

Université de Montréal

L'incommensurable  
*Une histoire de la pensée de Lyotard*

*Par*  
Samuel Perreault

Département de philosophie, Université de Montréal

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de  
Maîtrise en philosophie, option recherche

août 2024

© Samuel Perreault, 2024

*Ce mémoire intitulé*  
**L'incommensurable**  
*Une histoire de la pensée de Lyotard*

*Présenté par*  
**Samuel Perreault**

*A été évalué par un jury composé des personnes suivantes*

**Jean Grondin**  
Président-rapporteur

**Bettina Bergo**  
Directrice

**Iain Macdonald**  
Membre du jury

## Résumé

Ce mémoire a pour objectif d'examiner les fondements de la pensée du philosophe Jean-François Lyotard à travers ses principales œuvres, notamment *Discours, Figure* (1971), *Économie Libidinale* (1974) et *Le Différend* (1983). La question de l'incommensurable offre un fil conducteur à cette analyse, car elle échappe aux règles de la représentation, ces dernières ayant traditionnellement pour fonction de totaliser l'expérience. Dans un premier temps, il s'agira de souligner que *Discours, Figure* présente la première esquisse d'une définition de l'incommensurable, en critiquant le structuralisme, système prétendant répondre définitivement à l'expérience langagière. Ensuite, l'approche de *l'Économie Libidinale* permet à Lyotard d'approfondir de nouvelles configurations de l'incommensurable en opposant la représentation au libidinal à partir de ce qu'il nomme l'événement. Cette démarche explique la manière dont la représentation se heurte à l'idée de concevoir l'incommensurable. Enfin, c'est par le biais du concept de différend, central dans l'œuvre de Lyotard, que ce dernier en viendra à se représenter l'imprésentable. En évitant la systématisme, ce dialogue entre les différentes périodes de la philosophie de Lyotard contribue à mettre en valeur le pari audacieux de présenter l'écart irréductible de la pensée et les difficultés auxquelles Lyotard a fait face tout au long de sa carrière.

Mots clés : Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Martin Heidegger, Ferdinand de Saussure, structuralisme, représentation, psychanalyse, différence, différend, incommensurable, événement.

## Abstract

This thesis aims to examine the foundations of the thought of the philosopher Jean-François Lyotard through his main works, notably *Discours, Figure* (1971), *Libidinal Economy* (1974), and *The Differend* (1983). The question of the incommensurable offers a guiding thread to this study as it escapes the rules of representation, which traditionally aim to totalize experience. First, it will be highlighted that *Discours, Figure* presents the first sketch of a definition of the incommensurable, by critiquing structuralism, a system claiming to provide definitive answers to linguistic experience. Then, the approach of *Libidinal Economy* allows Lyotard to conceive the incommensurable under new configurations by opposing representation to the libidinal through what he calls the event. This approach helps us understand how representation struggles to accurately conceive the notion of the incommensurable. Finally, it is through the concept of the differend, central to Lyotard's philosophy, that he comes to represent what is unrepresentable. By avoiding systematicity, this dialogue between the different periods of Lyotard's philosophy highlights the bold attempt to present the irreducible gap in thought and the difficulties Lyotard faced throughout his career.

Keywords : Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Martin Heidegger, Ferdinand de Saussure, structuralism, representation, psychoanalysis, difference, differend, incommensurable, event.

## Table des matières

|   |    |
|---|----|
| Remerciements.....                                    | 6  |
| Introduction.....                                     | 8  |
| Chapitre 1 — Contre la totalité.....                  | 14 |
| Lyotard et le structuralisme.....                     | 14 |
| Fondations : <i>Discours, Figure</i> .....            | 15 |
| Discours.....   | 17 |
| Saussure et le signe .....                            | 19 |
| Opposition et différence.....                         | 22 |
| Référence et signifié.....                            | 25 |
| Espace figural.....                                   | 30 |
| Figures impossibles .....                             | 35 |
| Ce qu'il reste de la figure .....                     | 38 |
| Chapitre 2 — Impossibles libidinaux.....              | 40 |
| La grande pellicule éphémère .....                    | 41 |
| Banditisme.....                                       | 47 |
| La barre et le grand Zéro.....                        | 49 |
| Le cas Schreber .....                                 | 53 |
| Politiques libidinales.....                           | 57 |
| Les restes de la bande.....                           | 61 |
| Chapitre 3 — Entre la différence et le différend..... | 65 |
| Vers le différend.....                                | 65 |
| Paganisme postmoderne.....                            | 71 |
| Le cas Faurisson.....                                 | 75 |
| Le différend.....                                     | 77 |
| Domination et anéantissement .....                    | 79 |
| Phrases.....  | 81 |
| Silence et obligation.....                            | 84 |
| Retour à Faurisson.....                               | 88 |
| Trouver de nouveaux idiomes face au silence?.....     | 91 |
| Conclusion .....                                      | 96 |
| Références bibliographiques.....                      | 99 |

## Remerciements

J'aimerais tout d'abord remercier ma directrice de recherche, Bettina Bergo, pour son expertise, sa disponibilité et sa patience.

Je tiens également à remercier tous mes ami.es et collègues de l'Université de Montréal durant cette période de rédaction, particulièrement Simon St-Julien et Victor Babin. Votre présence a su briser l'isolement auquel j'ai parfois fait face.

Je voudrais exprimer ma reconnaissance envers ma famille qui m'a particulièrement aidé durant la rédaction de mon mémoire : ma mère Josée, mon père Mario et mon frère Pier-Olivier.

Enfin, je tiens à exprimer ma profonde gratitude à ma compagne Sara dont son soutien et son écoute ont permis à la concrétisation de ce mémoire.



## Introduction

Jean-François Lyotard, né le 10 août 1924 à Versailles et décédé le 21 avril 1998, est un philosophe français ayant acquis une certaine notoriété durant la seconde moitié du XXe siècle, notamment pour son ouvrage intitulé *La condition postmoderne* publié en 1979. Professeur de philosophie en Algérie dès qu'il obtient l'agrégation en 1950, il retourne enseigner en France en 1952, puis à Paris en 1959. Durant ces années, Lyotard s'implique considérablement dans le militantisme politique, plus particulièrement au sein de la revue *Socialisme ou barbarie* en compagnie de Cornelius Castoriadis et Claude Lefort, dans laquelle il écrit, entre autres, contre l'implication française en Algérie. Le premier livre qu'il publie en 1954 est une introduction à la phénoménologie dans la collection *Que sais-je*. Ce n'est qu'en 1971, soit à l'âge de 51 ans que ce dernier achève la rédaction de son premier ouvrage majeur, intitulé *Discours, Figure*. Cette œuvre est la thèse de Lyotard, rédigée pour le doctorat d'État et présentée devant un jury composé notamment de Gilles Deleuze et de Michel Butor. Selon Deleuze, qui écrit alors pour *La quinzaine littéraire* (1972), l'œuvre de *Discours, Figure* est la première critique généralisée du signifiant<sup>1</sup>. Plus tard, Lyotard affirmera en entrevue qu'il souhaitait rapidement se distancier des philosophes du signifiant comme Louis Althusser ou Jacques Lacan<sup>2</sup>, en raison de leur ascendance dans les champs universitaires français.

C'est ainsi ce contre quoi s'oppose *Discours, Figure*, bien que le structuralisme ne fût pas le sujet central de sa critique : ce dernier n'est que le symptôme d'un problème plus profond. Qu'est-ce à dire? Que ce soit le marxisme par rapport auquel s'est distancié Lyotard au moment de la rédaction de *Discours, Figure*, le structuralisme montant en France, la dialectique hégélienne ou la phénoménologie de Husserl et de Merleau-Ponty, tous ces mouvements se veulent totalisants<sup>3</sup>. On prétend y offrir une théorie générale sur un problème donné, si ce n'est pas sur les possibilités des conditions d'existence d'un objet ou de l'expérience. Ce genre de théorie est systématique, et dans celle-ci se trouve la

---

<sup>1</sup> Bamford, K. (dir.) (2020), *Jean-François Lyotard : The Interviews and debates*, p. 33.

<sup>2</sup> Olson, G. A. et J.-F. Lyotard (1995), « Resisting a Discourse of Mastery: A Conversation with Jean-François Lyotard », p. 409.

<sup>3</sup> Notons que pour des raisons de concision, la principale critique analysée dans le premier chapitre sera le structuralisme, et plus particulièrement l'origine d'un tel mouvement dans Ferdinand de Saussure.

certitude. La systématique est une thématique qui suivra Lyotard au long de sa carrière, puisqu'elle marque une ouverture à la certitude, tout en suscitant le débat<sup>4</sup>. Or, ce projet, qui nous semble à première vue paradoxal est confirmé dès que l'on se penche sur le développement de la pensée de Lyotard. Celui-ci se manifeste dans la résistance de Lyotard auprès de toute écriture de maîtrise, c'est-à-dire de maîtriser un sujet à l'étude, de le saisir dans sa totalité<sup>5</sup>. Pouvant également être compris comme le discours académique, le discours du maître suggère une finitude du discours sur un sujet donné, indiquant que nous sommes parvenus à une adéquation entre le concept et l'objet. Au contraire, Lyotard se considère davantage comme un élève que comme un maître. Qu'est-ce à dire? Lyotard refuse que ses écrits soient caractérisés comme relevant de la maîtrise, que sa réflexion coïncide avec la posture du maître, et qu'elle soit donc perçue comme définitive. Plutôt, l'élève est une figure qui s'oppose au savoir absolu, qui s'intéresse aux différentes façons de concevoir le monde, et qui considère que chaque question sur un sujet donné est en perpétuel mouvement<sup>6</sup>. Cette perspective, d'emblée non manifeste, oriente la pensée de Lyotard dès la publication de *Discours, Figure* et se poursuit de *l'Économie Libidinale* (1974) jusqu'à *Le Différend* (1983). Nous y reviendrons en détail lorsqu'il sera question des trois chapitres.

Lyotard défend sa posture des gestes de totalisation théorique dès les premières pages de son ouvrage de 1971<sup>7</sup>. La façon dont est écrit *Discours, Figure* a précisément pour but d'éviter la certitude, à la différence d'un « Savoir absolu » qui l'affirme. Ce n'est pas le doute que Lyotard souhaite mettre en évidence. Plutôt, il cherche, guidé par l'incertitude, à reconnaître dans l'existence une certaine incommensurabilité que la systématique a tendance à refouler. Plus précisément, il veut renforcer notre capacité à « supporter l'incommensurabilité »<sup>8</sup>. Comme le souligne Corinne Enaudeau, commentatrice de Lyotard : « Une remarque s'impose : le mode philosophique de *Discours, Figure* est délibérément incertain »<sup>9</sup>. On aperçoit qu'il y a déjà une trace de la postmodernité, soit une

---

<sup>4</sup> Olson, G. A. et J.-F. Lyotard (1995), « Resisting a Discourse of Mastery: A Conversation with Jean-François Lyotard », p. 391.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 392.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Williams, J. (1998), *Lyotard : Towards a postmodern philosophy*, p. 2.

<sup>8</sup> Lyotard, J.-F. (1979), *La condition Postmoderne*, quatrième de couverture.

<sup>9</sup> Enaudeau, C. (2011), « Chapitre III. Discours, figure : coup et après-coup », p. 530.

« incrédulité à l'égard des métarécits »<sup>10</sup> dans les écrits de jeunesse de Lyotard, en outre lorsqu'il soutient qu'il « est temps que les philosophes renoncent à la production d'une théorie unitaire comme au dernier mot sur les choses. »<sup>11</sup> Cette trace postmoderne initiale met en évidence un fil conducteur jusqu'à *Le Différend*, sans oublier *Économie Libidinale*, et ce, malgré l'hétérogénéité de sa pensée dans ses écrits. En effet, ce discours contre l'unité et la certitude est encore présent dans *Le Différend*, qu'il appelle son « livre de philosophie » rédigé dans le contexte du « déclin des discours universalistes »<sup>12</sup> et mobilisant Kant et Wittgenstein, qui selon lui, « interrogent les termes dans lesquels ces doctrines croyaient pouvoir trancher les différends »<sup>13</sup>.

Lyotard ne cherche donc pas à offrir de réponse définitive ni totalisante, qui risquerait de reproduire les mêmes schèmes retrouvés dans le cadre de l'histoire de la philosophie. C'est à partir de l'incertitude opératoire que nous explorerons les thèses de Lyotard, afin de témoigner des conséquences découlant d'une telle certitude. Plus précisément, dans sa défense de la différence et de la non-totalité, il montre comment un système ou la création d'un ensemble coordonné par une loi supprime toute différence dissidente : saisir la vérité par une structure revient habituellement à éliminer le mouvement et le devenir de la différence. Une telle approche demande alors de conceptualiser sans tomber dans le relativisme ni dans la systématisme. En d'autres mots, Lyotard nous appelle à conceptualiser sans prétendre subsumer tous les aspects de l'expérience sous une théorie générale, c'est-à-dire en englobant des domaines comme la politique et l'art sous une seule théorie, car cela équivaldrait aussi à construire un « métarécit », geste mimétique emprunté à la théologie. Voilà pourquoi il est pertinent de puiser dans l'évolution de la pensée de Lyotard : une idée directrice l'englobe sans cesse, se voulant le résultat de cette résistance aux certitudes et de cette possibilité d'incommensurabilité ou de l'écart irréductible entre la pensée du différend et celle de l'événement.

---

<sup>10</sup> Lyotard, J.-F. (1983), *Le différend*, p. 7.

<sup>11</sup> Lyotard, J.-F. (1971), *Discours, Figure*, p. 18.

<sup>12</sup> Lyotard, J.-F. (1983), *Le différend*, contexte, p. 11.

<sup>13</sup> *Ibid.*, quatrième de couverture.

Dans ce fil conducteur se trouve également le concept des impossibles<sup>14</sup>, ce non-concept modèle échappant à toute fixité. Les impossibles, terme emprunté à Leibniz et réinterprété par le philosophe français, sont utilisés pour montrer comment l'hétérogénéité des ordres ne les empêche pas de communiquer entre eux. Ici, on entend par « impossibles » deux éléments mutuellement exclusifs ne pouvant coexister dans un même espace. Les impossibles sont pour la philosophie du jeune Lyotard les meilleurs outils contre la totalisation et son emprise, car leur rapprochement forcé valorise l'écart de la différence, espace essentiel au projet de Lyotard : « ce qui transite du premier livre jusqu'aux derniers, c'est une compression des impossibles qui après s'être manifestée dans le « figural », puis s'être dissimulée dans la bande de Mœbius, se déchaîne dans la « phrase » qu'analyse *Le Différend*. »<sup>15</sup>

Le but de ce mémoire est ainsi de montrer comment les impossibles, déjà présents dès *Discours, Figure*, bien avant l'écriture de *l'Économie Libidinale* et du *Différend*, orientent le projet de Lyotard. Faire cela implique alors de prouver en quoi l'incommensurabilité ouvre à la différence. Par l'entremise de la figure que nous allons approfondir, le premier chapitre est dédié à soulever, au sein de la conception saussurienne du langage, les mécanismes d'un système qui efface le témoignage dissident. Par conséquent, cette analyse de la linguistique agit en tant que catalyseur de l'incommensurable.

Le deuxième chapitre se concentre sur l'incommensurabilité du savoir et l'échec de la totalisation de l'expérience et de l'événement, à travers une analyse du désir dans *Économie Libidinale* et les écrits le précédant. Ce chapitre rend compte de la progression critique de Lyotard et des multiples façons dont il se positionne par rapport à la représentation. En examinant *Économie Libidinale*, nous y remarquons une critique radicale de la pensée conceptuelle qui cherche à faire témoigner de l'effacement de son Autre, à savoir l'événement en tant qu'intensité libidinale. De plus, j'établis comment

---

<sup>14</sup> Le terme « Impossible » diffère seulement du terme incommensurable dans la mesure où les « impossibles » viennent mettre l'accent sur la possibilité de ce qui est exclu mutuellement. Nous proposons alors de garder en tête la proximité entre les termes, mais aussi l'aspect de légitimité qui sera exploré davantage au troisième chapitre lorsqu'il sera question du différend.

<sup>15</sup> Enaudeau, C. (2011), « Chapitre III. Discours, figure : coup et après-coup », p. 534.

Lyotard s'outille durant cette période pour donner plus tard une tournure éthico-politique à sa pensée de l'incommensurabilité.

Finalement, le troisième chapitre analyse la manière dont se manifeste cette tournure, en interrogeant la philosophie wittgensteinienne. J'aborde ici les notions de phrases, de présentation et de différend afin d'esquisser une pensée qui récusé, une fois encore, les modèles de domination ou d'anéantissement. Je montre ainsi l'unité profonde de la pensée de Lyotard et les préoccupations qui ont habité ce dernier depuis sa jeunesse de penseur. Or désormais, son angle d'approche s'avère à traiter directement du poids éthico-politique de l'incommensurable. En examinant attentivement tant *Le Différend* que les ouvrages qui entourent sa publication comme *Rudiments païens* (1977), *Au Juste* (1979) et *La condition Postmoderne*, nous remarquons que le concept de différend reprend ceux d'impossibilité, d'incommensurabilité et de postmodernité en les scrutant sous une nouvelle interprétation. Nous y verrons aussi la reprise de la synthèse de la figure et de la bande de Mœbius sous une ontologie de la phrase. Enfin, je propose un bref regard sur *Misère de la philosophie* (2000), ce qui nous invite à poser la question de savoir si Lyotard continue la recherche de l'incommensurable dans ses derniers écrits.

Malgré les multiples thématiques abordées par Lyotard, l'intérêt d'une telle entreprise est de « témoigner » des différences, enjeux qui animent les questions de son œuvre. Plus précisément, le projet de Lyotard est de rendre compte de la différence irréductible ou de l'impossibilité de l'unir sous un même concept. Quoi qu'il en soit, Lyotard concevra plus tard cette irréductibilité comme le différend de la pensée. C'est donc un témoignage qui se veut incertain, qui s'ouvre au changement.

De fait, la question de la certitude ne cesse d'être une préoccupation à laquelle Lyotard cherche à apporter des réponses, sans pour autant basculer dans un discours de « maître ». En résumé, examiner la manière dont Lyotard s'oppose à la certitude dans ses premiers écrits nous offre l'opportunité d'observer que les conceptions du postmoderne et du différend s'y trouvent déjà et comment se développent plusieurs réponses ouvertes et résistantes au dernier mot, à la finalité. Voilà la particularité de Lyotard : en s'opposant à

la certitude et à la totalité, il cherche à témoigner de la différence, à soulever l'écart irréductible des différences provoquant ainsi un différend dans la pensée<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Sfez, G. (2000), *Jean-François Lyotard, la faculté d'une phrase*, p. 13.

# Chapitre I — Contre la totalité

## Lyotard et le structuralisme

L'écriture de *Discours, Figure* (1971) témoigne d'une distanciation vis-à-vis du structuralisme tout en entretenant un dialogue avec celui-ci. Par structuralisme, nous entendons « les sciences du signe, des systèmes de signes »<sup>17</sup>, où les faits anthropologiques sont compris sous la relation du signifiant et du signifié, conceptualisé par le linguiste suisse Ferdinand de Saussure dans les *Cours de linguistique générale* (1916). En d'autres mots, le structuralisme cherche à concevoir son objet d'étude de manière à ce qu'il soit organisé de la même façon qu'un langage (et celui-ci, selon des mathématiques). Cette définition regroupe alors les auteurs dont les sujets principaux divergent de la simple linguistique saussurienne, mais qui intègrent néanmoins ses concepts dans leur propre théorie, qu'elle soit anthropologique (comme chez Lévi-Strauss), psychanalytique (comme chez Lacan) ou politique (comme chez Althusser), pour ne citer que ceux-là. Le structuralisme auquel Lyotard s'oppose est exactement la définition proposée par François Wahl dans l'introduction de *Qu'est-ce que le structuralisme?* publié en 1968. Celui-ci définit le concept comme étant une subsomption des « faits anthropologiques les plus divers [...] pour autant qu'ils passent par les faits de langue »<sup>18</sup>, c'est-à-dire dans un système composé du signifiant et du signifié. Dans ce mouvement d'opposition contre ce système qualifié de totalisant, Lyotard conçoit le monde sous une perspective qui ne place pas le langage au fondement de toute expérience possible, sans pour autant prôner un retour complet à la description eidétique du sensible que propose la phénoménologie. Certes, il faut « reconnaître qu'avec le langage, commence quelque chose d'absolument original, un *autre* qu'on ne peut pas “déduire” du sensible »<sup>19</sup>.

La question qui nous importe ici est de savoir ce que *Discours, Figure* soulève dans sa critique de la totalité. Bien que cet ouvrage soit difficile à cerner en raison de sa structure éparse, l'auteur n'écrit pas sans but : il adopte diverses approches qui mènent toutes à une « critique de l'idéologie », conséquence de la représentation et de la création de concepts

---

<sup>17</sup> Wahl, F. (1973), *Qu'est-ce que le structuralisme?*, p. 10.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>19</sup> Lyotard, J.-F. (1971), *Discours, Figure*, p. 36.

qui lui sont rattachés. Mais comment articule-t-il précisément cet enjeu auquel fait face *Discours, Figure*? Comment construit-il une critique de la structure schématique de la représentation? Parmi les multiples approches de Lyotard, l'une qui émerge et représente le noyau de son ouvrage est l'enjeu de la donation du sens et de ses possibilités. À proprement parler, Lyotard pose la question : est-ce que le langage, pris isolément, c'est-à-dire comme un système représentatif d'oppositions de signes, parvient à rendre compte du sens dans sa totalité? En d'autres mots, la seule voie d'accès au sens se situe-t-elle dans le langage, dans un champ conceptuel qui n'est compris qu'en matière de signes linguistiques?

La réponse trouve ses premiers élans dans la notion de la figure. Par ce biais, Lyotard souhaite montrer l'insuffisance de la représentation à totaliser le sens. Dans l'intention de concevoir ce qu'il entend par la figure, terme emprunté à Freud<sup>20</sup>, il convient d'abord d'en offrir une définition sommaire en raison de sa complexité. En effet, la figure n'est jamais indéterminée, mais se manifeste plutôt au sein d'un concept tout en s'y opposant. Ensuite, il sera pertinent de se pencher sur la critique de Ferdinand de Saussure, linguiste ayant influencé tout le courant du structuralisme. S'attaquer à lui permet de situer la critique de Lyotard dans un mouvement philosophique marginal à celui du structuralisme triomphant. Ce faisant, il nous sera possible de soulever un exemple de la figure, plus particulièrement dans la philosophie frégéenne et son concept de la référence (*Bedeutung*), concept accessoire mobilisé par Lyotard afin de soulever les lacunes du structuralisme. Enfin, nous examinerons comment la figure se manifeste dans l'expérience et proposerons une définition plus complète à la fin du chapitre, tout en la mettant en relation avec le fil conducteur de la pensée de Lyotard, à savoir les impossibles et la différence.

### **Fondations : *Discours, Figure***

Le livre débute en affirmant son parti pris pour le figural, pour la figure. L'enjeu principal de Lyotard consiste, de prime abord, à rétablir l'importance de la vision ou plutôt de ce qui se cache derrière elle, notamment le concept de figure. On remarque dans ce choix

---

<sup>20</sup> Vega, A. (2010), *Le premier Lyotard : Philosophie critique et politique*, p. 181. Originellement, le concept relèverait des opérations de l'inconscient.

du terme l'opposition entre l'œil et le texte. À première vue, la figure est mise en opposition au texte ou au discours. Or, ce n'est qu'en la mettant en relation au discours que nous aurons une meilleure compréhension de la figure ; sans celle-ci, nous n'obtiendrons qu'une définition vague de ce qu'elle est. Mais il ne suffit pas de l'opposer au discours, et nous allons voir pourquoi.

Il faut tout d'abord de définir ce que Lyotard entend par la notion de figure, mais ce dernier, comme le note Readings, évite expressément de donner une réponse définitive à ce qu'est la figure. Décidément, s'il ne fournit pas une idée fixe et précise de la figure, nous pouvons cependant souligner certains points qui tracent ce qu'elle fait, plutôt que ce qu'elle est.

Lyotard qualifie la figure comme étant « ce qui résiste à la signification et au discours, à la folie de l'unité ou de la totalisation du sens, à la répression de la différence »<sup>21</sup>, comme une « manifestation spatiale que l'espace linguistique ne peut pas incorporer sans être ébranlé, une extériorité qu'il ne peut pas incorporer en signification. »<sup>22</sup> Voilà pourquoi Lyotard ne précise pas ce qu'est la figure : la figer dans une signification statique fait perdre d'emblée la différence entre la figure et le concept<sup>23</sup>. Retenons les points importants de la figure : 1) elle est impossible à signifier dans sa totalité 2) elle résiste à l'unité et 3) elle est spatiale. Notons que la spatialité de la figure ne renvoie pas nécessairement à une étendue physique, mais désigne n'importe quel type d'espace, qu'il soit abstrait ou non. Le choix du mot « figural » est toutefois un leurre, quoiqu'utile sur deux aspects. Premièrement, le figural se veut « critique », révélant l'idéologie qui motive tout système à totaliser l'expérience. Nous obtenons ainsi un quatrième aspect de la figure, notamment par sa puissance critique. Deuxièmement, en s'opposant au mot, au texte, Lyotard réhabilite l'importance d'un espace qui a été oublié par les structuralistes. Mais son objectif n'est pas de s'opposer au texte ; il s'agit plutôt de le déconstruire. Comme mentionné plus haut, Lyotard semble initialement opposer la figure au discours. Certes, la figure provient d'un extérieur et ébranle le discours. Sans relever de la phénoménologie classique, elle est plus

---

<sup>21</sup> Bernard, G. (2011), « Chapitre I. Notes sur le détour par la fonction critique de l'œuvre », p. 496.

<sup>22</sup> Lyotard, J.-F. (1971), *Discours, Figure*, p. 13.

<sup>23</sup> Readings, B. (1991), *Introducing Lyotard : Art and Politics*, p. 28. Notons la distinction faite par Reading entre la signification et le sens : la première fait référence à l'opération de la langue, tandis que le second renvoie à la résonance des objets, au sensible en tant qu'effectivité.

rattachée à la perception qu'à la langue et au discours. Mais, dès les premiers paragraphes du livre, Lyotard dissipe la confusion concernant la dynamique d'opposition en affirmant que c'est « seulement de l'intérieur du discours, [qu'] on peut passer à et dans la figure »<sup>24</sup>. Cette distinction est primordiale dans sa pensée, et nous y reviendrons au moment de parler des notions de différence et d'opposition. Car ce n'est qu'en relation avec le discours que nous pourrions approfondir la définition de la figure, puisque le discours est l'unique espace donnant à « voir » la figure. Il est nécessaire de bien saisir les mécanismes du discours avant de revenir à une notion plus complète du figural.

## **Discours**

Dès le début, Lyotard cherche à lier la notion du discours à celle de la figure. En ayant clarifié certains concepts clés de cette dernière, nous pouvons maintenant mieux appréhender ce qu'est le discours, et vice versa. Dans l'index des concepts, Lyotard nous offre une définition négative du discours : celui-ci est « non indexable », puisqu'il « se présuppose dans l'acte même de signifier, se voile aussi à chaque page », pour apparaître comme une référence externe constante du concept même de discours<sup>25</sup>. Qu'est-ce à dire? On ne peut dire ce qu'est le discours sans y recourir, tout discours a pour objet quelque chose. Il possède alors un pouvoir référentiel ou, plus exactement, il est lui-même pouvoir référentiel. Voilà pourquoi Lyotard le qualifie de non indexable : on ne peut sortir du discours pour le désigner de l'extérieur. On définit le discours simplement comme une action orale ou bien une référence à quelque chose en tant que ce quelque chose même signifie ou est doté de sens. En somme, nous parlons toujours de quelque chose.

Bill Readings définit pour sa part la notion du discours chez Lyotard de manière quelque peu différente. L'approche de Readings nous aide à assimiler les termes complexes et variés utilisés par Lyotard tout au long de son ouvrage. D'abord, il définit le discours comme un processus de représentation par concepts<sup>26</sup>. Selon lui, le discours a pour fonction d'agencer les objets conceptuels dans un système d'oppositions, où le sens d'un objet

---

<sup>24</sup> Lyotard, J.-F. (1971), *Discours, Figure*, p. 13.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 420.

<sup>26</sup> Readings, B. (1991), *Introducing Lyotard : Art and Politics*, p. 3.

s'individue par son opposition aux autres objets et le sens qui leur est propre. Cette opposition est spatiale<sup>27</sup>, *textuellement*, c'est-à-dire qu'au sein du discours, une distance se crée entre les objets, générant une opposition qui fait émerger leurs identités. Formulé autrement, on ne considère l'objet que dans la mesure où celui-ci est représenté dans le système, qu'il s'inscrit dans celui-ci et s'oppose à des objets distincts déjà établis : de ceci surgit la signification<sup>28</sup>. Ce système, Lyotard le désigne comme étant la langue, tout simplement : la signification se manifeste alors sous la notion de langue ou le « langage moins la parole »<sup>29</sup>, car la parole n'est selon Saussure que l'exécution individuelle du langage<sup>30</sup>. La langue est un système de signes servant à deux locuteurs à communiquer et à comprendre des idées. C'est elle qui donne la forme au discours. Plus précisément, le lexique et la grammaire sont ce qui constitue la langue, qui trouve ensuite son sens dans la parole et crée un surplus dans la mesure où un vouloir-dire émerge de l'union entre parole et langue<sup>31</sup>. L'apport de Readings est pertinent étant donné que son interprétation se distingue d'une simple définition négative fournie par Lyotard dans son index des concepts, bien que ce dernier cherche avant tout à montrer le fonctionnement du discours plutôt qu'à en donner une définition complète. En outre, une distinction claire et nette existe entre les différents actes de langage : le discours fait usage de la langue et de la parole dans le but de décrire des objets conceptuels à un interlocuteur. Ces trois catégories, soit le discours, la parole et la langue ont toutes trois des fonctions qui leur sont propres.

Cependant, même si Readings présente une nuance de la codépendance du discours et de la figure, tout en soulignant l'apport du discours à l'énonciation de la figure, il réduit néanmoins le discours au langage et à ses mécanismes lorsqu'il affirme que le discours ne fonctionne que par oppositions<sup>32</sup>. Ceci n'est pas totalement faux, mais il est préférable de distinguer la langue, qui signifie et réfère à un objet sur le plan des relations négatives ou oppositionnelles du discours, de la parole qui énonce ce discours en suivant les règles de ce système langagier. Le discours est langage, mais le langage n'est pas nécessairement

---

<sup>27</sup> Readings, B. (1991), *Introducing Lyotard : Art and Politics*, p. 3.

<sup>28</sup> *Ibid.*, section « Discourse ».

<sup>29</sup> Saussure, F. de, 1857-1913. *et al.* (2005), *Cours de linguistique générale*, p. 112.

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

<sup>31</sup> Readings, B. (1991), *Introducing Lyotard : Art and Politics*, p. 7.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 4.

discours. Comme Readings le remarque très bien, le discours est toujours en train de saisir la référence à travers des schèmes représentationnels.

Toutefois, il est problématique de conférer au discours une autonomie totale, car le discours présuppose une division entre deux espaces : l'espace textuel et l'espace figuratif, le discours étant l'union des deux. Il est pertinent de rappeler brièvement, comme Corinne Enaudeau, qu'il y a pour Lyotard deux types d'ordres hétérogènes structurant le réel et situés au sein du discours, autrement dit le langage et la référence<sup>33</sup>. Dans le texte de Lyotard se trouve une critique directement adressée au système saussurien. Quel intérêt y a-t-il à critiquer ce dernier? Car il y a, dans le système saussurien, une figure ayant le pouvoir d'ébranler ce même système, à savoir le signifié. Voilà pourquoi nous n'abordons pas tout de suite la version plus complète de la notion de figure : elle ne peut être définie qu'en marges, soit par son effet et son mouvement plutôt que par la représentation.

### **Saussure et le signe**

Ferdinand de Saussure, figure centrale de la linguistique, est notamment connu pour son *Cours de linguistique générale*, conférences données entre 1907 et 1911 et publiés en 1916<sup>34</sup>. Ces écrits sont considérés par certains comme la fondation de ce qui sera plus tard appelé « structuralisme »<sup>35</sup>. Soulevons plusieurs points importants de la théorie de Saussure avant d'en aborder la critique, plus particulièrement dans sa conception du signe, sa nature, les principes et les fonctions le constituant.

Dans la théorie de Saussure, le signe est le principe fondateur de la linguistique, comprenant au sein de celui-ci un signifiant, comme des phonèmes ou des caractères écrits, ainsi qu'un signifié, le concept rattaché à ce signifiant. Le signe n'est pas nécessairement un mot, puisque le mot a la possibilité d'être composé de plusieurs signifiants<sup>36</sup>. L'union des deux, du signifiant et du signifié crée ce que Saussure appelle un signe linguistique.

---

<sup>33</sup> Enaudeau, C. (2011), « Chapitre III. Discours, figure : coup et après-coup », p. 526. Relevons que ces ordres se comprennent respectivement aussi comme des espaces textuel et figuratif. Toutefois, « figuratif » n'est pas synonyme de figural, mais plutôt « spatial ».

<sup>34</sup> Martinet, A. ([s. d.]), « Ferdinand de Saussure », <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/ferdinand-de-saussure/>.

<sup>35</sup> Joseph, J. E. (2012), *Saussure*, p. 237.

<sup>36</sup> Readings, B. (1991), *Introducing Lyotard : Art and Politics*, p. 7.

Qui plus est, la relation entre le signifié et le signifiant est étroite : pas de signifiant sans signifié et vice versa.

Notons que l'articulation de plusieurs signes entre eux dépend du fonctionnement de deux rapports internes au système : d'une part un rapport syntagmatique, qui détermine la position et la fonction du terme dans l'enchaînement d'une série de plusieurs termes donnée, et d'autre part un rapport associatif (paradigmatique), à savoir une relation entre plusieurs énoncés interchangeable<sup>37</sup>. Ces deux rapports sont opposés, quoique nécessaires à la constitution d'un signe : tout signe linguistique dépend de ceux-ci, de sorte qu'un signe comme « poisson » ou « pomme » n'est compris que dans la mesure où il est posé en relation avec un autre terme (rapport syntagmatique), ou bien qu'il soit remplacé par d'autres mots l'identifiant (rapport associatif). Le dictionnaire est un parfait exemple de la dynamique entre le rapport associatif et syntagmatique : on y utilise plusieurs mots qui ne sont pas propres au signifiant de poisson dans le but d'identifier indirectement le concept. Comprendre le sens de « poisson » implique qu'il soit appréhendé négativement. À proprement parler, un terme est contraint de s'opposer à d'autres termes s'il veut obtenir sa valeur, peu importe s'il est dans une relation syntagmatique ou paradigmatique<sup>38</sup>.

Avec ces deux rapports, il faut garder en tête que le langage fonctionne par une différenciation des termes : l'énonciation ou la présence d'un signifiant comme « arbre » ne procède que par l'élimination de signifiants qui ne concordent pas avec ce dernier, de sorte que l'identification du concept soit négative<sup>39</sup>. Les mots d'un lexique ou de la grammaire ne possèdent de valeur que dans un système où il y a coexistence de différents termes<sup>40</sup>. Pour ainsi dire, définir un signifiant nécessite l'usage d'autres signifiants, de telle sorte que l'entité linguistique n'existe pas par elle-même. On remarque que si la signification linguistique dépend de ce système, alors le signe est avant tout une « valeur » plutôt qu'une signification à proprement parler. Ce dernier acquiert une valeur compte tenu

---

<sup>37</sup> Saussure, F. de, 1857-1913. *et al.* (2005), *Cours de linguistique générale*, pp. 170-1. En d'autres mots, le rapport paradigmatique est vertical, tandis que le rapport syntagmatique est horizontal.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>40</sup> Lyotard, J.-F. (1971), *Discours, Figure*, p. 94. Lyotard, citant le linguiste Robert Godel, dit : « [...] la langue représente un système où tous les termes peuvent être considérés comme liés. La valeur d'un mot ne résulte que de la coexistence des différents termes ; la valeur est contrepartie des termes existants. ». *Les sources manuscrites du cours de linguistique générale de F. de Saussure*, op. cit., p. 238.

du fait qu'il s'articule ou non selon le rapport syntagmatique ou paradigmatique du système<sup>41</sup>. De cette façon, l'idée de valeur se veut négative plutôt que positive. Ces considérations donnent l'occasion à Saussure de faire valoir que le sens d'un signe provient du fonctionnement du système de la langue plutôt que de la référence, de l'objet visé par le discours<sup>42</sup>. Les idées de Saussure du *Cours de linguistique générale* ne s'intéressent pas à la référence, et il est clair à cet égard : il n'y a pas de lien direct entre un signe et l'objet, mais plutôt entre des unités de valeur en tant qu'elles occupent une place dans le système. On conclut alors de cette théorie que l'aspect référentiel du langage est moins important que le signe linguistique et ses caractéristiques : la signification devient un effet propre du langage plutôt que de provenir directement de l'extérieur<sup>43</sup>.

Voilà comment Ferdinand de Saussure remanie le langage comme objet théorétique ou comme structure linguistique différentielle. Toutefois, cette structure s'avère problématique sur plusieurs points, notamment au moment où elle est prise en elle-même. Afin de montrer une telle chose, il importe tout d'abord d'analyser le mouvement au sein du système saussurien. La différence chez Saussure comporte plusieurs problématiques qui risqueraient de nous faire reconsidérer le système de ce dernier de la même manière qu'un système clos, comme le prétend Lyotard. Il y a une inertie dans sa conception de la différence qu'il comble en empruntant la puissance de la référence et qu'il applique au signifié. Le système saussurien ne peut rendre compte adéquatement de l'objet ou, plus précisément, de la distance entre le langage et son objet. Qui plus est, en ignorant l'importance de la référence, Saussure confond la notion de signifié avec celle du référent, car le signifié n'est possible que dans la mesure où il sort du langage. Cela dit, nous sommes en mesure de soulever les présupposés du système saussurien en nous appuyant sur certaines thématiques explorées par Freud et Frege<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> On ira même jusqu'à dire que le terme, même s'il est isolé, contient virtuellement une opposition à d'autres termes.

<sup>42</sup> Readings, B. (1991), *Introducing Lyotard : Art and Politics*, p. 8.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>44</sup> Quoique Lyotard mobilise une multitude d'auteurs afin de parler de la figure, les concepts de Frege et de Freud représentent parfaitement la dynamique de la figure. Qui plus est, ceux-ci nous permettent de rester dans la thématique du langage et d'éviter, en raison des contraintes du mémoire, de nous plonger dans la phénoménologie et l'esthétique.

## Opposition et différence

Résumons les points clés du système à l'étude : Readings souligne que les signifiants ne sont que des unités différentielles dont la valeur de signification ne se manifeste qu'au moment où ils sont reconnus comme des composantes d'un système invariant<sup>45</sup>. On entend ici par invariant non pas que les mots ne peuvent s'altérer ou que de nouvelles significations surgissent au sein de la structure, mais que cette dernière en tant que totalité est en soi statique : elle n'accepte que ce qui est traduit en unités de valeur et ne parle qu'en ces termes. Selon Lyotard, le système ne peut créer que de la valeur relative au système, et rien d'autre : « Sa conception de la structure le conduit à résorber toute la signification dans le découpage, c'est-à-dire dans le système des intervalles entre les termes ou système des valeurs »<sup>46</sup>. En revanche, la signification n'est pas assimilable à la valeur, puisque si tel est le cas, alors on semble supprimer l'importance du signifié. Par conséquent, seul le signifiant serait porteur de cette valeur : « the signified of the signifier 'horse' is in fact simply the virtual set of constraints which hold that signifier in its place in the system : it would rapidly follow from this that, strictly speaking, there is no signified as such, no 'positive term' at all »<sup>47</sup>. Si Saussure considère que la sémiotique opère par un mécanisme de différences, Bennington soutient que malgré l'affirmation de celui-ci, le fait qu'il mette l'accent sur la notion de valeur au sein de sa théorie du signe finit par placer la différence en marge, au profit d'une opposition, terme plus rigide que la simple différence puisque l'opposition suppose une mise en scène entre un terme et son contraire, ce qui n'est pas le cas de la différence<sup>48</sup>.

L'assimilation de la différence est largement confirmée lorsque Saussure soutient que « craindre, avoir peur n'ont de valeur propre que par leur opposition... »<sup>49</sup>, puisqu'au moment où plusieurs signifiants sont utilisés pour désigner un seul et même signifié, nous ne pouvons plus les différencier que par leur opposition en vertu du fait qu'ils sont signifiants. Seuls des signifiants sont en mesure de distinguer un ou plusieurs autres signifiants. Selon Bennington, le signifié est mobilisé par Saussure dans le seul but de

---

<sup>45</sup> Readings, B. (1991), *Introducing Lyotard : Art and Politics*, p. 7.

<sup>46</sup> Lyotard, J-F. (1971), *Discours, Figure*, p. 94.

<sup>47</sup> Bennington, G. (1988), *Lyotard: Writing the Event*, p. 60.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>49</sup> Saussure, F. de, 1857-1913. *et al.* (2005), *Cours de linguistique générale*, p. 160.

conférer une certaine légitimité au concept de signifiant. L'union des deux concepts permet à Saussure de ne pas tomber dans un système composé que de signifiés ou de signifiants : sans le signifié, nous ne pouvons parler du signifiant, car le signifiant ne fait que désigner le sens d'un signifié<sup>50</sup>. Si nous objectons aux propos de Bennington que le signifié confère tout de même une signification au signifiant, un autre problème surgit lorsqu'il est question de délimiter plusieurs signifiants. En effet, l'entité linguistique n'existe que par sa délimitation, cette dernière étant difficile à cerner infailliblement. Le signifié ne peut par lui-même délimiter le signifiant : le seul recours que Saussure nous offre est l'opposition d'un mot au système : « Mais de même que le jeu d'échecs est tout entier dans la combinaison des différentes pièces, de même la langue a le caractère d'un système basé complètement sur l'opposition de ses unités concrètes. »<sup>51</sup> L'opposition entre unités concrètes n'a d'autre choix que de s'opposer virtuellement à la totalité des unités du système. Si un terme dépend d'un rapport syntagmatique ou associatif comme il fut établi plus haut, alors ce terme doit référer négativement à tous les autres termes possibles du système en tant que celui-ci n'est pas x, ni y ni z, et ainsi de suite.

À cet égard, Bennington et Lyotard soulignent tous les deux une citation tirée des notes de Robert Godel, linguiste suisse ayant publié *Les sources manuscrites du Cours de linguistique générale de F. de Saussure*, qui suggère que la différence saussurienne ne serait en fait qu'opposition. Godel, citant Saussure, met l'accent sur de tels propos : « Quand on arrivera aux termes eux-mêmes, résultant du rapport entre signifié et signifiant, on pourra parler d'opposition »<sup>52</sup>. De ce point de vue, nous avons davantage de points révélant la vraie nature du signe linguistique. Il serait plus approprié de parler ici d'un système d'oppositions que d'un système de différences. L'opposition entre le système et le signe est toujours déjà présupposée dans la notion de valeur ; l'entité linguistique n'obtient de valeur qu'au sein d'un système où tous les autres signes sont virtuellement opposés au signe isolé sur un seul et même plan. Le terme est d'emblée mis en opposition avec le système dès lors que celui-ci est énoncé, puisque sa valeur en tant que terme dépend nécessairement de sa position au sein de la structure. L'opposition ne se trouve que dans

---

<sup>50</sup> Bennington, G. (1988), *Lyotard : Writing the event*, p. 60.

<sup>51</sup> Saussure, F. de, 1857-1913. *et al.* (2005), *Cours de linguistique générale*, p. 149.

<sup>52</sup> Godel, R. (1969), *Les sources manuscrites du cours de linguistique générale de F. de Saussure*, p. 92.

l'ordre de la langue ou, plus précisément dans *l'espace* textuel, espace plat dans lequel jouent le discours et le langage<sup>53</sup>.

Pourquoi insister sur cette distinction entre la différence et l'opposition? Car lorsque Saussure insiste sur les différences, elles ne concernent que les signifiants. De plus, celles-ci sont d'abord et avant tout contraires ; il est donc plus approprié de parler d'oppositions. Il y a une dépendance entre un terme et son opposé dans la commutation ou la syntagmatique, de sorte que l' « autre » n'est rien d'autre qu'une version du « même » ou de ce qui peut être interchangé. Cependant, la différence que Lyotard postule suggère qu'elle s'effectue entre des espaces hétérogènes ou entre plusieurs ordres qui s'excluent mutuellement. En d'autres mots, la différence ne met pas deux termes en relation, elle laisse les différences s'affirmer par elles-mêmes dans leurs médiums respectifs, comme celui de la profondeur référentielle et de la linguistique. La différence présuppose un « autre » en tant qu'il ne peut être assimilé dans l'espace du même. Nous sommes bien loin d'une dialectique, encore moins d'une dialectique hégélienne<sup>54</sup>. Il est impossible de saisir positivement la différence au sein du système de la langue, mais ceci ne l'empêche tout de même pas d'être présente, ne serait-ce que tacitement ; elle s'articule dans le système de la langue en tant qu'opposition, elle opère et se déforme selon différentes modulations. Elle est une différence négative<sup>55</sup>.

Mais quel est donc le propre de la différence? La différence, écrit Lyotard, « n'est pas l'opposition, celle-là constitue l'opacité qui ouvre l'ordre de la référence, celle-ci soutient le système d'invariances dans le plan du signifiant ou dans celui du signifié »<sup>56</sup>. La différence est la reconnaissance de l'incommensurabilité de différents ordres qui excluent et qui communiquent entre eux. Cette communication exige cependant quelque chose d'autre que la simple différence ; cette question trouvera sa réponse dans la figure. La différence en tant que terme positif agit ainsi à titre de *figure* dans le schème oppositionnel. La figure de la différence relève la dépendance que l'opposition possède face à la première.

---

<sup>53</sup> Readings, B. (1991), *Introducing Lyotard : Art and Politics* p. 6.

<sup>54</sup> Enaudeau, C. (2011), « Chapitre III. Discours, figure : coup et après-coup », p. 527.

<sup>55</sup> Lyotard, J-F. (1971), *Discours, Figure*, p. 138.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 75.

Elle ouvre à la *référence*, à un autre espace, quelque chose qui n'est pas possible dans le système linguistique saussurien.

La référence, concept emprunté à Gottlob Frege, s'avère très importante pour comprendre la différence, car elle met en lumière l'hétérogénéité entre le monde et le langage. Si la différence ouvre à la référence, alors la référence souligne en retour la différence, puisqu'elle a pour effet de secouer les murs du signifié. Autrement dit, la référence illustre les insuffisances de l'opposition à légitimer le signifié dans le système. En effet, pourquoi avoir un signifié si les signifiants sont autosuffisants? Selon Lyotard, il n'y a pas de signifié à proprement parler. Il y a un dévoilement qui s'opère des deux côtés de la différence et de la référence. Nous verrons comment la désignation ou le déictique, union de la référence et du langage, est une autre figure, outil d'éclatement du système linguistique.

### **Référence et signifié**

Tout d'abord, soulignons que l'apport important de Frege ne nous intéresse que dans la mesure où il s'oppose à la linguistique saussurienne. Effectivement, la philosophie du langage de Frege n'est pas ancrée dans un rapport où le signe serait constitutif de tout langage. De plus, la question de savoir si les concepts remaniés par Lyotard sont en adéquation totale avec la théorie du langage frégéenne ne nous concerne pas. Il nous importe seulement de montrer que « l'ouverture des mots sur la référence appartient au discours actuel, et non au système virtuel de la langue »<sup>57</sup>, et que la position de la figure se retrouve parmi ces concepts. En distinguant *Sinn* et *Bedeutung* ou sens et référence, Gottlob Frege, philosophe et logicien allemand, désire rendre compte de l'ouverture des mots sur la référence. À sa suite, Lyotard remanie le concept de sens, c'est-à-dire la manière par laquelle l'objet est donné, et aussi la référence, à savoir ce qui est extérieur au sens en tant qu'il est visé par ce dernier<sup>58</sup>. On distingue alors sens (*Sinn*), et la référence (*Bedeutung*). Pourquoi cette distinction importe-t-elle? D'abord parce qu'elle situe la signification dans

---

<sup>57</sup> Lyotard, J.-F. (1971), *Discours, Figure*, p. 105.

<sup>58</sup> La référence est une chose sensible, une perception, mais l'important est qu'elle soit extérieure au discours en tant que la référence.

l'objectivité, au même titre que la référence. En d'autres mots, le langage chez Frege est d'ores et déjà mis en relation avec une extériorité. On évite de tomber dans un idéalisme où le concept doit son origine à un sujet transcendantal.

Ainsi, Frege contourne le problème de la langue. Ce dernier fait d'ailleurs une opposition entre la représentation et la signification, la première faisant référence à la perception propre à une personne, étant variable, tandis que la signification fait référence au donné en tant qu'elle est « indépendante de la réalisation du mot<sup>59</sup> ». L'exemple est bien connu : nous sommes capables de percevoir la lune au moyen d'un télescope. La lune est la référence ou l'objet capté par l'image du télescope. L'image signifie ou, plus exactement, est le mode sous lequel la référence nous est donnée. Le tout étant saisi par mes yeux ; l'image donnée fait donc office de représentation subjective ou de mon intuition. Notons brièvement la distinction entre la représentation et la signification ; la première est subjective, alors que la seconde est objective. La représentation ou l'image rétinienne que j'ai de la lune à travers le télescope m'est propre tandis que l'image provenant de l'appareil appartient à plusieurs individus<sup>60</sup>. Essentiellement, Frege associe la signification à cette image donnée par la lentille du télescope dans le but de créer un contraste entre l'image commune et individuelle, et de souligner qu'il y a toujours un ou plusieurs jugements accompagnés d'une référence collective dans la signification<sup>61</sup>.

La question de l'exactitude de la nature de la référence chez Frege, à savoir si elle est vraiment un fait ou une valeur de vérité, ne concerne pas l'analyse ici. Rappelons que Lyotard soulève, toujours chez Frege, le « vouloir-dire » du discours sur la référence : « Quand nous disons : la lune, notre intention n'est pas faire allusion à notre représentation de la lune et pas davantage de nous contenter de la signification du mot. »<sup>62</sup> Nous voulons parler de la référence ; le discours possède cette propension à s'ouvrir à cet Autre du langage qu'est la référence ou, comme le souligne Frege, une « aspiration à la vérité »<sup>63</sup> qui se manifeste à travers ce que Lyotard appelle la désignation. En d'autres mots, la

---

<sup>59</sup> Lyotard, J-F. (1971), *Discours, Figure*, p. 106.

<sup>60</sup> Frege, G., 1848-1925. et C. Imbert (1971), "Sens et Dénotation" in. *Écrits logiques et philosophiques*, p. 106.

<sup>61</sup> Frege, G., 1848-1925. et C. Imbert (1971), *op. cit.*, p. 103.

<sup>62</sup> Lyotard, J-F. (1971), *Discours, Figure*, p. 107.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 108.

désignation serait une *figure* pour le système linguistique. Elle apporte, par le langage et dans son acte de pointer, quelque chose qui n'est pas de l'ordre du langage. Les indexicaux, par exemple, sont impossibles à fixer dans le langage, car ils disparaissent au moment même de l'acte. La désignation des indexicaux agit à titre d'*événement* pour l'espace textuel qui ne peut comprendre la référence de l'index : « L'espace de désignation résultant comporte une continuité inconnue à la signification, mais grâce à laquelle l'index tendu vers l'ailleurs pourra trouver la référence qui émane de celle-ci <sup>64</sup> ». À ce sujet, Bill Readings écrit :

Why does pointing function as a figure for signification? In the case of reference, pointing invokes an exteriority to language, a world of things: a relation between language and the non-linguistic. In the case of deixis, pointing invokes a space of designation, a location. The reduction of reference ('this tree') to signification ('a tree located at point X on the map') is the drawing of the object into a conceptual schema, the interiorization of the object as a value within a system. Signification [in Saussure's linguistics] is thus the overcoming of the difference of exteriority and its replacement by the opposition between elements in the differential system of the language. Against this, Lyotard argues : i) that the difference of referential exteriority cannot be reduced to and signified by an opposition; ii) that this radical heterogeneity is a necessary condition of signification by oppositions. This is because the non-linguistic, the distance of reference, is both the other of discourse and its condition of possibility.

L'extériorité est nécessaire au langage. Il me faut une distance d'avec l'arbre si je veux être en mesure de le pointer. Retenons toutefois ceci de Readings : il est impossible pour le langage de contenir complètement la référence<sup>65</sup>. La désignation confère une expressivité que le langage ne contient pas a priori. La référence, manifestée par la désignation, montre ainsi les couleurs du signifié. Si nous avions dit plus tôt que le signifié n'était pas entièrement cohérent avec les termes comme unités de valeur linguistique, nous pouvons aller encore plus loin avec l'aide de Frege. On soutient désormais que le signifié n'est pas du même ordre que celui du signifiant. Mais Saussure est pourtant clair : le signe ne concerne pas les objets. C'est une erreur du linguiste, puisqu'en considérant l'arbitraire du signe, on confond alors le signifié et le désigné. Certes, le signifiant est inséparable du signifié, comme mentionné plus tôt. Mais à cela, Lyotard ajoute :

---

<sup>64</sup> Gastaldi, J. L. (2011), « Chapitre IV. L'esthétique au sein des mots : Discours, figure, ou le renouvellement du projet critique », p. 546.

<sup>65</sup> Readings, B. (1991), *Introducing Lyotard : Art and Politics*, p. 12.

L'illusion du signifié, tenace, indurée par des siècles de réalisme idéaliste, prend motif, dira-t-on, dans un transfert du rapport de désignation sur celui de signification, dans une sorte de rotation à 90° qui amène le désigné sur le signifié et fait confondre ce dernier avec l'objet [...]. C'est parce qu'on attribue au signifié le même statut qu'au désigné, parce qu'on le place au bout d'une distance mutable qui le sépare du signifiant, parce qu'on en fait une essence exactement pensée sur le modèle de la chose.<sup>66</sup>

En somme, Frege nous fait remarquer que l'objet chez Saussure se voit réduit à un simple concept avec une image acoustique qui lui est rattachée. L'importance de l'œil, de l'expérience visuelle est tout simplement anéantie : « le signe linguistique unit non une chose et un nom, mais un concept et une image acoustique<sup>67</sup> ». Il y a un problème à considérer tout sens comme signification, c'est-à-dire comme production épiphénoménale dans la mesure où celui-ci proviendrait directement du signe. Les signes, composés de concepts et d'images acoustiques ne peuvent exister par eux-mêmes ; il leur faut la référence.

C'est d'ailleurs la raison pour laquelle le signifié est si important pour Saussure. Il y a un ancrage tacite du signifiant dans l'espace de la référence par la reconnaissance du signifié, que celui-ci porte les caractéristiques de l'objet en le désignant comme abstraction conceptuelle qui ne proviendrait que du signifiant. De la même manière que le refoulement doit laisser des traces de sa répression à la conscience, la référence nous offre des traces de son passage dans le signifié. Car la référence serait une figure dans le système de Saussure, une extériorité que la signification aura tenté de réduire en signe. Mais justement, désignation et référence ne sont pas réductibles en signes. En outre, Lyotard affirme que « le donné n'est pas un texte »<sup>68</sup>, et donc encore moins réductible à un signe linguistique.

Le discours est un espace double : systématique et référentiel. Les deux espaces, celui de la langue et celui de la référence, sont hétérogènes puisqu'on ne peut rendre totalement compte de l'expérience de toucher, de voir, d'écouter ou de goûter par une structure d'oppositions, et encore moins par le langage ! L'extériorité résiste toujours à la

---

<sup>66</sup> Lyotard, J-F. (1971), *Discours, Figure*, p. 100.

<sup>67</sup> Saussure, F. de, 1857-1913. *et al.* (2005), *Cours de linguistique générale*, p. 98.

<sup>68</sup> Lyotard, J-F. (1971), *Discours, Figure*, p. 83. « Il ne faut pas, à partir d'elle, faire ce contresens qui consiste à conclure : il n'y a que du texte. Le monde est une fonction du langage, mais le langage comporte une fonction-monde [...] toute parole constitue ce qu'elle désigne en monde, en objet épais à synthétiser, en symbole à déchiffrer ; mais ces objets, ces symboles s'offrent dans une étendue où l'on peut montrer du doigt, et cette étendue qui borde le discours n'est pas elle-même l'espace linguistique où le travail de signification s'effectue ».

signification<sup>69</sup>. Les expériences sensibles sont des expériences possédant un sens leur étant propre, irréductibles à un concept ou un signifiant. En effet, Lyotard affirme :

On peut dire que l'arbre est vert, mais on n'aura pas mis la couleur dans la phrase. Or la couleur est du sens. La négativité de signification échoue sur celle de la désignation, non pas en ce qu'il y aurait une indicibilité radicale du monde et un destin de silence, mais en ceci qu'à l'effort de signifier correspond toujours un report symétrique du désigner<sup>70</sup>.

L'argument de Lyotard ne doit pas non plus être compris comme un retour à une expérience phénoménologique où il nous inciterait à retourner aux « choses mêmes ». Il ne nie pas l'apport du langage et reconnaît sa capacité à maintenir une certaine distance. Le langage est essentiel dans la constitution du sens, en tant que co-construction de ce dernier avec l'objet. Lyotard ne croit toutefois pas que tout puisse être réduit au langage ; on ne peut pas totaliser l'expérience par des oppositions. Il nous invite plutôt à concevoir un monde qui échappe à la totalisation, qui est toujours en devenir. « La signification n'épuise pas le sens, mais la signification et la désignation conjuguées non plus »<sup>71</sup>. La figure est le symptôme de cet échec à épuiser le sens. L'originalité de Lyotard réside dans l'hypothèse d'un espace incommensurable né du passage tenté entre le langage et du monde extérieur venant faire *événement*<sup>72</sup> à la conscience. Mais la figure n'est pas propre à la référence, elle a un espace qui lui est propre. : « il y a un autre espace, figural. Il faut le supposer enfoui, il ne se donne pas à voir, ni à penser. »<sup>73</sup> Nous devons envisager cet autre espace, l'espace figural, qui ne se prête ni au langage, ni à la référence. Celui-ci est l'entrée de l'hétérogénéité, de la différence dans le champ de la représentation<sup>74</sup>.

---

<sup>69</sup> Lyotard, J-F. (1971), *Discours, Figure*, p. 13.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>71</sup> *Id.*, p. 135.

<sup>72</sup> On entend ici par événement ou faire événement un moment qui introduit un désordre dans l'ordre conceptuel ou perceptuel déjà établi, qui remet en question le donné en tant qu'il est préalablement conçu. L'événement dérange, perturbe, mais est source de vérité dans la mesure où elle permet une nouvelle conception. L'événement n'est pas possible dans un espace qui n'est ni celui du corps ni celui du langage, mais est plutôt un espace incommensurable, celui de la différence. Cet espace affirme cette impossibilité de totaliser l'expérience et perturbe notre champ conceptuel, qui ne supporte pas l'incomplétude. L'événement est important pour Lyotard dans la mesure où elle est une violence faite à la représentation et à la connaissance, voir Bennington, G. (1988), *Lyotard: Writing the Event*, p. 69. Bennington, G (1988). Ce concept sera approfondi davantage dans les chapitres suivants.

<sup>73</sup> Lyotard, J-F. (1971), *Discours, Figure*, p. 135.

<sup>74</sup> Readings, B. (1991), *Introducing Lyotard: Art and Politics*, p. 20. Notons comme le fait Readings que le figural n'est pas un autre qui peut être représenté et fixé comme quelque chose dénué de sens : « the figural is that which, in representation, makes us aware that there is something which cannot be represented, an other to representation ».

## Espace figural

Quel est donc cet espace figural dont nous fait part Lyotard? Avant de nous engager dans les spécificités, il est utile de souligner trois types de figures ayant le pouvoir de se présenter à la fois dans le discours et dans le sensible. L'espace figural n'est pas un espace fixe ou un objet qui possède une étendue qui lui est propre, mais dépend toujours d'un autre espace afin de se manifester. Nous pouvons affirmer qu'elle est immanente, transcendante<sup>75</sup> : elle est immanente à un objet faisant événement dans un ordre donné et elle est transcendante en tant qu'elle est irréductible à la signification.

Voilà les trois formes sous lesquelles elle s'articule en tant que transcendance :

- 1) La figure-image
- 2) La figure-forme
- 3) La figure-matrice<sup>76</sup>

Tout d'abord, la figure-image est une figure qui est incorporée dans le langage dans la mesure où elle arbore une signification : elle fait office de métaphore, par exemple<sup>77</sup>. Elle est située en bordure du discours. La figure-image est « l'opération par laquelle tout langage nécessite l'image comme moyen de présentation de l'objet dont il parle »<sup>78</sup>. On entend ici par image quelque chose en tant qu'il est perçu ou désiré<sup>79</sup>. Elle est un « tracé révélateur »<sup>80</sup> ou le visible en tant qu'il donne l'image dans le discours. Au sens le plus large du terme, la figure-image est l'objet du discours. Ce tracé révélateur qu'est l'objet montre ce dont dépend le discours afin de parler de quelque chose. Comme mentionné plus tôt, sans objet décrivant ce qui est discuté, le discours n'est rien. Celui-ci dépend donc du tracé de la figure-image révélant ce dont il est question lorsqu'un objet est désigné. C'est exactement ce que représente la désignation : une figure-image<sup>81</sup>, un acte unissant la figure et le discours dans l'acte de distanciation d'avec l'objet, où l'espace référentiel confère à l'image un pouvoir d'épaisseur ou une possibilité de posséder plusieurs sens. Elle est alors

---

<sup>75</sup> Lyotard, J-F. (1971), *Discours, Figure*, p. 13.

<sup>76</sup> Pour les types de figures, voir Lyotard, J.-F. (1971), *Discours, Figure, Index des concepts*.

<sup>77</sup> Lyotard, J-F. (1971), *Discours, Figure*, p. 71.

<sup>78</sup> Gastaldi, J. L. (2011), « Chapitre IV. L'esthétique au sein des mots : Discours, figure, ou le renouvellement du projet critique », p. 542.

<sup>79</sup> Enaudeau, C. (2011), « Chapitre III. Discours, figure : coup et après-coup », p. 531.

<sup>80</sup> Lyotard, J-F. (1971), *Discours, Figure*, p.277.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 283.

le lieu d'intersection entre la figure et le discours, le moment révélateur ou une extériorité, où le référent devient désigné et, par le fait même, figé par une signification dans le langage. La figure-image est la seule figure que le discours peut figer dans un système de significations ; une signification, certes, mais qui trouve son sens ailleurs. Avec la figure-image, nous dépendons ainsi du langage pour la décrire ou du discours.

Ensuite, force est de constater pour Lyotard qu'il n'en va pas de même avec la figure-forme. Elle est située à l'intérieur du discours, sans pour autant être linguistique. Elle agit sur le signifiant, tandis que la figure-image travaille sur le signifié. Comment peut-elle ne pas être linguistique? Parce qu'elle est scénographique, c'est-à-dire qu'elle établit les conditions sous lesquelles la figure-image est donnée. Elle expose par sa structure la configuration du sens, sans pour autant être vue<sup>82</sup>. Elle n'est pas pour autant invisible : Lyotard la qualifie d'*invu visible* ou de tracé régulateur<sup>83</sup>. Formulée autrement, elle peut être déagée sans pour autant être visible puisqu'elle ordonne le réel ou le désir, tout comme la scène structure la représentation ou la syntaxe ordonne la phrase. Voilà comment elle peut être à l'intérieur du discours sans pour autant être linguistique ; elle n'est que configuration. De plus, elle n'est pas à comprendre comme étant la notion classique de la forme s'opposant au contenu. Lyotard qualifie celle-ci de « mauvaise forme »<sup>84</sup>. Qu'est-ce à dire? La figure-forme est indifférente à l'unité<sup>85</sup> ; elle confère une expressivité à l'objet qui ne peut être appréhendé sous un seul point de vue et qui se divise en différentes dispositions. En d'autres mots, elle n'est jamais seule et unique, mais à la fois réglée sur le désir individuel et la perception objective<sup>86</sup>. Lyotard ajoute qu'elle « se donne dans l'autre du discours, elle est quelque chose d'un autre ordre qui est logé dans le discours et lui confère son expressivité »<sup>87</sup>. Elle montre la figure-image d'une façon donnée, de la même manière que la signification donne le référent selon des configurations potentiellement infinies. Si la notion classique de la forme est fixe et singulière ; la figure-forme est quant à elle une forme libre et multiple. Autrement dit, les formes de la figure-forme sont libres,

---

<sup>82</sup> *Id.*, pp. 271-277. Notons que selon Lyotard, « non vue » ne signifie pas invisible, mais plutôt est une « organisation latente », *Discours, Figure*, p. 355.

<sup>83</sup> *Id.*, p. 283.

<sup>84</sup> Lyotard, J-F. (1971), *Discours, Figure*, p. 277.

<sup>85</sup> Bennington, G. (1988), *Lyotard : Writing the event*, p. 93.

<sup>86</sup> Enaudeau, C. (2011), « Chapitre III. Discours, figure : coup et après-coup », p. 531.

<sup>87</sup> Lyotard, J-F. (1971), *Discours, Figure*, p. 51

non pas parce qu'elles obéissent à un principe déjà donné qui informe une « matière », mais parce qu'elles sont toujours régulées par le désir<sup>88</sup>. Le désir est lui-même producteur de formes ou de la scène sur laquelle son accomplissement trouve sa possibilité. Nous pouvons d'ailleurs stipuler qu'au niveau du langage, la figure-forme serait similaire au principe des jeux de langage<sup>89</sup> dans la mesure où elles configurent le jeu et les mots employés sans pour autant être généraux, mais seulement *apparentés*<sup>90</sup>. Dans le vocabulaire de Lyotard, les jeux de langage posent la scène sur laquelle le discours est articulé. Il n'y a pas de jeu unitaire et il en va autant pour les formes données par la figure-forme.

Prenons un moment pour revenir à ce que Lyotard entend par désir, car celui-ci est important afin de se représenter l'espace figural étant donné que la figure vient de « l'empreinte du désir et de l'interdit dans la réalité psychique »<sup>91</sup>. Bien que la notion lyotardienne de désir tire son origine de la conception freudienne, cette dernière conserve néanmoins l'essentiel du vocabulaire psychanalytique. Prenons la définition du désir donnée par Laplanche et Pontalis : l'image d'un besoin laissé par une trace mnésique qui s'accomplit par une satisfaction dans la reproduction de celle-ci<sup>92</sup>. Notons comme le font ces deux auteurs l'importance du conflit dans le désir ; il résout le problème en configurant un compromis entre les divers processus de la conscience, soit le processus primaire et secondaire, entre l'inconscient et la conscience, l'énergie liée ou déliée<sup>93</sup>. Quant à la conception étayée par Lyotard au cours de *Discours, Figure*, ce dernier met davantage l'accent sur la partie négative du désir et son apport sur la constitution du réel en tant que langage et référence. En d'autres mots, il y a un apport majeur du désir dans la constitution de l'espace figural et de sa relation avec les autres ordres naissant de la différence entre l'ordre de la référence et de la signification. L'accomplissement du désir contient et implique un manque, une négativité qui est retrouvée aussi au sein de la figure et le

---

<sup>88</sup> Lyotard, J-F. (1971), *Discours, Figure*, p. 359.

<sup>89</sup> Notons brièvement que nous entendons ici par jeu de langage la conception formulée par Ludwig Wittgenstein dans *Recherches philosophiques* : celle d'une activité du langage contenant certaines règles ou un « mode d'emploi » qui ordonne cette même activité, *op. cit.*, §63.

<sup>90</sup> Wittgenstein, L. (2004), *Recherches philosophiques*, §65. Si le Wittgenstein mobilisé par Lyotard dans l'ouvrage de 1971 est celui du *Tractatus* et pour des raisons autres que la figure-forme, il n'empêche pas de voir les similitudes entre ce concept et les jeux de langages qui prendront une importance majeure dans la philosophie tardive de Lyotard.

<sup>91</sup> Vega, A. (2010), *Le premier Lyotard : Philosophie critique et politique*, p. 181.

<sup>92</sup> Laplanche, J. et J.-B. Pontalis (1967), *Vocabulaire de psychanalyse*, Article sur le « Désir », p. 120-1.

<sup>93</sup> *Ibid.*, Article sur le « Processus primaire, processus secondaire », p. 342.

discours. « Constituer un objet visible, c'est pouvoir le perdre ; cette virtualité de manque, qui doit rester présente dans l'actualité même de la chose, c'est le ne... pas qui la représente dans la parole. »<sup>94</sup> Dans cet extrait, Lyotard souligne dès les premières pages de *Discours, Figure* l'étendue de la négativité à l'œuvre dans la distance référentielle. En voulant désigner l'objet que je perçois, je le néantise par la parole ; je crée une distance entre lui et moi en le transformant en un objet d'un autre ordre, soit dans un système d'oppositions. Autrement dit, je transforme l'objet en signe<sup>95</sup>. L'entrée de l'individu dans le langage confère à ce dernier une sorte de dimension tertiaire dans la mesure où un rapport se crée entre lui et le monde, par l'entremise du langage : « le langage institue la troisième dimension pour autant qu'elle n'est pas la dimension numéro trois, mais la dimension première quant à la représentation<sup>96</sup> ».

Il en va de même pour le désir qui naît grâce au langage. Le « non » du langage fixe l'énergie libidinale en une représentation prenant la forme d'un désir. La représentation provenant du désir est une façon pour Lyotard de concevoir la possibilité de paralyser la mobilité pulsionnelle, cette énergie erratique que soulève le théâtre de la représentation<sup>97</sup>. Ainsi, on remarque que certains concepts comme celui du signifié ou de la désignation sont à comprendre comme des désirs de combler l'écart entre le concept et l'objet, et que la négativité du système saussurien est une négativité provenant du désir. « Si l'objet ne pouvait pas être posé comme absent, s'il devait ou se donner comme présent ou s'oublier comme absent, le manque ne viendrait jamais solliciter le savoir. »<sup>98</sup> Ces désirs sont alors des figures, pour Lyotard, puisqu'elles viennent temporairement combler le manque, l'espace entre les différents ordres hétérogènes.

Revenons aux instances de la figure. Notons pourtant que les différentes figures mentionnées antérieurement, à savoir la figure-image et la figure-forme constituant l'espace figural, sont vouées à se figer dans le théâtre de la représentation. En effet, elles sont toujours soumises au discours et elles agissent en concours avec lui. Seulement, une sorte de figure échappe à celle-ci, la figure-matrice. Elle ne relève ni du sensible ni de la

---

<sup>94</sup> Lyotard, J-F. (1971), *Discours, Figure*, p. 29.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>96</sup> *Id.*, p. 126.

<sup>97</sup> Enaudeau, C. (2011), « Chapitre III. Discours, figure : coup et après-coup », p. 529.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 528

linguistique, mais elle se manifeste à la fois dans le discours, dans l'image et dans la forme. Lyotard considère la figure-matrice comme l'équivalent du processus primaire freudien : « la différence est proprement l'inconscient »<sup>99</sup>. Elle sert de principe à l'espace figural et ne peut être assimilée au discours. Comme l'idée refoulée, elle n'est exprimée que par une déformation effectuée par le discours. Elle est production de l'image, quoiqu'incommunicable<sup>100</sup>. Sans les productions de la figure-matrice, le discours ne peut se mettre à parler. Elle est selon Lyotard la « différence même »<sup>101</sup> et la condition préalable à toute création. Pour reprendre l'exemple des jeux de langage, la figure-matrice serait l'équivalent de la différence même entre ces jeux de langage, la possibilité qu'il y ait différents jeux.

L'union de ces trois figures constitue l'espace figural, la région permettant deux choses : soit le flux constant du référent sur le discours et inversement, soit l'opacité de la chose dans le discours. L'espace figural ordonne la forme du discours et de la référence sans pour autant être réductible à la signification ni à l'objet sensible, mais qui travaille les deux. Mais pour aller plus loin, revenons à la notion d'espace. Comme mentionné précédemment, la notion d'espace n'est pas identique à l'espace textuel. Lui donner un espace qui lui est propre serait l'abstraire de sa capacité de passer du langage à l'ordre plastique, et inversement. La notion classique d'espace suppose une étendue fixe et donnée, ce qui n'est pas le cas de l'espace figural. Tout ce qui est situé au sein de ce même espace présuppose alors la notion d'opposition mentionnée plus tôt. C'est pourquoi l'espace figural se comprend davantage comme une transcendance, transcendance qui serait à la fois dans l'espace textuel et dans le visuel. Cette transcendance transgresse l'espace classique et serait donc différence. Cette dernière, en tant qu'elle est comprise dans l'espace figural, agit à son tour comme l'inconscient ou l'impensé du discours et de la référence. Cet espace prend les mots comme des entités dynamiques<sup>102</sup>. La figure est multiple ; celle-ci n'est pas uniquement comprise comme énergie libre freudienne qui échapperait à la signification. Son mouvement est imprévisible et cela implique nécessairement une perte de mouvement

---

<sup>99</sup> Lyotard, J-F. (1971), *Discours, Figure*, p. 285.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 327.

<sup>101</sup> *Id.*, p. 278.

<sup>102</sup> *Id.*, p. 275.

qui se traduit par une capture de sa signification dans le discours, capture de la figure-image ou de la figure-forme.

### **Figures impossibles**

Le point central de l'espace figural se trouve dans sa propension à « bloquer ensemble [tout] ce qui n'est pas compossible »<sup>103</sup>. La désignation en est un bon exemple : nous voulons parler du vert de l'arbre, mais sommes toujours dans un langage. Nous venons bloquer ensemble le vert et le mot « vert » ensemble. À ce sujet, Readings écrit: « Figure and discourse are necessarily and impossibly co-present, as constitutive and disruptive of representation »<sup>104</sup>. Le *vouloir-dire* de la référence, mentionnée plus tôt dans notre discussion de Frege, est une manifestation du désir. Elle a pour fonction de supprimer un espace entre deux blocs incommensurables. Elle transgresse, va à l'encontre des règles du jeu de l'ordre donné. Et cette transgression, même si elle fait symptôme ou figure, ne l'empêche pas d'exister malgré tout.

Ce « bloquer-ensemble » de la figure est selon le Lyotard de 1971 la façon dont l'hétérogénéité peut exister au sein d'un même ensemble sans qu'il y ait pour autant contradiction. Le terme correspond bien à l'acte : bloquer se définit à la fois comme coincer, fixer un objet, comme les engrenages d'un mécanisme, mais aussi de réunir en un ensemble plusieurs éléments mutuellement exclusifs. L'acte de bloquer-ensemble est le point d'ancrage de la recherche ; pourquoi s'intéresser aux impossibles? La réponse est qu'ils rendent compte de l'aspect incommensurable à la fois du désir, mais aussi de l'échec de la représentation à rendre compte du désir et du mouvement des impossibles. Comment l'espace figural bloque-t-il ce qui n'est pas compossible? Par la transgression. C'est seulement par la transgression que les impossibles coexistent<sup>105</sup>. Nous en notons trois types se retrouvant à la fois dans le désir et dans la figure : la transgression de l'objet, la transgression de la forme, et la transgression spatiale. Le désir manifesté par le rêve est

---

<sup>103</sup> Lyotard, J-F. (1971), *Discours, Figure*, p. 339.

<sup>104</sup> Readings, B. (1991), *Introducing Lyotard : Art and Politics*, p. 7.

<sup>105</sup> Lyotard, J-F. (1971), *Discours, Figure*, p. 271.

le parfait exemple de l'acte de bloquer ensemble les impossibles, et Freud le mentionne dès la *Traumdeutung* (1900) :

4) Einander widersprechende Gedanken streben nicht danach, einander aufzuheben, sondern bestehen nebeneinander, setzen sich oft, als ob kein Widerspruch bestünde, zu Verdichtungsprodukten zusammen oder bilden Kompromisse, die wir unserem Denken nie verzeihen würden, in unserem Handeln aber oft gutheiße<sup>106</sup>.

En accomplissant la satisfaction par/via son objet pulsionnel, le désir a pour capacité de déformer un objet, afin qu'il corresponde à un désir adéquat pour la conscience, comme par le fantasme chez Freud, un « scénario imaginaire où le sujet est présent et qui figure, de façon plus ou moins déformée par les processus défensifs, l'accomplissement d'un désir et, en dernier ressort, d'un désir inconscient »<sup>107</sup>. Le désir est, comme je l'ai mentionné plus tôt, un acte de liaison cherchant la satisfaction des pulsions, c'est-à-dire des énergies libidinales agissant à titre de tension et tendant vers un but, qui est de supprimer la tension créée par la pulsion. Ces pulsions « traduites » en désir représentent des transgressions dans la mesure où elles vont emprunter n'importe quel chemin afin de satisfaire le manque qui leur est rattaché. L'objet, le temps, la forme et l'espace peuvent subir des déformations relatives au processus primaire. L'inconscient peut soit déformer ou refouler un désir afin de le manifester ou non à la conscience, sous une représentation apte à l'attention et le jugement<sup>108</sup>, mais ceux-ci ne seront pas la pulsion indéterminée telle que reçue par l'inconscient.

Ensuite, Lyotard remanie la théorie de Freud pour montrer que la transgression du désir apparaît aussi dans la constitution théorique d'un système et que le désir de savoir opère aussi par les mêmes mécanismes que ceux des processus primaires. La figure-image transgresse l'espace référentiel du discours et de son image afin de l'insérer dans le système. La figure-forme, quant à elle, transgresse la forme unifiée et statique. La transgression se manifeste dans l'espace figural par le blocage des impossibles sous les formes suivantes : « transgression des intervalles constitutifs du discours, transgression des

---

<sup>106</sup> Freud, S. (1900), *Die Traumdeutung*, p. 566. « Des pensées qui se contredisent mutuellement ne cherchent pas à se supprimer, mais coexistent, s'assemblent souvent en produits de condensation ou en compromis, comme s'il n'existait aucune contradiction, que nous ne pardonnerions jamais à nos pensées, mais que nous approuvons souvent dans nos actions (Traduction libre).

<sup>107</sup> Laplanche, J. et J.-B. Pontalis (1967), *Vocabulaire de psychanalyse*, article sur le « Fantasme », p. 152.

<sup>108</sup> *Ibid.*, article sur le « Processus primaire, processus secondaire », p. 342.

distances constitutives de la représentation »<sup>109</sup>. *L'Étude de nu* est l'exemple parfait d'une telle transgression. Dans cette étude, deux corps occupent un même lieu qui normalement est impossible. C'est selon Lyotard une « indifférence érotique au temps, à la réalité, à l'exclusion des postures »<sup>110</sup>. La figure-image et la figure-forme sont à comprendre comme l'équivalent des processus secondaires chez Freud dans la constitution de la réalité. Elles règlent la façon par laquelle la figure-matrice suscite et rend possible le sens, par coupures, liaisons et fixation de la représentation.

Nous voyons alors comment il y a une connivence entre le désir et la figure : les deux lient ou délient les processus venant fixer la représentation à l'objet, et font transgression au sein d'un espace qui ne leur appartient pas. Les impossibles sont conçus par Lyotard comme allant au-delà du simple rêve jusque dans le désir et la figure. La figure est le mouvement assurant tout blocage entre les impossibles s'étendant au-delà du monde libidinal, autant dans la référence que dans le langage constituant le discours. À ce sujet, Corinne Enaudeau souligne que l'essentiel dans la conception de la figure « est qu'il s'agit [t], pour Lyotard, de penser une force qui n'ait "partie liée à rien, mais partie déliée", et qui torpille les formes où le désir se prend. ' Le principe de figuralité, qui est aussi celui du dé-jeu, est la pulsion de mort : "absolu de l'antisynthèse", utopie' »<sup>111</sup>.

Voilà comment le désir agit à titre de surgissement brisant les limites de la représentation. Nous ne pouvons représenter les impossibles, car ils transgressent l'ordre établi du discours. Même si le désir comble l'écart créé avec l'objet au même titre que le fait la figure, la représentation ne vient pas à bout de ces figures. Comme le dit Lyotard dès le début de *Discours, Figure*, le désir est inacceptable, et la figure aussi.

### **Ce qu'il reste de la figure**

Nous avons vu que la figure se dresse en critique du système saussurien, que la référence est un *vouloir-dire* du discours qui remet en question l'autonomie du signe, que la différence est loin d'être une opposition, qu'un écart se règle toujours entre discours et

---

<sup>109</sup> Lyotard, J-F. (1971), *Discours, Figure*, p. 339.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>111</sup> Enaudeau, C. (2011), « Chapitre III. Discours, figure : coup et après-coup », p. 529.

figure et que l'espace de la figure est similaire à celui du désir, venant bloquer les espaces incommensurables en créant des impossibles. Nous avons aussi vu que la figure est une tentative de concevoir l'incommensurable et que les impossibles et leur blocage ouvrent une nouvelle voie à une conceptualisation qui résiste à la certitude et la totalité.

En somme, *Discours, Figure* apporte une nouvelle perspective au courant poststructuraliste dans un effort de destruction de la totalité pour montrer que la vérité systématique n'épuise pas toute la vérité<sup>112</sup>. Reprenons cette phrase de Corinne Enaudeau : « Si l'objet ne pouvait pas être posé comme absent, s'il devait ou se donner comme présent ou s'oublier comme absent, le manque ne viendrait jamais solliciter le savoir. »<sup>113</sup> Le savoir présuppose un écart, une différence absolue entre des ordres incommensurables. Ce n'est pas selon Lyotard par une synthèse que nous puissions parler de la vérité ou par le présupposé que le corps est déjà au monde, mais par une reconnaissance de l'incommensurable et de tout autre système à accaparer les restes de l'Autre. Il n'y a pas de réductionnisme chez le Lyotard de 1971 puisqu'il convient de réitérer que quelque chose d'absolument original se produit au sein du langage et donc des ordres hétérogènes<sup>114</sup>. Concevoir la figure, qui facilite la transition d'un ordre à un autre, donne la possibilité d'ouverture d'un champ sur la différence. L'interprétation doit s'efforcer de penser la différence, et non l'opposition saussurienne<sup>115</sup>. C'est pourquoi Lyotard considère son projet de 1971 comme une critique pratique de l'idéologie : montrer que derrière l'idéologie se cache une expérience qui est condamnée au silence et qui agit comme figure dans les schèmes.

Toutefois, même si la figure désigne cela, nous restons confrontés à certains problèmes, notamment notre dépendance encore trop grande aux schèmes de la représentation. C'est un problème que Lyotard ne peut ignorer ; il le confirme d'ailleurs dans les premiers passages de l'ouvrage. Gaëlle Bernard, commentatrice de Lyotard, le souligne très bien, quoiqu'elle s'oppose à l'autocritique de Lyotard : « *Discours, Figure* dirait le figural, alors pourtant que son premier but serait de le réserver comme ce qui résiste

---

<sup>112</sup> Williams, J. et G. Callan (2011), « A Return to Jean-François Lyotard's Discourse, Figure », p. 49.

<sup>113</sup> Enaudeau, C. (2011), « Chapitre III. Discours, figure : coup et après-coup », p. 528.

<sup>114</sup> Lyotard, J-F. (1971), *Discours, Figure*, p. 36.

<sup>115</sup> Readings, B. (1991), *Introducing Lyotard : Art and Politics*, p. 51.

à la signification et au discours, à la folie de l'unité ou de la totalisation du sens ». Lyotard ne peut manifester complètement la figure, mais tout simplement en éparpiller des traces au sein de son travail.

Même si Lyotard considère *Discours, Figure* comme un échec, nous pouvons affirmer que ce dernier se montre trop critique envers lui-même : il parvient à critiquer la logique saussurienne, à témoigner de la différence, mais avant tout, à récuser tout système théorique unitaire. Malgré tout, la figure est la première tentative de Lyotard à faire un témoignage de l'incommensurable, des impossibles et d'une volonté à ne pas totaliser l'expérience. La figure trouve sa force dans son caractère incertain et germinal ; elle réussit à témoigner d'un effritement de la représentation. Elle est le premier événement « postmoderne » de Lyotard qui va le guider à développer ce sujet. Remarquons aussi dans l'autocritique de Lyotard sa position d'élève : il ne prétend pas avoir saisi l'insaisissable, ses écrits ne constituent que les fondements à un effort de répondre à la question.

Or ce dernier va néanmoins abandonner la figure comme concept clé dès la publication d'*Économie libidinale*. Une question se pose alors : que reste-t-il de la figure? Si Lyotard abandonne la figure, il n'empêche que celle-ci est un événement dans le développement de sa pensée. C'est une pensée qui s'accompagne d'une résistance à la certitude et d'une conceptualisation des impossibles, et qui fait violence à la représentation. Le prochain chapitre vise à examiner la manière dont Lyotard mobilise le concept d'impossibles en relation avec l'événement dans *Économie libidinale*, puisque ces concepts sont les héritiers directs de la figure. Cette analyse mettra en lumière comment ils s'inscrivent dans un projet de critique globale envers l'hubris de la représentation et de la totalité.

## Chapitre 2 — Impossibles libidinaux

Ma prose avait la prétention de détruire ou de déconstruire la représentation elle-même, la mise en scène<sup>116</sup>.

*Pérégrinations,*

Jean-François Lyotard

Bien que Lyotard renie plus tard *Économie Libidinale* dans plusieurs de ses livres et va jusqu'à le désigner comme son « livre méchant »<sup>117</sup>, ce dernier reste néanmoins indispensable au développement de sa pensée, notamment en ce qui concerne la question de la totalisation du sens. *Économie Libidinale* est l'aboutissement de nombreux essais de Lyotard récupérés sous différents livres, dont *Des dispositifs pulsionnels* (1973) et *Dérive à partir de Marx et de Freud* (1974). À la différence de ces deux ouvrages, *Économie Libidinale* se distingue par la radicalité de son projet, soit de montrer que la libido est ubiquiste, et que celle-ci n'est pas une affaire de connaissance. Si ce geste de réduire toute structure à une économie libidinale semble paradoxal en raison de la réticence passée de Lyotard à totaliser l'expérience, il est dans notre intérêt de montrer le contraire, soit que cet ouvrage ne traite pas de contradiction, mais plutôt des impossibles. Par le fait même, le projet d'*Économie Libidinale* concorde toujours avec sa critique de la totalité, même si le chemin emprunté ici est complètement différent. En d'autres mots, on cherche à expliquer comment la libido est impossible à totaliser, même si ce dernier est partout et est à la fois *ceci* et *non ceci*.

Le chapitre se veut alors divisé en plusieurs parties, la première partie souhaitant tout d'abord de saisir l'argument général de l'ouvrage, la seconde étant d'en dégager les traces incommensurables, la troisième étant de voir les esquisses d'un projet politique qui se raffinerait lors de la publication de *La Condition Postmoderne*, et finalement la quatrième

---

<sup>116</sup> Lyotard, J.-F. (1990), *Pérégrinations*, p. 33.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 31. Si Lyotard le décrit aussi comme un livre de rhétorique, il est important d'adopter une position critique face à ses commentaires venant dévaloriser son livre, puisqu'il est clair pour le Lyotard plus tardif qu'*Économie Libidinale* représente une période à laquelle il ne veut plus rien retourner.

se penchant sur l'héritage d'*Économie Libidinale*. L'intérêt de soulever la façon dont on traite l'incommensurabilité dans les écrits libidinaux permettra de voir comment le jeune Lyotard se retrouve dans sa période plus tardive, seulement sous des concepts différents. En d'autres mots, les impossibles et ses implications préoccupent autant *Discours, Figure* que *Le Différend*. En ce qui a trait à la troisième partie, il sera important de soulever brièvement l'importance du politique chez Lyotard en raison du fait qu'*Économie libidinale* marque une réponse à mai 1968 et aux structures de pouvoir du monde contemporain. Ce que Lyotard critique en 1974 est principalement la représentation qu'il considère être une force de disjonction, d'exclusion et de théâtralité. Que proposons-nous maintenant, face à la représentation? L'auteur répond qu'il faut décrire « ce qu'il y a de passionnel dans l'économie politique et accessoirement de politique dans les passions »<sup>118</sup>.

### **La grande pellicule éphémère**

Dans cet ouvrage publié six ans après les soulèvements de mai 1968, *Économie Libidinale* vise à repenser les valeurs et les normes de l'action politique sous la perspective du désir primaire ou, en d'autres mots, les affects en tant qu'intensités<sup>119</sup>. Avant de se pencher sur les intensités, attardons-nous plus en profondeur aux raisons qui ont mené à la rédaction d'un tel livre. En occupant l'Université de Nanterre à partir du 22 mars 1968 afin de manifester contre la guerre du Viêtnam, les revendications des étudiants mobilisés éclatent le 2 mai de cette même année<sup>120</sup>. Épuisés d'un système qui les exploite, ceux-ci se révoltent contre les institutions, complices d'un tel acte. Effectivement, la manifestation des étudiants à l'Université de Nanterre vise directement un établissement qui, selon Lyotard, participant activement aux révoltes de l'époque<sup>121</sup>, fait partie du problème<sup>122</sup>. De connivence avec les positions antiautoritaires des étudiants, Lyotard ressort de cet événement avec un désir de rejeter les structures bureaucratiques, voire toute structure de pouvoir actuelle ou potentielle. On ne croit plus en une révolution, en une théorie qui remplace l'ancienne sous des modalités différentes, prétendument meilleures.

---

<sup>118</sup> Lyotard, J.-F. (1974), *Économie Libidinale*, quatrième de couverture.

<sup>119</sup> Williams, J. (1998), *Lyotard : Towards a postmodern philosophy*, p. 10.

<sup>120</sup> Mazuy, R. et Le Cornu, D. (1988), « Chronologie des événements à Nanterre en 1967-1968 », p. 135.

<sup>121</sup> Gratton, P. (2018), « Jean-François Lyotard », in *Stanford Encyclopedia of philosophy*.

<sup>122</sup> Bill Readings (1991), *Introducing Lyotard : Art and Politics*, xxix.

Par conséquent, Lyotard refuse la tradition philosophique en tant que style d'écriture et approche théorique, et pour plusieurs raisons, notamment l'incessante reproduction dans l'histoire de la philosophie des mêmes schèmes hiérarchiques retrouvés en politique, cette même tradition se voulant statique et détachée de la réalité<sup>123</sup>. Le nœud de l'argument de celui-ci est que l'histoire de la philosophie dépend excessivement de la représentation conceptuelle, au point où il se produit un détachement d'avec la réalité ou, plus précisément, d'avec les affects. La prose de Lyotard est écrite de manière à montrer comment travaillent les affects, comment ils nous échappent et agissent plutôt que d'être simplement représentés<sup>124</sup>. Les premières pages du livre témoignent d'un tel travail :

Ouvrez le prétendu corps et déployez toutes ses surfaces : non seulement la peau avec chacun de ses plis, rides, cicatrices, avec ses grands plans veloutés, et contigus à elle le cuir et sa toison de cheveux, la tendre fourrure pubienne, les mamelons, les ongles, les cornes transparentes sous le talon, la légère friperie, entée de cils, des paupières, mais ouvrez et étalez, explicitez les grandes lèvres, les petites lèvres avec leur réseau bleu et baignées de mucus, dilatez le diaphragme du sphincter anal [...]. Faites le travail qu'accomplit le soleil quand votre corps en prend un bain, ou l'herbe.<sup>125</sup>

Dès la première phrase, Lyotard indique au lecteur ce qu'il doit faire<sup>126</sup> : « ouvrez », « étalez », subissez les affects de l'auteur, « La question de l'identité du destinataire est insoluble, ce livre que vous avez ouvert, le lisez-vous ou bien l'écrivez-vous, en un sens non transitif, s'inscrit-il en vous sur vous, travail solaire? »<sup>127</sup> En fait, la question importe peu puisqu'elle est impossible à résoudre : nous sommes à la fois destinataires et destinataires de ces ordres parce que nous sommes entraînés par ces mots traversant notre esprit. À travers les ordres de Lyotard, nous ressentons et portons son intention, cette dernière étant de se détacher de la représentation et de *subir* le désir<sup>128</sup>. La raison derrière une telle absence de relation entre le destinataire et le destinataire se trouve dans ce que Lyotard nomme la grande pellicule éphémère, soit l'union de la différence figurale et de la représentation conceptuelle d'oppositions présente dans *Discours, Figure* sous une

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 39. Selon Lyotard, les philosophes ne peuvent se détacher de leurs concepts, sous la prétention de décrire le vrai. Plus précisément, ils ne cessent de vouloir répondre à des problématiques nouvelles par des concepts qui eux, se veulent universels et donc statiques. Ces concepts font office de métarécit pour le Lyotard de *La Condition postmoderne* ou du grand Zéro dans le Lyotard de 1974 dont nous verrons plus tard.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>125</sup> Lyotard, J.-F. (1974), *Économie Libidinale*, p. 9-10.

<sup>126</sup> Billouet, P. (1999), *Paganisme et Postmodernité : J.-Fr. Lyotard*, p. 50.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>128</sup> Il y a ici une destruction du langage comme « exclusion des intensités » Lyotard, J.-F. (1973), *Des dispositifs pulsionnels*, p. 118. En d'autres mots, on interchange la position du locuteur et du récepteur de façon à ce que les positions soient indiscernables.

conception matérielle et libidinale<sup>129</sup>. La grande pellicule éphémère fait référence à deux caractères, c'est-à-dire l'aspect polymorphique, car de nouveaux affects surgissent et changent la pellicule à jamais (éphémère), ainsi que l'aspect physique (pellicule) des intensités<sup>130</sup>, la matérialisation des intensités pouvant donner naissance à des désirs et par le fait même à la délimitation du corps. Nous reviendrons sur ces deux aspects plus tard, concentrons-nous d'abord sur ce que Lyotard entend par intensités.

On comprend les intensités comme étant des forces « which are characterized by their displaceability, their instantaneity, and their resistance to the temporal syntheses of memory »<sup>131</sup>. Elles diffèrent du désir dans la mesure où le désir agit par re-présentation de celles-ci. Il est alors pertinent d'associer les intensités aux affects, en raison de leur aspect vague, incertain<sup>132</sup> ; le désir est toujours la trace qui s'atténue et qui devient un résidu de l'affect. Quelle relation y a-t-il entre les intensités et la grande pellicule éphémère? Précisément, la grande pellicule éphémère est le *lieu* où surgissent toutes les intensités. Mais il n'y a pas d'inscriptions qui viennent après la pellicule. La pellicule est l'inscription même. Ceci peut être exemplifié par une couche de neige sur laquelle de nombreuses traces de passants s'affichent sur celle-ci, jusqu'à ce que nous ne puissions plus délimiter les bottes entre elles, ni même voir la première trace<sup>133</sup>. L'image de toutes ces traces est

---

<sup>129</sup> Grant Hamilton, I. (1993), « Introduction », xv. Dans *Discours, Figure*, la question de la libido est omniprésente, à savoir comment le libidinal vient à s'investir par les schèmes conceptuels. Comme nous avons vu précédemment, la figure fait irruption dans le système linguistique sous la forme du signifié, qui n'est en fait rien d'autre que la désignation, l'acte de pointer. Cet acte de pointer, agissant à titre de figure, nécessite un investissement libidinal ayant pour but de combler le manque entre le concept et l'objet.

<sup>130</sup> *Ibid.*, xv. Pour illustrer le caractère physique, Ian Grant Hamilton traduit en anglais le terme de pellicule par celui de « skin », qui s'avère à être très pertinent afin de mettre en lumière l'inscription du désir sur la pellicule. Pour ce qui est du caractère éphémère, c'est une manière d'opposer la pellicule à la mémoire et la conscience rationnelle, en contraste au moment présent, donc à l'événement.

<sup>131</sup> *Ibid.*, « Introduction », xiii.

<sup>132</sup> Laplanche, J. et J.-B. Pontalis (1967), *Vocabulaire de psychanalyse*, p. 12. Si dans le vocabulaire freudien la pulsion s'exprime par un affect, il convient à l'argument de Lyotard d'abandonner la notion de pulsion en raison de sa tendance à se diriger vers un but. L'affect seul, intensité faisant événement, est plus cohérent avec l'argument qu'il fait valoir, soit que la libido n'est pas du registre de la connaissance. La pulsion possède la capacité de s'investir et de se désinvestir comme bon lui semble.

<sup>133</sup> Ceci s'apparente fortement au bloc magique de Freud, où ce dernier conçoit une métaphore de la mémoire et de la conscience. Le bloc s'homologue à l'appareil perceptif recevant les traces mnésiques s'inscrivant sur celui-ci, de la même manière que la craie peut s'inscrire sur un tableau. Cette craie s'efface facilement ; c'est, selon Freud, le mécanisme de la mémoire. De plus, ces traces sont éphémères, puisque le bloc ne conserve pas la totalité des traces mnésiques et doit en effacer une partie. On remarque alors la « momentanété » des deux métaphores à garder l'événement sur la pellicule, le bloc. À la différence de Freud, Lyotard conçoit une pellicule dans laquelle se forme à la fois l'appareil psychique, ainsi que les traces mnésiques. Ainsi, il n'y a

l'événement ; « De fait, ce corps organique est le produit incessant, produit qui doit être constamment produit, d'opérations, manipulations, ablations, diérèses et synérèses, greffes, occlusions, dérivations, portant sur la bande labyrinthique libidinale. »<sup>134</sup> La pellicule prend la forme d'une bande de Möbius, ne pouvant trouver ni début ni fin, uniface. Ce que nous appelons la bande libidinale détient la même atemporalité et l'indiscernabilité que celle de la question du destinataire/destinataire mentionnée plus tôt : le désir et les traces laissées sur la bande ne sont pas concernés par le temps, l'origine. Seul l'événement est important.

Penchons-nous brièvement sur l'événement afin d'avoir une meilleure compréhension de la bande libidinale. Ce concept, je le répète, est une source singulière d'ébranlement de l'espace conceptuel. Chez Lyotard, cette notion reste constante tout au long de ses nombreux écrits. Toutefois, il la réduit dans cet ouvrage au concept d'intensité : l'identité entre une intensité et un événement est que les deux termes possèdent une force immédiate perturbant la représentation et qu'elles possèdent la capacité d'être déplacés. Néanmoins, l'événement prenant la forme d'une intensité doit nécessairement perdre de sa force dans le temps, car elle ne peut garder son instantanéité due à l'échec de la représentation à s'approprier l'immédiat : « En somme, il y a des événements : quelque chose arrive qui n'est pas tautologique avec qui est arrivé »<sup>135</sup>.

La représentation selon le Lyotard de 1974 n'agit que comme traduction des intensités en "ceci" et "non ceci", elle imprime les pliures inscrites sur la bande de Möbius de façon à ce que la théâtralité de la représentation puisse l'approximer. Pourtant, selon Lyotard « Toute intensité [...] est toujours ceci et non ceci »<sup>136</sup>, c'est-à-dire qu'il est impossible de l'incorporer complètement dans un système en raison de sa nature instantanée, contradictoire et binaire. Saisir l'événement implique de perdre le sens du terme : il est singulier et n'arrive qu'une seule fois. Avoir plusieurs fois le même événement

---

plus de distinctions entre ce qui est inscrit et la surface d'inscription elle-même. En ce qui concerne le bloc magique, voir Freud, S. (1985), « Notes sur le "Bloc-magique" ».

<sup>134</sup> Lyotard, J.-F. (1973), *Des dispositifs pulsionnels*, p. 158.

<sup>135</sup> Lyotard, J.-F. (1983), *Le différend*, p. 120.

<sup>136</sup> Lyotard, J.-F. (1974), *Économie Libidinale*, p. 22.

est impossible<sup>137</sup>, car une répétition implique une multiplicité et est donc non singulière. Voici le caractère éphémère qui constitue la grande pellicule de Lyotard<sup>138</sup>.

Quant à l'aspect matérialiste, Lyotard argumente en faveur de la conception selon laquelle toute économie politique est libidinale. *Économie Libidinale* est à ce sujet très près des écrits de l'*Anti-Œdipe* dans la mesure où les deux ouvrages postulent un matérialisme libidinal<sup>139</sup>, c'est-à-dire une conception positive du désir agissant comme moteur de tout schème social. Comme Deleuze et Guattari, notamment dans l'*Anti-Œdipe*, Lyotard rejette la conception lacanienne du désir, celui d'un manque : « la libido ne manque pas de régions à investir »<sup>140</sup>. Toutefois, il ne faut pas concevoir ce rejet comme une critique, puisque selon Lyotard elle reproduit la négativité même dont il souhaite s'échapper<sup>141</sup>. Dans un texte qui précède l'*Économie Libidinale* et qui s'inscrit dans les écrits libidinaux de Lyotard, celui-ci soutient : « Cette activité [critique] est profondément rationnelle, profondément conforme au système. Profondément réformiste : le critique reste dans la sphère du critiqué, il lui appartient, il ne dépasse qu'un terme de position, non la position des termes »<sup>142</sup>.

*Économie Libidinale* veut alors être un livre qui outrepassa la critique, le négatif, et par conséquent toute relation avec la totalisation. La critique maintient le système, elle est statique, car elle s'inscrit dans le même jeu que celui de la position à laquelle elle s'oppose. Elle n'est utilisée que pour supprimer une position fautive ou incomplète, sous une autre

---

<sup>137</sup> Williams, J. (1998), *Lyotard : Towards a postmodern philosophy*, p. 43.

<sup>138</sup> Cette répétition s'apparente à celle de Kierkegaard, où le philosophe danois conçoit le terme de « reprise » ou de « répétition » et se penche sur la possibilité d'un tel concept. Kierkegaard, sous le pseudonyme de Constantin Constantius, affirme que la répétition se comprend sous le même mouvement que celui du ressouvenir, de l'anamnèse. Seulement, à la différence du ressouvenir, la répétition est un mouvement en avant (Kierkegaard, S. (2008), *La Reprise*, p. 3.) En effet, il conçoit la répétition comme étant la constitution d'un mouvement causant une rupture dans le temps, puisque le « maintenant » de la répétition se veut toujours jeté dans l'après, dans le devenir. Celui-ci constitue un nouveau à partir du Même. Melberg, A. (1990), « Repetition (In the Kierkegaardian Sense of the Term) », p. 74. En d'autres mots, la répétition qui semble à première vue un mouvement dans le passé se veut plutôt dans le devenir, puisque la répétition implique une scission ontologique entre un instant donné et sa répétition, qui est un autre instant donné. L'usage du concept de la répétition est alors mobilisé par Lyotard auprès de l'événement afin de souligner un paradoxe d'un moment comme étant insaisissable dans la répétition.

<sup>139</sup> Grant Hamilton, I. (1993). Introduction. In *Libidinal Economy*, Jean-François Lyotard, xii.

<sup>140</sup> Lyotard, J.-F. (1974), *Économie Libidinale*, p. 13.

<sup>141</sup> C'est d'ailleurs la raison selon laquelle Lyotard se refuse à professer un bon désir et un mauvais désir, en opposition à Deleuze & Guattari. Si ceux-ci écrivent dans l'*Anti-Œdipe* que des désirs comme celui de l'inceste résultent d'un désir codifié par la prohibition même de ce désir et qu'elle « défigure essentiellement le désiré ». (Deleuze, G. et F. Guattari (1972), *L'Anti-Œdipe*, p. 190.)

<sup>142</sup> Lyotard, J.-F. (1994), *Dérive à partir de Marx et Freud*, p. 18.

position qui se veut vraie<sup>143</sup>. Afin de « dériver »<sup>144</sup> de la pensée négative, Lyotard s'intéresse à l'aspect positif de l'inconscient chez Freud, notamment l'absence de négation au sein de celui-ci. Tout investissement inconscient est impossible, car ils n'opèrent pas négativement, mais toujours positivement. Cela a pour conséquence d'avoir plusieurs investissements qui s'enchevêtrent paradoxalement pour la conscience, mais non pas pour l'inconscient<sup>145</sup>. Tel un rebut, l'inconscient opère dans la vie onirique par juxtaposition et déplacement d'« images », et elle n'admet pas de « négation » logique (et, du coup, pas de disjonction formelle).

L'investissement n'est alors pas une question de critique ou de négativité. Elle ne fonctionne pas comme une dialectique, par une négation des pulsions. Il faut que le désir « dérive hors de la critique [...] dérive et non critique, événement et non négativité. »<sup>146</sup> Cet événement, rappelons-le, surgit par des intensités prenant la forme de désir. Formulé autrement, le désir est un processus matériel jaillissant par systèmes et énergie, le système ayant pour but de répéter et de mettre à distance l'énergie par les pratiques sexuelles<sup>147</sup>. Le libidinal est alors appliqué jusqu'aux mouvements sociaux et aux structures, c'est-à-dire que toute occurrence se manifestant dans un groupe est due aux désirs en tant qu'intensités.

---

<sup>143</sup> Si Hegel est le principal objet de ces propos, Lyotard ne s'arrête pas à ce dernier ; Marx, critique de Hegel, est aussi concerné. En effet, Hegel n'est pas aboli par Marx, mais repris par la critique que ce dernier fait de lui.

<sup>144</sup> La notion de dérive est un concept important chez Lyotard dans *l'Économie libidinale* : dans un essai intitulé *Dérives* où il approfondit davantage le concept, Lyotard reprend l'aspect de déplaçabilité (*Verschiebbarkeit*) que possèdent les désirs, soit « Le fait que l'accent, l'intérêt, l'intensité d'une représentation est susceptible de se détacher d'elle pour passer à d'autres représentations originellement peu intenses, reliées à la première par une chaîne associative » (Laplanche, J. et J.-B. Pontalis (1967), *Vocabulaire de psychanalyse*, p. 117.). Dans le cas de la dérive, elle rend compte du mouvement d'une position à une autre sans pour autant la subjuguier au discours du savoir : « Entre une position et une autre, il y a un déplacement et non un dépassement; dérive et non critique, événement et non négativité » (Lyotard, J.-F. (1974), *Dérive à partir de Marx et Freud*, p. 19.) La dérive se veut affirmative, sans condition, et ne traite pas du vrai ou du faux, mais de l'inconsistance en tant que pouvoir d'expression. Formulée autrement, la dérive ne se veut pas unitaire, vraie, mais affirmative dans son pouvoir de déplacement.

<sup>145</sup> Lyotard reprend le cas de Freud intitulé *Un enfant est battu* (1919) dans lequel plusieurs enfants ont le fantasme d'être battus par quelqu'un. Ces enfants sont majoritairement des filles, et Freud conclut que le destinataire des fustigations est la figure du père. En revenant sur les pas du fantasme, Freud assume que trois strates constituent le fantasme, soit « Le père bat l'enfant », la seconde serait « Je suis battue par le père » et la dernière « Un enfant est battu ». L'autrice des fustigations crée inconsciemment plusieurs scénarios, où sa place change tout en fonction de la phase. Dans la première phase, elle est spectatrice, dans la seconde, victime, et dans la dernière elle retourne à la position de spectatrice. Tout ceci se passe dans l'inconscient, par un surajoutement de plusieurs investissements impossibles. Voir Lyotard, J.-F. (1971), *Discours, Figure* et Freud, S. (1989), « Un enfant est battu ».

<sup>146</sup> Lyotard, J.-F. (1974), *Dérive à partir de Marx et Freud*, p. 19.

<sup>147</sup> Williams, J. (1998), *Lyotard : Towards a postmodern philosophy*, p. 40.

Notons que cette énergie est instable : nous ne pouvons la comprendre totalement. « On rompt donc avec toute sémiotique, toute dialectique, toute critique même, qui sont des pensées du négatif. On affirme les intensités d'affects qui se dissimulent dans « la pensée » et la recherche des significations. »<sup>148</sup> Ces forces n'opèrent par aucune règle : « Elle n'investit pas sous la condition du manque et de l'appropriation. Elle investit sans condition. Condition est règle et savoir. »<sup>149</sup> Cette caractéristique de la libido comprise en tant qu'intensité irrationnelle, voire « méta-rationnelle » donne l'occasion à Lyotard de postuler la pluralité des différents dispositifs les exploitant<sup>150</sup>. L'économie sous laquelle Lyotard postule la réalité est une organisation de la libido ou des intensités par dispositifs.

### **Banditisme**

Maintenant que nous avons touché au concept d'événement, nous pouvons alors examiner celui de la bande libidinale, aussi connue sous le nom de la bande de Möbius. Elle est le lieu de rencontre entre les intensités et ce que Lyotard appelle des dispositifs ou des structures<sup>151</sup>. On entend ici par dispositif un ensemble ayant pour fonction de fixer le désir. Provenant tout droit de la métapsychologie freudienne, ce concept donne l'occasion à Lyotard de montrer un dynamisme des intensités et la manière dont elles constituent la conscience ou l'appareil psychique<sup>152</sup>. Les deux interagissent, comme les concepts de discours et de figure du Lyotard de 1971. Les dispositifs sont prévisibles et conçus de manière à ce qu'ils puissent répondre à toute problématique donnée. En d'autres mots, ils prétendent connaître le désir. Toutefois, l'événement empêche le dispositif à s'approprier l'intensité en sa totalité, ce qui a pour effet de causer une distorsion de l'événement dans la représentation.

Résumons ce que nous avons étayé jusqu'à maintenant : les intensités font naître la bande libidinale, qui à son tour manifeste des structures tendant à les figer. C'est pourquoi Lyotard

---

<sup>148</sup> Lyotard, J.-F. (1974), *Économie Libidinale*, quatrième de couverture.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>150</sup> Williams, J. (1998), *Lyotard : Towards a postmodern philosophy*, p. 42.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 40. Williams mentionne la famille nucléaire comme instance d'un dispositif : la jalousie d'un enfant envers son frère due à l'attention accordée par ses parents à ce dernier provient du dispositif orientant, contrôlant son désir.

<sup>152</sup> Lyotard, J.-F. (1973), *Des dispositifs pulsionnels*, p. 9.

se refuse à penser le corps, car le terme est trop limité. En effet, nous sommes toujours en mesure d'y percevoir un intérieur et un extérieur. Lyotard le nomme quelques fois le corps organique, afin d'y appliquer une connotation matérielle. Il faut néanmoins faire attention à considérer tout corps comme n'étant que matériel ; le corps fait référence à un assemblage d'organes. Ces organes peuvent être des énoncés au corps du texte, par exemple<sup>153</sup>. Par ailleurs, il réfère d'emblée à une entité unifiante ou le résultat d'un processus provenant du passage des intensités sur la surface libidinale :

Tout ce qui se donne comme objet (chose, tableau, texte, corps...) est *produit*, c'est-à-dire résulte de la métamorphose de cette énergie. D'une forme en d'autres formes. [...] Le dispositif ou figure est seulement un opérateur métamorphique. Il est lui-même de l'énergie stabilisée, conservée.<sup>154</sup>

Cependant, la bande détourne le corps ou le dispositif<sup>155</sup> : la bande de Möbius, qui se veut intentionnellement incertaine, illustre à la fois l'instabilité du désir et la résolution de Lyotard de concevoir un dispositif qui encapsule ou tend à canaliser ces intensités. Malgré la différence de nature entre les intensités et les dispositifs, ceci implique alors qu'il y ait dans la philosophie libidinale de Lyotard un monisme de la bande, soit une identité entre une intensité, un dispositif libidinal et un dispositif discursif comme celui du signifiant, puisqu'ils proviennent tous de la bande de Möbius :

L'une et l'autre sont des formations. *Gestaltungen*. Un *dispositif* libidinal, considéré précisément comme stabilisation et même stase ou groupe de stases énergétiques, est, formellement examiné, une structure. Inversement, ce qui est essentiel à celle-ci, quand elle est étudiée économiquement, c'est que sa fixité ou sa consistance, qui permettent de maintenir, dans l'espace-temps, des dénominations identiques à elles-mêmes entre un ceci et un non-ceci, travaillent les mouvements pulsionnels comme feraient des barrages, des écluses et des canalisations<sup>156</sup>.

Grâce à la bande libidinale et les dispositifs au sein de celle-ci, Lyotard va jusqu'à soutenir que la réalité n'est que désir. Des concepts tels que la vérité, la justice ou le beau ne sont possibles que par le désir s'articulant au sein de systèmes ayant pour fonction de

---

<sup>153</sup> Lyotard, J.-F. (1974), *Économie Libidinale*, p. 289.

<sup>154</sup> Lyotard, J.-F. (1973), *Des dispositifs pulsionnels*, p. 119.

<sup>155</sup> Lyotard fait ici la critique de la critique mentionnée plus tôt, et il est important d'ajouter que lorsqu'il parle d'une critique de la critique, celle-ci a pour fonction de « dériver » et non de dépasser (aufheben) le concept critiqué, car il y a un changement de termes et non de la position des termes en tant que tels. Or, cette seconde implication est exactement ce que vise Lyotard : il ne veut pas de critique puisqu'il considère ce concept comme étant un fort représentant de la philosophie du négatif. Il veut ignorer la critique, sortir de la relation forcée. C'est pourquoi il loue la critique du concept d'Œdipe chez Deleuze et Guattari, puisque ceux-ci sortent de la relation d'Œdipe et du désir en tant que manque afin de concevoir un désir totalement différent. Lyotard, J.-F., *Dérive à partir de Marx et Freud*, p. 18.

<sup>156</sup> Lyotard, J.-F. (1974), *Économie Libidinale*, p. 36.

réduire cette intensité. Enfin, cette bande libidinale se voit comme étant purement positive, acritique, et confère à Lyotard le pouvoir de s'éloigner des philosophies de la négativité. La bande est la différence absolue, indépendante de la représentation<sup>157</sup> : *ceci* et *non ceci* est à la fois sur la bande libidinale. Cependant, celui-ci doit concevoir comment une telle négativité est possible ou pourquoi nous pensons négativement. La réponse ne peut pas se trouver hors de la bande : en effet, le monisme de la bande doit inscrire à l'intérieur de celle-ci la négativité, même si les intensités n'y ont pas recours. La solution se trouve dans les dispositifs : ceux-ci se retrouvant dans la bande donnent l'opportunité à Lyotard d'inscrire la négativité au sein même de la bande ou, plus précisément, dans la dynamique composant le dispositif, étant de connivence à la représentation. Le désir en est un très bon exemple ; c'est un dispositif purement négatif qui accapare les restes de l'événement dans une « copie » de l'intensité en concours avec la bande libidinale.

### **La barre et le grand Zéro**

Nous comprenons maintenant comment l'événement s'inscrit sur la bande libidinale et donner naissance à des dispositifs. Néanmoins, nous sommes encore bien loin de saisir le rôle de la représentation dans la bande libidinale. Dans le but d'illustrer le mécanisme de la représentation, Lyotard donne l'exemple de la barre : prenez une barre qui tourne sur elle-même. Plus elle va vite, plus il nous est difficile de délimiter les composantes de la barre avec le fond sur laquelle elle se trouve. Autrement dit, la différence entre le ceci et le non ceci devient de plus en plus incertaine. En outre, si elle ralentit, alors la forme de la barre se distingue plus aisément de son fond. Le mouvement de rotation crée alors une surface qui correspond à la bande libidinale où l'événement se perd dans la vitesse du mouvement de rotation de la barre<sup>158</sup>. Lyotard associe alors le déplacement de cette barre aux intensités, et le ralentissement de celle-ci à la représentation :

L'opérateur de la désintensification est l'exclusion : ou bien ceci, ou bien non-ceci. Pas les deux. La barre de disjonction. Tout concept est ainsi concomitant à la négation, à la mise en extériorité. C'est cette extériorisation du non-ceci qui donnera matière à la théâtralisation : le dehors « devra » *être* conquis, le concept « voudra » s'étendre<sup>159</sup>.

---

<sup>157</sup> Grant Hamilton, I. (1993), « Introduction », xii.

<sup>158</sup> Lyotard, J.-F. (1974), *Économie Libidinale*, pp. 24-25.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 23.

Soulignons ici que le ralentissement de cette barre correspond à ce que Lyotard désigne quelques fois comme un volume théâtral. Nous verrons sous peu que si les intensités sont présentées par Lyotard sous la forme d'une bande, plate, sans épaisseur ni espace compris par des limites, la représentation, quant à elle, donne une couche à ces intensités, en y plaquant un extérieur et un intérieur. C'est donc pourquoi Lyotard la qualifie de théâtralité : le théâtre se construit par rapport à l'extérieur, se délimite grâce à ce qu'elle n'est pas<sup>160</sup>. Dépendant de l'extérieur pour exister, ce théâtre est vide, de la même façon que la barre immobile dépend de ce qui n'est pas propre à celle-ci pour être reconnue comme telle. Soulignons dans le théâtre trois délimitations qu'elle impose<sup>161</sup> :

- 1) Les murs constituant la salle et la scène : le monde « réel » est en dehors du théâtre, qui lui est à l'intérieur. C'est un espace différent de celui se trouvant à l'extérieur.
- 2) La délimitation du public et de la scène. Celle-ci est accentuée par une distinction spatiale : la scène peut être surélevée ou plus basse, plus lumineuse en comparaison à l'espace occupé des spectateurs. Bennington souligne aussi que les acteurs bougent et discutent, alors que les personnes assises dans la salle restent silencieuses et regardent.
- 3) La dernière délimitation est la mise en scène : une « main » invisible supporte et organise l'espace des acteurs. « What is seen by the spectator on the stage depends on the complex support of this invisible hand. »<sup>162</sup>

Afin d'illustrer comment la représentation s'identifie au théâtre, Lyotard reprend la critique du théâtre de Saint-Augustin, où la mimesis et la catharsis jouent un rôle important. Cependant, Augustin ne voit pas d'un bon œil les processus de l'âme lorsqu'ils sont mis en scène. En effet, le nœud de l'argument se situe dans une critique qui s'apparente à celle de Platon et du simulacre, de l'image brouillant le vrai des Idées. Augustin écrit : « Mais quelle est cette pitié inspirée par les fictions de la scène? Ce n'est pas à aider autrui que le spectateur est incité, mais seulement à s'affliger, et il aime l'auteur de ces fictions dans la mesure où elles l'affligent »<sup>163</sup>. Dans cet extrait, Augustin remarque que la théâtrique « re-

---

<sup>160</sup> Grant Hamilton, I. (1993), « Introduction », xiii.

<sup>161</sup> Bennington, G. (1988), *Lyotard: Writing the Event*, pp. 10-11.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>163</sup> Augustin (1964), *Les confessions*, pp. 50-51.

présente » les sentiments que nous ressentons dans la vie de tous les jours. Celui-ci argumente que ces émotions ne sont pas authentiques, et que prendre plaisir à regarder une tragédie où les personnages souffrent de leur histoire revient à prendre plaisir à regarder des émotions contraires aux mœurs chrétiennes, telles que le désespoir, la colère, la douleur d'autrui<sup>164</sup>. Augustin crée alors une distinction ontologique entre les émotions immédiates et celles vécues lors du spectacle édifié par le théâtre.

En revanche, Lyotard voit ici qu'Augustin reproduit les mêmes schèmes auxquels il s'oppose. Certes, une critique du théâtre et de son influence sur les émotions est faite, mais l'erreur d'Augustin est de conserver la mise en scène du théâtre, l'intérieur et l'extérieur ou le vrai et le faux, notions construites sur la pensée du négatif. De la même façon que Platon mobilise une image pour déprécier la valeur de celles-ci, Augustin a recours aux écarts créés par le théâtre dans le but d'en faire la critique. En distinguant une « vraie » émotion (les émotions appartenant au public) d'une « fausse » (celles produites par le théâtre), il rejette la scène pour laisser place à la salle, mais l'audience dépend toujours de la scène. En d'autres mots, la création d'un simulacre confère la légitimité du « vrai », mais ce « vrai » n'est institué par nul autre que la scène même qu'Augustin souhaite se débarrasser.

À la différence de ce dernier, Lyotard voit dans ce concept non pas des simulacres ou des objets provenant d'une autre réalité, mais un Rien<sup>165</sup>, un vide produit par le désir. Ce néant va plus loin que la simple image lorsque nous examinons les conditions d'une telle relation : « c'est cette extériorisation du non-*ceci* qui donnera matière à la théâtralisation »<sup>166</sup>. Rappelons brièvement que la raison pour laquelle Lyotard assimile le théâtre à la représentation est que les deux figures dépendent de l'extérieur afin d'être légitimées. De ce fait, le théâtre et la représentation n'ont pas d'autres choix que de créer elles-mêmes des binarités (ou la scène et la salle) afin d'exister. Par l'abolition de la relation entre la salle et la scène, Lyotard conçoit une bande dynamique sur laquelle se trouve à la fois le négatif et le positif, sans que les deux positions s'opposent ou qu'il y ait de binarité entre elles. « Nous n'avons même pas à dire : ce grand Zéro, quelle saloperie ! Après tout, c'est une figure du désir [...] l'instanciation des intensités sur un Rien d'origine [...] ne

---

<sup>164</sup> James K.A Smith (2001), « Staging the incarnation : Revisioning Augustine's critique of theatre », p. 127.

<sup>165</sup> Lyotard, J.-F. (1974), *Économie Libidinale*, p. 22.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 12.

procède pas d'une erreur, d'une illusion, d'une méchanceté, d'un contre-principe, mais encore du désir. »<sup>167</sup>

Résumons brièvement : la représentation fige les intensités en dispositifs, ceux-ci créant des binarités qui saisissent le tournoiement de la barre. Le concept est alors créé, faisant office de délimitation entre une chose et une autre, encore faut-il répondre à la question : que faire de certains concepts comme l'Absolu, Dieu ou le Bien? En effet, ceux-ci diffèrent d'un simple concept comme celui de la chaise ou du corps. Si Lyotard qualifie la représentation de théâtre, il utilise un autre terme pour décrire un moment particulier de l'affermissement de la représentation sur les intensités, soit le grand Zéro. Il le qualifie de « centre vide, lieu d'où tout est censé visible-intelligible, lieu du savoir »<sup>168</sup>. Formulé autrement, le grand Zéro est un dispositif ayant subsumé différents autres dispositifs sous ce dernier. Nous voyons alors comment Dieu, l'Absolu et Œdipe viennent à naître. Le Zéro est majoritairement utilisé pour constituer ce qu'on pourrait nommer des dispositifs de savoir, comme il est mentionné dans la citation précédente<sup>169</sup>. Toutefois, si le grand Zéro prétend assimiler l'objet par le concept, il est un centre vide réduisant la complexité de l'événement, soit des intensités. De plus, le Zéro survient après les intensités et les dispositifs<sup>170</sup>. Nous sommes à ce moment dans le manque et l'absence d'intensités, puisque le Zéro ne souhaite que l'institution du savoir : « telle est la folie du grand Zéro central, son désir d'immobilisation d'un corps qui ne peut « être » que représenté »<sup>171</sup>. L'importance de ce terme se trouve dans la façon dont il saisit comment un dispositif grandit, ou comment un dispositif sert de « trou noir » aux autres dispositifs. Le grand Zéro apporte une autre réponse à l'utilité de ces dispositifs isolés, comme le corps ou la bouche ; seulement, cette explication se veut a posteriori.

---

<sup>167</sup> Lyotard, J.-F. (1974), *Économie Libidinale*, p. 20-21. Bien que Lyotard ne se réclame pas explicitement d'Étienne de La Boétie, ces propos sont directement liés à son ouvrage, où celui-ci se penche sur l'individu à désirer sa propre domination. Voir Boétie, É. de L. (1995), *Discours de la servitude volontaire*.

<sup>168</sup> Lyotard, J.-F. (1974), *Économie Libidinale*, p. 21.

<sup>169</sup> Nous pourrions objecter à Lyotard que le grand Zéro ne vise pas exclusivement le savoir, que sa portée est plus grande que le simple désir de connaissance. Mais ce n'est pas ce qui intéresse Lyotard ici : ce qui est concerné par l'*Économie Libidinale*, c'est comment une prétention au savoir vient à naître, et comment cette prétention prend forme, soit par le grand Zéro. Le métarécit est la version plus tardive de ce concept, notamment un récit prétendant à l'universalité et capable de rendre compte de tous les autres récits sous celui-ci sans aucune perte Bill Readings (1991), *Introducing Lyotard : Art and Politics*, xxxiii.

<sup>170</sup> Williams, J. (1998), *Lyotard : Towards a postmodern philosophy*, p. 55.

<sup>171</sup> Lyotard, J.-F. (1974), *Économie Libidinale*, p. 257.

Pourquoi l'institution du savoir est-elle si importante pour la représentation? Car elle nous aide à mieux comprendre le monde? Non, nous répond Lyotard : le grand Zéro est la réponse qui souhaite réduire au silence la douleur associée aux impossibles. Les impossibles donnent lieu à une meilleure compréhension du grand Zéro délimité ébranlé par ceux-ci. En effet, Lyotard conçoit les impossibles comme l'événement de la différence absolue ; les intensités, de leur aspect multiple et contradictoire font naître les impossibles sur la bande libidinale<sup>172</sup>. Cette différence apparaît en 1974 comme étant une contradiction irréconciliable sur une seule et même bande. À partir de cette impossibilité, Lyotard note une douleur associée à la représentation, notamment dans le fait que la représentation s'accapare deux figures ne pouvant être affirmées « que séparément ou successivement de l'appareil psychique et social »<sup>173</sup>. Toutefois, cette douleur ne provient pas d'une violation du possible, comme on aurait tendance à le croire, mais plutôt dans cette incapacité de la représentation à contenir à la fois deux figures impossibles. Afin d'illustrer cette relation entre le grand Zéro, la barre et les impossibles, j'utiliserai alors une analyse du cas de Freud, soit le cas Schreber, dans la prochaine section du chapitre.

### **Le cas Schreber**

Daniel Paul Schreber naît en juillet 1842 de Moritz Schreber, médecin et professeur à l'Université de Leipzig ; l'enfance de ce premier est conditionnée de façon stricte par son père. Moritz meurt en 1861 à 53 ans, le 10 novembre alors que son fils n'en a que 19. Le grand frère Gustav quant à lui se suicide en 1877 à la suite d'une psychose évolutive. En 1884, à Daniel Paul Schreber est attribuée la fonction de juge au tribunal de grande instance de Chemnitz. Cependant, le 8 décembre de cette même année, il est admis à la clinique des maladies mentales de Leipzig où il y rencontre le professeur Flechsig, qui est le directeur à cette époque. Schreber est admis à la suite d'une maladie nerveuse qui guérit l'année suivante ; il sort de la clinique le 6 mars. Ce dernier est reconnaissant du médecin. Schreber est par la suite nommé président du tribunal de Leipzig en 1885 et reprend ses fonctions le 1<sup>er</sup> janvier 1886<sup>174</sup>.

---

<sup>172</sup> Williams, J. (1998), *Lyotard : Towards a postmodern philosophy*, p. 54.

<sup>173</sup> Lyotard, J.-F. (1974), *Économie Libidinale*, p. 20.

<sup>174</sup> Schreber, D. P. (1975), *Mémoires d'un névropathe*, pp. 386-399.

C'est entre juin et octobre 1893 que Schreber rêve plusieurs fois qu'il « serait beau d'être une femme subissant l'accouplement<sup>175</sup> », rêve qui le repousse une fois qu'il en a conscience. Vient enfin octobre 1893, où il est pris d'une grande insomnie, insomnie due au surmenage de son travail, qui le fait plonger dans sa seconde maladie. Celle-ci lui fait développer des illusions sensorielles et elles grandissent ultérieurement jusqu'à ce qu'elles l'accaparent totalement. Des idées morbides lui pénètrent ensuite l'esprit ; il est convaincu qu'il se décompose, que ses organes intérieurs ont été détruits. Il se rend alors à Sonnenstein en juin 1894 où il y reste durant sa seconde maladie. C'est alors qu'il soupçonne Flechsig de construire un complot contre lui. Durant son passage à Sonnenstein, Schreber décrit Flechsig de toutes sortes ; il est Dieu, il est un noble d'une famille étant hostile à Schreber<sup>176</sup>, il est son amant, etc. Il se voit d'ailleurs lui-même comme une femme dans un corps d'homme<sup>177</sup> et comme le rédempteur de l'humanité.

Bien que l'analyse de Freud effectuée dans *Cinq psychanalyses* suppose que la paranoïa de ce dernier résulte d'un refoulement de son homosexualité, Lyotard ne s'intéresse pas à cette interprétation ; l'essentiel du cas Schreber est que le nom est porteur d'intensités et que ces intensités se veulent impossibles. Comme mentionné plus tôt, *Économie Libidinale* souhaite subsumer le discours au libidinal. Cette abolition d'une telle distinction est manifestée dans l'interprétation de Lyotard quant au concept de nom qui n'est pas un Zéro délimiteur, mais plutôt un tenseur, c'est-à-dire un objet porteur d'intensités hétérogènes. Dans ce que Lyotard nomme le tenseur, nous avons exactement le mouvement des impossibles : le tenseur se trouve dans un signe ou le nom propre, qui « dissimile » le tenseur. Qu'est-ce à dire ? Le mot est une conjonction de « dissimuler » et d'assimiler, soit de cacher et de contrefaire. Les intensités sont alors exactement l'objet de dissimulation du signe, à savoir des intensités singulières et indissociables. Lyotard, je le répète, considère le signe linguistique comme n'ayant de valeur qu'au sein d'un système composé de signifiants et de signifiés.

À la différence de *Discours, Figure, Économie Libidinale* subordonne complètement le signe à une figure négative, où la fin de la signification est à jamais

---

<sup>175</sup> Freud, S. (1954), *Cinq psychanalyses, Le Président Schreber*, p. 266.

<sup>176</sup> Lyotard, J.-F. (1974), *Économie Libidinale*, p. 71.

<sup>177</sup> Schreber, D. P. (1975), *Mémoires d'un névropathe*, p. 63.

différée<sup>178</sup>. Le signe crée, de la même manière que le fait la représentation, un vide où une chose telle qu'une émotion existe seulement afin de venir combler un certain manque<sup>179</sup>. Dans le cas de Schreber, sa paranoïa résulte en partie d'une absence d'épanouissement dans son homosexualité, nous dit Freud. Bien loin de vouloir offrir une réponse aux symptômes de Schreber, Lyotard préfère se pencher sur les intensités en jeu dans le délire du juge. Or, on y retrouve un amalgame d'intensités souhaitant chacune faire irruption, causant par la suite douleur à Schreber, que ce soit par la présence des deux sexes en son sein ou par l'immense sentiment de persécution se concentrant dans un nom. En effet, malgré le fait que le nom Flechsig souhaite désigner précisément l'individu ayant travaillé à Sonnenstein et qui a tenté de soigner Schreber, le nom subsumant les actes de Flechsig n'est pas uniquement réductible à celui-ci. Plus précisément, Flechsig est un « dividu », « une multitude de propositions impossibles sur un même « sujet » de l'énoncé. »<sup>180</sup> Lyotard s'oppose alors à l'argument selon lequel le prédicat d'existence serait suffisant pour résoudre le problème des noms propres, et propose alors que ceux-ci, attribuables au signe en général, sont toujours déjà porteurs d'un excédent<sup>181</sup>.

[Flechsig] n'est pas le nom de quelqu'un (prédicat d'existence), serait-il même double, c'est le nom de cet innommable, le nom du Oui et du Non, et du ni Oui ni Non, et du et le premier et le second, et si le nom propre est un bon exemple de signe tensoriel, ce n'est pas parce que sa désignation singulière fait difficulté quand on pense par concept, mais c'est parce qu'il couvre une région de l'espace libidinal livrée à l'indécidabilité des influx d'énergie, une région en feu.<sup>182</sup>

Ici, nous pouvons assimiler le tenseur à l'événement et aux intensités. Le tenseur n'est alors que la conjonction entre deux intensités ou événements qu'une représentation incorpore en elle-même sous un nom propre, par exemple. Cependant, le tenseur n'a d'autres choix que d'excéder le signe, laissant place à une douleur des impossibles. Cette douleur institue alors le théâtre, la représentation<sup>183</sup>.

Avec l'introduction de la bande libidinale et de la barre, Lyotard parvient à souligner l'insistante présence des intensités sous la forme des impossibles. La question de comment régler cette douleur n'est pas étudiée ici, mais nous pouvons supposer que la

---

<sup>178</sup> Lyotard, J.-F. (1974), *Économie Libidinale*, p. 58.

<sup>179</sup> Grant Hamilton, I. (1993), « Introduction », xiv.

<sup>180</sup> Lyotard, J.-F. (1974), *Économie Libidinale*, pp. 70-71.

<sup>181</sup> Grant Hamilton, I. (1993), « Introduction », xiv.

<sup>182</sup> Lyotard, J.-F. (1974), *Économie Libidinale*, p. 72.

<sup>183</sup> Lyotard, J.-F. (1974), *Économie Libidinale*, p. 32.

seule façon de sortir de ce théâtre, du signe ou des binarités est de tout simplement reconnaître leur incommensurabilité. À propos du grand Zéro, le philosophe nous ordonne encore d'agir : « Ce suprême effort de la pensée, qu'elle en crève, voilà notre souhait d'économistes libidinaux »<sup>184</sup>. À cet effet, Lyotard souhaite montrer que le discours du savoir est lui aussi un dispositif provenant de l'économie libidinale<sup>185</sup>. Il n'est pas en dehors de la bande libidinale : rappelons-nous qu'il conçoit les intensités comme une barre. Le savoir ou la figure du savoir n'est que le résultat de son ralentissement. Provenant de la barre, le savoir est donc libidinal.

De cette conclusion, nous sommes d'ailleurs confrontés à une autre indication fournie par Lyotard :

Ce qui nous menace, économistes libidinaux, c'est de fabriquer une nouvelle morale avec cette consolation, c'est de proclamer et de diffuser que la bande libidinale est bonne, que la circulation des affects est gaie, que l'anonymat et l'impossibilité des figures sont épatants et libres, que toute douleur est réactionnaire et recèle le poison d'une formation issue du grand Zéro, — ce que je viens de dire. Or ce n'est pas d'une éthique, celle-ci ou une autre, qu'il y a besoin. Peut-être d'un *ars vitae*, jeune homme, mais alors dont il convient d'être les artistes et non les propagateurs, les aventuriers et non les théoriciens, les faiseurs d'hypothèses et non les censeurs<sup>186</sup>.

Il nous serait facile d'étiqueter Lyotard comme étant le défenseur d'une position relativiste dans cette citation, voire dans toute l'argumentation de l'*Économie Libidinale*. Cependant, « fabriquer une nouvelle morale » ne veut pas nécessairement dire que toutes les positions morales ou théoriques sont équivalentes. Nous reviendrons en profondeur sur cette question du relativisme dans le prochain chapitre ; il est seulement souhaitable de noter que l'acte de remplacer une morale par une autre est exactement ce contre quoi le livre est dirigé.

Ainsi, s'opposer à la morale s'agence à une critique de la critique. En effet, elle est une remise en question de la totalisation des schèmes de la pensée et par conséquent, une critique du discours du savoir. Mais Lyotard ne cesse de nous marteler ceci : « Même si nous le critiquons, comprenez que ce n'est nullement une critique [au sens traditionnel] »<sup>187</sup>, c'est-à-dire une critique qui se rapproche du savoir. Lyotard refuse le statut privilégié du savoir sur le désir ; nul besoin de décrire les conditions d'existence du

---

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>185</sup> Bennington, G. (1988), *Lyotard: Writing the Event*, p. 34-35.

<sup>186</sup> Lyotard, J.-F. (1974), *Économie Libidinale*, p. 20.

<sup>187</sup> Lyotard, J.-F. (1974), *Économie Libidinale*, p. 117.

désir, puisque les affects écrivent sans condition et sont toujours déjà là dans les mots que nous énonçons. « ‘Put something in my place’, says vanquished theory. In the name of the future, of the revolution ‘to come’, obstacles are placed in the way of displacement and flight, repressions, we might say, like dams into rapids »<sup>188</sup>.

Savoir et critique vont main dans la main, elles sont les deux faces d’une même pièce, tous deux voulant un même but, qui est d’intérioriser ce qui est à l’extérieur, soit d’incorporer tout phénomène sous un seul et même registre. Dire que la bande libidinale est bonne, par exemple, c’est formuler un discours de connaissance, et donc une morale. En d’autres mots, on retourne dans le discours de maîtrise énoncé dans le premier chapitre, on devient un autre théoricien. Enfin, nous voyons comment les impossibles se dressent exactement en opposition contre l’éthique au sens d’ériger des fondements de la morale. Mais ils ne sont pas en opposition avec le politique : ayant montré qu’il exclut une « nouvelle éthique », penchons-nous maintenant sur le projet politique d’*Économie Libidinale*.

### **Politiques libidinales**

En quoi *Économie Libidinale* précise-t-il le projet politique chez Lyotard? Si l’on y regarde de plus près, nous pouvons dégager plusieurs éléments cruciaux. Je le répète, *Économie Libidinale* est un projet postmoderne dans la mesure où Lyotard souhaite en finir avec l’universalité. Ce projet se veut politique, c’est-à-dire que le postmoderne souhaite déconstruire la raison pour laquelle nous voulons nous appuyer sur des mesures universelles<sup>189</sup>. Cette intention ne veut pas remplacer une mesure universelle par une autre ; Lyotard désire une orientation plutôt qu’un commandement qui s’applique à tous. Il est alors un penseur politique dans la mesure où celui-ci s’oppose aux totalisations appartenant à la plupart des systèmes politiques<sup>190</sup>. Notons aussi que le politique ne se limite pas à cette conception, mais aussi à toute action visant soit un changement ou une résistance à l’égard

---

<sup>188</sup> Grant Hamilton, I. (1993), « Introduction » in *Libidinal Economy*, xvii. Quoique le Lyotard des écrits libidinaux s’oppose à l’appellation de sa théorie comme étant critique, il n’empêche pas moins qu’une critique de la totalité y est présente. Elle se distingue des autres critiques en ceci qu’elle affirme les différences et qu’elle pose de nouvelles questions, cherche de nouveaux chemins à prendre, tandis que la critique à laquelle Lyotard s’oppose ne souhaite pas une telle divergence, comme nous avons montré plus tôt.

<sup>189</sup> Williams, J. (1998), *Lyotard : Towards a postmodern philosophy*, p. 8.

<sup>190</sup> Bennington, G. (1988), *Lyotard: Writing the Event*, p. 9.

du système<sup>191</sup>. L'incommensurable (qu'il se retrouve dans le concept de la figure ou sur la bande libidinale) est l'outil donnant l'opportunité à ce dernier de changer les bases sur lesquelles s'assoit le politique.

*Économie Libidinale* est à la fois postmoderne et politique. Comme je l'ai mentionné au début du chapitre, cet ouvrage se veut une réponse à mai 1968. À ce sujet, Lyotard écrit :

Or si le mouvement de mai 1968 peut avoir une quelconque force de retentissement, c'est pour autant qu'il a lui-même étendu la critique à quantité de formes de la représentation, au Syndicat, au parti, à l'institution culturelle au sens large, que la « grande politique », trotskiste et maoïste incluses, ignorait ou tenait pour dérivées, dans lesquelles au contraire le mouvement du 22 mars a vu des obstacles immédiats et durables à la libération de l'énergie critique potentielle. Il faut bien voir la portée historique d'une telle extension, sa portée *surhistorique* : cette destruction de la représentation dans la sphère sociopolitique, on doit la mettre en parallèle avec la critique que la mathématique, la science physique, la peinture, la musique, la littérature, tour à tour, ont menée chacune dans son ordre depuis un siècle.<sup>192</sup>

La conclusion tirée par Lyotard n'est pas un signe de la venue d'un système meilleur. Plutôt, il est le signe d'un affaissement des métarécits ou des grands Zéros, des structures et donc de l'autorité. Ce signe est transversal, il s'applique aussi bien à la peinture qu'aux mathématiques. Qui plus est, il est surhistorique puisqu'il est déjà apparu, seulement sous des figures différentes : la mort de Dieu de Nietzsche, le coup de dés de Mallarmé ou la fin de la ligne chez les cubistes sont tous des exemples de la portée surhistorique de mai 1968.

À l'époque de la rédaction d'*Économie Libidinale*, Lyotard choisit la libido comme étant ce qui sous-tend cette révolte. Par ce concept, Lyotard parvient à rendre compte des soulèvements des étudiants. En effet, elle agit à titre de transgression indifférente aux structures<sup>193</sup>, comme nous avons établi plus tôt. La libido s'opère alors comme une « critique » des schèmes représentationnels, elle s'applique aussi bien au politique qu'au concept ou à la linguistique. En effet, les dispositifs peuvent facilement s'appliquer aux schèmes politiques, si bien que le politique doit être considéré comme faisant partie du désir. Cette supposition se voit très vite confirmée lorsqu'il écrit que « Toute économie

---

<sup>191</sup> Williams, J. (1998), *Lyotard : Towards a postmodern philosophy*, p. 3.

<sup>192</sup> Lyotard, J.-F. (1974), *Dérive à partir de Marx et Freud*, p. 108.

<sup>193</sup> Readings, B. (1991), *Introducing Lyotard : Art and Politics*, p. 91.

politique est libidinale»<sup>194</sup>, c'est-à-dire que toute économie politique est soumise à la relation intensités/dispositifs. C'est pourquoi il choisit le terme d'*Économie Libidinale*, faisant référence à l'économie politique qu'il tente d'explorer.

Afin d'appuyer l'argument selon lequel le politique est une affaire de représentation, nous pouvons facilement voir des similitudes entre l'économie politique (que nous pouvons assimiler au terme de politique pour des soucis de clarté), et l'espace représentationnel. Voici les points clés tels qu'ils ont été soulevés <sup>195</sup> :

- 1 L'ordre de la représentation théâtrale est nécessaire à l'institution d'une politique, c'est-à-dire des activités régissant un groupe, un gouvernement.
- 2 La règle d'échange du capitalisme et de la commensurabilité de la marchandise sont des règles se trouvant au sein de toute économie.
- 3 L'échange de cette marchandise est régulé par le corps organique, notamment au sein d'un espace délimité, total et stable<sup>196</sup>. En d'autres mots, le capital et le politique ont besoin d'établir un espace sur lequel ils fondent leurs règles.

L'économie politique se veut apte à contrôler la valeur d'un objet. Ce contrôle doit être stable, c'est-à-dire que l'économie nécessite une construction cohérente du concept de valeur. Cette valeur se trouve exactement dans le point 2, c'est-à-dire l'attribution d'une commensurabilité. Attribuer une valeur équivaut au capitaliste à reconnaître l'objet, à le comprendre. *Économie Libidinale* souhaite faire le contraire : il ne faut pas chercher à stabiliser les investissements provenant de la bande, mais à dériver constamment de ces investissements. En d'autres mots, il nous demande de ne pas faire d'un événement comme mai 1968 une réponse définitive d'un signe que le capitalisme doit être remplacé par le socialisme. Lyotard s'oppose fermement à un quelconque « retour » à un système ou à l'institution de tout système. Le socialisme ou le marxisme ne sont alors pas à l'abri de cette « critique » : il faut sortir du marxisme ou du bloc monolithique qu'ont causé les penseurs de cette tradition. Qui plus est, la sortie de Lyotard du corpus marxiste exige une explication. Le point principal qu'il nous offre quant à une telle sortie est celui que le marxisme, souhaitant s'abroger du capitalisme, ne peut offrir de réponse valable quant à la

---

<sup>194</sup> Lyotard, J.-F. (1974), *Économie Libidinale*, p. 133.

<sup>195</sup> Readings, B. (1991), *Introducing Lyotard : Art and Politics*, p. 92-93.

<sup>196</sup> Lyotard, J.-F. (1974), *Économie Libidinale*, p. 289.

sphère du politique et sa propension à viser la totalité. Il reste coincé dans la théâtralité que le capitalisme a si bien incorporée. Le capitalisme, Lyotard le voit comme étant le « commensurable par excellence », celui qui règle tout en matière de valeur d'échange et de marchandise<sup>197</sup>.

En outre, si nous avons une leçon à retenir des écrits libidinaux de Lyotard en ce qui a trait à la politique, c'est que nous devons déconstruire et ouvrir la représentation à la différence. La pensée politique de *Économie Libidinale*, est une pensée qui refuse tout grand système. Le mouvement de Lyotard, c'est-à-dire celui de son opposition aux totalités, ne se veut pas comme un retour à l'individualisme, aux singularités. S'il est vrai que Lyotard s'intéresse aux singularités, il ne s'y intéresse que dans la mesure où elles peuvent exister au sein d'un pluralisme non réducteur. Voilà l'importance de l'affirmation de la différence pour Lyotard<sup>198</sup>. Dans le cas de *Économie Libidinale*, ces différences s'affirment par leurs singularités, tout événement ne pouvant être réductible à un autre.

De plus, l'essentiel de la conception libidinale de Lyotard lorsqu'il est question du politique, ce n'est pas que tout est désir. À vrai dire, les intensités ne sont importantes à la notion du postmoderne que parce qu'elles sont insupportables à la représentation ou aux schèmes totalisants. C'est pourquoi le politique doit être ébranlé non pas par un désir, mais par une conception de l'espace-temps qui est toujours divisé entre le singulier de l'événement et sa spatialisation dans le discours.<sup>199</sup> L'action politique prescrite par Lyotard est ainsi celle d'une action qui refuse les discours portant sur le savoir fixe, abouti, puisque ce type de connaissance est mobilisé dans le but de légitimer des discours comme celui du christianisme, qui en retour suppriment la possibilité des autres discours de s'exprimer<sup>200</sup>.

### **Les restes de la bande**

Nous avons montré que *Économie Libidinale* s'inscrit dans la continuité d'une esquisse postmoderne latente qui trouvera le jour en 1979 lors de la publication de *La*

---

<sup>197</sup> Readings, B. (1991), *Introducing Lyotard : Art and Politics*, p. 101.

<sup>198</sup> Nous pouvons facilement voir comment la différence chez Lyotard s'apparente à celle de Derrida, à savoir la différence en tant que déconstruction de la métaphysique, des oppositions artificielles effectuées par l'histoire de la philosophie. Plus précisément, la différence souligne la production des différences, Derrida, J. (1972), *Marges de la philosophie*, p. 12-13.

<sup>199</sup> Readings, B. (1991), *Introducing Lyotard : Art and Politics*, p. 104.

<sup>200</sup> du Toit, A. (2011), « Grand Narrative, Metanarrative », p. 87.

*Condition Postmoderne*. Lyotard voit dans le canon de la philosophie une destruction des différences qui ne cessent de s'affirmer ; ce qu'il soulève en concevant la bande libidinale et le grand Zéro. Cependant, le projet politique ne s'arrête pas après *Économie Libidinale*. En raison du fait que cet ouvrage pose d'autres questions quant à la légitimité du canon l'histoire de la philosophie, car elle fait majoritairement usage de grands Zéros, de métarécits, Lyotard doit y apporter davantage de réponses. Voilà la raison pour laquelle Lyotard s'oppose à un retour à Marx. Malgré le fait que la philosophie trouve en ce dernier beaucoup de réponses à apporter contre l'exploitation perpétrée par le capitalisme, il reste l'une des figures majeures à déconstruire afin d'échapper aux métarécits. Lyotard s'oppose aux marxismes en tant que métarécits, dans la mesure où ils remplacent le capitalisme par un meilleur grand Zéro, un meilleur système totalisant et prétend mieux saisir le réel. Remettre en question la légitimité que possède un théoricien ainsi que de forger constamment ses propres concepts est exactement la base d'une pluralité de la pensée, ce qui selon Lyotard a été oublié, et que mai 1968 a ressorti<sup>201</sup>. « C'est le retournement marxiste qui permet de procéder à l'analyse, cas par cas »<sup>202</sup>.

La force de cet ouvrage réside alors dans son double mouvement, soit celui de vouloir dire quelque chose sur le monde sans aspirer à la Vérité<sup>203</sup>. Ce mouvement montre à la fois la postmodernité du Lyotard de 1974 tout autant que sa position d'élève, se distanciant de tout grand discours souhaitant arrêter le mouvement de questions et de réponses que l'histoire et les événements ne cessent de générer. Nous pourrions objecter à Lyotard qu'il est impossible d'avoir des réponses à certaines questions si les réponses ne prétendent pas tenir pour « vrai » leur contenu. Mais ce n'est pas ce qui est important : malgré la « fausseté » de ces concepts, ceux-ci remettent en doute la validité de la certitude comme critère de légitimité des théories. Comment être certain de quelque chose? La tactique de Lyotard est de montrer que ce problème est inévitable, mais aussi qu'il est omniprésent. Cette attaque envers la certitude persiste jusque dans *Le Différend* (1983)

---

<sup>201</sup> Sim, S. (2011), *The Lyotard dictionary*, p. 42.

<sup>202</sup> Lyotard, J.-F. (1974), *Dérive à partir de Marx et Freud*, p. 98.

<sup>203</sup> Lyotard reprend les inquiétudes de Freud quant à sa théorie sur la pulsion de mort, car il croit que cette incertitude est ce qui doit guider nos recherches. En effet, malgré l'incertitude de ce dernier à l'égard de la véracité de ses propos, Freud décide tout de même de publier ces écrits, puisqu'ils peuvent laisser voie à de nouvelles questions. Lyotard traduit *Neugierde* par curiosité, mais aussi comme désir de nouveau ou de nouvelles idées. Lyotard, J.-F. (1977), *Rudiments païens*.

lorsqu'il est question d'un tort, c'est-à-dire un dommage s'accompagnant de la perte des moyens de s'exprimer sur celui-ci<sup>204</sup> :

Ou vous êtes victime d'un tort, ou vous ne l'êtes pas. Si vous ne l'êtes pas, vous vous trompez (ou vous mentez) en témoignant que vous l'êtes. Si vous l'êtes, puisque vous pouvez témoigner de ce tort, celui-ci n'est pas un tort, et vous vous trompez (ou vous mentez) en témoignant que vous êtes victimes d'un tort. [...] Les Anciens nomment cet argument un dilemme<sup>205</sup>.

Dans le désir de contourner la représentation, Lyotard nous montre le « terrorisme » de la pensée systématique et par le fait même, l'impossibilité de la totalité de la représentation. La citation précédente illustre le problème de la représentation, aussi bien conceptuelle que juridique, de faire valoir un témoignage qui se veut absolument vrai. Ce dilemme peut sembler injuste, mais la réponse de Lyotard est que le silence imposé par ce tort est lui aussi un tort<sup>206</sup>. Bien que Lyotard ne mentionne pas la notion de tort dans les écrits libidinaux, le dilemme reste néanmoins sous-jacent dans la relation entre l'événement et la représentation de celle-ci, précisément dans l'écart qui les régule. Nous faisons face à un différend causé par l'opération, sinon la fiction de la représentation, puisque nous ne pouvons penser sans représentation. La tâche de Lyotard est ici de souligner les implications de ce conflit. *Économie Libidinale* n'est pas si loin, par conséquent, des écrits plus tardifs de Lyotard : on peut même dire qu'il y a un différend entre la représentation et le libidinal, et que celui-ci se manifeste déjà entre le discours et la figure. Nous avons d'ailleurs remarqué que l'opposition aux métarécits se trouve dès sa thèse, *Discours, Figure*, et qu'il se poursuit dans l'exploration des intensités libidinales en 1974. Les liens entre les différents ouvrages, quoique d'emblée peu visibles, démontrent que *Économie Libidinale* s'attaque fondamentalement aux mêmes problèmes que *Le Différend*, ce qui est confirmé par Lyotard lui-même dans une entrevue en 1987 : « it [*Économie Libidinale*] is an attempt to say the same things but without unloading problems so important as justice »<sup>207</sup>.

Que nous croyions ou non à la tentative de contourner ou de « détruire » la représentation, nous sommes tout de même dans un labyrinthe qui « se constitue

---

<sup>204</sup> Lyotard, J.-F. (1983), *Le différend*, p. 18.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>206</sup> Williams, J. (1998), *Lyotard : Towards a postmodern philosophy*, p. 67.

<sup>207</sup> Van Reijen, W. *et al.* (2020), « The Enlightenment, the sublime : Philosophy and aesthetics with Willem van Reijen and Dick Veerman », p. 122.

immédiatement à l'endroit et au moment [où un événement se produit] »<sup>208</sup>. En d'autres mots, nous ne pouvons tout simplement pas supprimer la représentation une bonne fois pour toutes ainsi que la tentation d'apporter des réponses définitives à un problème donné. Le but de Lyotard, n'ayant pu trouver de finalité dans la destruction de la représentation, s'inscrit parfaitement dans la ligne conductrice que nous souhaitons établir, soit que la philosophie ne puisse s'affirmer comme totalisante. Lyotard est constamment concerné par une philosophie qu'il construit au cours du développement de sa pensée. Elle fait face à des murs, mais ne cesse de « dériver » de ceux-ci afin de ne pas tomber dans le cynisme latent que cause la systématisme, figure quasi messianique contre le nihilisme. En argumentant que ces schèmes sont eux aussi nihilistes, puisqu'il n'y a aucun devenir en leur sein, Lyotard ne cesse de tendre vers un optimisme contre toute forme de totalitarisme, que ce soit par l'affirmation des intensités<sup>209</sup> ou par le biais des « petits récits ».

Enfin, certains l'accuseront de produire de la rhétorique comme les sophistes, critique qu'il adresse à lui-même lors de son entretien avec Jean-Loup Thébaud. Il déclare :

Ce livre a été écrit d'une façon scandaleuse, et ce qu'il y a de scandale là-dedans, c'est qu'il est tout rhétorique, il travaille entièrement au niveau de la persuasion, de la vieille *Peithô* et même si les tours employés (pour la plupart, ils ne sont pas contrôlés), néanmoins, il est certain que l'effet « escompté » (et non contrôlé) n'était assurément pas celui d'une pédagogie ni même d'une dialectique, il était beaucoup plus poétique ou littéraire, mais dans un sens un peu bizarre du mot.<sup>210</sup>

Dans cette citation, Lyotard se montre très critique de son livre. Il le qualifie même de poésie, que le contenu du livre ne se prête pas au dialogue. Ce n'est toutefois pas l'aspect rhétorique qui mérite d'être souligné. L'importance de ce livre est, répétons-le, dans le travail de reconnaissance de la différence contre la totalité. Certes, nous ne pouvons lui enlever sa résolution noble à remettre en cause toute autorité, plus précisément, à remettre en question l'ambition centrale de l'histoire de la philosophie à immobiliser l'événement. En effet, si Lyotard réalise après la publication de *l'Économie Libidinale* que nous ne pouvons faire abstraction complète de la représentation, nous pouvons cependant

---

<sup>208</sup> Lyotard, J.-F. (1974), *Économie Libidinale*, p. 44.

<sup>209</sup> Cette affirmation des intensités est importante pour combattre le nihilisme selon le Lyotard de *l'Économie Libidinale* : « Écoutons-la [bande libidinale], elle est sûrement plus importante que ce qui se dit » *Ibid.*, p. 19. Ce désir d'écoute, celui d'écouter les intensités est intimement lié à celui du témoignage de Lyotard dans *Le Différend*. Car laisser parler les intensités, c'est-à-dire ne pas les subsumer à un grand Zéro quelconque, est une des solutions apportées au nihilisme auquel fait face Lyotard. Et aussi une des difficultés, à savoir celle du dilemme de l'expression totale de l'événement ou du tort.

<sup>210</sup> Lyotard, J.-F. (1979), *Au Juste*, p. 12.

témoigner de ce qui en résiste, soit l'événement. Il n'y a donc pas d'échec de l'*Économie Libidinale* puisque l'ouvrage met les bases d'une compréhension de la tension irréconciliable entre la représentation et l'événement qui sera au centre des préoccupations du *Différend*. En d'autres mots, ce livre met les bases à une politique et à une éthique de l'événement, qui voit son achèvement en 1983 à l'aube du *Différend*.

« Mon livre de philosophie »<sup>211</sup>, affirme Lyotard en faisant référence à *Le Différend*. Ce livre se présente comme étant le symbole de « l'unité » de l'œuvre de Lyotard, la synthèse du figural et du libidinal dans la phrase et sa présentation. L'intérêt à se pencher sur ses derniers ouvrages, plus particulièrement *Le Différend* est de montrer la façon dont les enjeux des premiers livres de Lyotard le suivent jusqu'à la fin, ainsi que de montrer la nécessité pour lui de développer une éthique du différend offrant une réponse à ces enjeux, se caractérisant par une incrédulité à l'égard des métarécits au sein de l'ontologie de la phrase du *Différend* et de *L'inhumain*.

---

<sup>211</sup> Lyotard, J.-F. (1983), *Le différend*, quatrième de couverture.

## Chapitre 3 : Entre la différence et le différend

### Vers *Le Différend*

Avant de se pencher sur *Le Différend*, il est indispensable de faire état de quelques remarques quant aux ouvrages qui ont précédé la publication de ce dernier, afin de comprendre la direction choisie par Lyotard suivant *Économie Libidinale* (1974), à savoir *Au Juste* (1979) et *La condition Postmoderne* (1979). Effectuer un bref retour sur ces publications nous permettra non seulement de discerner le contexte entourant les enjeux *du Différend* (1983), mais aussi d'examiner comment se dégage la continuité du désir de témoigner de la différence. Ainsi, nous étudierons la manière dont Lyotard conceptualise le différend, synthèse entre l'événement et la figure sous une perspective politique.

Comme il est mentionné à la fin du deuxième chapitre, Lyotard réalise après *Économie Libidinale* l'impossibilité de se détacher complètement de la représentation et du langage qui accompagnent le discours philosophique. C'est en effet en 1977 lors de l'écriture de *Rudiments païens* que nous pouvons apercevoir un changement de paradigme au sein de sa pensée, notamment en ce qui a trait à la destruction des schèmes représentationnels :

« On pourrait croire que le moment est venu de dire adieu au genre théorique ou critique. Mais il faut considérer ceci : l'adieu contient, dans son genre et d'abord dans son nom, encore trop de certitude. [...] On choisit donc ici de se maintenir par les textes précédents dans le genre théorique-critique, mais en en faisant autant que possible un usage inconvenant. »<sup>212</sup>

Il est primordial de relever que la certitude dont il est question est elle-même rattachée au genre de discours portant sur le savoir. Lyotard argumente en faveur d'un paganisme, soit « le refus d'accorder à aucun discours une autorité, serait-elle modestement épistémologique, établie une fois pour toutes sur les autres »<sup>213</sup>. Le terme de paganisme fait naturellement référence aux religions polythéistes, comme l'hellénisme, afin de mobiliser l'aspect pluraliste et multiple des divinités, en opposition au monothéisme retrouvé dans le christianisme. Selon Lyotard, la différence majeure entre les dieux grecs et le Dieu chrétien se situe dans le fait que les dieux grecs ne sont pas « maîtres de la parole », puisqu'ils sont dans une position intradiégétique, c'est-à-dire qu'ils sont eux-mêmes racontés dans des

---

<sup>212</sup> Lyotard, J.-F. (1977), *Rudiments païens*, p. 233.

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 246.

récits, et ce, même lorsqu'ils sont en position de premiers parleurs<sup>214</sup>. Les divinités ne possèdent pas le pouvoir narratif de leur propre récit, de sorte qu'elles sont « comme des espèces de « noms propres », à propos desquels les corps changent »<sup>215</sup>, puisque « celui qui parle parle à la place du référent »<sup>216</sup>.

La relation entre le dieu et son nom n'est pas statique ; ces deux éléments sont influencés par un récit qui possède la possibilité de modifier le lien entretenu. En effet, le concept d'identité entre le sujet divin et son nom est supprimé, puisque lors du passage d'un récit subordonné à un autre, les attributions fonctionnelles et les passions liées au nom évoluent. Chaque récit et son contenu sont distincts et répondent à une fonction leur étant propre. Par conséquent, lorsque l'oracle prétend énoncer les paroles d'une quelconque divinité, nous ne sommes plus en mesure de juger de la véracité du récit, car un emboîtement se produit entre le locuteur (le narrateur) et le contenu du récit (l'énarré). Cependant, Lyotard nous prévient qu'il est imprudent de « vaincre » les dieux ou de nier le rapport de dépendance du narrateur à son récit au profit du premier, parce que nous courrons le risque de subir de potentielles rétorsions<sup>217</sup>. De ce fait, tout critère de jugement est obscurci : « On ne sait pas s'il est un dieu ou s'il n'est pas un dieu. C'est un mendiant, mais c'est peut-être un dieu, puisque l'autre est métamorphique et par conséquent on sera toujours obligé de juger sans critère »<sup>218</sup>.

Lyotard soutient que ce scénario ne s'impose pas seulement au narrateur et à la narration, puisqu'il n'y a pas d'extériorité à celle-ci : nous-mêmes sommes toujours engagés dans un récit, nous sommes « [immanents] à des histoires en train de se faire,

---

<sup>214</sup> Lyotard, J.-F. (1979), *Au Juste*, p. 76. Remarquons ici l'importance soulignée par Lyotard quant à la position de maître, comme mise en évidence dans le premier chapitre. Le désir de se distancier de toute maîtrise est déjà explicite dès la parution de *Rudiments païens* en ce qui concerne le récit.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>217</sup> Bien que Lyotard n'explicite pas les éventuelles implications de la domination de la divinité ou du récit, je souhaite souligner une autre conséquence et proposer une piste de réflexion, à la lumière des chapitres précédents. Il écrit : « Je crois que la relation entre les hommes et les dieux est à penser en termes de confins, et *pagus* désigne toujours le pays, la région [...] c'est le mot qui donne *pax*, compagnon, etc. C'est l'endroit où justement on pactise » *Ibid.*, p. 82. Rompre le pacte entre le narrateur et le récit revient non seulement à briser le lien avec l'histoire qui est racontée, mais également à rompre avec l'altérité et la différence qui permettent l'évolution même du récit. Ainsi, vaincre les divinités est identique à la négation de l'Autre, à parler en son nom et à éliminer le différend entre les dieux et les humains. Dominer les dieux, une notion pouvant être assimilée au fait de devenir « maître », est une position familière : Lyotard la remet en question dès les premières pages de *Discours, Figure*. Cette posture de domination, nous la verrons dans *Le Différend*, peut conduire à des extrêmes, incluant l'anéantissement, des juifs par exemple.

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 82.

même quand soi-même on raconte une histoire à l'autre »<sup>219</sup>. Nous ne pouvons ni en sortir ni adopter une position se voulant métalinguistique qui viendrait y mettre fin. De cet argument, il est possible d'observer à la fois une perte d'autonomie à la fois du narrateur et du narré ; les deux entités sont co-dépendantes. Le narrateur n'est jamais autonome lorsqu'il raconte une histoire, puisqu'il est relié à son tour à un autre narrateur, et ainsi de suite. L'élément crucial réside dans ce que reçoit le destinataire, puisque l'existence du récit dépend de sa capacité à se retransmettre, soit à être repris par les interlocuteurs qui deviennent à leur tour des locuteurs. Dans la dynamique du récit, quelqu'un me parle, et m'oblige. Cette obligation consiste à raconter à mon tour, mais ne s'applique pas nécessairement à celui qui m'a parlé. Je suis forcé « comme un relais qui ne peut pas garder sa charge, qui aura à la transmettre »<sup>220</sup>.

Cette perspective « païenne » privilégiant le narré, non pas le fait de privilégier la codépendance dans la constitution du récit, permet à Lyotard d'appliquer aux jugements prescriptifs le même mouvement que possèdent les récits, en ce sens que les positions de destinataire et de destinataire sont à la fois contenues au sein d'un seul et même sujet professant l'énoncé prescriptif. En d'autres mots, quelqu'un prononçant un ordre ou une directive « a lui-même été le récepteur d'une prescription dont il est simplement le relais, et qui a été aussi l'objet d'une prescription »<sup>221</sup>. Or, ce relais se comprend comme une obligation d'émettre un jugement sur une prescription passée : nous ne sommes jamais autonomes lorsque nous formulons un jugement moral<sup>222</sup>, car nous sommes toujours placés en relation à une prescription passée. Cette interaction avec le passé, c'est la politique, ou comme l'explique Lyotard, la « mise en question des institutions telles qu'elles existent, un projet de les améliorer pour les rendre plus justes. [...] Or cette prescription de faire autre chose que ce qui est, c'est bien la prescription même »<sup>223</sup>.

Néanmoins, nous faisons face à un problème : quels critères devons-nous appliquer lors de l'énonciation de jugements? Selon Lyotard, bien que la question de l'obligation

---

<sup>219</sup> Lyotard, J.-F. (1979), *Au Juste*, p. 83.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>222</sup> Lyotard établit une distinction entre les expressions « tu dois » et « il faut ». L'impératif « tu dois » renvoie à un devoir ou, plus spécifiquement, à une Idée régulant un enchaînement de prescriptions indéterminées. Dire « tu dois » équivaut à « tu dois juger ». En revanche, la formulation « il faut » est l'Idée régulée par une ontologie : « Il faut » signifie qu'il est nécessaire d'agir d'une manière particulière.

<sup>223</sup> Lyotard, J.-F. (1979), *Au Juste*, p. 48.

revête une importance primordiale, celle de la méthode l'a tout autant. La réponse pourrait être déduite de cette citation tirée du *Différend* : « Enchaîner est nécessaire, un enchaînement ne l'est pas »<sup>224</sup>. Effectivement, nous sommes ultimement laissés à nous-mêmes devant le passé, sans destinataire lorsqu'il s'agit de porter un jugement, car il n'existe aucune fondation sur laquelle justifier nos prescriptions, mais seulement des idées les réglant<sup>225</sup>.

Faire autrement, soit affirmer que le juste est circonscrit conformément à une constitution ou au tribunal, ce serait faire une ontologie du juste, c'est-à-dire de rendre présent et de fixer la justice sur une dénotation. C'est ce que fait Platon dans *La République* lorsqu'il établit une corrélation entre la notion de justice et celle de vérité. Il soutient spécifiquement que la justice réside dans l'adéquation entre l'idée de justice et la structure de la société ou l'individu qui l'incarne<sup>226</sup>. L'aspect crucial de la justice selon Platon, c'est qu'il y a un lien entre une description correcte de la justice et une pratique la respectant, soit entre une harmonie du vrai et du juste. Lyotard soutient que la façon dont Platon fait le pont entre ces deux concepts est (1) de définir par des énoncés dénotatifs ce qui manque à une société donnée afin d'être juste, et par la suite (2) d'énoncer des prescriptions impliquées par ces formulations<sup>227</sup>.

---

<sup>224</sup> Lyotard, J.-F. (1983), *Le différend*, § 136.

<sup>225</sup> Lyotard s'appuie grandement sur les écrits de Kant et d'Aristote afin d'élaborer cet argument : il avance que nous devons suivre le juste selon la notion kantienne de l'Idée, qui est un archétype de la raison transcendant les objets de l'expérience. : « J'entends par idée un concept rationnel nécessaire auquel nul objet qui lui corresponde ne peut être donné dans les sens », Kant, I. (2015), *Critique de la raison pure* p. 270 A327/B383. En mobilisant le concept d'Idée, Lyotard souhaite montrer comment le jugement et l'Idée du juste peuvent être orientés, dirigés. Le jugement prescriptif, ne pas tuer par exemple, est réglé en fonction de l'Idée du juste. Cette approche permet à Lyotard d'éviter de retomber dans une métaphysique de la présence, où la justice serait déterminée de manière fixe, comme dans une constitution. En ce qui touche à Aristote, ce dernier est cité dès la première page de *Au Juste*, et illustre parfaitement les propos de Lyotard : « La règle de l'indéterminé est elle-même indéterminée », Aristote (2017), *Éthique à Nicomaque*, V, 1137b 29-30.

<sup>226</sup> Lyotard, J.-F. (1979), *Au Juste*, pp. 41-42. En effet, lorsque Platon décrit la cité idéale et juste, celle-ci est conceptualisée en fonction de la psyché des individus, comprenant la sagesse, le courage et la modération, qu'il divise en trois classes : les Gardiens, les Auxiliaires et la classe productrice. Julia Annas caractérise cette division de la société par un « principe de spécialisation », ce qui revient à attribuer une division du travail en concordance avec les différences des individus, voir Annas, J. (2006), *Introduction à la République de Platon*, p. 95. Suivant ce schéma, une personne dépourvue de courage ne serait pas en mesure d'assumer le rôle de protection de la cité. Ce principe de spécialisation reflète la fondation de la conception de la justice chez Platon, qui stipule que la justice consiste à contribuer à la cité en fonction du rôle qui nous est assigné au sein de la division mentionnée plus haut.

<sup>227</sup> Lyotard, J.-F. (1979), *Au Juste*, p. 44.

Dans ce contexte, Lyotard avance la notion d'incommensurabilité des jeux de langage comme réponse<sup>228</sup>. Cet élément d'incommensurabilité s'appuie sur la conception des jeux de langage de Wittgenstein, notamment l'argument selon lequel il y aurait un fossé incommensurable entre différents types de discours<sup>229</sup>. Le juste ne se trouve pas du côté du genre descriptif, puisqu'il appartient plutôt au genre prescriptif :

« Donc tout cet appareil énorme de la pensée politique, qui se justifie ou qui croit se justifier de ce qu'elle veut décréter pratiquement pour que la société soit juste, pour que la distribution de ce qu'il y a à distribuer soit bien faite, en arguant d'un modèle, toute cette pensée est en réalité futile, dans la mesure où un ordre ne peut pas trouver sa justification dans un énoncé dénotatif. »<sup>230</sup>

Ce n'est pas en produisant une bonne description d'un problème donné que nous puissions formuler une solution correcte à ce problème, car il y a un écart entre le genre de discours qui se veut descriptif et celui qui s'annonce prescriptif<sup>231</sup>. Bien que cette méthode d'analyse soit encore d'actualité, en sciences sociales notamment, celles-ci perdent une bonne part de leur raison d'être en suivant cette logique mêlant Lyotard et Wittgenstein. Ceci ne signifie cependant pas nécessairement la discrimination entre l'un ou l'autre type de discours, il souligne avant tout l'impossibilité de leur usage, similairement à ce qui est observé dans le premier chapitre, où Lyotard met en évidence la distinction entre le sens et la référence en détectant une convergence forcée qui produit l'idéalisme du concept de signifié chez Saussure.

Il convient de mentionner que pour Lyotard, et comme pour Wittgenstein, le fossé existe parmi les jeux de langage : l'acte de donner des ordres à quelqu'un est impossible avec celui de décrire un mal de tête. Wittgenstein reconnaît d'ailleurs la difficulté de subsumer un jeu de langage à un autre : « au lieu d'indiquer un trait commun à toutes les choses que nous appelons langage, je dis que ces phénomènes n'ont rien de commun qui

---

<sup>228</sup> Encore une fois, l'incommensurable peut être assimilé au terme d'impossible. Toutefois, Lyotard cesse d'utiliser le terme « impossible » à partir de la publication d'*Au Juste* sans offrir de réponse claire. Peut-être est-ce dû à un désir de se distancier des implications libidinales qui ont accompagné le terme durant la période de *Économie Libidinale* afin d'adopter un langage qui ne se veut pas anthropologique.

<sup>229</sup> Rappelons que Lyotard définit les jeux de langage de la même façon que le fait Wittgenstein. Comme mentionné au chapitre 1, le jeu de langage est une activité dotée de règles régissant son déroulement. De plus, on considère le jeu de langage comme étant autonome, car il ne requiert ni justification ni interaction constante avec un processus de pensée. Il comporte des règles flexibles et très diverses : voir Hallet, G. (1977), *A companion to Wittgenstein's « Philosophical Investigations »*, p. 69. Nous verrons plus tard lorsqu'il est question du différend comment Lyotard se distancie de Wittgenstein.

<sup>230</sup> Lyotard, J.-F. (1979), *Au Juste*, p. 46.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 50.

justifie que nous employions le même mot pour tous, — mais qu'ils sont tous apparentés les uns aux autres de bien des façons différentes »<sup>232</sup>.

À son tour, Lyotard mobilise le concept de jeux de langage dans le but de démontrer l'impossibilité d'un jugement faisant office de règle à la fois pour les jugements antérieurs que pour les jugements futurs. Chaque fois que nous jugeons, de nouvelles contingences se présentent, exigeant une réévaluation constante avec des critères changeants. En effet, lorsque nous jugeons, nous le faisons « coup par coup »<sup>233</sup>, car chaque jugement se veut différent du dernier, principalement en raison du contexte. Selon Neal Curtis, l'absence de critères chez Lyotard s'explique par l'insuffisance d'un modèle théorique pouvant rendre compte des « événements »<sup>234</sup> que constitue le jugement singulier du coup par coup. Par exemple, la cité de Platon en tant que modèle théorique de justice est statique, car elle suppose un idéal préétabli applicable à tous les jugements, ce qui a pour conséquence de supprimer le dynamisme et la singularité des jugements.

De ce point de vue, la conception lyotardienne du paganisme dans *Au Juste* est le début d'un projet de déconstruction politique<sup>235</sup> visant à désintriquer les différents genres de discours se trouvant au sein des modèles de justice ainsi que dans la pensée systématique. Le paganisme sert aussi à resituer l'importance de la justice auprès du destinataire ou celui qui reçoit le discours. Plus précisément, le paganisme reconnaît que nous ne pouvons juger sans critère précis, c'est-à-dire sans « idéal régulateur » ou de « faire la justice sans modèle »<sup>236</sup>. Mais ce jugement possède une fonction : celle de parler du politique sans finalité prescrite. L'argument de Lyotard est alors de souligner que le jugement est toujours marqué par l'absence de critères objectifs guidant avec efficacité les énoncés prescriptifs :

---

<sup>232</sup> Wittgenstein, L. (2004), *Recherches philosophiques*, §65.

<sup>233</sup> Lyotard, J.-F. (1979), *Au Juste*, p. 57.

<sup>234</sup> Si le concept de l'événement prend une place marginale dans *Au Juste*, nous pouvons associer ce concept au jugement lorsqu'il analyse les dangers du modèle politique classique à supprimer les différences surgissant au sein des jugements. Jugement et événement vont de pair, celui-ci a besoin d'un événement sur lequel juger.

<sup>235</sup> Lyotard, J.-F. (1979), *Au Juste*, p. 32. En référence à *Rudiments païens*, Lyotard écrit : « Rudiments, [...] ce sont des études qui ne sont pas développées, le matériau lui-même n'est pas raffiné, il est en train de se raffiner. Ce sera, je l'espère, le livre que je suis en train de faire ». Ce livre fait vraisemblablement référence à *La condition Postmoderne*, où l'idée de multiplicité, par exemple, prendra la forme des récits.

<sup>236</sup> Lyotard, J.-F. (1979), *Au Juste*, p. 53.

La véritable nature du juge, c'est justement de prononcer des jugements, donc des prescriptions, sans critère. Ce qu'Aristote appelle *prudence*, somme tout, ce n'est rien d'autre que cela. Elle consiste à faire la justice sans modèle. On ne peut pas produire un discours savant sur ce qu'est la justice.<sup>237</sup>

De ce fait, Lyotard s'intéresse non pas à la question de comment être juste, mais plutôt à ce qui est en jeu lorsque nous affirmons juger et ce qui nous pousse à faire de tels jugements. Ce qui importe, c'est d'identifier là où se trouve une injustice afin de faire jurisprudence plutôt que d'offrir des instructions quant à l'atteinte d'un idéal de justice. Cette prévention contre l'injustice s'établit sur l'idée de la multiplicité et des différences en découlant : « l'idée dont nous avons besoin, je crois, aujourd'hui, pour trancher en matière politique, ne peut pas être l'idée d'une totalité ou de l'unité d'un corps. Ce ne peut être que l'idée d'une multiplicité ou d'une diversité. »<sup>238</sup>. Le lien fait ici par Lyotard entre le modèle et la totalisation provient du processus de légitimation mentionné plus tôt. Le modèle de la justice de Platon doit être total et unitaire si elle souhaite être légitime, au risque de perdre cette dernière dans la mesure où elle permet plusieurs justices différentes. Lyotard soutient le contraire, c'est-à-dire qu'il est possible que, dans une société donnée, plusieurs modèles coexistent sans pour autant être unitaires.

### **Paganisme postmoderne**

Lyotard commence dans *Au Juste* l'édification d'une éthique se fondant sur la philosophie de Wittgenstein et de Kant, se voulant abstraite de la finalité retrouvée dans la métaphysique. Celle-ci se poursuit dans *La Condition postmoderne* (1979) lorsqu'il sera question des métarécits, de la constitution contemporaine du savoir et de la science. Plus exactement, il lui sera essentiel d'y analyser la question de la légitimité, puisqu'elle offre un outil limité pour juger les récits et qui éclaircira notre compréhension du *Différend* lorsqu'il sera question des genres de discours et de phrases impossibles. Cet écrit, publié durant la même année qu'*Au Juste*, remanie avec plus d'efficacité bien des concepts retrouvés au sein de ce dernier.

Tout d'abord, Lyotard y constate une crise des récits et de leur légitimité dans les sphères éthico-politique et dans celles de la connaissance. La légitimité est ici comparée à

---

<sup>237</sup> *Ibid.*, pp. 54-5.

<sup>238</sup> Lyotard, J.-F. (1979), *Au Juste*, p. 178. Nous verrons comment le différend offre une réponse à une telle idée.

la loi civile dans la mesure où ces sphères reposent sur un ensemble de principes régissant les actions possibles au sein de celles-là : « la légitimation est le processus par lequel le « législateur » traitant du discours scientifique est autorisé à prescrire les conditions sous lesquelles un énoncé pourra être effectivement qualifié de scientifique »<sup>239</sup>. Malgré leur séparation apparente, ces domaines sont étroitement interconnectés :

C'est depuis Platon que la question de la légitimation de la science se trouve indissociablement connexe de celle de la légitimation du législateur. Le droit de décider de ce qui est vrai n'est pas indépendant du droit de décider de ce qui est juste, même si les énoncés soumis respectivement à l'une et l'autre autorité sont de nature différente. C'est qu'il y a jumelage entre le genre de langage qui s'appelle science et cet autre qui s'appelle éthique et politique : l'un et l'autre procèdent d'une même perspective ou si l'on préfère d'un même « choix », et celui-ci s'appelle l'Occident<sup>240</sup>.

Dans l'Occident que nous pouvons identifier à un univers platonico-chrétien, Lyotard observe un rapprochement entre le discours scientifique et législatif, qu'il identifie comme deux usages hétérogènes de la raison : le « jeu cognitif du vrai » et « le jeu du juste »<sup>241</sup>, correspondant respectivement aux sphères de la connaissance et aux sphères éthico-politiques. Toutefois, cette fusion engendre certains problèmes : comment déterminer la légitimité du savoir? Qui détient le pouvoir de définir ce qui est légitime? Est-ce que ces critères de légitimité s'appliquent uniformément à toutes les sphères sociales comme la science et la politique? Dans le but de répondre à de telles questions, Lyotard proposera de désenchevêtrer les deux « jeux » en question, soit celui de la science et celle de la société civile, afin non seulement de mettre en lumière les similitudes et les différences, mais avant tout de souligner que la question de la légitimité est un enjeu abusivement généralisé.

Lyotard ouvre son analyse en distinguant la connaissance, le savoir et la science ; la connaissance fait référence à un ensemble d'énoncés dénotatifs prétendant à la vérité, mais tout de même susceptibles d'être faux. La science telle qu'il la conceptualise serait une branche de la connaissance, mais dépend quant à elle d'un jeu de langage qui est celui d'avoir accès récursivement aux objets d'étude selon des critères admis par une communauté scientifique<sup>242</sup>. Quant au savoir, ce concept fait référence à plusieurs coutumes admises au sein d'une culture. Un consensus ou la culture d'un peuple fait alors

---

<sup>239</sup> Bernard, G. (2011), « Sur la crise “postmoderne” de la légitimation et la confusion des raisons », p. 89.

<sup>240</sup> Lyotard, J.-F. (1979), *La condition Postmoderne*, p. 20.

<sup>241</sup> Bernard, G. (2011), « Sur la crise “postmoderne” de la légitimation et la confusion des raisons », p. 88.

<sup>242</sup> Lyotard, J.-F. (1979), *La Condition postmoderne*, p. 36.

office de critère légitimant le savoir. Ce vivre-ensemble est légitimé par l'opinion, car il s'appuie sur des critères variables et instables (certaines cultures peuvent avoir une opinion des traditions, des codes de beauté qui varient d'une époque à l'autre, par exemple)<sup>243</sup>. Dans *La Condition postmoderne*, il prend généralement la forme de récits : que ce soit pour raconter l'histoire identitaire d'une culture par un héros, pour assurer la légitimité des institutions ou bien pour informer sur les valeurs<sup>244</sup>, tout aspect de la culture dépend de ceux-ci. Le récit unit alors un nombre variable de jeux de langage, mais ce qu'il faut retenir, c'est leur disposition à se légitimer eux-mêmes, généralement par une métaphysique des substances ou du temps, et que la question de la légitimité externe ne se pose pas nécessairement<sup>245</sup>. En d'autres mots, la légitimité se construit à partir de la communauté, « pragmatique narrative populaire, qui est d'emblée légitimante »<sup>246</sup>.

On remarque alors ici la différence entre le savoir et la science : la science accorde un rôle privilégié à la dénotation et le fardeau de la légitimité, où chaque énoncé peut<sup>247</sup> se trouver désuet en raison de nouvelles formulations. Reste que le discours scientifique a en fin de compte besoin du récit afin d'y tirer une légitimité populaire. En effet, légiférer sur la preuve et sur ce qui est vrai implique un récit en vue d'un objectif donné, de la même façon qu'une culture a besoin d'une histoire. Mais à la différence des sphères comprises sous le savoir, la science tend à reconnaître cette dépendance. Ce faisant, elle tient la

---

<sup>243</sup> Lyotard fait ici référence à la Bildung hégélienne pour illustrer les coutumes et les mœurs : le terme Bildung renvoie à la fois à la culture, mais aussi à la formation. Dans ce double sens, Lyotard veut faire remarquer que la culture n'est pas une édification du savoir, mais plutôt une étiquette, une série de règles auxquelles il faut obéir afin de faire partie cette culture. On remarque alors l'importance de Wittgenstein auprès de Lyotard lorsqu'il rédige *La condition postmoderne* : la culture est une question de jeux de langage où il importe de « jouer les bons coups », connaître les mœurs afin d'y participer et d'y trouver une harmonie entre le « nous » et le « moi » que sont la société et l'individu. C'est exactement ce que dit Hegel dans *La Phénoménologie de l'Esprit* à ce sujet, lorsqu'il est question de faire usage du langage comme performance de la culture : « Le langage est le point du Soi en lequel, moyennant l'aliénation de la certitude intérieure, les multiples points ont conflué. [...] la conscience noble, l'extrême de l'être-pour-soi, obtient en retour, pour prix de l'universalité de la pensée dont elle s'est dessaisie en l'extériorisant, l'extrême de l'universalité effectivement réelle ; la puissance de l'État est passée à elle [à la conscience noble] », Hegel, G. W. F. (2006), *La Phénoménologie de l'Esprit*, p. 442-3 (H, 458).

<sup>244</sup> Lyotard, J.-F. (1979), *La Condition postmoderne*, p. 38.

<sup>245</sup> Bernard, G. (2011), « *Sur la crise "postmoderne" de la légitimation et la confusion des raisons* », p. 91.

<sup>246</sup> Lyotard, J.-F. (1979), *La Condition postmoderne*, p. 42.

<sup>247</sup> L'usage du verbe « pouvoir » dans ce chapitre est très important, puisque l'incommensurabilité des phrases exige de mettre l'accent sur la contingence de leur existence. Cet aspect sera amplement approfondi lorsque nous examinerons l'ontologie des phrases de Lyotard.

légitimité ouverte, donc non finale et non transcendante, car le récit ne fait pas partie intégrante des recherches scientifiques<sup>248</sup>.

Dans le cas où le récit nécessiterait une légitimité qui lui est transcendante, c'est-à-dire qu'il ne pourrait pas assurer par lui-même sa légitimité, Lyotard soutient qu'il prend la forme d'un métarécit. Ce genre de récit a pour effet d'écarter ce qui ne s'inscrit pas dans celui-ci<sup>249</sup>. La dialectique hégélienne et l'émancipation du prolétariat sont tous deux des exemples phares de métarécits où la pluralité de récits est effacée, compte tenu de leur aspiration à l'universalité. Il y a dans ce cadre un renversement dans l'usage de la raison, notamment entre l'usage du récit et le savoir : ce dernier n'est pas utilisé en vue « d'une finalité extrinsèque (c'est-à-dire qu'il ne peut servir l'État ou la société civile), il est bien plutôt légitimé pour autant qu'il est légitimant (il [l'usage] dit ce que sont l'État, la société civile, [et notre place en leur sein]) »<sup>250</sup>.

Selon le postmoderne (ou le païen), on l'a vu, il n'y a plus de critère ultime servant de fondement aux paradigmes distincts. Bien que le consensus ou la culture soit légitime, le processus de légitimation ne vaut pas universellement pour les autres paradigmes. En fait, et comme le montre Lyotard lorsqu'il est question du juste chez Platon, il n'y a jamais eu un récit universel : des concepts tels l'Esprit, le Bien ou le consensus ne servent qu'à justifier et à unifier un discours donné aux dépens de la différence. De cette méfiance envers l'unité des récits prenant racine dans *Au Juste* et dans *Rudiments païens*, Lyotard argumente qu'il n'y a pas de fondations universelles conférant une légitimité absolue primant sur les autres ensembles. Faire une telle chose supposerait deux choses, soit (1) qu'il y ait une harmonie homogène entre des locuteurs hétérogènes puis (2) que la finalité même du dialogue se trouverait dans un consensus, alors qu'il n'est tout simplement qu'un état du discours et non une fin<sup>251</sup>. On remarque ici une critique de Lyotard à l'égard du concept de la légitimité dans la mesure où il est mobilisé par un récit afin d'invalider les autres jugés obsolètes : l'idée même du consensus relèverait d'un métarécit qui supprime les discours dissidents.

---

<sup>248</sup> Bernard, G. (2011), « *Sur la crise "postmoderne" de la légitimation et la confusion des raisons* », p. 93.

<sup>249</sup> Lyotard qualifie le métarécit de récit de légitimation, afin de montrer la fonction du métarécit : elle donne la possibilité de légitimer un discours présenté, Lyotard, J.-F. (1979), *La Condition postmoderne*, p. 105.

<sup>250</sup> Bernard, G. (2011), « *Sur la crise "postmoderne" de la légitimation et la confusion des raisons* », p. 93.

<sup>251</sup> Lyotard, J.-F. (1979), *La Condition postmoderne*, p. 106.

Cette « chute » ou cet événement appelant un métarécit, à savoir que l'harmonie unitaire est impossible, nous oblige à considérer comme le fait Lyotard une conception de la connaissance qui ne se veut pas universelle, mais plutôt locale et en devenir<sup>252</sup>. La force du Lyotard postmoderne, poursuivant la méthode de *Discours, Figure* et de *l'Économie Libidinale*, est qu'il parvient à faire deux choses, soit de disséquer l'enchevêtrement formaliste des différentes sphères et de redonner en conséquence la légitimité propre aux sphères éthico-politiques et scientifique dans un examen du concept de légitimité. *La condition postmoderne* fait alors le même constat que celui d'*Au Juste* : le postulat d'un dissentiment est nécessaire afin d'éviter l'illusion de l'hégémonie d'un métarécit.

La prochaine partie du chapitre portera alors sur la notion du différend au cœur du dissentiment et sa relation à l'événement tel que conceptualisé antérieurement. L'intérêt de consacrer le reste du chapitre au *Différend* réside dans le fait qu'il représente la culmination des différents enjeux abordés par Lyotard concernant la totalisation du discours et de la philosophie. *Le Différend* cherche à analyser les implications d'une telle compression des genres de discours, du problème de la légitimité et des contrecoups d'une suppression des discours dissidents, venant faire événement dans le discours général. De fait, nous verrons comment et pourquoi nous devons faire « dissensus ».

### **Le cas Faurisson**

Penchons-nous tout d'abord sur le contexte entourant *Le Différend*. Le livre commence comme suit : « On vous apprend que des êtres humains dotés de langage ont été placés dans une situation telle qu'aucun d'eux ne peut vous rapporter maintenant ce qu'elle fut »<sup>253</sup>. Lyotard place le lecteur d'emblée dans un contexte où il fait face à un destinataire n'ayant aucune possibilité de communiquer. Il nous pose ensuite la question suivante : pouvons-nous réellement savoir si son expérience est bel et bien arrivée? Nous faisons face à un dilemme : « Ou bien [la situation] a existé, et alors le témoignage est faux, car en l'occurrence, ou bien il devrait avoir disparu, ou bien il devrait se taire, ou bien s'il parle, il ne peut témoigner que de l'expérience singulière qu'il a eue »<sup>254</sup>. La conjoncture décrite par Lyotard s'inspire directement du mouvement négationniste apparu après la Seconde

---

<sup>252</sup> du Toit, A. (2011), « Grand Narrative, Metanarrative » in Sim, S. (2011), *The Lyotard dictionary*, p. 87.

<sup>253</sup> Lyotard, J.-F. (1983), *Le différend*, §1.

<sup>254</sup> *Ibid.*, §1.

Guerre mondiale. Sommairement, ce mouvement nie l'Holocauste exécuté à l'égard des Juifs par l'Allemagne nazie. Parmi leurs arguments, on retrouve en premier plan celui selon lequel il n'y aurait pas eu de chambres à gaz, utilisés comme instruments d'extermination de masse des prisonniers juifs et bien d'autres. Cette position prit de l'ampleur lorsque Robert Faurisson, professeur à l'université Lyon-II, remit en question l'existence de telles chambres dans un écrit intitulé « Le "problème des chambres à gaz" » où il argumenta que celles-ci n'ont jamais servi à l'extermination de juifs<sup>255</sup>, qu'aucun Zyklon B ne fut utilisé dans le but de les tuer<sup>256</sup>, et qu'ils seraient plutôt morts de causes naturelles, tel le labour<sup>257</sup>. Comment concevoir une telle situation? Lyotard met en scène une représentation juridique afin d'illustrer la problématique : nous avons une victime (les Juifs) qui témoigne de l'existence des chambres à gaz, et la défense (le négationniste), qui nie une telle possibilité. Retenons tout d'abord ceci : si Lyotard mobilise le discours légal, ce sera pour mieux l'interroger par la suite, sans pour autant le rejeter, puisque le discours légal possède tout de même une légitimité lui étant propre grâce à ses traditions et que cette scène « relève des principes ontologiques de philosophie première et du procès de connaissance qui l'accompagne »<sup>258</sup>. Nous y reviendrons.

Lyotard énonce les conditions de recevabilité de Faurisson : quelqu'un aurait pu être victime des chambres à gaz. Mais, puisque toute victime de celles-ci en est morte, personne ne peut en témoigner. Si quelqu'un atteste d'une telle chose, alors elle est toujours vivante, et donc il n'y avait aucun usage de Zyklon B<sup>259</sup>. La victime du tort (l'Holocauste) se voit maintenant dans l'obligation de prouver sa propre injustice. Elle fait face à un problème, soit le dilemme que Faurisson crée en n'acceptant que le discours de la preuve dans son « tribunal ». Il y a alors renversement de la scène juridique : le négationniste se positionne en victime contre les accusations de l'existence des chambres à gaz<sup>260</sup>. Lyotard soutient que dans le cas de Faurisson, le témoignage de la victime est irrecevable selon les conditions établies par ce dernier. Ce cas se traduit comme étant un « différend » entre

---

<sup>255</sup> Igounet, V. (2020), « Chapitre III. L'affaire Faurisson (1978-1985) » in *Le négationnisme en France*, p. 42.

<sup>256</sup> Wallace Greene (1984), *The Holocaust Hoax: A Rejoinder*, p. 268.

<sup>257</sup> Igounet, V. (2020). « Chapitre III. L'affaire Faurisson (1978-1985) », op. cit., p. 42.

<sup>258</sup> Sfez, G. (2007), *Lyotard. La partie civile*, p. 74.

<sup>259</sup> Lyotard, J.-F. (1983), *Le différend*, §2.

<sup>260</sup> Sfez, G. (2007), *Lyotard. La partie civile*, p. 73.

Faurisson et les juifs plaignants — à savoir une radicale incommensurabilité entre deux registres discursifs. Il est plus facile d'en prouver le néant que de prouver l'existence. Il n'est pas question ici de donner raison à l'absence de preuves objectives, mais plutôt de montrer que le discours positiviste de la preuve se montre insuffisant face à la définition d'un univers génocidaire, en raison du fait que le négationniste prétend se positionner selon les exigences positivistes de la méthode historique<sup>261</sup>. Qui plus est, ni le négationniste ni l'historien plaidant en faveur de l'existence des chambres ne peuvent complètement rendre justice au tort subi par les Juifs : « La mesure du tort ne tient ni au témoignage juridique, ni à la preuve historique, mais à ce qui reste du témoignage quand il est détruit et révoqué par le dilemme précité. »<sup>262</sup> En d'autres mots, il y a un différend entre le tort et les exigences de la scène juridique et historique. Faurisson exige une preuve, mais que faisons-nous lorsque nous ne pouvons démontrer un tel tort? Le tribunal de ce dernier refuse de reconnaître le simple témoignage, « faute de preuves »<sup>263</sup>.

### ***Le différend***

Il convient maintenant d'expliquer certains points clés quant à la notion du « différend ». Ce concept est communément compris comme un conflit d'opinions ou d'intérêts entre deux parties. Cependant, il se formule autrement chez Lyotard, sous deux

---

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 75-77.

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>263</sup> Bien que Faurisson n'ait pas remporté les procès dans lesquels il était accusé de révisionnisme, il est important de noter ici l'actualité du problème que pose Lyotard, notamment en ce qui a trait aux violences conjugales ou aux violences sexuelles. Le tribunal, exigeant la preuve d'une telle violence, est inapte à faire état de la disparité entre les plaintes et les condamnations de viols. En France, par exemple, on constate une baisse du nombre de condamnations par rapport au nombre de déclarations d'un tel crime, soit une baisse de 31 % en 2020 par rapport à l'année 2016, voir Quevrain, C. (2022), « 5 ans de #MeToo : "seulement 1% des viols condamnés en France?" ». Selon des autrices comme Kate Manne et Miranda Fricker, ceci constitue une injustice épistémique : plus précisément, il y a une injustice épistémique dans la mesure où l'on accorde une trop grande ou bien une trop faible crédibilité à une personne sur la base de préjugés, qu'ils soient misogynes, racistes ou bien d'autres, Fricker, M. (2007), *Epistemic Injustice : Power and the Ethics of Knowing*, p. 19. Il y a selon Fricker, dans cette injustice, un tort épistémique : nous présumons d'emblée que cette personne ne possède pas le même bagage épistémique que nous ou, pour reprendre le terme de Fricker, cette personne n'est pas un « knower ».

Bien que la conception de Fricker se distingue de celle du différend puisqu'elle met l'accent sur les préjugés et leur systématité, il est intéressant de voir sa relation avec le problème posé par Lyotard, puisque Fricker cherche aussi à rendre compte du silence causé par le tort, soit celui de ne pouvoir faire entendre son témoignage. Dans le cas de Fricker, le tort serait l'incapacité de reconnaître les conséquences d'une figure telle que le patriarcat au sein même de celui-ci.

déclinaisons<sup>264</sup>. Tout d'abord, le différend se comprend comme tel : « un cas de conflit entre deux parties (au moins) qui ne pourrait pas être tranché équitablement faute d'une règle de jugement applicable aux deux argumentations. Que l'une soit légitime n'impliquerait pas que l'autre ne le soit pas. »<sup>265</sup> Il est important de souligner ici l'aspect conflictuel des parties et la légitimité qui leur revient ou non. Par exemple, le genre de discours économique ne peut se traduire dans le discours scientifique sans risquer de causer un tort, puisque l'un traite des tendances et des probabilités économiques, alors que l'autre s'exprime dans un idiome différent, soit celui de définir des phénomènes obéissant à des lois formelles, et de les vérifier par l'expérimentation<sup>266</sup>.

Nous voilà dans une situation parallèle à celle de *La condition postmoderne* en ce qui a trait à l'agonistique entre les jeux et les métarécits au nom de sa légitimité : un récit s'arroge la possibilité de plier un autre récit à des critères étrangers. La première formulation du différend se comprend selon cette formulation comme une argumentation entre deux parties possédant chacune leurs règles et à laquelle trancher impliquerait de forcer des règles à une de celles-ci. Faire de la sorte constituerait alors un tort, soit l'effacement d'un dommage ne pouvant être prouvé ou présenté<sup>267</sup>. Une des parties devient alors victime : c'est-à-dire, elle devient ainsi dans la mesure où son pouvoir de présenter le tort, à savoir la conjonction d'une intuition correspondant au concept de tort<sup>268</sup>, lui est retiré. Le tort diffère alors du dommage du fait que ce dernier est jugé et admis selon les conditions du genre de discours juridique ou pénal. Plus précisément, le dommage se comprend comme étant un élément pouvant être prouvé par la partie civile<sup>269</sup>, alors que le tort réfère à une transformation du dommage par la dépossession des moyens d'exprimer ce que la partie civile a subi.

La seconde formulation du différend apparaît alors au moment où une personne souffre de l'impossibilité de témoigner du tort subi. En contraste avec la première

---

<sup>264</sup> Malgré le fait Lyotard ne définit pas explicitement deux types de différends, il est intéressant de souligner comme le fait Gérard Sfez un double mouvement du différend.

<sup>265</sup> Lyotard, J.-F. (1983), *Le différend*, section "Titre".

<sup>266</sup> Au mépris d'un enchevêtrement des multiples genres de discours, nous devons souligner qu'il n'existe pas de genre de discours universel ayant un pouvoir de légifération qui tranche entre les deux. Il n'y a pas de dialectique du différend.

<sup>267</sup> Lyotard, J.-F. (1983), *Le différend*, §9.

<sup>268</sup> Curtis, N. (2011), « Judgement »; in Sim, S. (2011), *The Lyotard dictionary*, p. 113.

<sup>269</sup> Terme repris de Gérard Sfez pour désigner la partie plaignante dans un tribunal.

formulation du différend où le tort possède une voix, on retrouve au sein de la seconde l'effacement de la possibilité de témoigner d'une injustice. Il n'y a pas d'espace dans lequel il est possible de se faire entendre : « J'aimerais appeler différend le cas où le plaignant est dépouillé des moyens d'argument et devient de ce fait une victime »<sup>270</sup>. À la différence du litige juridique qui octroie une voix aux personnes lésées dans le discours du tribunal, c'est-à-dire une situation où une partie reconnaît et formule le tort qui lui a été causé, la seconde formulation du différend, quant à elle, illustre une situation où cette puissance de témoignage est retirée des mains du plaignant. L'importance du litige se situe dans la possibilité de prouver le tort, et que celui-ci soit reconnu par un tiers parti, par exemple un juge, qui répare le dommage ou du moins tranche dans le conflit. Cette conjoncture implique la possibilité de « jouer » le même jeu que celui du tribunal, car il se comprend par sa possibilité de parvenir à une conclusion ou une réparation. En revanche, dans le cas du différend, cette possibilité est inexistante : nous ne sommes plus en mesure de prouver le dommage causé à la partie.

On remarque, en s'appuyant sur les travaux de Gérard Sfez, un double sens à la notion de différend. Tout d'abord, ce principe représente la légitime hétérogénéité de divers genres de discours. De cette définition découle une deuxième interprétation mettant en lumière la tension entre les discours, soit le différend comme tort unilatéral de l'effacement d'une quelconque possibilité de mise en expression du dommage. Concentrons-nous davantage sur la seconde formulation du différend puisqu'elle nous donne les moyens de soulever les conséquences de la suppression du tort.

### **Domination et anéantissement**

Par exemple, les contrats et les accords entre partenaires économiques n'empêchent pas, au contraire ils supposent, que le travailleur ou son représentant ait dû et doive parler de son travail comme si celui-ci était une cession temporaire d'une marchandise dont il serait le propriétaire. [...] À défaut d'y recourir, le travailleur n'existerait pas dans le champ auquel se réfère cet idiome, il serait un esclave. En l'employant, il devient un plaignant. Cesse-t-il pour autant d'être aussi une victime?<sup>271</sup>

L'exemple du différend entre le discours marxiste et le discours capitaliste illustre parfaitement ce que l'on pourrait qualifier le différend de « domination »<sup>272</sup>. Dans ce

---

<sup>270</sup> Lyotard, J.-F. (1983), *Le différend*, § 12.

<sup>271</sup> Lyotard, J.-F. (1983), *Le Différend*, § 12.

<sup>272</sup> Sfez, G. (2007), *Lyotard. La partie civile*.

contexte, le travailleur se trouve dans l'incapacité de faire valoir, devant le prud'homme, c'est-à-dire le juge des litiges concernant les relations industrielles, que son travail n'est pas une simple marchandise, puisque le prud'homme ne traite que du « litige » entre le patron et le salarié. Le travailleur reçoit une meilleure rémunération pour sa force de travail si et seulement s'il le fait dans l'idiome commun du prud'homme et du patronat (le droit économique et social) ; il devient plaignant, mais reste une victime au sein de son propre idiome. Mais, comme le fait remarquer tout de suite Lyotard, le salarié n'a aucun moyen d'établir le tort existentiel qu'il subit, car il ne peut s'exprimer que dans un langage différent de « celui du droit économique et social »<sup>273</sup>. Il lui est impossible d'établir que sa force de travail n'est pas une propriété sans perdre son statut de plaignant. En d'autres mots, le salarié doit supposer que son travail est une marchandise dont il est le propriétaire afin de participer au tribunal, faute de quoi ce dernier devient inutile puisqu'il ne répond qu'à une relation contractuelle entre l'employeur et l'employé. L'employé fait face à un *double-bind*, et doit donc « jouer le jeu » s'il souhaite être entendu et, par extension, transformer le tort subi en dommage dans le cadre du discours contractuel. De ce différend entre le capital et l'expérience de travail comme « vie », on en conclut qu'il est insoluble, en raison du fait qu'il découle d'une incommensurabilité fondamentale prenant racine dans la prétention d'un genre de discours à s'imposer comme supérieur à un autre<sup>274</sup>. Cette situation se comprend ainsi comme un différend de domination, où le discours du capital surplombe le discours du travailleur, et bien plus. De plus, l'Occident platonico-chrétien renvoie ici directement à un univers où le tort est supprimé, et par le fait même le concept de différend est remplacé ici par le concept d'identité. La force de l'État, du platonisme ou du christianisme reposent sur un présupposé selon lequel il doit y avoir une adéquation entre le concept et l'objet, la vérité et la justice, entre l'éthique et la politique. La différence est conçue comme force perturbatrice, elle interrompt la formation d'un « nous »<sup>275</sup>. Jusqu'à maintenant, nous avons dressé le portrait d'une situation d'asservissement. Mais que se passe-t-il lorsqu'il n'y a aucune traduction du tort en dommage? C'est un événement

---

<sup>273</sup> Lyotard, J.-F. (1983), *Le Différend*, § 13.

<sup>274</sup> Sfez, G. (2007), Lyotard. La partie civile, p. 48. L'exemple de domination auquel fait mention Sfez est directement tiré du différend.

<sup>275</sup> « Substituable à un nom propre : *Nous, peuple français...*, il est censé pouvoir enchaîner « comme il convient » des prescriptions [...] avec leur légitimation », Lyotard, J.-F. (1983), *Le différend*, p. 146.

très précis selon Lyotard, un moment qui selon lui efface le concept même du différend<sup>276</sup>. Il fait directement référence à l'Holocauste et à tout autre génocide. C'est un événement où le tort ne peut même pas se trouver à l'intérieur d'un idiome, puisqu'il « n'y a plus aucun reste » à la fois discursif et humain témoignant du tort. « Il n'y a plus de victime est tautologique à il n'y a plus de différend »<sup>277</sup>, affirme Lyotard. Dans l'anéantissement, nous sommes manifestement plus loin de la comparution et du témoignage que dans la simple domination<sup>278</sup>. Cette situation est décrite comme un « délit parfait » : « Éliminez ces dernières [les manières d'enchaîner les phrases], et vous échapperez au différend »<sup>279</sup>. Comme le souligne Sfez, Lyotard s'inscrit dans une perspective similaire à celle de Levinas lorsque ce dernier soutient dans *Totalité et infini* que « le meurtre seul conduit à la négation totale »<sup>280</sup>. L'anéantissement fait directement référence à l'événement d'Auschwitz — mais ne s'y limite pas — où la mise en scène juridique est complètement retirée des actes ayant eu lieu. Le rapport à l'autre n'existe pas, aucune reconnaissance de l'existence de l'autre n'est affirmée. Entre la pensée nazie et la pensée juive, il n'est plus question de légitimité et de différend, mais d'un anéantissement qui vise la destruction de l'avènement de toute phrase possible, du témoignage. C'est l'extinction de l'événement d'être<sup>281</sup>.

### Phrases

Comment comprendre cette destruction de l'événement? Afin d'illustrer une telle chose, Lyotard propose une ontologie de la phrase. Bien que Lyotard ne définisse pas la phrase à proprement parler — précisément pour ne pas la figer dans un genre de discours particulier, il propose néanmoins quatre composantes fondamentales pour son univers : Destinateur-Destinataire-Référent-Sens. La relation entre ces quatre pôles constitue une « situation ». Ces éléments, pris directement de la linguistique de Jakobson, peuvent se trouver ou non

---

<sup>276</sup> Lyotard, J.-F. (1983), *Le différend*, § 160.

<sup>277</sup> *Ibid.*, § 36. Nous verrons plus tard comment le silence offre une réfutation à cette affirmation.

<sup>278</sup> L'aspect unique de Lyotard, lorsqu'il est question de l'anéantissement, est qu'il pousse la réflexion encore plus loin qu'à l'époque de La condition Postmoderne ou Au Juste. En effet, il n'est aucunement question de l'anéantissement dans ces écrits, mais plutôt de la domination dans l'agonistique des récits ou des jeux. La situation est particulière, puisque le dissensus ne peut offrir de réponse satisfaisante face à la question des témoins d'Auschwitz, bien que la réponse fournie par Lyotard s'enracine dans ce concept.

<sup>279</sup> *Ibid.*, § 40.

<sup>280</sup> Levinas, E. (1961), *Totalité et infini*, p. 172.

<sup>281</sup> Sfez, G. (2007), *Lyotard. La partie civile*, p. 57.

au sein même de la phrase<sup>282</sup> : par exemple, les phrases « Ah bon? » ou « Finalement ! » ne comportent pas de référent.

La phrase devient selon le Lyotard de 1983 la marque d'apparition de l'être, conçue sous la forme de la singularité qu'est l'événement. Avec la notion des genres de discours, elle se distancie du relativisme des jeux de langage et du caractère anthropomorphique lié à celle du jeu. De même, la phrase est marquée par l'expression *il y a*, soit la présentation<sup>283</sup> de la phrase, cette dernière étant accompagnée ou précédée de la question « arrive-t-il ? ». « L'être » qu'est la phrase arrive, elle est un événement singulier, mais qui ne saurait s'arrêter là. En d'autres mots, l'être est l'occurrence itérative de l'événement de la phrase : elle n'est pas l'Un<sup>284</sup>, mais le multiple. Mettre en avant la primauté de la phrase implique d'avoir une série de phrases étendues temporellement sous laquelle une d'entre elles est sujette à faire office de premier énoncé. Plus précisément, il y a toujours plusieurs phrases, mais seulement une d'entre elles est exprimée à la fois. Elle présuppose même le doute cartésien, puisque douter aussi implique de phraser. Justement, « Je pense, donc je suis » engendre une série de phrases donnant matière à la compréhension des termes « je », « penser » et ainsi de suite<sup>285</sup>. Nous pouvons même affirmer que la notion de sens dépend de la phrase puisque toute signification résulte de l'établissement d'une phrase qui l'énonce<sup>286</sup>.

Il est toutefois important de noter que ce n'est pas le contenu de la phrase qui octroie son statut de réalité à la phrase, mais plutôt sa présentation. En effet, une phrase présente

---

<sup>282</sup> Lyotard, J.-F. (1983), *Le différend*, § 25.

<sup>283</sup> Il est intéressant de mentionner ici la similarité de la présentation à celle de l'Ereignis chez Heidegger. L'événement (Ereignis) chez Heidegger porte toujours sur la relation à l'Être. Ereignis signifie ici « [quelque chose] du regard, appeler à soi du regard, ap-proprié » Heidegger, M. (1968), *Questions I et II*, p. 270. Brièvement, l'Ereignis est un principe spéculatif décrivant non pas une représentation, mais un lieu où l'être et le Dasein se rencontrent par le langage. Par le fait même, l'Ereignis manifeste l'essence du langage se comprenant comme un dire et un montrer : ces actes déictiques montrent selon Heidegger que quelque chose précède le langage, et que ce quelque chose d'originel permet au Dasein et à l'Être d'instituer un rapport mutuel. Ce rapport n'est pas le même que celui entre le Dasein pointant un cheval du doigt, puisque « l'être ne peut pas "être", car s'il était, il ne serait plus l'Être, mais un étant » Greisch, J. (1973), « Identité et différence dans la pensée de Martin Heidegger : Le chemin de l'"Ereignis" », p. 87. . Ce rapport se définit par la formule « es gibt » ou « il y a », soit le dévoilement de l'Ereignis. Cela dit, Heidegger mobilise l'Ereignis pour affirmer que « l'essence du langage n'est rien de linguistique » *Ibid.*, p. 97.

<sup>284</sup> Sfez, G. (2007), Lyotard. *La partie civile*, p. 36.

<sup>285</sup> Lyotard va jusqu'à affirmer que douter de l'événement devient à son tour une phrase, phrase qui est déjà arrivée : « il est toujours trop tard pour douter du quoi », voir Lyotard, J.-F. (1983), *Le différend*, § 104.

<sup>286</sup> Voilà pourquoi Lyotard soutient que la phrase se distingue du jeu de langage et son anthropomorphisme : la constitution de la réalité et du sujet dépend d'une phrase qui fixe le concept. À ce sujet, voir Bennington, G. (1988), *Lyotard: Writing the Event*, p. 125.

un univers, mais non sa propre présentation. Une autre phrase est nécessaire afin de fixer le « maintenant » de la première. « A sentence presents what it presents, but cannot present that it presents what it presents »<sup>287</sup>. La présentation en tant qu'événement est immédiate et est éclipsée dès le moment où nous traitons du contenu de la phrase. Nous ne pouvons parler du « maintenant » de la phrase au cœur même de celle-ci : il en faut une seconde. En d'autres mots, fixer la position d'une phrase implique une seconde phrase faisant office de point d'appui. La phrase : « Je pense, donc je suis » contient *Il y a*, un signe que quelque chose de singulier et d'immédiat se produit. Cette singularité, l'avènement de la phrase comme événement singulier ne se définit pas par une seule phrase, c'est-à-dire qu'il est impossible qu'une phrase se présente elle-même. « Je pense, donc je suis » est impossible avec la phrase « Il y a "Je pense, donc je suis" ». La phrase « Oui ! » arrive, et demande une phrase successive telle que « Il a dit oui » afin d'être saisie. Ainsi, l'immédiateté d'une phrase ne se confond pas avec l'immédiateté en tant que concept<sup>288</sup>. Il y a un différend de la présentation, puisque celle-ci ne peut être énoncée en même temps que la phrase.

Si la présentation n'est pas corrélatrice à la notion de présence, notion critiquée par Lyotard, c'est parce que l'événement de sa présence est toujours insaisissable en sa totalité : « L'illusion métaphysique consisterait à traiter une présentation comme une situation »<sup>289</sup>. Une phrase arrive, et une autre, et puis une autre : il y a enchaînement<sup>290</sup>. La succession de ces phrases se comprend par la nécessité, mais cela n'implique pas nécessairement des mots : « Enchaîner est nécessaire, un enchaînement ne l'est pas »<sup>291</sup>. En effet, même l'absence de phrases possède le statut ontologique d'une phrase avec un contenu pouvant être clair et distinct : le silence fait alors office de phrase. Nous pouvons donc concevoir que les phrases n'étant pas sujettes à énonciation sont comprises sous le

---

<sup>287</sup> Bennington, G. (1988), *Lyotard: Writing the Event*, p. 126.

<sup>288</sup> Si l'on suppose l'identité de deux phrases différentes, il est nécessaire d'ajouter une phrase supplémentaire indiquant une telle identité. Sur cette question, voir Bennington, G. (1988), *Lyotard: Writing the Event*, p. 127.

<sup>289</sup> Sfez, G. (2007), *Lyotard. La partie civile*, p. 96.

<sup>290</sup> Notons que nous pouvons soulever ici quelques similarités avec l'Être de Heidegger. Cependant, Lyotard se distingue de celui-ci dans la mesure où la phrase devient chez le philosophe français le point ontologique central : l'être est seulement un mode d'apparition de la phrase. Comme il mentionne ici, « Pourrait-on nommer la présentation comportée par une phrase l'être? Mais elle est une présentation, ou bien : ce qui dans la phrase cas est le cas. L'être serait un cas, une occurrence [...]. Non pas l'être, mais un être, une fois. » Lyotard, J.-F. (1983), *Le différend*, § 113.

<sup>291</sup> Lyotard, J.-F. (1983), *Le différend*, § 136.

mode de la possibilité. Cette curieuse contingence de la phrase implique qu'il n'y a aucune trace des phrases possibles n'ayant pu être mises en mots. En résumé, les phrases ressemblent aux impossibles de 1974 : chaque phrase est unique et peut être énoncée, mais seulement une à la fois est formulée. La phrase pourrait être alors comprise exactement comme la bande de Möbius et l'écriture des intensités analysées au chapitre précédent, dans la mesure où la phrase s'inscrit sur un univers (la bande) et crée un dispositif, une structure (un genre de discours). Le tort est identique à la barre disjonctive déterminant le *ceci* du *non ceci* ou ce qui est et ce qui n'est pas une phrase<sup>292</sup>. Cette dualité entre la phrase concrète et potentielle cause néanmoins un tort, car seule une phrase est applicable au détriment des autres.

L'importance d'étudier le concept de phrase réside dans les conséquences du silence forcé émanant du blocage du témoignage. En effet, Auschwitz illustre précisément cela : la destruction de toute possibilité de phrase. L'annihilation de témoins minimise considérablement, voire totalement, les possibilités d'expression. Ce tort est donc plus grave que celui examiné plus tôt, qui consistait à plier un genre de discours à des critères étrangers, car il se trouve à même le plan ontologique. Détruire la phrase revient alors à détruire l'être. Pire encore, éradiquer toute possibilité de phraser implique un nihilisme performatif vis-à-vis de l'événement même de l'être. Nous sommes confrontés à un silence assignifiant.

### **Silence et Obligation**

Penchons-nous un instant sur la question du silence chez Lyotard, cette quasi-phrase qui prévaut chez les victimes de la Shoah. Le silence, bien qu'il participe également à l'agonistique ontologique des phrases, ne possède pas le même statut qu'une phrase conventionnelle. Il est plutôt considéré comme une « phrase négative » :

Le différend est l'état instable et l'instant du langage où quelque chose qui doit pouvoir être mis en phrase ne peut l'être encore. Cet état comporte le silence qui est une phrase négative, mais il en appelle aussi à des phrases possibles en principe. Ce que l'on nomme ordinairement le sentiment signale cet état<sup>293</sup>.

---

<sup>292</sup> À ce sujet, voir le chapitre 2, section *La barre et le grand Zéro*.

<sup>293</sup> Lyotard, J.-F. (1983), *Le différend*, § 22.

Cette notion n'est pas à comprendre comme étant un néant, c'est-à-dire une absence totale d'existence, mais plutôt comme la privation d'une phrase qui n'est pas articulée pour le moment<sup>294</sup>. En d'autres termes, le silence est parfois une marque de la négation d'une ou plusieurs composantes au sein de la phrase. À vrai dire, celui-ci ne se conçoit pas uniquement comme étant la marque d'une absence de phrase. Par exemple, « Ceci ne te concerne pas » est un énoncé indiquant un silence marqué auprès du destinataire. Cette situation suggère quelque chose qui attend de s'exprimer. Lorsque je ne peux proférer les raisons pour lesquelles je suis en colère, le refus de communiquer de ma part signale une phrase qui exige d'être verbalisée.

Notons la proximité de Lyotard à Heidegger ici en ce qui a trait à la question du silence et de la présentation. D'après Heidegger, le silence révèle l'inauthenticité du bavardage, de l'Être se cachant derrière celui-ci. Ceci n'est pas un silence mort, du vide. Au contraire, ce phénomène se veut porteur de sens, et agit à titre de témoignage. Quand une mauvaise remarque est énoncée et que personne ne réagit, l'absence de réponse est en fait expressive. Même s'il n'y a aucun mot, aucune phrase, le signe bavard est présent et renvoie à l'Être.

Celui qui fait-silence dans l'être-l'un-avec-l'autre peut « donner » plus véritablement à « comprendre », autrement dit mieux configurer la compréhension que celui qui ne se défait jamais de la parole. Une abondance de paroles sur quelque chose ne donne jamais la moindre garantie que la compréhension s'en trouvera accrue.<sup>295</sup>

Ce silence provoque un signe similaire à celui de la présentation étant donné que cette dernière énonce implicitement la réalité possible de la phrase. Toutefois, Lyotard se différencie de Heidegger en ce sens que le premier conçoit le concept de silence comme une obligation de répondre, et le second comme une prise de conscience<sup>296</sup>. En effet, il représente selon lui une demande, une obligation d'enchaîner avec une phrase : « La question est de savoir si, quand on entend quelque chose qui peut ressembler à un appel, on est tenu d'être tenu par lui. On pourra lui résister ou y répondre, mais il aura fallu

---

<sup>294</sup> Enaudeau, C. et F. Fruteau de Laclos (2017), *Lyotard et le langage*, p. 213.

<sup>295</sup> Heidegger, M. (1985), *Être et temps*, 34. Inversement, la compréhension ne diminue pas en raison de la potentialité du silence.

<sup>296</sup> Walton, M. V. (2013), *Expressing the Inexpressible in Lyotard and Pseudo-Dionysius : bearing witness as spiritual exercise*, pp. 40-41.

d'abord l'accueillir comme un appel »<sup>297</sup>. Ce devoir s'inscrit dans la lignée du jugement d'*Au Juste*, où l'obligation non déterminée agit à titre d'Idée régulatrice de l'action. Nous devons juger, le critère régulateur étant absent, tout comme nous sommes tenus d'enchaîner sur les phrases.

La question de l'obligation constitue un volet important du *Différend*, notamment parce qu'elle clarifie l'enchaînement des phrases tout en reliant cet enchaînement à un volet éthico-politique. S'inspirant grandement de Levinas, l'obligation offre une perspective remaniée de la notion d'autonomie, à savoir la notion selon laquelle nous sommes les propres producteurs de nos prescriptions, de nos phrases. L'obligation provient de l'enchaînement des phrases, de la « passibilité de l'autre »<sup>298</sup>. Elle est vécue comme une aliénation du sujet ou du moi, puisqu'elle me rapproche d'un *tu* qui m'est inconnaissable et qui possède le même mouvement que celui de l'événement. Il y a une insaisissabilité de l'Autre, de la même manière que l'événement ne s'offre pas à nous. Autrui porte la question de la phrase « Arrive-t-il? » sous la forme de « Arrives-tu? »<sup>299</sup>. Le visage de l'autre contraint le sujet (le soi) à s'ouvrir à des possibilités qui ne peuvent tout simplement émaner de lui-même<sup>300</sup>. Lyotard établit un lien entre cette notion d'obligation lévinassienne et le destinataire d'une phrase dite ou non dite, en ce sens que le destinataire est toujours déjà sollicité par une telle obligation, bien avant même de pouvoir réagir à la phrase (au regard) du destinataire. Il ne peut qu'avec difficulté se faire le destinataire de l'obligation, devenir le maître<sup>301</sup>. Ceci fait manifestement écho à l'obligation retrouvée dans *Au Juste*, particulièrement dans la citation mentionnée précédemment : « Il ne m'oblige pas à lui rendre, il ne s'agit pas de cela, mais je suis obligé comme un relais qui ne peut pas garder sa charge, qui aura à la transmettre »<sup>302</sup>.

Lorsque nous plaçons cette obligation dans le contexte de l'Holocauste, de la colonisation ou de l'incarcération, nous observons une incapacité à percevoir l'autre et « de se mettre à la place de l'autre, de dire *je* à sa place, de neutraliser sa transcendance [son

---

<sup>297</sup> Lyotard, J.-F. (1983), *Le différend*, § 163.

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>299</sup> *Ibid.*, § 171-172.

<sup>300</sup> « L'enseignement est une façon pour la vérité de se produire telle, qu'elle ne soit pas mon œuvre, que je ne puisse pas la tenir de mon intériorité. » Levinas, E. (1961), *Totalité et infini*, p. 271.

<sup>301</sup> Lyotard, J.-F. (1983), *Le différend*, p. 164.

<sup>302</sup> Lyotard, J.-F. (1979), *Au Juste*, p. 69.

infinité] »<sup>303</sup> et à retransmettre son récit. On y trouve une asymétrie entre le destinataire et le destinataire, le *je* et le *tu*, comme dans les phrases incomparables le SS et le juif. Cette configuration révèle une tendance nihiliste, caractérisée par la négation même de l'existence de l'altérité. De cet aveuglement, nous pouvons déduire n'importe quoi et justifier n'importe quoi, puisque nous parlons au nom de l'autre, de la même manière que nous prétendons vaincre les dieux<sup>304</sup>. Comment sortir d'un tel aveuglement? La réponse de Lyotard est de reconnaître l'événement de l'obligation, le « je enfermé dans la disposition de soi et de son monde ne connaît rien de l'autre et ne peut rien en connaître »<sup>305</sup>. Faire une telle chose implique d'admettre l'écart incommensurable entre le je et le tu, entre deux phrases impossibles, de la même manière que le paganisme reconnaît le différend entre les humains et les dieux.

Ainsi, l'intérêt du silence et des phrases se situe dans le fait que l'agonistique des phrases souligne que le différend précède le tort qui survient de la confrontation entre les genres de discours, qu'il ne cesse de nous suivre et que le rôle de la philosophie est de porter témoignage à ces phrases qui sont à naître<sup>306</sup>. Plus encore, les genres de discours nous indiquent comment se manifeste concrètement ce silence lorsqu'il s'applique à la question des genres de discours, partagés entre la domination et l'anéantissement, mais aussi avec la communication. Lyotard parvient à montrer que l'impuissance de parler devient une menace non seulement pour le témoignage, mais aussi pour l'existence de l'individu, puisqu'elle dépend de cette capacité de phraser<sup>307</sup>. Exprimer une phrase, quelle qu'elle soit, assure l'existence et la différence des individus au sein de l'enchaînement des phrases. Vaincre les dieux, c'est-à-dire de parler au nom de quelqu'un d'autre cache le différend, mais aussi supprime l'existence et réduit le discours à l'homogénéité.

---

<sup>303</sup> Lyotard, J.-F. (1983), *Le différend*, § 169.

<sup>304</sup> Il existe dans cette situation une similitude avec la rupture du pacte par le narrateur à l'égard des dieux observé plus tôt. Dans ce contexte, les répercussions se matérialisent sous forme d'un nihilisme où le différend est submergé par la terreur imposée par le sujet. Je me permets de réitérer la mise en garde de Lyotard : « Il est très imprudent de vaincre parce que le dieu pourra croire qu'on ne l'a pas reconnu puisqu'on l'a vaincu, alors qu'il est le plus fort. » Lyotard, J.-F. (1979), *Au Juste*, p. 82. L'opposition de Lyotard face au relativisme est manifeste : les discours ne doivent pas servir à supprimer d'autres discours.

<sup>305</sup> Lyotard, J.-F. (1983), *Le différend*, p. 164.

<sup>306</sup> Lyotard, J.-F. (2014), *L'inhumain : Causeries sur le temps*, p. 18.

<sup>307</sup> Walton, M. V. (2013), *Expressing the Inexpressible in Lyotard and Pseudo-Dionysius : bearing witness as spiritual exercise*, p. 27-28.

## Retour à Faurisson

Maintenant que nous avons analysé les concepts clés de Lyotard, je propose de revenir sur la controverse lancée par Faurisson. Compte tenu de ce qui précède, le « jeu » que joue Faurisson n'est pas celui de l'établissement de la réalité. C'est pourquoi l'argument de Pierre Vidal-Naquet caractérisant la position Faurisson de mauvaise foi se montre inadéquat, puisque l'enjeu du discours négationniste ne repose pas sur l'établissement de la réalité, mais se trouve plutôt dans un tout autre genre de discours.

Si nous ne pouvons réfuter Faurisson au sein de son propre « jeu », nous pouvons toutefois noter les problématiques d'un tel argument, et les conséquences reliées à celui-ci :

Ce que vous appelez mauvaise volonté, etc., est le nom que vous donnez au fait que l'adversaire n'a pas pour enjeu l'établissement de la réalité, qu'il n'accepte pas les règles de formation et de validation des phrases cognitives, que son but n'est pas de convaincre. L'historien n'a pas à chercher à convaincre Faurisson si celui-ci "joue" à un autre genre de discours, où la conviction, c'est-à-dire l'obtention d'un consensus sur une réalité définie, n'est pas en jeu. Si l'historien persiste dans cette voie, il se trouvera en position de victime.<sup>308</sup>

Établir la preuve exigée par le négationniste est donc une démarche qui, lorsque laissée à elle seule, est lacunaire. Lyotard propose d'explorer un autre chemin qui fait office de réponse à cet argument. En effet, si la critique reste coincée dans la sphère du critiqué, ce qu'il faut faire est d'en dépasser les termes<sup>309</sup>. Cette réponse s'appuie des concepts explorés tout au long du chapitre, notamment celui du silence, celui du tribunal et celui du différend.

Tout d'abord, lorsque Faurisson remarque le silence laissé par les chambres à gaz, celui-ci interprète ce silence comme une absence de preuves : il est impossible pour le tribunal de trancher sur l'existence des chambres à gaz. Il en conclut qu'il n'y a pas eu de chambres à gaz. Faurisson demande en effet aux morts de témoigner. Celui-ci mobilise à la fois le silence des victimes et la scène juridique afin de faire taire le discours s'appuyant sur le silence. Cependant, son interprétation du silence ne permet à aucune phrase (et son événement) de surgir, puisque Faurisson applique l'idiome du tribunal exigeant des

---

<sup>308</sup> Lyotard, J.-F. (1983), *Le différend*, § 33.

<sup>309</sup> Bien que Lyotard se désengage de sa précédente « critique de la critique » de l'*Économie Libidinale*, il est notable de remarquer le mouvement qu'il opère ici. Bien loin de faire une critique qui cherche à dépasser les termes de Faurisson, celui-ci propose une « dérive ». Cette approche implique de passer du genre de discours que mobilise Faurisson à un autre genre de discours, celui du différend. Plus spécifiquement, l'insistance de Faurisson sur le caractère insignifiant du silence et de l'importance du fardeau de la preuve offre à Lyotard l'opportunité de créer un idiome qui s'efforce de rendre compte du silence ainsi que du différend créé par le fait même.

attestations concrètes et complètes d'un événement qui ne peut répondre à une telle chose. Plus précisément, le tribunal se voit incapable de prêter l'oreille à une impossibilité de mettre en phrases un tort. Avec Auschwitz, le silence fait signe à la destruction même de la réalité, des possibilités de révéler l'injustice subie ou de la possibilité même de parler : « La « quantité du silence », après Auschwitz, a affaire « avec l'interdiction de se poser la question *Arrives-tu ?* ou bien *Arrive-t-il ?* Avec un *il* qui serait personnel. Cela veut dire qu'il faut beaucoup tuer pour qu'on n'ose plus se poser la question, pour qu'on n'ose plus faire attention à l'occurrence »<sup>310</sup>. Le mode d'existence de la phrase employé par Lyotard se comprend par une question, à savoir *Arrive-t-il ?* Dans le contexte de la colonisation ou de l'Holocauste, *Il* ou, plus précisément la phrase, ne détient plus la possibilité d'émerger, car la question est supprimée. Il n'y a plus de différend.

Faurisson impose aux victimes son propre idiome. De surcroît, il se positionne à la place des juifs, perpétue l'aveuglement du *je* et cause un différend à la victime sans phrases. Mais comme nous l'avons montré, « le silence des survivants ne témoigne pas nécessairement en faveur de l'inexistence des chambres à gaz »<sup>311</sup>. Lyotard nous propose alors d'anticiper le différend créé par le *double-bind* du négationniste en retirant à l'argument de Faurisson les quatre négations silencieuses se posant sur le témoignage de la victime :

Si l'on veut établir l'existence des chambres à gaz, il faut lever les quatre négations silencieuses : Il n'y a pas eu de chambre à gaz? Si. — Mais s'il y en a eu, cela ne peut pas être formulé? Si. — Mais si cela peut être formulé, du moins personne n'a autorité pour le formuler, et personne pour l'entendre (cela n'est pas communicable)? Si.<sup>312</sup>

Par le biais de cet enthymème de Lyotard, nous pouvons permettre à la victime de sortir du dilemme ou de délier le silence imposé à celle-ci. La force du différend se remarque dans l'opportunité qu'il confère à la victime de revenir sur les pas du *double-bind* afin d'éviter la problématique de Faurisson et de recommencer à phraser à nouveau.

La pertinence de mentionner la controverse entourant Faurisson s'explique selon plusieurs axes. Tout d'abord, elle réside dans l'évidence du différend qu'il suscite entre les victimes juives et lui-même. Ensuite, dans le recours aux scènes juridiques et cognitives.

---

<sup>310</sup> Sfez, G. (2007), *Lyotard. La partie civile*, p. 77.

<sup>311</sup> Lyotard, J.-F. (1983), *Le différend*, §27.

<sup>312</sup> *Ibid.*, § 27.

Enfin, dans l'appropriation par Faurisson du silence des victimes. Un différend émerge où il est impossible de discerner le tort. Le discours de la connaissance s'avère inefficace pour fournir une réponse satisfaisante face aux modalités d'expression de cette injustice. La nécessité de répondre à cette situation devient claire, et il est alors impératif de déplacer le discours vers d'autres horizons. Ces horizons se doivent d'être en accord avec la reconnaissance des différends, qu'ils soient dans la littérature, dans la politique, dans les sciences et ainsi de suite : « Que le philosophe soit au gouvernement des phrases serait aussi injuste que si c'est le juriste, le prêtre, l'orateur, le conteur (le poète épique) ou le technicien. Il n'est pas de genre dont l'hégémonie sur les autres soit juste<sup>313</sup>. » Il est nécessaire de rechercher la pluralité et le dissentiment.

En résumé, les conséquences d'un tel argument mettent en lumière selon Lyotard l'inaptitude de la scène juridique, comme mentionnée plus tôt, à rendre compte du tort et du silence des victimes. Mais ce n'est pas seulement la scène juridique qui est remise en question : la scène épistémologique est aussi « jugée » par Lyotard.

Car, le différend nous enseigne quelque chose à la fois sur le plan politique, ontologique, mais aussi sur le plan épistémologique, tous étant codépendants :

- 1 Sur le plan ontologique, nous faisons toujours face au différend, dès la première phrase, non seulement avec les autres phrases, mais aussi avec la présentation, l'événement. La domination ou l'anéantissement prenant racine dans ce différend. L'obligation de phraser provenant de l'enchaînement des phrases et qui donne la chance d'atténuer ce différend, de laisser la chance aux phrases d'être énoncées grâce à une ouverture à l'autre phrase.
- 2 Sur le plan politique, la question du différend pose un enjeu moral. Le différend fait appel à l'obligation de prendre conscience du genre de discours dans lequel nous sommes situés. Lorsqu'il est question de l'anéantissement, nous faisons face au silence. L'obligation d'enchaîner est toujours présente, même, lorsque le silence est présent. Par conséquent, atténuer le différend octroie à la victime la possibilité de trouver un idiome dans lequel elle peut s'exprimer.

---

<sup>313</sup> Lyotard, J.-F. (1983), *Le différend*, § 228.

- 3 Sur le plan épistémologique, la notion de différend remet en question la légitimité de l'application des genres de discours uniques en ce qui a trait au silence, plus précisément celui du droit et de l'épistémologie.

Force est de constater que du différend se dégagent tant l'héritage de la figure que celui du mécanisme de l'événement. La figure, ce concept indéterminé, possède la capacité de perturber un ordre ou un concept établi. Par l'étude de celle-ci, Lyotard relève la tendance de la représentation à totaliser l'expérience. Elle provient de l'extérieur des limites que le concept impose. L'événement, quant à lui, est la figure par excellence dans la mesure où il échappe aux limites conceptuelles. Source singulière de l'ébranlement de l'espace conceptuel conçue comme intensité en 1974, elle se déforme lorsqu'elle entre en contact avec la représentation en raison de son impossibilité à cette dernière. Le différend et la présentation de la phrase subsument sous leur concept la force de la figure et de l'événement. Elles soulèvent les oppositions entre les différents genres de discours, mais aussi l'impossibilité de les réduire sous un genre unifié. L'examen du différend illustre l'incommensurabilité des genres de discours, et la présentation souligne la momentanéité de la phrase.

### **Trouver de nouveaux idiomes face au silence?**

En guise de conclusion à ce chapitre, nous examinerons les dernières pages de *L'Inhumain* (1983) et de *Misère de la philosophie* (2000) afin de mettre en lumière l'atténuation mentionnée dans la section précédente :

Le témoin du tort et de la souffrance qu'engendre le différend de la pensée avec ce qu'elle n'arrive pas à penser, ce témoin, l'écrivain, la mégapole veut bien de lui, son témoignage pourra servir. Attestés, la souffrance, l'indomptable sont comme déjà détruits. Je veux dire : en témoignant, on extermine aussi. Le témoin est un traître<sup>314</sup>.

Lyotard, à travers cette citation, évoque le rôle du témoin d'Auschwitz, contraint de relater son expérience et se retrouvant souvent comme seule source pour témoigner de cette expérience. Le témoin raconte dans l'espoir de survivre, mais aussi dans l'intérêt des autres, pour porter témoignage en leur nom. Cependant, Lyotard admet que le témoin ne

---

<sup>314</sup> Lyotard, J.-F. (2014), *L'inhumain : Causeries sur le temps*, pp. 191-92.

peut pas prétendre à une vision exhaustive et incontestable des faits : « L'idée de "témoin absolu d'une réalité" est inconsistante »<sup>315</sup>. Le témoin n'a pas tout vu. Il n'y a pas de témoin parfait, Lyotard le reconnaît, mais son existence est nécessaire. Cette « trahison » se veut une tentative de mettre en lumière la violence faite à celui-ci siégeant dans la mégapole qu'est le lien intime entre la scène juridique et la scène épistémologique. C'est une volonté sciemment désespérée de témoigner du différend et de dépasser les schèmes idiomatiques insuffisants au devoir d'exprimer cette réalité glissante.

Enfin, sortir des schèmes idiomatiques établis serait la tâche principale de la philosophie contemporaine, selon Lyotard. C'est un travail qui consiste à trouver de nouveaux idiomes : « Il est en revanche de la responsabilité devant la pensée de détecter les différends et de trouver l'idiome (impossible) pour les phraser. C'est la tâche du philosophe. Un intellectuel aide à les faire oublier, en préconisant un tel genre, quel qu'il soit »<sup>316</sup>. Le différend ne peut alors être totalement supprimé : ce thème constitue d'ailleurs un thème central des écrits tardifs de Lyotard, notamment dans *Misère de la philosophie*, un texte qui se veut une exploration du « penseur avec le désert de la pensée [...] à chaque fois que quelque chose se fait attendre ». Le penseur se donne la lourde tâche d'écrire afin de rattraper l'événement, ce phénomène insaisissable dans sa totalité, et par ce processus, cherche à supprimer le différend entre son ignorance et la terre inconnue de la pensée.

Pouvant tout aussi bien s'intituler *Supplément au Différend*, *Misère de la philosophie* présente aux lecteurs une collection d'ouvrages issue des douze dernières années d'écriture de Lyotard. Comprenant des textes initialement destinés à des articles ou à des conférences, ce recueil nous ouvre une perspective directe sur la pensée postérieure à *Le Différend*. Il est essentiel de noter que le différend, en tant qu'outil d'analyse des écarts incommensurables, reste central dans la pensée de Lyotard, depuis son apparition dans le concept de figure de *Discours, Figure* (1971) jusqu'à ses derniers écrits. Ces œuvres enrichissent la définition du différend par l'examen de la phrase silencieuse que Lyotard nomme *la phrase affect*. Ce concept est lié à celui du témoignage, en ce sens que cette phrase formule un sentiment accompagné d'un silence : « Elle se distingue en ceci qu'elle

---

<sup>315</sup> Lyotard, J.-F. (1983), *Le différend*, § 103.

<sup>316</sup> *Ibid.*, § 202.

est inarticulée »<sup>317</sup>. Les phrases-affect, en opposition aux phrases articulées, ne s'inscrivent pas dans un univers de phrase. Elles ne comportent pas de destinataire, de destinataire ou de référent, mais seulement un sens<sup>318</sup>. Cela signifie trois choses : elles ne peuvent être intégrées dans l'enchaînement des phrases, cette interruption porte atteinte aux règles des genres de discours, ce dommage entraîne un tort.

Mais comment peuvent-elles être perçues si elles ne s'inscrivent pas dans un univers de phrases? Le silence d'une victime d'un événement traumatique succédant la phrase « Que s'est-il passé ? » peut provenir d'une phrase-affect, mais avant cela nous sommes dans l'impossibilité d'avoir accès au contenu de cette phrase-affect. Seulement, nous devons chercher le contexte entourant l'événement de la phrase-affect, précisément parce qu'il se comprend par des phrases articulées<sup>319</sup>. Lyotard mobilise les concepts de *phônè* et de *dialektos* qu'Aristote distingue entre le discours et le signe de douleur ou de plaisir afin de démontrer qu'il existe une « communicabilité des plaisirs et des peines, des *pathèmata*, sans méditation du logos, par la seule "voix confuse" »<sup>320</sup>. Ce ne sont pas toutes les phrases qui sont nécessairement cognitives, puisque l'affect sert également de véhicule communicationnel. Cet affect devient une phrase inarticulée initialement incommensurable avec le logos de la phrase articulée en raison de l'indépendance du sentir et de sa possibilité d'articulation<sup>321</sup>. Formulée autrement, la phrase-affect signale le différend entre *phônè* et *logos* ou la difficulté de s'enchaîner dans un univers de phrase, qui survient au sein même de celui-ci. Si nous ne pouvons percevoir directement la phrase-affect, elle naît tout de même dans un univers de phrases : « [l'humain] naît au beau milieu des mille discours, dans le monde des phrases articulées, et à la différence des animaux domestiques, il lui est donné de phraser de façon articulée, après un certain temps. Ce temps d'avant le *logos* s'appelle *infantia*. » L'enfance est un moment particulier pour Lyotard, puisque l'enfant subit une expérience traumatique dans la rencontre entre la voix articulée et inarticulée<sup>322</sup>. De ce fait, la philosophie plus tardive de Lyotard accorde une place plus importante au

---

<sup>317</sup> Lyotard, J.-F. (2000), « La phrase-affect (D'un supplément au Différend) », in *Misère de la Philosophie*, p. 45.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>319</sup> Woodward, A. (2013), « Testimony and the Affect-Phrase », in *Rereading Jean-François Lyotard: Essays on His Later Work*, p. 183.

<sup>320</sup> Lyotard, J.-F. (2000), « La phrase-affect (D'un supplément au Différend) », *op.cit.*, pp. 50-1.

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>322</sup> Woodward, A. (2013), « Testimony and the Affect-Phrase », *op.cit.*, p. 183.

silence : celui-ci affirme et solidifie l'insolubilité du différend<sup>323</sup>. Le différend n'est plus vu comme étant quelque chose à dépasser, mais plutôt comme un témoignage de différends qui demandent à être ainsi<sup>324</sup>. Mais l'obligation de phraser demeure omniprésente, et ce, au risque de causer un tort, car « il [l'affect] ne parle pas tout seul »<sup>325</sup>. Cette ambiguïté est exactement ce que recherche Lyotard, puisqu'elle permet de soulever les limites de la pensée représentationnelle<sup>326</sup>, de pousser la pensée jusqu'à ses derniers ressorts. Le dernier Lyotard ne cherche pas à rompre le paradoxe entre l'événement et la phrase, mais à affirmer celui-ci.

Il serait donc erroné de supposer que *Le Différend* (1983) est l'aboutissement de la pensée philosophique de Lyotard, puisque le fossé entre la pensée et l'objet, entre le langage et l'événement<sup>327</sup> est et sera toujours présent. L'enjeu pour Lyotard a toujours été de témoigner de cet écart, ce à quoi il répond par l'écriture. Les écrits posthumes de Lyotard montrent que le différend n'est jamais écrit, mais est toujours à écrire. Dans l'avant-propos à *Misère de la philosophie*, Dolorès Lyotard écrit en référence aux écrits publiés à la suite du *Différend* :

Chacune des œuvres nées au cours de ces douze ans n'était pas seulement « un pas vers le Supplément au *Différend* », comme Lyotard aimait le dire, mais le livre à chaque fois nouveau, à chaque fois recommencé, et avérant, par l'étrange « stridence » de styles jetés en coups de dés, l'insu qui hantait la philosophie de Jean-François Lyotard, l'ignorée du *Différend* — « phrase affect », phrase « infante », anima de la langue et de la pensée<sup>328</sup>.

La tâche des philosophes est donc de travailler avec ce différend et ce silence, sans pour autant les supprimer, en embrassant la différence et en anticipant les possibles changements pouvant survenir, engendrant à leur tour de nouveaux différends. Ce projet implique une déconstruction constante, une reconnaissance des limites du langage et des différences entre les perceptions, afin de mettre en lumière les différends insolubles.

---

<sup>323</sup> Je tiens à faire soulever ici un retour nuancé de Lyotard auprès de sa pensée de *Économie Libidinale* : si ce dernier reconnaît que nous ne pouvons s'abroger du langage, nous remarquons dans cet écrit une certaine apologie du silence qui se positionne en parallèle à l'impossibilité de se représenter l'événement. La phrase-affect ne peut être mise en phrase sans un tort. Mais nous n'avons aucun choix que de faire ainsi.

<sup>324</sup> Woodward, A. (2013), « Testimony and the Affect-Phrase », *op. cit.*, p. 187.

<sup>325</sup> Lyotard, J.-F. (2000), « Emma », in *Misère de la Philosophie* p. 62.

<sup>326</sup> Woodward, A. (2013), « Testimony and the Affect-Phrase », *op. cit.*, p. 187.

<sup>327</sup> Lyotard, J.-F. (1998), *La Confession d'Augustin*, p. 47.

<sup>328</sup> Lyotard, Dolorès, « Avant-propos » in Lyotard, J.-F. (2000), *Misère de la philosophie*, p. 10.

Ainsi, le différend présente la clé au projet de déconstruction politique s'appuyant sur l'idée de la multiplicité et de ses différences. Celui-ci se distingue de la déconstruction comprise sous le terme de *différance* de Derrida dans la mesure où le différend se concentre sur l'affirmation des différences plutôt que sur leur production. En d'autres mots, la différence « ~~est~~ ce qui rend possible la présentation de l'étant-présent, elle ne se présente jamais comme telle »<sup>329</sup>. Si la différence de Derrida soulève les écarts entre les différences et comment elles viennent à surgir, Lyotard conçoit quant à lui la production des différences par l'intermédiaire de la phrase, qui est par définition déjà différence et production de celles-ci. De ce fait, la déconstruction de Lyotard a davantage pour projet l'exploration de la tension irréductible de l'écart entre les phrases. Cette reconnaissance des différences resitue alors la légitimité de chacun des discours tout en évitant le totalitarisme de la pensée qu'il désire confronter. En effet, *Le Différend* ne se veut pas être un métarécit reproduisant les schèmes de la pensée systématiques, mais se veut plutôt être l'analyse de l'écart entre les différences réflexives, langagières et leurs conséquences possibles, comprises sous l'effet de la domination ou de l'anéantissement. Cette domination a mis en lumière le concept de figure, servant de pont entre la perception et le langage. Comme l'a démontré Lyotard, la phrase, de la même façon que l'événement en lien avec le désir, ne peut être totalisée, contrôlée sous le joug d'un discours. La phrase ira faire événement ailleurs : dans le silence, parfois. L'œuvre de Lyotard consiste donc en grande partie à donner une voix aux multiples silences auxquels il a été confronté.

---

<sup>329</sup> Derrida, J. (1972), *Marges de la philosophie*, p. 6. Additionnellement, Derrida examine comment la différence agit à titre de production des différences : elle est « la causalité constituante, productrice et originaire, le processus de scission et de division dont les différents ou les différences seraient les produits ou les effets constitués. » *Ibid.*, p. 9.

## Conclusion

Jean-François Lyotard s'éteint le 21 avril 1998 à l'âge de 73 ans. À travers ces nombreux ouvrages émerge un constat clair, celui d'un projet philosophique visant à déceler l'écart incommensurable de la pensée, du sentir, du langage, de l'éthique et de l'histoire. En explorant la phénoménologie, le structuralisme, la psychanalyse, le marxisme et la philosophie du langage, Lyotard constate que la philosophie contemporaine, en tant que discipline dominante, en ce sens qu'elle maîtrise ce dont elle étudie, se heurte à des limites considérables. Cette position remet en question la pensée systématique et les rapprochements forcés qui caractérisent la tradition philosophique, tout en abordant des problématiques contemporaines telles que le mouvement #MeToo ou la crise actuelle à Gaza, en recentrant le débat sur la victime et son témoignage, bien que ces enjeux aient été abordés de manière succincte. En effet, penser le différend implique non seulement une réflexion politique visant à faire émerger les différences réduites au silence, mais aussi une pratique philosophie sans certitudes qui se rattache à la domination.

L'objectif de ce mémoire visait avant tout à établir une continuité dans la philosophie de Lyotard tout en retraçant l'évolution de ses préoccupations quant à l'hétérogénéité. Pour y arriver, nous avons retracé et mis en dialogue les différentes périodes de Lyotard au cours de ces trois chapitres. En nous penchant sur *Discours, Figure*, nous avons montré dans le premier chapitre comment Lyotard initie sa relation face à l'histoire de la philosophie. Celle-ci s'est comprise par une critique du structuralisme qui illustre les failles du système fermé qu'est la linguistique de Saussure, notamment dans la relation entre perception et langage qui révèle des différences irréductibles sur le plan strictement linguistique. Cet ouvrage marque le début de la critique lyotardienne du structuralisme et, on l'a dit, des limites de la linguistique saussurienne, mettant en lumière l'élément refoulé du système, la figure du référent. En intégrant le désir et la référence frégéenne, Lyotard cherchait à dépasser la simple dichotomie entre langage et perception, démontrant que chaque système unitaire repose sur des dichotomies. La figure désordonne ainsi l'ordre conceptuel préétabli.

Dans le second chapitre, nous avons montré que le projet de *Discours, Figure* évolue dans les écrits succédant à sa publication. Pour ce faire, nous avons puisé dans les écrits dits « libidinaux » de Lyotard, où la pulsion joue le rôle de critique de l'édification de systèmes.

À ce stade, l'événement occupe une place centrale dans sa philosophie<sup>330</sup>. En démontrant que l'événement, illustré par la bande de Moëbius et la barre disjonctive, échappe à la représentation, nous avons mis en lumière le désir de Lyotard de complexifier les limites de la pensée représentationnelle. La tension entre représentation et événement exige ainsi pour le Lyotard de 1974 une nouvelle conception eu égard à l'événement tel qu'il est traditionnellement pensé, en ce sens que la philosophie prétend, à l'aide de la représentation, témoigner adéquatement de l'événement.

Si Lyotard renonce à l'idée d'un chemin hors de la représentation, celui-ci puise dans une éthique axée sur la tension entre la représentation et l'événement, qu'il nomme « différend ». Le troisième chapitre examine les enjeux de cette notion à travers l'analyse de *Au Juste, La condition Postmoderne* et plus particulièrement *Le différend*, l'idée selon laquelle la pensée de Lyotard suit un fil conducteur est plus que manifeste. Cette pensée apparaît ainsi de toute évidence comme suivant une intuition fondamentale : rendre justice aux différences en leur restituant leur légitimité perdue. Bien que Lyotard exprime une incertitude quant à la possibilité de surmonter le différend, cette ambiguïté renforce sa pensée. Plutôt que de supprimer le différend, ses écrits tardifs ont servi à l'affirmer.

Les écrits de Lyotard, analysés ici, s'accompagnent des impossibles, qu'il mobilise par la figure et nomme ensuite récits ou différend, cet écart inébranlable que constitue la différence. Autrement dit, l'objet de la pensée de Lyotard est de faire ressortir l'écart irréductible de la pensée et du monde, « culminant » dans une conception du différend en constante évolution<sup>331</sup>. En ce sens, ce mémoire exprime la volonté de développer une philosophie de cet élève critique qu'est Lyotard et invite à chercher l'incommensurable, ce qui ne se laisse pas subsumer.

---

<sup>330</sup> À ce sujet, Bennington écrit : « By stressing the contingency of linkages and the injustice of pretensions to generic hegemony, philosophy respects that event by treating it in each case as a matter for judgement, without prejudging the rule of judgement appropriate in that case. In their very different ways, the 'libidinal band' and the 'figure' were also analogical presentations attempting to respect the event ». Bennington, G. (1988), *Lyotard: Writing the Event*, p. 177.

<sup>331</sup> Sfez, G. (2000), *Jean-François Lyotard, la faculté d'une phrase*, p. 13.

Est-ce à dire que tout est accompli, la félicité établie avec l'homme intérieur, la vie garante à jamais de la vraie vie? [...] L'affreux retard est-il comblé qui fait courir en vain la créature après sa vérité, et aboli le temps maudit où la rencontre de l'absolu est remise sans cesse? Mais non, il n'en a pas fini, à trente-deux ans ni plus tard, le païen, de jouir comme il faisait du soleil et neiges sur les Aurès<sup>332</sup>.

---

<sup>332</sup> Lyotard, J.-F. (1998), *La Confession d'Augustin*, p. 30.

## Références bibliographiques

- Annas, J. (2006), *Introduction à la République de Platon*, trad. B. Han, Paris, Presses Universitaires de France.
- Aristote (2017), *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin.
- Augustin (1964), *Les confessions*, trad. Joseph Trabuco, Paris, Flammarion.
- Bamford, K. (dir.) (2020), *Jean-François Lyotard : The Interviews and debates*, trad. R. McKeon, Londres, Bloomsbury.
- Bennington, G. (1988), *Lyotard : Writing the Event*, New York, Columbia University Press.
- Bernard, G. (2011), « Chapitre I. Notes sur le détour par la fonction critique de l'œuvre », dans *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, (Philosophie française contemporaine), p. 493-507.
- . (2011), « Sur la crise “postmoderne” de la légitimation et la confusion des raisons », n° 45, p. 87-101.
- Billouet, P. (1999), *Paganisme et Postmodernité : J.-Fr. Lyotard*, Paris, Ellipses.
- Boétie, É. de L. (1995), *Discours de la servitude volontaire*, trad. Séverine Auffret, Paris, Éditions Mille et Une Nuits.
- Curtis, N. (2011), « Judgement », dans *The Lyotard Dictionary*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Deleuze, G. et F. Guattari (1972), *L'Anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1972), *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit.
- du Toit, A. (2011), « Grand Narrative, Metanarrative », dans *The Lyotard Dictionary*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Enaudeau, C. (2011), « Chapitre III. Discours, figure : coup et après-coup », dans *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, (Philosophie française contemporaine), p. 523-536.
- Enaudeau, C. et F. Fruteau de Laclos (2017), *Lyotard et le langage*, Paris, Klincksieck.
- Frege, G., 1848-1925. et C. Imbert (1971), *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, (L'ordre philosophique).
- Freud, S. (1989), « Un enfant est battu », dans *Cinq psychanalyses*, Paris, Presses Universitaires de France.

———. (1985), « Notes sur le “Bloc-magique” », dans *Résultats, Idées, Problèmes, tome II*, Paris, Presses Universitaires de France.

———. (1900), *Die Traumdeutung*, Paris, Fischer Taschenbuch Verlag.

Fricker, M. (2007), *Epistemic Injustice : Power and the Ethics of Knowing*, Oxford, Oxford University Press.

Gastaldi, J. L. (2011), « Chapitre IV. L'esthétique au sein des mots : Discours, figure, ou le renouvellement du projet critique », dans *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, (Philosophie française contemporaine), p. 537-556.

Godel, R. (1969), *Les sources manuscrites du cours de linguistique générale de F. de Saussure*, Genève, Droz (Publications romanes et françaises ; 61).

Grant Hamilton, I. (1993), « Introduction », dans *Libidinal Economy*.

Gratton, P. (2018), « Jean-François Lyotard ».

Greisch, J. (1973), « Identité et différence dans la pensée de Martin Heidegger : Le chemin de l'"Ereignis" », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 57, p. 71-111.

Hallet, G. (1977), *A companion to Wittgenstein's « Philosophical Investigations »*, Ithaca, Cornell University Press.

Hegel, G. W. F. (2006), *La Phénoménologie de l'Esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin.

Heidegger, M. (1985), *Être et temps*, trad. E. Martineau, Paris, Édition numérique hors-commerce.

———. (1968), *Questions I et II*, Paris, Gallimard.

Igounet, V. (2020), « Chapitre III. L'affaire Faurisson (1978-1985) », dans *Le négationnisme en France*, Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, (Que sais-je ?), p. 34-63.

James K.A Smith (2001), « Staging the incarnation : Revisioning Augustine's critique of theatre », dans *Literature & Theology*, vol. 15/2, Oxford, Oxford University Press.

Joseph, J. E. (2012), *Saussure*, Oxford, Oxford University Press.

Kant, I. (2015), *Critique de la raison pure*, Paris, Presses Universitaires de France.

Kierkegaard, S. (2008), *La Reprise*, trad. N. Viallaneix, Paris, Flammarion.

Laplanche, J. et J.-B. Pontalis (1967), *Vocabulaire de psychanalyse*, 5e édition, Paris, Presses Universitaires de France.

- Levinas, E. (1961), *Totalité et infini*, La Haye, Martinus Nijhoff.
- Liotard, J.-F. (2014), *L'inhumain : Causeries sur le temps*, Paris, Klincksieck.
- . (2000), « La phrase-affect (D'un supplément au Différend) », dans *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée.
- . (2000), « Emma », dans *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée.
- . (2000), *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée.
- . (1998), *La Confession d'Augustin*, Paris, Galilée.
- . (1993), *Libidinal Economy*, trad. I. Grant Hamilton, London, Athlone.
- . (1983), *Le différend*, Paris, Éditions de Minuit.
- . (1979), *La Condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit.
- . (1979), *Au Juste*, Paris, Christian Bourgeois Éditeur.
- . (1977), *Rudiments païens*, Paris, 1018.
- . (1974), *Économie Libidinale*, 1<sup>re</sup> édition, Paris, Éditions de Minuit.
- . (1974), *Dérive à partir de Marx et Freud*, Paris, Galilée.
- . (1973), *Des dispositifs pulsionnels*, Paris, Galilée.
- . (1971), *Discours, Figure*, Paris, Klincksieck.
- Martinet, A. ([s. d.]), « Ferdinand de Saussure », *Universalis*.
- Mazuy, R. et D. LE CORNU (1988), « Chronologie des événements à Nanterre en 1967-1968 », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, p. 133-135.
- Melberg, A. (1990), « Repetition (In the Kierkegaardian Sense of the Term) », *Diacritics*, vol. 20, n° 3, p. 71-87.
- Olson, G. A. et J.-F. Lyotard (1995), « Resisting a Discourse of Mastery : A Conversation with Jean-François Lyotard », *JAC*, vol. 15, n° 3, p. 391-410.
- Quevrain, C. (2022), « 5 ans de #MeToo : "seulement 1 % des viols condamnés en France?" »
- Readings, B. (1991), *Introducing Lyotard : Art and Politics*, New York, Routledge.
- Saussure, F. de, 1857-1913. *et al.* (2005), *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot.

- Schreber, D. P. (1975), *Mémoires d'un névropathe*, trad. Paul Duquenne et Nicole Sels, Paris, Éditions du Seuil.
- Sfez, G. (2007), *Liotard. La partie civile*, Paris, Michalon (Le Bien Commun).
- . (2000), *Jean-François Lyotard, la faculté d'une phrase*, Paris, Galilée.
- Sim, S. (2011), *The Lyotard dictionary*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- V. Walton, M. (2013), *Expressing the Inexpressible in Lyotard and Pseudo-Dionysius : bearing witness as spiritual exercise*, Lanham, Lexington Books.
- Van Reijen, W. *et al.* (2020), « The Enlightenment, the sublime : Philosophy and aesthetics with Willem van Reijen and Dick Veerman », dans *Jean-François Lyotard : The interviews and debates*, London, Bloomsbury.
- Vega, A. (2010), *Le premier Lyotard : Philosophie critique et politique*, Paris, L'Harmattan.
- Wahl, F. (1973), *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Paris, Éd. du Seuil.
- Wallace Greene (1984), « The Holocaust Hoax : A Rejoinder », *Jewish Social Studies*, vol. 46, n°3/4, p. 263-276.
- Williams, J. (1998), *Lyotard : Towards a postmodern philosophy*, Cambridge, Polity Press.
- Williams, J. et G. Callan (2011), « A Return to Jean-François Lyotard's Discourse, Figure », vol. 12, p. 41-51.
- Wittgenstein, L. (2004), *Recherches philosophiques*, trad. F. Dastur et al., Paris, Gallimard.
- Woodward, A. (2013), « Testimony and the Affect-Phrase », dans Bickis, H. et R. Shields (dir.), *Rereading Jean-François Lyotard : Essays on His Later Work*, New York, Routledge.