà universalisée. Pour cette raison, ce « de telle sorte que » peut être transcrit « comme si » ; dans *Le Différend*, Lyotard écrit en effet : « Il faut donc bien entendre le *so dass* du *Handelt so dass* de l'impératif comme un “ comme si ” plutôt que comme un “ de sorte que ” : car l'universalité ne peut pas être effectivement conclue de la maxime, mais seulement présentée indirectement à l'évaluation qui en est faite »<sup>224</sup>.

## 7-2. La supériorité de l'Idée sur la diversité

De toute façon, l'Idée kantienne et sa maxime suggèrent de considérer ce monde comme une totalité, la république des êtres raisonnables. En bref, cette conception de monde reste toujours univoque ; en effet Lyotard dit : « Lorsque Kant introduit (...) l'Idée d'une nature suprasensible qui est celle d'une société d'êtres libres et responsables, il introduit bien l'Idée d'un tout. (...) Alors il le (n.d.e. le monde) projette (ou il le rejette) sous la forme d'une Idée et d'une Idée qui n'aura jamais d'intuition correspondante, si bien que l'humanité sera toujours asymptote à cette Idée »<sup>225</sup>. C'est une lecture de Kant bien orthodoxe, conforme à celle que Thébaud oppose à Lyotard.

Néanmoins, Lyotard, qui pense que ce monde ne se trouve pas au-delà de la réalité, mais dans ce monde au nom du paganisme qui est la politique des opinions, parvient tout naturellement à l'idée de la diversité de ce monde réel ; ce monde kantien et réel demeure

---

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>224</sup> Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris, Éditions de minuit, 1983, p. 182.

<sup>225</sup> *Au juste*, p. 165.

comme une île dans l'archipel des genres du discours. Il dit que, « à la différence de ce que pensait Kant, cette Idée n'est pas pour nous aujourd'hui une Idée de la totalité »<sup>226</sup> et qu'« Alors que le problème qui nous est posé, serait-ce même en termes d'Idée et de jugement réfléchissant, c'est qu'il ne s'agit plus pour nous de réfléchir à ce qui est juste et à ce qui est injuste sur l'horizon d'une totalité sociale, mais sur l'horizon d'une multiplicité ou d'une diversité »<sup>227</sup>. Le point de vue lyotardien de la lecture de Kant apporte donc le concept de la diversité de notre monde, qui nous dit de penser la diversité des discours.

Pourtant, ce concept de la diversité, qui est aussi le *leitmotiv* du paganisme et qui relie la troisième *Critique* à la deuxième *Critique*, présuppose, la supériorité de la pragmatique d'obligation kantienne qui *prescrit* à tous les genres du discours de se présenter dans ce monde de la diversité sans se contenter du relativisme, et la capacité de cette Idée à établir cette constellation de genres pragmatiques : il est impossible de concevoir la notion de la diversité lyotardienne sans cette Idée régulatrice. Pour cette raison, il nous semble que l'Idée est supérieure à la diversité ou qu'elle la précède. Pour défendre la diversité, l'hétérotopie, Lyotard quitte Kant, le philosophe qui vise la totalité.

Autrement dit, il y a trois justices différentes : le prescriptif, la diversité des phrases et la ruse dans l'invention de jeux de langages nouveaux<sup>228, 229</sup>. Mais c'est uniquement le prescriptif qui est supérieur aux deux autres.

### 7-3. La justice, l'Idée et le hassidisme

Après avoir affirmé que c'était le problème de l'injustice qui l'avait poussé à renoncer à la philosophie de la volonté comme *Économie libidinale*<sup>230</sup>, Lyotard revient à la problématique de l'Idée en traitant de la justice :

---

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>227</sup> *Ibid.*, pp. 166-167.

<sup>228</sup> Cf. Oliver Dekens, *op. cit.*, p. 46.

<sup>229</sup> Cf. Frederik Stjernfelt, *Parce que — L'éthique de Lyotard entre dissensus et impératif catégorique*, in : *Lyotard, les déplacements philosophiques* (tr. fr. par Emile Danino), Bruxelles, De Boeck Université, 1993, p. 110.

<sup>230</sup> Voir pp. 169-171.

« *JLT* : Est-ce que vous pensez qu'on pourrait risquer la formule : que la justice, ce serait la faculté des idées politiques ?

*JFL* : Ce n'est pas la faculté des idées politiques. Je crois que c'est une idée régulatrice dans le territoire politique, mais je ne pense pas qu'on puisse dire que ce soit la faculté elle-même. (...) Et la question est de savoir si cette faculté (n.d.e. du lien social) est régulée ou non par une idée, et cette idée, qui ne peut être que celle de justice, quel est son contenu ? »<sup>231</sup>

Cette interprétation de l'idée de la justice est proche de celle de la liberté dont Lyotard a parlé, au début de la discussion de la sixième journée ; le contenu de l'idée régulatrice est toujours vide, il ne prescrit rien concrètement, il échappe à toutes les définitions positivement possibles, donc ne peut jamais être une faculté comprenant des pouvoirs directs.

En conséquence, l'Idée kantienne que Lyotard propose prend l'aspect de la théologie négative. C'est à ce point précis que l'Idée kantienne et la tradition du hassidisme se superposent. À Thébaud qui dit : « En fait, il (n.d.e. le juste) serait réglé par l'Idée... », Lyotard répond : « Oui, dans ce sens-là. Au fond c'est ce que pourraient dire les Hassidim, toujours parfaitement soucieux (et intelligents à cet égard) de bien préciser justement que le contenu de cette idée n'est pas donnée, que cette loi n'est pas déterminante, et qu'on ne *sait* jamais. Il n'y a pas de connaissance de ce que dit la loi »<sup>232</sup>. Et Lyotard voit ici, en citant une anecdote dans *Gog et Magog* de Buber, l'exemple de la pratique du hassidisme qui doute du prescriptif légitimé par une autorité. Il dit que « les Justes de la tradition hassidique s'élèvent évidemment contre le jacobinisme en disant qu'il est la folie de savoir juste »<sup>233</sup>. Pourquoi la politique jacobine est-elle une folie pour les Hassidim ? Parce que les Jacobins utilisent l'Idée comme un outil qui détermine le juste, la justice, le bon, etc. Pour les Hassidim, l'Idée,

---

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 174.

c'est-à-dire, pour eux, la Loi, doit être toujours, presque éternellement, régulatrice, et se présenter, en quelque sorte, comme une théophanie.

Ainsi Lyotard s'approche à nouveau de la judéité. Maintenant, il tente d'expliquer la raison pour laquelle il aspire à la diversité : « Peut-être que tes, nos réserves à l'endroit de la Raison pratique sont inconsciemment commandées par la présomption qu'elle conduit à la Terreur... »<sup>234</sup>

## **8. Septième journée : l'intervention de l'Idée**

Maintenant, les deux objectifs que vise Lyotard sont clairs : l'Idée et la diversité. Il a déjà soutenu que la ruse est la pratique païenne, mais pour l'Idée, il se borne à indiquer qu'elle n'est pas déterminante mais régulatrice. Même si elle est régulatrice, quelle fonction a-t-elle pour réguler la *politique* ? Pour quelle raison intervient-elle dans ce monde que Lyotard voit sous l'aspect de la diversité ? La réponse à ces questions nous permettra de comprendre l'attitude de Lyotard à l'égard de la judéité, et notamment du hassidisme.

### **8-1. L'unité et la diversité**

En résumant la caractéristique de l'Idée kantienne, Lyotard souligne que « Chez Kant l'idée qui va servir de régulateur à la décision de justice, c'est celle d'une unité ou d'une totalité »<sup>235</sup>. Il admet que la philosophie de Kant, en particulier celle de l'Idée tend vers l'unité comme état idéal ; justement en raison de ce caractère unifiant, il y aurait possibilité d'une violence idéologique, qui force tout le monde à obéir à des prescriptions autoritaires, comme sous le régime des Jacobins, par exemple, cité par Lyotard.

À cette conception, Lyotard oppose la diversité des genres du discours qu'il a déjà évoquée : il marque plutôt l'incommensurabilité entre ces genres, comme celle qui existe entre la raison pure et la raison pratique, par exemple. Il dit que « le paysage que l'on peut dresser à partir de cette constatation (n.d.e. la constatation des jeux de langage), c'est justement une absence d'unité, une absence de totalité. Tout cela ne fait pas un corps. Au

---

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 177.

contraire. »<sup>236</sup> Puisque se confirme cette attitude de non-approbation du projet de l'Idée kantienne, il faut inventer une autre finalité que celle de Kant ; pour Lyotard, elle est liée inévitablement à l'idée d'unité : « “ finalité ” cela veut dire : une espèce de convergence, d'organisation, de congruence générale d'une multiplicité donnée allant vers son unité »<sup>237</sup>.

Or cette stratégie lyotardienne d'inventer une autre finalité qui présuppose la diversité des genres du discours en portant sur le caractère transcendant du prescriptif qui provient de l'Idée kantienne pose un problème : « Si nous abandonns cette idée de congruence et si nous mettons à sa place l'idée au contraire d'une “ discrédance ”, la question est de savoir si l'on peut faire une loi morale et une loi politique avec elle. »<sup>238</sup>

## 8-2. L'intervention de la justice

S'il y a un certain nombre de genres du discours qui sont incommensurables les uns aux autres, cela signifie que chaque régime du discours a son propre fondement de la légitimité, comme celui des beaux-arts et de la science moderne. De même, si on prend l'exemple de la justice, celle-ci se *parapré*sente-t-elle à chaque genre sous la forme de la pluralité ? En bref, « Est-ce qu'il peut donc y avoir une pluralité de justices ? »<sup>239</sup>

S'il y a *des* justices dans chaque régime du jeu de langage, cela veut dire que le caractère de transcendance qui se présente sous la forme du prescriptif existe partout ; il est probable que cette omniprésence de la justice transgresse les codes de ce genre, puisque le prescriptif comme présence de l'Idée n'a pas de fondement hors d'elle-même : « il n'est pas possible de décider du point de vue du jeu prescriptif ce qu'il en est des jeux dénotatifs ou narratifs. Donc de ce point de vue, si l'on s'en tient effectivement à ces jeux narratifs ou descriptifs, ou autres, qui ne sont pas prescriptifs, l'idée n'a pas à intervenir »<sup>240</sup>. Au contraire, si la justice obéit aux codes de ce jeu de langage, cela l'oblige à changer son propre sens et

---

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 182.

provoque donc la contradiction par rapport à sa définition.

Ainsi, Lyotard revient à la fonction régulatrice de l'Idée ; elle n'est pas inhérente au genre, mais le régule du dehors : « L'idée de justice intervient pour autant que ces jeux sont impurs. Ce qui veut dire, d'une façon très précise : pour autant que dans ces jeux se trouvent infiltrées des prescriptions. »<sup>241</sup> L'impur, c'est, ici, qu'un discours non-prescriptif agit comme s'il contenait quelque message prescriptif — Lyotard pense que c'est la caractéristique du discours moderne, dans lequel les « experts » ont le pouvoir de la légitimation<sup>242</sup> —, donc il dit qu'« à ce moment-là il est évident que nous devons réguler ses effets par l'Idée de justice. L'idée de justice ici consistera effectivement à maintenir la pureté de chaque jeu, c'est-à-dire à faire considérer le discours de vérité comme un jeu de langage “ propre », ou la narration comme un jeu de langage “ propre ” »<sup>243</sup>.

Or ce pouvoir de l'intervention du discours prescriptif présuppose la supériorité de ce genre : pour assurer la diversité païenne au sens lyotardien, il faut absolument que l'Idée de justice qui se lie à ce genre précède tous les discours. Ce discours, qui prescrit au titre de l'Idée, ne peut, selon Lyotard, être transcrit par le descriptif. *De facto*, le discours de la justice exerce sa souveraineté sur tous les autres genres, au nom de la régulation.

### **8-3. Le hassidisme et l'Idée de justice**

Donc Thébaud pose une nouvelle question : « J'aimerais dès lors que vous reveniez sur cette Idée de multiplicité. Et j'aimerais voir comment elle peut fonctionner dans le cadre de la pensée des Hassidim, parce qu'il semble que chez eux, on ne trouve pas l'idée d'une justice qui serait régulée par l'image d'un corps social homogène et complet. »<sup>244</sup> Puisque les prescriptifs occupent une position privilégiée, sans discerner les uns, *justes*, aux autres, ils peuvent intervenir dans les autres discours sous n'importe quel prétexte. Thébaud demande

---

<sup>241</sup> *Ibid.*, pp. 182-183.

<sup>242</sup> Cf. *Ibid.*, p. 183. et Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1983, « 7. Pragmatique du savoir scientifique », etc.

<sup>243</sup> *Ibid.* p. 183.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 184.

une explication à cette faculté de distinction du prescriptif, alors que son interlocuteur évoque « le jugement que portaient les Justes juifs sur les Jacobins, sur l'Empire, sur la Révolution française »<sup>245</sup>.

Liotard, qui soutient la diversité des genres du discours, répond que « Il (n.d.e. Robespierre) ne respecte pas la pluralité des jeux de langage, c'est du moins comme cela que j'entends sa condamnation par les Hassidim ».<sup>246</sup> Il affirme d'abord qu'il partage la position philosophique des Hassidim. Puis, à propos du problème de *sans fondement* du prescriptif à l'origine de la difficulté de discernement du juste d'avec l'injuste, il dit que c'est « parce que l'idée d'un critère vient du discours de vérité, suppose un référent ou une “réalité”, et de ce fait n'appartient pas au discours de justice »<sup>247</sup>. C'est la distinction entre le vrai et le juste que Lyotard évoque ici, donc la conséquence de cette impossibilité du jugement sûr ou celle de l'absence de critère, qui se traduit par la formule : « c'est à voir chaque fois »<sup>248</sup>.

Cet *humour* lyotardien connote donc l'impossibilité d'occuper la position du destinataire d'un prescriptif, parce que cela signifie l'inaccessibilité à un critère clair et assuré, et l'obligation d'écouter ce prescriptif dans sa pragmatique. Il est vide, mais nous oblige à réfléchir sur la justesse et la justice, « parce qu'on n'est jamais assuré d'avoir été juste, ne de pouvoir l'être. Et cela tient à ce jeu de langage propre qui comporte la prescription et l'obligation »<sup>249</sup>.

## **9. L'éthique de Lyotard**

### **9-1. Déplacement du paganisme vers la philosophie de l'Idée comme théologie négative juive**

En étudiant ces discussions en sept jours, qui se sont déroulées en réalité pendant six mois, il nous apparaît que Lyotard parle de moins en moins fréquemment du paganisme qui

---

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 187.



s'oppose à l'*Occident*, puisque c'est le paganisme aristotélicien qu'il évoque au cours des sixième et septième journées. Les sujets abordés dans les *Rudiments païens* ont presque disparu ; il utilise le mot paganisme comme synonyme de pluralité, et non pas comme alternative à l'*Occident* ; le schème de l'opposition entre Occident et Pagan apparaît de façon moins évidente à la fin des discussions, tandis que la critique de Lyotard prend plutôt la forme d'une sorte d'idéologie de la modernité.

Cela signifie que l'intérêt de Lyotard se déplace du paganisme vers un autre sujet : la philosophie de l'Idée, qui n'était pas tellement claire dans les discussions des première et deuxième journées. Bien sûr, l'essence du paganisme est conservée par Lyotard jusqu'à la septième journée, mais elle est fortement liée à la philosophie judéo-kantienne ; cela veut dire qu'elle perd son indépendance thématique qui apparaissait clairement dans le schème de l'opposition, au début de la discussion.

## **9-2. L'abandon de la philosophie de la volonté, la philosophie de la *libido***

De même, il ne parle presque plus du tout de sa philosophie basée sur la psychanalyse telle qu'on la retrouve dans *Économie libidinale*, *Dérive à partir de Marx et Freud*, etc. ; en outre, le sujet psychanalytique n'est guère présent dans la discussion. À propos de la raison pour laquelle il a abandonné cette pensée, Lyotard affirme qu'il y a le problème de l'injustice<sup>250</sup>. Cela veut dire que le centre de l'intérêt de sa pensée ne réside pas dans la problématique psychanalytique, en particulier celle de l'école lacanienne, mais dans le problème de la justice. Et il résume cette transition en faisant apparaître comme le passage de la problématique de la philosophie de la volonté à celle de l'Idée transcendante. En abordant cette nouvelle thématique, il renonce à l'ancienne. Et puisqu'il le fait précisément dans *Au juste*, il est évident que c'est ce livre qui marque sont *tournant* vers la pensée de l'Idée, c'est-à-dire l'éthique qui nous *prescrit* « soyez juste » à la manière de la théologie négative.

On peut affirmer que, parmi les penseurs qui guident ce parcours de la pensée de

---

<sup>250</sup> Voir *Ibid.*, pp. 170-171.

Lyotard, ce sont Freud et Lacan qui lui inspirent sa pensée psychanalytique, ou l'ontologie libidinale, alors que ce sont Kant et, notamment Lévinas qui dirigent la philosophie de l'Idée, c'est-à-dire sa pensée de l'éthique sans critère comme modus de la postmodernité.

### **9-3. Le principe de la diversité comme hétérogénéité des jeux de langage**

À la différence de Kant qui vise l'unité de l'humanité par son concept de l'Idée régulatrice, Lyotard propose la diversité incommensurable des jeux de langage. Cette diversité refuse l'ontologie qui exerce une violence pragmatique (et épistémologique) sur les autres jeux et permet à quelqu'un qui possède l'autorité de décréter des prescriptions. Ce déni de la position du destinataire qui nous force à obéir à une seule règle du jeu de langage est, pour Lyotard, une terreur ; ce *crime* nous prive de la possibilité de penser, de nous exprimer et d'être autrement. Sans doute, l'enjeu de cette idée de l'hétérogénéité ou de l'hétérotopie consiste à critiquer la théorie de la communication habermasienne, qui accorde le primat au processus du consensus<sup>251</sup>, et cette diversité nous indique les existants au-delà de la pragmatique habermasienne, c'est-à-dire l'*Autre* absolu au sens de Lévinas.

### **9-4. Le tournant de Lyotard**

Quant à la problématique du judaïsme, ce n'est pas à la totalité de la doctrine de cette religion que Lyotard s'intéresse, mais essentiellement au hassidisme. Lorsqu'on examine les discussions dans *Au juste* en détail, on s'aperçoit que c'est à partir de la quatrième journée que Lyotard aborde la notion de l'humour dans les Hassidim : jusqu'à la troisième journée, il s'est contenté d'évoquer la caractéristique du sentiment de l'obligation dans le judaïsme.

Ce changement du sujet apparaît avec la problématique du prescriptif et de l'Idée kantienne ; l'Idée kantienne est fortement liée au hassidisme en raison de son indétermination du contenu concret, donc les points que Lyotard soulève concernent les caractéristiques de ces concepts.

Quelle est leur nature ? D'abord Lyotard souligne que l'Idée de la justice nous prescrit

---

<sup>251</sup> Cf. Jean-François Lyotard, *Moralités postmodernes*, Paris, Éditions Galilée, 1993, « 13. Intime est la terreur ».

d'être justes sans donner de critères comme fondement du jugement assuré : il faut réfléchir chaque fois que nous pensons, jugeons, agissons... L'Idée est régulatrice, donc ne fonctionne pas directement, mais intervient en cas d'injustice avérée. Elle partage en cela le caractère de la théologie négative du hassidisme : pour les Hassidim, Dieu comme premier destinataire de la prescription est éternellement inconnu, il est interdit de le raconter, de le voir, de parler à sa place. Le vide du prescripteur bien qu'il nous prescrive, c'est la première caractéristique commune entre la judéité du hassidisme et l'Idée kantienne.

Deuxièmement, l'idée de la pureté du prescriptif : le prescriptif ne peut être transcrit en un autre énoncé dans un autre genre du discours. Il est interdit ou impossible de décrire le contenu de la prescription qui provient de cette Idée (ou premier destinataire). Cela affirme la supériorité de ce genre ; pour obéir à la prescription la plus souveraine, c'est-à-dire au postulat de l'Idée, il *faut* douter de l'autorité du destinataire de cette prescription réelle ; néanmoins, il n'y a aucun fondement qui légitime ce doute. Donc la pureté du prescriptif et sa supériorité, ces deux notions transcendantes sont communes à l'Idée kantienne interprétée par Lyotard et au hassidisme, et elles occupent une position centrale dans les discussions des trois dernières journées.

### 3. Le point de vue de Lyotard de la judéité dans *Logique de Lévinas* (1980)

Ce texte, qui figure dans un ouvrage collectif : *Textes pour Emmanuel Lévinas* devait peut-être constituer une partie du *Différend* : les analyses logiques des propositions de l'obligation et de la maxime de Kant se trouvent bien détaillées, et classées en plusieurs parties, comme les *notices* dans *Le Différend*. En plus, Lyotard nous indique que « Les lignes qui suivent sont extraites d'un texte (en cours) dont l'objet est d'établir l'incommensurabilité

des énoncés prescriptifs aux énoncés dénotatifs, (...) »<sup>252</sup>, donc il est possible de considérer que l'enjeu pragmatique de ce texte est commun avec celui du *Différend*, dont il permet de mieux comprendre le point de vue de Lyotard sur la judéité.

Bien sûr, le sujet central de *Logique de Lévinas* ne consiste pas en une appréciation positive de la doctrine du judaïsme, mais en l'analyse de ses caractéristiques du point de vue de la logique propositionnelle et de l'éthique. Mais comme il écrit à la fin de ce texte que « pour les juifs, il s'agit de lui (n.d.e. le système du savoir) échapper »<sup>253</sup>, il me semble possible d'insérer l'analyse de ce texte dans l'observation de la façon dont Lyotard prend en compte les règles de la judéité.

### **1. L'enjeu de ce texte**

Globalement, de ce texte cherche à prouver la singularité de l'énoncé prescriptif, c'est-à-dire l'impossibilité de dériver ce discours de l'obligation transcendante d'autres discours comme le descriptif, le normatif, le scientifique, le narratif, etc. L'auteur, donc, va citer Kant, en particulier dans sa deuxième *Critique*, en exemple pour montrer la caractéristique de l'impératif catégorique, qui n'est trouve jamais l'impératif hypothétique : « Il faut émanciper le critère de la validité des “ ordres ”, qui est celui de leur justice, de toute justification par les foncteurs de vérité. »<sup>254</sup> C'est la séparation du *juste* à partir du *vrai*, dont Lyotard a déjà parlé.

De ce point de vue, il tente de distinguer la philosophie de l'Idée et de la loi morale de Kant et l'éthique de Lévinas ; l'auteur prend position en faveur de Lévinas, en critiquant l'insuffisance de l'impératif kantien. Donc logiquement, quoique Lyotard n'affirme pas son accord avec la pensée lévinassienne, il est évident qu'il apprécie positivement l'éthique de ce philosophe qui doit beaucoup à la tradition juive, notamment celle du hassidisme.

---

<sup>252</sup> Jean-François Lyotard, *Logique de Lévinas*, in : *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Paris, Éditions Jean-Michel Place, 1980, p. 127.

<sup>253</sup> *Logique de Lévinas*, p. 148.

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 127.

## 2. Le caractère fondamental du prescriptif

Lyotard écrit que « Une expression comme *Accueille l'étranger* par exemple doit pouvoir être valide (...) du seul fait qu'elle est *un ordre ayant en lui-même son autorité* »<sup>255</sup>. Cela a en commun avec le prescriptif de n'avoir pas de référent comme le discours scientifique qui se légitime par les instances du vrai en dehors de soi.

L'auteur associe cette caractéristique à la notion de l'*an-archie* de Lévinas : il est impossible de chercher le fondement de la légitimité comme référent. En plus, selon Lyotard, qui critique l'ontologie, ce prescriptif refuse absolument d'être déduit d'autres discours ou même d'être décrit : « c'est en lui (n.d.e. le refus d'inférer les énoncés normatifs) également que ses attaques contre l'ontologie, pas seulement heideggerienne, mais aussi spinoziste par exemple, puisent leur vigueur. »<sup>256</sup> De même, ce refus est commun avec celui qui apparaît dans *Au juste* avec le paganisme.

C'est pourquoi, il est clair que la définition préalable de la caractéristique du prescriptif est la même que celle utilisée dans *Au juste*.

## 3. Kant et Lévinas (1) : de la proximité

Lyotard écrit d'abord que « Le souci qu'éprouve Lévinas de sauvegarder la spécificité du discours prescriptif paraît s'apparenter de près avec le soin que Kant met dans la deuxième *Critique* à rendre les principes de la raison pratique indépendants de ceux de la raison théorique »<sup>257</sup>. En effet, sa position par rapport à la lecture de Kant de la loi morale est proche de celle de Lévinas : « L'auteur d'*Autrement qu'être* paraît bien s'accorder avec celui de la *Critique de la raison pratique* pour interdire que la maxime de volonté, si elle doit être morale, puisse être inférée à partir d'énoncés décrivant le contexte empirique, qu'il soit psychologique, social ou historique, et puisse être justifiée par les divers "intérêts" qu'il comporte. »<sup>258</sup> Cette observation est commune exprimée dans *Au juste*, à l'exception du problème de l'unité

---

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 129.

à laquelle Kant vise par son Idée régulatrice qui conduit *notre* loi morale, donc Lyotard indique d'abord leur proximité *générale*, puis entreprend de mettre en évidence la différence abyssale entre les deux.

#### **4. Kant et Lévinas (2) : le problème du normatif**

Pourtant, la pensée de Lévinas n'est pas celle de Kant ; quoiqu'il y ait une proximité entre les deux par rapport à l'idée de l'éthique, Lévinas, au nom de l'*illéité*, s'attache à la singularité de la relation « lui-moi » qui n'est pas celle de « toi-moi » de Buber. Pour Lévinas, cette relation asymétrique signifie son incapacité à s'universaliser, parce que l'ordre ou la demande lévinasienne, comme une sorte de théophanie, échappe à toute représentation possible, donc il est impossible de la thématiser au sens phénoménologique. Ainsi Lyotard écrit qu'« Aux yeux de Lévinas, la spécificité des énoncés prescriptifs n'est pas et ne peut pas être suffisamment assurée par la procédure kantienne »<sup>259</sup>.

Par contre, il fait de Kant la lecture suivante : « C'est dans ce métalangage des normes que, selon Kant, la maxime d'une action particulière peut être déclarée principe d'une législation universelle. L'obligation  $Oy\zeta$ , obligation pour un sujet particulier  $y$  d'accomplir l'action quelconque,  $\zeta$ , est prise comme objet d'une méta-assertion, qui la déclare norme universelle »<sup>260</sup>. Chez Kant, le prescriptif est exprimé sous la forme de la maxime qui nous interpelle directement par le vocatif « toi » et l'impératif catégorique peut se transcrire au normatif qui prescrit sa Loi morale à la totalité de l'humanité.

Et le problème, pour Lyotard, n'est pas seulement celui de la totalité comme modus de l'ontologie, mais aussi celui des positions des interlocuteurs dans la pragmatique d'obligation : « Celui, quel qu'il soit, qui promet une obligation à la dignité de norme, est un destinataire de cet ordre qui le rend en référence de son discours et, ce faisant, se déplace lui-même en position de destinataire d'un nouvel énoncé, qui est le commentaire qui fait une

---

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 136.

norme de cet ordre. »<sup>261</sup> Cela égalise le destinataire du prescriptif et son destinataire, qui sont irréconciliablement asymétriques dans la pensée de Lévinas. Autrement dit, pour Lyotard, le « tu dois » de Kant « est lui aussi atteint du virus normatif, qui veut ramener le jugement éthique — pour Lyotard jugement *prescriptif* — à un jugement descriptif, un jugement de connaissance »<sup>262</sup>.

Ainsi, Lyotard montre qu' « un énoncé prescriptif, l'obligatoire symbolisé par *O*, est placé à équivalence avec la description de cet énoncé qui en fait une norme *N* »<sup>263</sup>. Donc il « oppose à cette conception kantienne l'obligation éthique chez Lévinas »<sup>264</sup>, qui « est à la recherche d'une obligation éthique inconditionnelle à partir de la tradition juive, c'est-à-dire une tradition (...) connue sous le nom de *Hassidisme*, (...) »<sup>265</sup>. Analysons donc les caractéristiques judéo-lévinassiennes en examinant si ces points exprimés dans *Au juste*.

## 5. Lévinas : la singularité du prescriptif et sa supériorité

Lyotard dit donc que « ce qui est en jeu dans le discours de Lévinas, c'est de pouvoir parler de l'obligation sans jamais la transformer en norme »<sup>266</sup>. La pragmatique de l'obligation lévinassienne ne peut être universalisée comme normative, elle fonctionne toujours dans le cadre de la relation particulière lui-moi, c'est-à-dire celle de l'Autre irréprésentable et de moi qui écoute sans avoir aucune autonomie.

Or l'auteur a déjà affirmé que « tu dois » est plus essentiellement éthique que l'impersonnel « il faut »<sup>267</sup> : celui-là est plus direct et plus particulier que celui-ci. En outre, ce « tu dois » ne présuppose pas un sujet autonome ayant la faculté de juger selon des critères, alors que ce « il faut » le présuppose. Pour Lévinas, puisque ces critères, notamment dans le domaine du jugement, rendent possible de juger l'*Autre*, il faut les critiquer pour leur capacité

---

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>262</sup> Frederik Stjernfelt, *op. cit.*, p. 104.

<sup>263</sup> *Logique de Lévinas*, p. 139.

<sup>264</sup> Frederik Stjernfelt, *op. cit.*, p. 105.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>266</sup> *Logique de Lévinas*, p. 140.

<sup>267</sup> Cf. §4-1. La différence entre « tu dois » et « il faut », pp. 18-20.

à la thématization. Pour Lévinas, il faut absolument que le prescriptif se réalise dans cette relation, c'est-à-dire qu'il agisse sur la sensibilité qui est hors de la thématization par le *logos* ; il l'explique par le terme de *vulnérabilité*.

Liotard partage la même idée à propos de cette singularité en disant que « Par l'usage qui y fait de la deuxième personne, le prescriptif connote nécessairement une pragmatique, ce que ne fait pas le réflexif »<sup>268</sup>.

Pour ces raisons, la *normalisation*, qui a la possibilité de mettre en œuvre l'alternance réciproque des énonciateurs et des destinataires, dévalorise le prescriptif : « L'exclusion de cette clause (n.d.e. la clause d'énonciation) n'a pas du tout la même fonction que celle à laquelle procède la logique propositionnelle pour assainir son champ. Elle signifie ici qu'une expression ne peut être considérée comme prescriptive que du point de vue de son destinataire. »<sup>269</sup> Donc, Liotard rejoint Lévinas dans l'analyse de la fonction et de la singularité du prescriptif.

## **6. L'incommensurabilité du prescriptif avec la science**

Il est possible de déduire des discours d'autres genres la singularité du prescriptif et sa supériorité : la légitimité du discours de ce genre se trouve hors de portée, premièrement de la procédure de justification positiviste, deuxièmement du résultat déduit d'une théorie spéculative, par exemple. Si le prescriptif admet ce processus de la déduction, il privilégie cependant, le concept de la vérité platonicienne, c'est-à-dire l'ontologie comme métaphysique. Liotard dit que « Selon Lévinas, “ ce ” n'est pas obligatoire parce que “ c' ” est universel, “ c' ” est obligatoire tout court. “ C' ” est donc à faire *avant que* “ ce ” soit entendu. (...) Ainsi est interrompue la domination du savoir, c'est-à-dire l'infatuation de l'énonciation »<sup>270</sup>. Et comme nous l'avons déjà vu au début de cette analyse, c'est aussi l'attitude du peuple juif ; donc, sur ce point aussi, l'auteur partage la pensée de Lévinas.

---

<sup>268</sup> *Logique de Lévinas*, p. 147.

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 147.



## **7. L'attitude lyotardienne vis à vis de la judéité dans ce texte, en comparaison avec celle de *Au juste***

Résumons donc l'attitude caractéristique de Lyotard dans ce texte de deux points de vue différents : celui de Kant et celui de Lévinas.

### **7-1. Point de vue de Kant**

Dans *Au juste*, Lyotard a affirmé que l'Idée kantienne lui a inspiré sa pensée à propos de la Loi : celle-ci est régulatrice, ne nous prescrit rien directement en fournissant un contenu, mais simplement exige d'être juste. D'une part, la pragmatique de ce genre du discours, c'est-à-dire celle d'obligation, se trouve incommensurable avec celle d'autres genres. Pour Lyotard cette singularité témoigne aussi de la diversité des genres du discours qui sont incompatibles l'un à l'autre, mais en même temps cela dénote inconsciemment la supériorité de l'Idée qui décrète un seul principe à respecter pour tous les autres énoncés.

D'autre part, Lyotard critique l'affirmation que (la compréhension orthodoxe de) l'Idée kantienne nous conduit inévitablement à l'Unité ; c'est pour lui une terreur exercée par la majorité, donc, de ce point de vue aussi, il faut maintenir la diversité des genres du discours comme multiplicité des existants qui ont leurs *personae*. C'est pourquoi il propose une nouvelle lecture de la maxime célèbre de Kant, en remplaçant « de telle sorte que » par « comme si » : c'est la tentative d'« actualiser » l'Idée qui porte sur le futur en principe, et elle vise une politique du *paganisme* inspirée et conduite par l'Idée kantienne relue comme la pensée de l'*Hétérotopie* actuelle. La justice n'unifie pas, mais diversifie.

L'attitude de Lyotard dans *Logique de Lévinas* penche de plus en plus vers celle-ci, c'est-à-dire qu'il s'affirme plus clairement contre la normalisabilité de la maxime kantienne : le prescriptif, pour Lyotard, doit se comprendre toujours en *cru*, sans aucune transformation pragmatique. Peut-être est-ce pour clarifier le schème d'opposition entre Kant et Lévinas, mais il est sûr que son idée que le prescriptif ne peut être transcrit ni au normatif ni au descriptif s'est maintenue et développée depuis *Au juste*, et les autres ouvrages de cette

époque.

## 7-2. Point de vue de Lévinas

Dans *Au juste*, c'est uniquement *Quatre lectures talmudiques* que Lyotard évoque parmi toutes les œuvres talmudiques ; il cite aussi *Gog et Magog* de Buber, dans le contexte de la narration juive et de l'idée du prescriptif transcendant qui nous met dans la situation de l'obligation. Autrement dit, c'est autour de la tradition juive, essentiellement le hassidisme, que Lyotard s'exprime, non pas à travers les autres œuvres importantes de Lévinas.

Par contre, dans *Logique de Lévinas*, ce sont des œuvres importantes lévinassiennes comme ses *Totalité et infini*, *Liberté difficile*, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, etc qui sont évoqués. Bien sûr, si Lyotard en parle, puisque c'est que cet article traite de l'éthique lévinassienne du point de vue logique en l'opposant à l'Idée kantienne, mais le fait-même de la publication de cette *Logique de Lévinas* (même en collaboration) témoigne de son profond intérêt pour la pensée de Lévinas.

Alors, qu'est-ce que cela signifie, dans le contexte de la reconnaissance des valeurs éthique de la judéité chez Lyotard ? À tout le moins, il nous semble évident que son intérêt quitte le domaine de la tradition populaire juive et pour se diriger vers celle de le hassidisme et l'éthique lévinassienne comme théorie de l'otage ou de la *substitution* qui exige que nous obéissions avant de comprendre lorsque nous nous trouvons en face du visage irréprésentable de l'*Autre*.

Pour mieux comprendre et analyser la relation lyotardienne entre Lévinas et la judéité, il nous faut, de toute façon, avancer dans quelques passages de *Le Différend*.

## 4. Le problème de l'obligation dans *Le Différend* (1983)

Dans ce livre « de philosophie »<sup>271</sup>, qui est évidemment sous l'influence de la *Tractatus* et *Philosophische Untersuchungen* de Wittgenstein, Lyotard vise d'abord à proposer et

---

<sup>271</sup> *Le Différend*, op. cit., p. iv

maintenir la pluralité des genres du discours : le normatif, le descriptif, le cognitif, l'ostensif<sup>272</sup> et le prescriptif. P. Billouet n'attache pas la même valeur au prescriptif qu'aux quatre autres genres, et Lyotard dit que « Une prescriptive se valide juridiquement ou politiquement par une normative (*C'est une norme que...*), éthiquement par un sentiment (lié au : *Tu dois*) ». <sup>273</sup> Dans le champ de l'éthique, ce n'est pas le normatif qui légitime les énoncés, mais un sentiment ; autrement dit, la justesse de l'énoncé éthique se légitime par le schème « toi-moi », non pas au sens de Buber, mais par une autre instance. Dans cette section, je tenterai donc d'analyser le chapitre de *L'obligation* (pp.159-184), en particulier les notes concernant Kant et Lévinas.

## **1. Le dilemme de Lévinas : la transcription du prescriptif au normatif ou descriptif**

### **1-1. Le résumé de la pensée de Lévinas**

Lyotard, d'abord, résume l'ensemble de l'éthique de Lévinas : « La relation comme scandale pour le moi présuppose deux phrases noyaux : *Le moi ne procède pas de l'autre ; L'autre advient au moi*. Si le moi n'était que le moment clos (abstrait) d'une altération dialectique du soi, tu ne pourrais rien me révéler que je n'aie déjà en moi-même »<sup>274</sup>. C'est la position fondamentale de l'éthique lévinassienne, signifiant la supériorité absolue de l'autre irréprésentable.

De même, il écrit qu' « En faisant du je son tu, l'autre s'en fait le maître, en faisant de lui son otage. Mais il n'en est pas le maître parce qu'il le domine, il en est le maître parce qu'il le demande ». Il y a une asymétrie entre l'autre et le moi, qui *doit* toujours lui obéir. Cette asymétrie connote la relation d'obligation et l'impossibilité de changer la position de destinataire et celle de destinataire d'un prescriptif : *nous* sommes toujours celui-ci. Il poursuit en écrivant : « Tel est l'univers de la phrase éthique : un je dessaisi de l'illusion d'être

---

<sup>272</sup> Pierre Billouet, *op. cit.*, p. 118.

<sup>273</sup> *Le Différend*, *op. cit.*, p. 52, N° 41.

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 163.

destinateur des phrases, saisi sur l'instance destinataire, incompréhensiblement. »<sup>275</sup> et donc que « L'accent est placé sur l'asymétrie de la relation *je/tu* (1961 : 190). Celle-ci n'est pas réversible, elle impose et maintient la déstabilisation d'un savoir où le je était *je* (le soi soi, l'identité) »<sup>276</sup>. Cette lecture de Lévinas est bien orthodoxe, soulignant l'asymétrie absolue entre l'autre et le moi ; cette irréversibilité entraîne donc l'impossibilité de prendre la position du destinateur qui est présumée dans le contexte de la modernité et du savoir, parce qu'il faut être destinateur de la description du savoir pour en parler.

En plus, Lyotard écrit que « L'obligation dont il s'agit dans la pensée de Levinas ne résulte pas d'une autorité préalablement légitimée par moi ou par nous »<sup>277</sup>. Cette remarque se trouve déjà dans *La condition postmoderne*, et même dans *Au juste*,

Donc il est clair que Lyotard, ici, rejoint le point de vue de Lévinas à l'opposé de la philosophie spéculative de Hegel, par exemple.

## **1-2. Le dilemme de l'éthique**

Pourtant, si le prescriptif porte uniquement sur le sentiment, toutes les possibilités de transcription à l'écrit courent le risque d'abîmer sa qualité de transcendance : la description du prescriptif dégrade la caractéristique de *directité* du prescriptif.

En effet, les termes *Vulnérabilité* et *Visage* utilisés par Lévinas, portent sur la sensibilité et la passivité. Mais cela ne veut pas dire que toute tentative d'exprimer cet irréprésentable par le *logos* est vaine, mais plus exactement, Lévinas préfère l'exprimer par *le dire* plutôt que par *le dit*. Mais Lyotard fait remarquer que la pensée-même de Lévinas court le risque de perdre sa qualité : selon lui, Lévinas reviendrait à Hegel ou Buber, ce que Lévinas a réfuté vivement : « — Mais comment pouvez-vous le (n.d.e. “ Bien loin de m'enrichir, de me donner l'occasion d'accroître et d'éclairer mon expérience, l'arrivée de l'autre me supprime comme sujet d'une expérience ”) dire, si ce n'est après avoir “ repris vos esprits ”, reconquis

---

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 165.

votre situation de je qui phrase (ou croit phraser), après l'avoir surmonté en la conservant la phrase éthique, et ainsi après l'avoir incluse comme un moment dans le devenir pour soi de votre expérience ? »<sup>278</sup>

C'est la critique du méta-niveau que Lyotard applique à l'éthique de Lévinas : *grosso modo*, la critique lyotardienne porte elle-même sur la problématique de la description. Par exemple, il se demande si, « dès qu'il parle de ce qu'il lit, qu'il compare ce qu'il a lu à ce qu'il a demandé ou cru demander, le lecteur, alors commentateur, ne devient[-il] pas inévitablement le persécuteur de l'œuvre ? »<sup>279</sup> ; c'est justement ce qu'il fait de ce qu'il a lu, donc il est possible d'interpréter cette note aussi comme une sorte de transformation du prescriptif. Donc il continue en écrivant : « Du seul fait qu'il croit qu'il sait ce qu'il demandait et qu'il suppose la responsabilité qu'il y a dans l'œuvre commensurable à la nature de sa demande, n'est-il pas nécessaire qu'il se replace ainsi, en commentant, sous la régime des descriptives, dans la tentation du savoir ? »<sup>280</sup>

Cela nous rappelle une phrase d'Adorno dans *La dialectique négative* : « seul celui qui ne sait pas ce qu'il dit mérite une pensée » : si l'on sait déjà ce que le destinataire veut, ce n'est plus d'éthique, parce que l'obligation comme mode indispensable de l'éthique présuppose l'anticipation de l'obligation par rapport à son contenu, comme l'a déjà dit Lyotard.

En effet, celui-ci affirme que « “ Faire avant d'entendre ” (1968-a : ch.4), mais c'est justement ce que le commentaire fait avec l'éthique ! Il la commente comme un malentendu, et c'est ainsi qu'il conserve en lui-même l'exigence d'inentendu qui est la sienne. »<sup>281</sup> Donc il y a un paradoxe : si Lyotard apprécie positivement ce que dit Lévinas, il faut critiquer Lévinas. De même, si Lyotard désobéit à Lévinas, il ne peut que le rejeter.

Pour cette raison, du point de vue méta-pragmatique, il est possible de *juger* que Lyotard

---

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 169.

approfondit la compréhension du sens de l'éthique qui porte sur l'obligation : c'est ainsi que dans *Le Différend* Lyotard nous montre, dans la totalité de cette note, l'incommensurabilité entre la *phrase* de l'éthique et celle de la description ; « Entre la phrase éthique (infini) et la phrase spéculative (la totalité), quel tribunal peut connaître et régler le Différend ? »<sup>282</sup> En raison de la singularité de l'éthique et des caractéristiques qui la concernent, il est clair qu'il s'aligne sur la position de Lévinas. À propos de l'appréciation qu'il donne à ces caractéristiques, il faut analyser l'ensemble de cette section.

## **2. Le Différend et le paganisme : l'indépendance du prescriptif**

Dans cette section, qui se termine par une note sur Kant, l'auteur met en évidence la difficulté de transformer le prescriptif en le normatif. C'est aussi ce qu'il a écrit dans *Logique de Lévinas*.

### **2-1. L'autorité du prescriptif est intrinsèque à l'énoncé lui-même**

Lyotard écrit : « La question n'est même pas celle de l'obéissance, mais celle de l'obligation. (...) il aura fallu d'abord (...) Se trouver placé en position de destinataire d'une prescription (...). »<sup>283</sup> L'anticipation de l'obligation par rapport au contenu du message est déjà évoquée dans la note de Lévinas, donc Lyotard est d'accord avec lui pour cette position éthique.

Or cette caractéristique de l'obligation porte sur la relation singulière entre le destinataire et le destinataire de la prescription. Autrement dit, il ne s'agit pas de l'authenticité du destinataire, puisque cette relation comme obligation est déjà établie : « Je ne dis pas que le contenu de la loi soit indifférent, mais il ne permet pas de distinguer la bonne autorité de l'imposture. Et, surtout, la question pour ainsi dire préalable est que la demande émanant de cette entité soit reçue comme si elle était la loi. Le seul signe de cela sur lequel un tiers peut se guider est que le destinataire soit obligé »<sup>284</sup>. Cette affirmation occupe la même position que

---

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>283</sup> *Ibid.*, pp. 159-160. N° 163.

<sup>284</sup> *Ibid.* p. 160. N° 164.

dans *Au Juste* : « il est impossible de déduire une prescription d'une description. »<sup>285</sup>

## 2-2. L'éthique et le paganisme

Au numéro 172, Lyotard nie la possibilité de la thématization dans la relation éthique : « Ce que vous jugez être l'appel du Seigneur, c'est la situation de *tu* où *je* est privé d'expérience, "estrangé", désautorisé. Vous n'avez donc pas l'expérience du Seigneur, ni même de l'estrangement. Si vous l'aviez, ce ne serait pas le Seigneur, et pas l'éthique. »<sup>286</sup> C'est clairement cette idée lévinassienne qui rend impossible l'expérience puisque celle-ci nécessite la thématization des données.

Pourtant, il nous reste encore la question du destinataire lévinassien dont la terminologie est de temps en temps inverse de celle de Heidegger : « Heidegger ne dit-il pas la même chose que Levinas, quoi qu'en dise ce dernier ? »<sup>287</sup> Mais, pour Lyotard, c'est la confusion parce que « tu n'es rien que sa venue, destinataire ou destinataire ou référent ou même sens ou plusieurs de ces instances ensemble, dans l'univers présenté par la phrase qui arrive. Elle ne t'attendait pas. Tu viens quand elle arrive »<sup>288</sup>. Tandis que la *Sage* heideggerienne, qui décentralise l'homme, nécessite sa présence parce que son apparition est basée sur sa parole même s'il est dans *la maison de l'Être*. Pour Lyotard, la phrase comprend des éléments incommensurables l'un à l'autre, donc, pour lui, il faut défendre la notion lévinassienne de *le dire*, qui consiste à enchaîner des phrases, comme dans *Le Différend*.

## 3. Le problème de la singularité du prescriptif

Lyotard met en évidence l'impossibilité de la transcription du prescriptif au descriptif (n°176). Avec cette remarque et les autres que nous avons déjà vues, il nous paraît que la position de Lyotard est proche de celle de Lévinas. Néanmoins, dans ce texte, l'importance de la tradition juive est moins apparente que dans les autres, sauf l'anecdote d'Abraham et le fait du génocide. Cela pourrait signifier que l'intérêt de Lyotard quitte la tradition juive au sens

---

<sup>285</sup> *Ibid.* N° 166.

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 170. N° 172.

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 171. N° 173.

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 171. N° 173.

large.

Or l'auteur cite de nouveau Buber, dont la pensée éthique provient de l'étude du hassidisme. Donc ce sont Lévinas et Buber qui exercent une forte influence sur l'élaboration de la pensée d'obligation chez Lyotard.

Mais ce texte nous indique qu'il nous reste encore un problème : le fondement de l'autorité du destinataire. Si l'ordre éthique doit être reçu inconditionnellement, il n'y a pas de critère pour trancher celui de Jahvé et du Führer, comme Manfred Frank le dit dans *Réécrire la modernité*.

## 5. Conclusion

### 1. Le déplacement de l'intérêt de Lyotard

Entre les textes évoqués le premier chapitre et ceux évoqués dans le deuxième, il y a une différence dans l'intérêt qui conduit le parcours de la pensée de Lyotard. À l'époque de *L'économie libidinale*, on pourrait dire qu'il s'agissait de *délivrer* l'énergie inconsciente qui erre en détruisant le champ de la philosophie spéculative ; le moi comme agencement des dispositifs libidinaux était en question, donc c'étaient Freud et Lacan qui dirigeaient la pensée de Lyotard. Dans ce cas, le Moi ne travaille pas au sens hégélien, mais comme moment du déplacement qui ne vise *rien*.

Par contre, dans la période qui a vu apparaître *Au juste*, c'est le problème du *juste* dont il s'agit ; le juste lyotardien est incommensurable avec le vrai, qui nécessite le référent ou l'instance extérieure pour prouver son authenticité, à la différence du *juste* qui a son fondement en soi-même, c'est-à-dire que le discours qui contient des éléments éthiques sous forme de prescription doit se légitimer par ce discours-même ; il ne s'agit pas de l'autorité du destinataire de la prescription puisqu'il y a une obligation qui anticipe le jugement de l'authenticité de son contenu. Dans la pensée de cette époque, ce sont Lévinas et Kant qui



conduisent la méditation de Lyotard sur l'éthique, et le premier tire l'essentiel de sa pensée de la tradition du hassidisme.

Donc, il est possible de dire que ce déplacement peut être paraphrasé comme celui de la philosophie de la libido vers la pensée de l'éthique qui s'interroge sur ce qu'est la justice. Ce déplacement de la pensée de Lyotard constitue un véritable *tournant* dans son oeuvre.

## **2. L'acceptation de la judéité**

À ce stade, il est préférable que nous dénombrions les points essentiels qui témoignent du rapport de la pensée de Lyotard avec la judéité.

### **2-1. Les philosophes qui ont influencé Lyotard**

« Lévinas, dit Alberto Gualandi, est pour Lyotard le penseur qui a dégagé l'éthique de sa soumission au savoir, qui a dénoncé toute tentative de réduction de la phrase prescriptive à la phrase normative qui serait censée la légitimer ».<sup>289</sup> Cela veut dire que Kant apporte à Lyotard l'Idée, la loi morale, et la problématique de la faculté de jugement. En plus, on peut aussi noter l'influence d'Aristote qui, en évoquant la diversité des *raisons*, montre l'incommensurabilité entre des discours qui appartiennent à des genres différents ; pour Lyotard, Aristote symbolise donc le paganisme qui dépasse le platonisme.

Pourtant, en ce qui concerne Kant, Lyotard s'éloigne de lui à cause de son intention unifiante et sa tendance à transcrire le prescriptif en normatif. Il est sûr que Kant a inspiré Lyotard, mais celui-ci n'est pas complètement d'accord avec lui, en particulier, avec ce qu'il professe dans sa deuxième *Critique*. C'est pourquoi on peut dire qu'il y a deux philosophes aux deux pôles de la pensée lyotardienne : Lévinas à celui de l'éthique, Aristote à celui du paganisme.

Donc Lyotard doit la pensée éthique à Lévinas, qui est fortement influencé par le hassidisme. En ce sens, nous pouvons affirmer que l'auteur du *Différend* accède à la judéité par l'intermédiaire de Lévinas, et dans une moindre mesure, de Buber.

---

<sup>289</sup> Alberto Gualandi, *op. cit.*, p. 154.

## **2-2. La définition de l'Idée kantienne**

L'Idée kantienne, pour Lyotard, ne se présente pas directement, mais elle est régulatrice : elle est donc vide de contenu, et apparaît pour réguler notre action ou les faits réels, non pas pour prescrire une pratique concrète. Donc, inévitablement, nous ne pouvons définir l'Idée que d'une façon théologiquement négative. Autrement dit, comme il est impossible de *voir* immédiatement ce qu'elle veut, il nous faut la penser en nous adressant directement à la réalité comme objectif de la régulation.

En outre, selon Lyotard, c'est la diversité des jeux de langage qui assure la multiplicité de nos *personae* pour lesquelles l'Idée, en particulier celle de la justice, intervient au niveau de notre conscience réelle. Cela signifie qu'il n'y a pas de sens unique et *commun* à donner à l'Idée, donc qu'il est impossible d'en déduire une seule idéologie qui nous permettrait de trancher sans rien penser ; il faut penser chaque fois, peut-être même contre la réalité, parce que l'Idée est régulatrice. Cela implique que le refus de la réconciliation, parce qu'il n'y a pas de fondement qui nous assure dans la perspective du jugement. Cette situation quasi-apocalyptique (puisque l'absence absolue de fondement nous oblige à subir ce monde où il n'y a pas de sens fondamental, c'est-à-dire dans la réalité de la disparition de *la patrie* au sens d'une sorte d'Odyssée interprétée comme le voyage du *Moi hégélien* par Lévinas) correspond au paysage que le hassidisme dessine comme réalité de notre monde.

Cette attitude lyotardienne est proche de la tradition de l'humour hassidique. Pour lui, il n'est pas pertinent d'occuper la position de l'énonciateur de la justice concrète comme les Jacobins par exemple. Donc il est assez clair que Lyotard a recours au hassidisme par rapport à la fonction et à la définition de l'Idée.

## **2-3. Le prescriptif et l'obligation**

La singularité du prescriptif est un des enjeux de l'éthique lyotardienne. Ce discours lié à l'Idée ne peut être transcrit en aucun discours d'un genre et ordonne aux autres énoncés de respecter la pluralité des jeux de langage. Et ce prescriptif nous met inévitablement dans une

situation de pragmatique d'obligation, qui anticipe la compréhension du contenu de la prescription. Il y a une obligation organisée par la structure de la pragmatique d'obligation, et l'on comprend ce que le prescriptif veut dire.

Cette caractéristique de l'obligation est propre au judaïsme, notamment au hassidisme qui attache une grande importance à cette relation asymétrique qui sépare incommensurablement le *tu* et le *je* ; par l'abîme entre le destinataire du prescriptif et son destinataire, nous ne pouvons jamais occuper la position de l'énonciateur de la prescription, puisque nous sommes déjà obligés (par l'Idée) et que nous ne pouvons jamais savoir ce qu'est la justice, bien qu'elle nous *prescrive* d'être juste. Ce concept de l'obligation ou de l'obligé est reflété dans la terminologie lévinassienne par les termes *substitution*, *obligé*, *responsabilité*, etc.

En ce sens, il est possible d'affirmer que Lyotard est, lui aussi, fortement influencé à la tradition du hassidisme.

#### **2-4. La transition du visible au lisible**

Dans le schème préalablement montré dans *Figure forclosée*, l'opposition entre le sauvage comme religion de réconciliation et le judaïsme se réduit à l'opposition entre le visible et le lisible. « No longer calling on the figure-matrix in the unconscious as an antidote to linguistic imperialism, he thus tacitly dropped the complicated "defense of the eye" motivating his antistructuralist writings of the 1960s and early 1970s. »<sup>290</sup>

Dans cette problématique du lisible, le dogme de l'interdiction de l'image dans le judaïsme correspond à ce schème. Martin Jay associe le concept du lisible au refus de compromis chez les Juifs, et cela nous semble assez juste.

Pour cette raison, on peut conclure que le *tournant* de Lyotard a une forte relation avec la judéité, et notamment les notions éthiques du hassidisme. La comparaison avec l'attitude désapprobatrice lyotardienne à l'égard de judaïsme dans les années 60 et le début des années

---

<sup>290</sup> Martin Jay, *op. cit.*, p. 580.

70 nous permet d'affirmer que désormais Lyotard prend en compte les règles de la tradition hassidique.

### **3. Les questions en suspens**

Pourtant, il nous reste plusieurs questions à résoudre pour mieux comprendre la *pérégrination* de la pensée de Lyotard.

#### **a. La problématique de la psychanalyse de l'école lacano-freudienne**

Certes, suite au déplacement de l'intérêt central de Lyotard entre ces deux époques, il nous semble que les sujets psychanalytiques sont abandonnés. Il n'en mentionne que très peu dans ces textes abordés de la deuxième époque, donc il est difficile d'y trouver une réponse liée à son ancien intérêt pour la psychanalyse freudienne.

La thématique psychanalytique de l'école lacano-freudienne est-elle complètement abandonnée après que Lyotard a commencé à penser l'éthique avec la thématique du *sublime* ? C'est la première question.

#### **b. Le problème de l'authenticité du destinataire du prescriptif**

Dans la phrase éthique lyotardienne, il ne s'agit pas de destinataire du prescriptif puisqu'il y a une obligation *originelle* : il faut écouter, faire avant le comprendre,. Cela signifie que, dans ces conditions, le contenu du message n'a pas d'importance et nous ne pouvons *transgresser* la barrière de l'asymétrie entre le destinataire et le destinataire.

Quoique Lyotard dise que ce n'est pas du tout une servitude, il est naturel que nous doutions de l'authenticité du destinataire : c'est parce que l'énonciateur était Jahvé que Abraham a obéi à son ordre. Si c'était la prescription du Führer de commettre le génocide en envoyant les Juifs à la chambre du gaz, il nous a fallu impérativement la refuser parce que le contenu du message était éthiquement faux, et que le destinataire n'était qu'un homme et non pas Dieu.

Certes, Lyotard répond à cela que le païen doute d'abord de l'authenticité du destinataire, notamment dans le cas où l'on prescrirait quelque chose qui concerne le juste ou la justice.

Mais il est vrai que Lyotard distingue les énonciateurs, bien qu'il dise que Dieu, qui donne le fondement de l'Idée, ne se présente jamais ; Dieu comme réalisateur de l'Idée est toujours inconnu. Alors comment pouvons-nous saisir le point de départ pour juger ? Comme l'a confessé Wittgenstein, il est impossible de bouger sur un terrain lisse. C'est la deuxième question.

### **c. La domination des phrases**

L'Idée de la justice lyotardienne est régulatrice, c'est-à-dire qu'elle fonctionne pour maintenir la diversité des jeux de langage. Pourtant, en général, nous donnons un sens plus large à ce mot Idée, comme l'a dit Kant dans *Projet de la paix éternelle*. Si la justice s'occupait seulement de maintenir cette diversité, elle ne serait qu'un principe de la diversité des jeux de langage ; ce n'est pas la peine d'avoir recours à l'Idée kantienne qui s'élargit à la totalité du genre humain.

Bien sûr, cette définition de la justice vise à faire abdiquer *le grand narratif* qui aboutit à la *terreur*. Néanmoins, si l'Idée kantienne, pour Lyotard, se présente à la manière de théophanie, autrement dit à la façon de la théologie négative hassidique, il est possible de lui attribuer une définition plus abstraite et plus large.

En outre, la fonction de cette Idée kantiennes-lyotardienne, qui est la gardienne de la diversité des genres du discours, présuppose la supériorité des phrases par rapport à l'Idée : il y a diversité *in principia*, et l'Idée en est servie. Ce n'est plus l'Idée qui guide la pensée éthique, mais seulement un principe.

Alors, si l'Idée nous met dans une situation de jugement sans critère et nous impose une obligation accompagnée d'un prescriptif, puisque l'éthique nous jette dans une relation asymétrique entre l'autre et le moi, quel est son fondement humain ? C'est la troisième question.

Pour traiter ces trois questions, nous analyserons *Heidegger et « les juifs »* dans le chapitre suivant.

## Troisième chapitre :

### La position de Lyotard dans *Heidegger et « les juifs »*

#### 1. Le fondement de l'éthique

À la fin du deuxième chapitre, nous avons montré qu'il restait encore trois problèmes à résoudre dans le parcours de la pensée éthique de Lyotard. Dans ce chapitre, nous allons essayer de les résoudre en analysant *Heidegger et « les juifs »* ; cela nous permettra de comprendre la position que la judéité occupe dans la pensée de Lyotard.

##### **1. La problématique de la psychanalyse dans *Heidegger et « les juifs »***

###### **1-1. La notion-clé**

La thématique psychanalytique était presque ignorée dans *Au juste, Le différend, Logique de Lévinas*, etc. ; il la critiquait plutôt, parce qu'elle appartient au discours du savoir qui pollue le prescriptif comme énoncé éthique. Son intérêt se concentrait sur la singularité de l'éthique qui se trouve incommensurable avec le savoir.

Dans *Heidegger et « les juifs »*, en reprenant les thèses développées dans *Moïse et le monothéisme* de Freud, Lyotard dit que « Pour faire entendre posément la différence entre un oubli représentatif, remédiable, et l'oubli qui déjoue toute représentation, il ne serait pas vain de relire (...) le texte kantien de l'esthétique et le texte freudien de la métapsychologie. Ce que, somme toute, Jacques Lacan a commencé »<sup>291</sup>. Il déclare ainsi à nouveau de la thématique psychanalytique de l'école lacano-freudienne dans le contexte quasiment éthique de ce livre qui vise à critiquer l'*oubli* heideggerien : il oppose l'oubli de l'Être chez Heidegger et l'oubli fondamental de l'Autre.

Alors, à quel point Lyotard fait-il une relecture de Lacan, Freud et Kant en les liant ?

---

<sup>291</sup> Jean-François Lyotard, *Heidegger et « les juifs »*, Paris, Éditions Galilée, 1988, p. 17.

L'auteur écrit : « Plus précisément, oser avancer que comme le beau est au sublime, le refoulement secondaire est au primaire. Et quant à la matière ou qualité de la donnée kantienne ou de l'excitation freudienne, (...) quant à la façon dont le sublime kantien ou la *Nachträglichkeit* freudienne ne se laissent pas inscrire dans la « mémoire », serait-elle inconsciente »<sup>292</sup>. Ainsi Kant et Freud partagent une même problématique autour de l'*affaire Heidegger*, et la relecture lyotardienne de ce dernier nous donne un fil directeur différent de celui dont l'auteur s'est servi dans *Figure forclosée*.

## 1-2. L'irreprésentable

En partant de ces notions, Lyotard suggère un irreprésentable, bien qu'il soit dans l'appareil psychique, qui constitue un substitut dans le processus de la formation de compromis : « Qui (n.d.e. le « passé ») n'est donc même pas là comme blanc, absence, *terra incognita*, mais qui est là pourtant. (...) Je veux dire : sans représentations, même très travesties, indirectes, remaniées comme celles que le refoulement secondaire procure au passé oublié, (...). »<sup>293</sup>

À propos de la constitution de cet irreprésentable, l'auteur a recours à l'hypothèse freudienne « d'un inconscient sans “ formations représentatives ”, celle (n.d.e. l'hypothèse) que fait Freud quand il cherche à penser l'affect inconscient et la *Urverdrängung*, (...) »<sup>294</sup>. Selon Freud, c'est le dépassement de la capacité de mémorisation par l'affection extérieure qui se trouve être le moment de la formation du refoulement originel<sup>295</sup>, donc la constitution de l'irreprésentable qui provient du refoulement originel nécessite inévitablement une excitation extrême. En effet, il écrit qu'« il suffit d'imaginer qu'une excitation affecte le système alors qu'il n'a rien pour la traiter : à l'entrée, à l'intérieur, à la sortie. Pas même le pare-excitation de la temporalité banale »<sup>296</sup>.

---

<sup>292</sup> *Ibid.*, pp. 17-18.

<sup>293</sup> *Ibid.*, pp. 27-28.

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>295</sup> Voir *Le refoulement* de Freud.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p 29.

Or comment fonctionne-t-il, ce fait irréprésentable qui se cache au fond de l'appareil psychique ? Apparemment au moins, puisqu'il ne donne aucun indice à notre sensibilité, selon la formulation phénoménologique et celle de George Berkeley, autant dire qu'il n'existe pas, ou plutôt que ce n'est qu'un *flatus vocis*. Lyotard, donc, pose la question comme suit : « Comment peut-on dire qu'il affecte ? Qu'est-ce qu'un sentiment qui n'est senti *par personne* ? Comme même, se dit Freud (...), puis-je être conduit sur le chemin de cette hypothèse insane, s'il n'y en a aucun témoin ? »<sup>297</sup> Puisqu'il est impossible, pour Lyotard, d'éprouver la réalité de cette entité, elle ne s'enracine que dans le domaine du sentiment, en particulier celui qui ne peut être représenté par le langage et demeure toujours au fond de l'inconscient. Il dit que « le silence dont s'entoure "l'affect inconscient" ne touche pas la pragmatique (le transfert d'un sens à l'allocutaire), il touche la physique du locuteur »<sup>298</sup>. L'irréprésentable n'apparaît pas de telle sorte que le sujet le reconnaisse.

« Toutefois, quelque chose se *fera* entendre, « plus tard ». Ce qui n'aura pas été introduit sera, ou plutôt aura été, ultérieurement "agi", "acté", "*enacted*", joué. Donc re-présenté.»<sup>299</sup> Malgré cela, le sujet ne peut comprendre que cette re-présentation provient du fond de son inconscient, donc il cherche la cause de ce phénomène à l'extérieur. Néanmoins, puisqu'il n'y a rien qui atteste la réalité hors de ce sujet, « il faudra rechercher hors de cette situation, hors situation contextuelle présente, imputer à un autre site que celui-ci »<sup>300</sup>. Lyotard associe cette torsion cognitive au concept de l'après-coup freudien : « Ce sentiment (...) témoigne, (...) que "de l'extérieur" gît en réserve à l'intérieur, tapi, et peut à l'occasion en sortir, pour revenir du dehors assaillir l'esprit comme s'il n'était pas issu de lui, mais de la situation occasionnelle. »<sup>301</sup> Mais ce n'est pas le retour du refoulé, parce que cet irréprésentable dépasse la capacité de l'appareil psychique, donc il ne nécessite pas la

---

<sup>297</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 31.



formation de compromis mais demeure au fond de l'*âme* comme *infant*<sup>302</sup>.

### 1-3. La non-temporalité de l'irreprésentable

Cette notion d'« après-coup » est bien sûr du domaine de la psychanalyse, donc implique « une temporalité qui n'a rien à voir avec celle que la phénoménologie de la conscience (même celle d'Augustin) peut thématiser »<sup>303</sup>. L'irreprésentable n'est jamais l'objet du référent, et donc n'appartient pas au cours du saisissement phénoménologique qui se chronologise à l'ordre de la temporalité ordinaire mais accompagné du référent.

Dans le cadre de « l'après-coup » freudien, le passé comme origine de l'irreprésentable se constitue « grâce à l'anamnèse, c'est la mise en diachronie de ce qui a lieu dans un temps qui n'est pas diachronique, puisque l'antérieur s'y délivre postérieurement (...) »<sup>304</sup>. La chronologisation de cet irreprésentable n'appartient pas à l'ordre chronologique normal, mais se trouve constituée par les faits postérieurs.

Puisque cet irreprésentable se localise et se définit par eux, le sens à lui donnera se trouvera inévitablement sous l'influence de ces faits, donc son caractère fondamental — s'il est possible qu'il existe — ne pourra être défini par sa caractéristique propre. Et si les faits qui l'identifient constituent « malaise » au sens freudien, cet irreprésentable est toujours considéré comme cause de ces sentiments désagréables ; avec l'impossibilité pénible de le voir directement, « le temps sans diachronie, (...) le temps de l'affect inconscient, il apparaît aux yeux de la décision comme un peu monstrueux, informe, confus, confondant. Imprenable par la conscience, il la menace »<sup>305</sup>. En outre, selon l'hypothèse de Freud, cette sorte de « je-ne-sais-quoi » inconscient n'a pas de temporalité : le moi qui s'enferme dans son intériorité perd la temporalité qui se trouve liée à la perception consciente<sup>306</sup>.

---

<sup>302</sup> À propos de l'analyse de la thématique de l'enfance et l'*infantia*, cf. Jean-François Lyotard, *Lectures d'enfance*, Paris, Éditions Galilée, 1991.

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>306</sup> Lévinas dit que c'est l'Autre qui ouvre de force la temporalité du moi, dans *Le temps et l'autre*. Avec la notion de la diachronie, il me semble que Lyotard fait allusion de la compréhension de la temporalité de l'inconscience du point de vue lévinassienne.

#### **1-4. L'origine de l'irreprésentable**

Alors qu'y a-t-il *in principia*, qui donne un choc extrême à l'appareil psychique ? Lyotard répond que c'est l'« exogamie, si l'on en détourne le sens vers un appariement imparable et im-pair, entre homme et femme, mais d'abord entre enfant et adulte »<sup>307</sup>. L'auteur la conçoit comme le mélange avec quelque chose d'autre, parce qu'il écrit : « j'entends le nom d'une fureur, de plaisir et de douleur mêlées, d'une disjonction inclusive ou exclusion conjonctive, l'exogamie dite, dont l'appareil psychique n'a pas idée, (...) »<sup>308</sup>. Ces termes logiques se trouvent déjà dans *Anti-Œdipe* de Deleuze-Guattari, donc, par la prédominance de la langue au sens lacanien, Lyotard les comprend, psychanalytiquement, comme continuité avec le non-identifiable sexuel.

Néanmoins, il ne donne aucune définition pour cette *entité* ; pour lui, il serait impossible d'en donner une parce que cet irreprésentable comme différence sexuelle originelle demeure au fond de l'appareil psychique sans rien dire. Il ne dit rien spontanément, mais affecte notre *âme* en provoquant une sorte de malaise ; le passé de cette *enfance* ne peut être récupéré au sens hellénique, il échappe donc à toute description positive et possible. L'auteur dit ainsi que « la psychanalyse, (...) ne peut être, comme la littérature, qu'interminable »<sup>309</sup>. Plutôt, cette entité énigmatique nous oblige à assumer notre « âme férue »<sup>310</sup> avec notre seule parole.

Ainsi, la thématique psychanalytique est conservée et développée dans ce livre avec la notion de l'irreprésentable, ce qui est proprement *lugubre*.

## **2. Le problème du destinataire du prescriptif**

### **2-1. Le renversement de la position**

Comme la thématique du destinataire du prescriptif n'est pas tellement apparente dans *Heidegger et « les juifs »*, il nous semble que Lyotard l'a déjà abandonnée en adoptant la position lévinassienne de l'altérité pour critiquer l'ontologie fondamentale de Heidegger.

---

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 42.

Mais la notion de l'irreprésentable est fortement liée à cette problématique, puisqu'il nous est impossible de voir ou décrire celui qui parle.

Dans *Au juste* dont nous avons traité dans le deuxième chapitre, nous avons l'impression que l'énonciateur du prescriptif se trouvait hors de nous, qui est quelqu'un d'Autre, tout à fait incommensurable avec nous, et qui nous prescrit transcendantement. Et c'est justement pour cette raison que Lyotard est assailli de critiques à propos du problème de ce qui prescrit ; il serait sûr qu'il y a une asymétrie entre le *tu* et le *je*, mais cela ne signifie pas directement que nous devons inconditionnellement obéir à une prescription quelconque.

Donc, dans ce *Heidegger et « les juifs »*, Lyotard localise ce destinataire dans notre « âme », d'une façon freudienne. Il conserve au destinataire son caractère énigmatique, et maintient l'impossibilité de décrire de cette entité, l'inaccessibilité à son noyau, quoique ce *je-ne-sais-quoi* ne nous mette pas forcément dans la situation d'obligation ; il affecte notre conscience, en provoquant un sentiment de malaise incompréhensible. Selon Lyotard, ce sentiment est très présent dans la pensée de la Loi chez les Juifs.

## **2-2. Les Juifs écoutent**

De même, l'auteur évoque le *Moïse* de Freud sous différents angles, sans donner aucun diagnostic ; il y voit Freud aborder la problématique de l'irreprésentable. Il écrit : « Cette chose même que Freud a essayé de penser dans *L'homme Moïse*. Une promesse et une alliance qui ne sont pas le contrat et le pacte, une promesse faite à un peuple qui n'en voulait pas et n'en a nul besoin, une alliance qui n'a pas été négociée, qui va contre ses intérêts, dont il se sait indigne »<sup>311</sup>. Cette lecture de la définition de la notion de l'alliance juive dans *Moïse* est commune avec celle abordée dans *Figure forclosée*. Mais Lyotard interprète maintenant, cette caractéristique comme portant sur cet irreprésentable : « ce peuple ordinaire pris en otage par une voix qui ne lui dit rien, sinon qu'elle est, et que toute représentation et

---

<sup>311</sup> *Ibid.*, pp. 43-44.

nomination en sont interdites (...) »<sup>312</sup>.

C'est par cette voix comme révélation silencieuse que, les Juifs peuvent se trouver face à cet irréprésentable. Lyotard reprend l'hypothèse donc du parricide chez les Juifs, hypothèse que Freud a esquissée dans son livre, et il l'associe au fait du refus de réconciliation. Puisqu'il est interdit de représenter ou de mettre en scène cette entité, il n'y a pas d'historisation qui soit l'oubli de cet irréprésentable, qualifié comme différence originaire par Freud. L'auteur pense que ce fait *historique* chasse ce peuple « dans l'interprétation de la voix, de la différence originaire »<sup>313</sup>. Certes, pour lui, la voix a été apportée de l'extérieur dans l'Ancien Testament. Mais pour respecter son dogme, cette tradition oblige le peuple juif à interpréter cet irréprésentable lové au coin de son appareil psychique ; dans ce livre, Lyotard la qualifie de *Loi*.

Ainsi, les « juifs » pour Lyotard sont le symbole de l'impossibilité de la réconciliation à cause de cet irréprésentable : « Il me semble, (...) que “ les juifs ” sont dans l’ “ esprit ” de l'Occident, occupé à se fonder, ce qui résiste à cet esprit ; dans son accomplissement, projet et progrès, ce qui ne cesse de rouvrir la plaie de l'inaccompli. Qu'ils sont l'irrémissible dans son mouvement de rémission et de remise. »<sup>314</sup> Donc le rôle attribué ici par l'auteur aux « juifs » dans l'Occident par l'auteur est le même que celui de l'irréprésentable comme affection inconsciente freudienne dans l'appareil psychique du point de vue du méta-niveau : ils n'ont pas de terre pour se réconcilier au sens d'Ulysse, mais sont forcé et forcent d'écouter la voix de cet irréprésentable en mettant à mal le désir du fondement.

### 3. De l'âme

Dans *Heidegger et « les juifs »*, la thématique du *Différend*, c'est-à-dire la pluralité des genres du discours est moins apparente que les ouvrages dont nous avons traité dans le deuxième chapitre. Certes, le terme de *différend* se présente de temps en temps, mais il ne

---

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 45.

joue pas le rôle principal ; incontestablement, la singularité du discours éthique serait déjà évidente pour Lyotard, et il s'agit donc maintenant d'un enjeu éthique.

On s'aperçoit que, dans ce livre, l'auteur se sert du mot *âme*, non pas au sens de l'appareil psychique, mais au sens de la ψυχή grecque ; ce terme apparaît aussi dans *Moralités postmodernes*, et nous évoque la micrologie d'Adorno.

Pour définir *l'âme*, Lyotard écrit que « la sensation est aussi l'affection que le “ sujet ” — il faudrait dire : la pensée-corps, je l'appellerai : *anima* — éprouve à l'occasion d'un événement sensible »<sup>315</sup> : ici, la notion de l'âme est interprétée comme l'ensemble du corps et de l'esprit pourvu de la sensation, ή αίσθησης.

La thématique de la sensation occupe une place importante dans ce livre, de même que le terme d'affection qui *oblitère* l'irreprésentable à l'appareil psychique. Donc, maintenant, c'est la sensation comme passivité au sens lévinassien dont il s'agit dans la problématique de l'éthique lyotardienne, qui n'est pas commensurable avec la spontanéité de l'action communicative. Le titre d'un des chapitres de *Moralités postmodernes* (« Crypte ») le symbolise. Puisqu'un des enjeux de *Heidegger et « les juifs »* consiste à parler de l'impensable ou inconcevable, même si on le mémorise sous la forme de la description historique par exemple, ce que Lyotard veut décrire se trouve toujours hors de notre raison ordinaire, c'est-à-dire hors de la procédure d'authentification du vrai par la communication au sens positiviste.

En ce sens, il nous semble que ce que l'auteur vise au nom de l'éthique ne change pas fondamentalement : dans cette situation où la tendance plus forte vers le visible et ce qui est sensiblement sûr (la richesse capitaliste par exemple), de plus en négligeant la valeur transcendante qui constitue la base de l'éthique, comment peut-on assurer l'éthique sans avoir recours à l'action communicative habermasienne qui connote l'hégémonie du capitalisme qui réifie tout au nom de l'échangeabilité ? Mais entre *Au juste* et *Heidegger et « les juifs »*, par

---

<sup>315</sup> *Moralités postmodernes*, p. 204.

exemple, il est clair qu'il y a une différence méthodologique dans la conception de la phrase et celle de l'âme.

En pensant la phrase, il s'agit justement, pour Lyotard, d'assurer la position de l'éthique dans l'univers des discours dans lequel l'hégémonie du positivisme industriel s'élargit. Cela signifie fonder le lieu de l'éthique avec sa singularité pour la défendre. Par contre, en pensant l'âme, il se demande pourquoi l'éthique provient du fait que celle-ci est l'irreprésentable et pourquoi nous voulons *oublier* cet irreprésentable sous la forme de la description ; ici, c'est la raison d'être qui est en question, parce que c'est la question de l'origine du sentiment éthique et de ce qui provoque ce sentiment. Sans ces éléments, la singularité de la phrase prescriptive serait impossible. En ce sens, Lyotard approfondit la problématique de l'éthique qui contient la thématique de l'obligation, laquelle porte sur « je-ne-sais-quoi », bien que le point de vue pour la traiter ait changé, se soit déplacé de la phrase, qui tend vers l'anti-humanisme, à l'âme, qui se trouve au-delà de cette problématique.

## Conclusion

### 1. La position chez Lyotard par rapport à la judéité : « Le tournant »

Dans les textes du début des années 70, *Figure forclos* par exemple, il est clair que Lyotard juge les caractéristiques juives de façon négative. En effet il considère les « symptômes » du judaïsme comme autant de psychoses du point de vue psychanalytique, alors que la psychanalyse freudienne, selon lui, est elle-même sous l'influence du judaïsme ; d'après lui, la forclusion du parricide entraîne la forclusion de la libido qui permet de se réconcilier avec la réalité visible, et donc les Juifs refusent le monde du visible et se tournent vers celui du lisible uniquement.

Pour Lyotard de cette époque, qui visait l'émancipation du désir inconscient comme destructeur de la philosophie spéculative hégélienne et de l'idéologie totalisante, le judaïsme et la judéité, qui dénie absolument la réconciliation comme formation de compromis avec la réalité sont donc considérés comme morbides, parce qu'ils décrètent la forclusion de ce désir, à l'opposé du refoulement qui lui trouve un substitut à l'extérieur. Dans la pensée lyotardienne de cette époque, ce n'est pas la judéité elle-même, mais la psychanalyse de l'école lacano-freudienne qui révèle la force de l'inconscient non récupéré par la spéculation idéaliste. Ceux que symbolise le terme *Dérive*.

Pourtant, dans les œuvres de la fin des années 70, c'est-à-dire à partir de *Au juste*, la judéité devient un des enjeux du parcours de la pensée de Lyotard : les dogmes du judaïsme y jouent désormais un rôle essentiel.

Mais ce changement seul ne suffit pas pour déduire que ce livre marque *un tournant* dans le parcours de la pensée de Lyotard : avec ce changement, il y a aussi un déplacement de son intérêt de la philosophie du désir, au sens freudien, à la pensée éthique, qui n'a aucun fondement pouvant induire le critère du jugement. C'est là l'essentiel du « tournant » chez

Lyotard<sup>316</sup>.

## 1-2. L'influence de la judéité dans l'éthique lyotardienne

Les dogmes du judaïsme occupent une position particulière dans l'éthique de Lyotard après, son *tournant* ; les références de son éthique varient selon les textes, mais l'auteur est cohérent par rapport à ce que sa pensée doit à cette religion et à sa tradition. De *Au juste* à *Heidegger et « les juifs »*, Lyotard évoque la caractéristique éthique du judaïsme à plusieurs reprises.

Dans *Au juste*, c'est notamment le hassidisme qui à la fin de la discussion oriente la problématique de la difficulté du jugement et de la justice. Cela signifie que, pour Lyotard, la tradition du hassidisme et son exigence strictement éthique constituent l'essentiel de la judéité : le destinataire de la prescription et son destinataire sont éternellement incommensurables, éthiquement asymétriques et il est impossible d'échanger leurs positions. Cette ascèse inspire la pensée de la singularité lyotardienne, et constitue la thématique de sa philosophie de la phrase qui trouve son expression la plus aboutie dans *Le différend*, *Heidegger et « les juifs »* et *Moralités postmodernes*. Quoiqu'il y ait des différences de point de vue exprimés dans ces livres, la pensée juive, et plus particulièrement la tradition hassidique, constituent le *leitmotiv* de sa réflexion.

Alors, y a-t-il cohérence entre le contenu de ces livres et les règles de la judéité ? *Grosso modo*, oui : c'est l'éthique qui est toujours en question, l'éthique dans la situation *postmoderne*, c'est-à-dire la situation dans laquelle il n'y a plus de fondement qui assure la justesse. Pour Lyotard, la judéité paraît comme ce qui inspire la méditation de l'éthique par sa caractéristique apocalyptique et théologique négative ; l'éthique ainsi conçue peut bouleverser l'éthique ontologique que Lyotard qualifie d'occidentale, qui présuppose l'égalité du destinataire du prescriptif et son destinataire. Et dans *Heidegger et « les juifs »* en particulier,

---

<sup>316</sup> Martin Jay indique que cette transition consiste à eu une transition du visible au lisible. Mais puisque Lyotard traite de sujets esthétiques dans plusieurs livres (*Leçons sur l'analytique du sublime* (1991), *L'assassinat de l'expérience* (1984), etc.), il me semble que cette remarque ne couvre pas la totalité du tournant de Lyotard.



cette caractéristique joue un rôle essentiel de l'origine du sentiment éthique, par son refus de la description absolu de l'irreprésentable qui permet à l'ontologie (heideggerienne) de dominer totalement notre *âme*.

Or, ce développement de la pensée lyotardienne, c'est Lévinas qui l'inspire très fortement. Pour mieux comprendre la relation entre Lyotard et la judéité, il nous paraît utile de rappeler brièvement les étapes de cette inspiration.

## **2. Lévinas**

### **2-1. Les textes**

Depuis *Figure forclosé*, Lyotard ne cesse d'évoquer textes de Lévinas : *Quatre lectures talmudiques* d'abord, puis *Totalité et infini*, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *La liberté difficile*, etc.. Certes la critique contre Heidegger dans *Heidegger et « les juifs »* ne porte pas apparemment sur les œuvres de Lévinas, mais sur *La fiction de politique* de Philippe Lacoue-Labarthe. Cependant, la manière à laquelle il attaque ce philosophe de l'ontologie fondamentale se trouve proche de celle de Lévinas : « when he has compelled to enter the heated French debate over Heidegger's politics in the late 1980s, he explicitly drew on Levinas's analysis to criticize Heidegger's mistaken belief that freedom was a function of Being rather than obedience to the ethical Law. »<sup>317</sup>

### **2-2. Les termes**

Mais alors que Lévinas se sert de terme propre pour établir son éthique anti-ontologique qui attache une importance maximale à l'altérité absolue, termes témoignent de l'écart irréconciliable entre l'Autre et moi, la situation inévitable de l'obligation auprès de l'Autre, l'irreprésentabilité du visage de l'Autre, l'origine de cette éthique extrême qui précède à l'archè compréhensible pour notre entendement.

Lyotard ne reprend pas explicitement ces termes pour penser son éthique pagano-postmoderne. Cette éthique il la pense autrement, ou du moins essaie d'en

---

<sup>317</sup> Martin Jay, *op. cit.*, pp. 508-581.

penser par une autre approche vers la singularité. *Logique de Lévinas*, dans lequel Lyotard tente d'analyser le dilemme du prescriptif kantien et la caractéristique de la relation entre l'Autre et moi dans le texte de Lévinas en témoigne. L'enjeu de ces deux philosophes est donc commun, mais leurs méthodologies sont différentes. Apparemment Lyotard assume cette problématique avec les savoirs linguistiques (la pragmatique du discours prescriptif), sociologiques (l'attitude anti-habermasienne), anthropologiques (las Cashinahua), esthétiques (Sublime), philosophiques (Kant), etc., alors que Lévinas le fait avec les savoirs issus de la phénoménologie et de l'ontologie.

Néanmoins, dans les textes où Lyotard explique successivement la singularité du discours éthique, l'incommensurabilité entre le destinataire du prescriptif et son destinataire et l'âme qui *sent* l'irreprésentable, on note clairement l'influence de Lévinas : l'être obligé au sens lyotardien correspond à l'otage lévinassien, le vide du destinataire au concept du visage lévinassien, et ainsi de suite. En outre, dans *Heidegger et « les juifs »*, l'idée de l'*an-archie* de Lévinas joue un rôle très important dans le contexte du passé im-mémorial qui ne peut être récupéré dans le discours de l'histoire *thématisée* bien que ce passé affecte notre appareil psychique en provoquant un sentiment de malaise étrange ; Lyotard voit, dans cette réaction, un non-identifiable, un irreprésentable ou un *infant*, trois concepts dont les caractères correspondent à la définition de la demande lévinassienne qui nous place dans la situation d'obligation inévitable, sous la forme de la substitution.

Donc, malgré la différence superficielle de terminologie entre ces deux philosophes, Lyotard hérite des notions éthiques de Lévinas et les utilise implicitement de temps en temps.

En conclusion, on peut dire que tous ces éléments confirment que le *tournant* de la pensée lyotardienne vers l'éthique, amorcé à partir de la critique de Kant et poursuivi par la réflexion sur *La logique* et *La rhétorique* d'Aristote, est inséparable de sa découverte de la judéité par l'intermédiaire de Lévinas.

# Bibliographie

## 1. Ouvrages de Lyotard

*Dérive à partir de Marx et Freud* (nouvelle édition), Paris, Éditions Galilée, 1994

*Des dispositifs pulsionnels* (nouvelle édition), Paris, Éditions Galilée, 1994

*Économie libidinale*, Paris, Éditions de Minuit, 1975

*Rudiments païens*, Paris, Union générale d'Éditions, 1977

*Pérégrinations*, Paris, Éditions Galilée, 1990

*Au juste*, Paris, Christian Bourgois, 1979

*Instructions païennes*, Paris, Éditions Galilée, 1977

*Le Différend*, Paris, Éditions de Minuit, 1983

*La condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1983

*Moralités postmodernes*, Paris, Éditions Galilée, 1993

*Heidegger et « les juifs »*, Paris, Éditions Galilée, 1988

*Lectures d'enfance*, Paris, Éditions Galilée, 1991

## 2. Textes de Lyotard

*Figure forclosée*, in : *L'écrit du temps* n°5, Paris, Éditions de Minuit, 1984

*L'autre dans les énoncés prescriptifs et le problème de l'autonomie*, in : *En marge*, Paris, Aubier Montaigne, 1978

*Logique de Lévinas*, in : *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Paris, Éditions Jean-Michel Place, 1980

## 3. Ouvrages divers

Alberto Gualandi, *Lyotard*, Paris, les Belles Lettres, 1999

Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967

Pierre Billouet, *Paganisme et postmodernité : J. -Fr. Lyotard*, Paris, Ellipses, 1999

Martin Jay, *The Ethics of Blindness and the Postmodern Sublime: Levinas and Lyotard*, in : *Downcast Eyes – The denigration of vision in twentieth-century French thought* (paperback print), California, University of California Press, 1994

Olivier Dekens, *Lyotard et la philosophie (du) politique*, Paris, Éditions Kimé, 2000

Frederik Stjernfelt, *Parce que — L'éthique de Lyotard entre dissensus et impératif catégorique*, in : *Lyotard, les déplacements philosophiques* (tr. fr. par Emile Danino), Bruxelles, De Boeck Université, 1993