

# Lyotard, le postmodernisme et le problème du sujet<sup>1</sup>

Anne Elisabeth Sejten

Le seul nom de Lyotard suffit pour nous faire signe d'une méfiance profonde à l'égard de ce qu'on nomme habituellement – mais certainement avec bien trop de conformisme – la philosophie du sujet. Avec d'autres noms prestigieux de la pensée française, celui de Lyotard s'inscrit dans une recherche de tout ce qui peut déstabiliser le sujet, l'altérer, le déposséder, le hanter (que ce soit dans son sein même); bref, toujours est-il qu'il faut récuser le sujet dans l'usage trop sûr qu'il peut faire de lui-même. D'où cette mobilisation d'instances capables de faire basculer le sujet sous des forces supérieures, que ce soient celles du « figural », du « désir », de « l'autre » ou quel ait été le terme pour désigner une puissance dont plutôt dériverait le sujet qu'il en serait le maître.

Ce même nom de Lyotard signale également une réflexion sur ce qu'il a lui-même appelé la condition postmoderne, si bien que « *le postmodernisme* » est l'étiquette qu'on colle souvent à sa pensée, comme on le fait en général à une partie plus ou moins déterminée de la pensée française, mais là aussi avec trop de conformisme, car qu'est-ce que ça veut dire, au fond, « *postmodernisme* », « *postmodernité* » ou, ce qui est sans doute plus conforme avec l'usage dont fait Lyotard, « *le postmoderne* » ? En effet, on sait combien la valeur des étiquettes est toute relative, et pourtant, cela ne fait aucun doute que le thème du postmoderne coïncide

---

<sup>1</sup> Texte d'une conférence donnée au Département de littérature comparée à l'Université de Montréal, organisée par Wladimir Kryszynski, en mai 2000. Il reprend certains éléments d'une autre conférence, "De l'esthétique au politique : quel sujet", prononcée au Colloque "Lyotard, art et Kosova. Le Différend : implications en esthétique et en éthique" à l'Académie Royale des Beaux-arts de Copenhague, organisé sur l'initiative de Carsten Juhl par l'Ambassade de France au Danemark et l'Académie Royale des Beaux-Arts, en février 2000.

avec une critique virulente de cette philosophie de l'histoire, qui pose l'homme comme sujet de l'histoire.

Dans *La Condition postmoderne* (1979), qui est peut-être celui des livres de Lyotard qui est le plus connu (ayant fait le plus de bruits), mais qui en est aussi le moins représentatif, Lyotard avance effectivement sa thèse, quelque peu provocatrice, sur le déclin des grands récits. Les discours du savoir, de Hegel à Marx, sont des grands récits, dit-il, parce qu'ils véhiculent en réalité, dans leur sein même, une structure narrative; ils racontent une histoire, par exemple celle du progrès de l'humanité vers le mieux. Donc, il y a en eux, un *telos* caché qui ne peut être validé en termes de sciences. Et non seulement les philosophies de l'histoire confondent science et idéalité, mais, ce qui devient de plus en plus intolérable, l'histoire réelle, histoire atrocement réelle, ne fait que les contredire par les crimes qu'elle n'a cessé de faire contre l'humanité.

Or ce qui a provoqué, voire aggravé, dans un contexte spécifiquement postmoderne, la crise de légitimation dans laquelle peut se trouver la philosophie de l'histoire, ce n'est pas seulement le démenti par la réalité, mais le "nouveau" savoir technologique. La philosophie de l'histoire est récusée sur un autre front aussi, dans la mesure où le développement technologique et les sciences elles-mêmes semblent participer activement à sa destitution. Les "techno-sciences" et leur capacité inédite de mémoriser un nombre toujours plus élevé de données portent atteinte aux notions d'histoire, de mémoire et de temps, sur lesquelles s'appuie toute philosophie du sujet. Ne nous attardons cependant pas trop à ces idées – quelque peu révolues – sur le postmoderne; ce qui nous intéresse par contre, c'est que l'irruption dans l'œuvre de Lyotard d'une problématique postmoderne semble coïncider avec l'émergence d'un problème jusque là plutôt écarté – écarté surtout par la radicalité de sa pensée libidinale antérieure, et ce problème, c'est celui du sujet.

Même l'analyse du marxisme comme exemple d'un grand récit (récitant la victoire du prolétariat et la société sans classes à venir) ne justifie ni l'indifférence, ni l'insouciance, ni la désillusion totale, comme si, désormais, il n'y avait plus rien à penser. Lorsque Lyotard lance le défi

postmoderne, il ne s'agit pas simplement d'un règlement de comptes avec la philosophie du sujet et de l'histoire, règlement de comptes qui plutôt précéderait son œuvre entière. Il s'agit de beaucoup plus, mais ce qui est difficile à comprendre, c'est que ce plus est plutôt un moins, un presque rien. Ainsi, sur le plan philosophique plus implicite du postmoderne, Lyotard lance un défi à la pensée d'être sensible – et cela dans un sens presque auditif - en prêtant oreille à quelque chose qui plus que jamais est réduit au silence par et dans la réalité dite postmoderne, réalité qui justement neutralise ce qui est réel, qui tue l'événement. Et c'est ici que le problème du sujet se pose, car quelle serait, plus précisément, l'instance subjective capable de relever un tel défi ?

En tout cas, il est certain que le postmoderne a causé bien plus de difficultés à Lyotard qu'il lui a facilité la vie. On s'étonne parfois de ce qu'il ne s'en soit pas complètement débarrassé, mais on voit bien qu'il lui importe de sauver la question du postmoderne, bien que le terme se soit vite médiatisé et investi par toute sorte d'idéologie. Or si le problème postmoderne lui tient à cœur, c'est précisément parce qu'il y demeure quelque chose à penser. D'où les maintes tentatives de la part de Lyotard pour s'expliquer que ce soit de façon implicite, par l'orientation philosophique nouvelle que va prendre son œuvre avec et à partir du *Différend*, ce livre majeur qui parut en 1984 – ou que ce soit de façon explicite, par les nombreux articles consacrés au thème du postmoderne, et dont les plus premiers sont réunis dans *Le postmoderne expliqué aux enfants*, paru en 1986. Se joignent, à cet empressement autour du postmoderne, d'autres articles avec la publication plus tard de *L'inhumain* (1988) et de *Moralités postmodernes* (1993).

Or chaque fois que Lyotard s'explique, le problème du sujet s'annonce, de loin ou de près, même si c'est de façon souterraine, négative. Je voudrais donc relever ici trois moments dans lesquels une telle pensée *autre* du sujet ose s'exposer : d'abord dans la conception que Lyotard se fait du politique dans *Le Différend*, ensuite dans l'intérêt qu'il porte, chez Freud, à l'affect inconscient et au refoulement primaire, et enfin, et surtout, dans sa réécriture du *sensus communis* kantien.

## I

Voici donc une première hypothèse, associée au *Différend* : la pensée du différend, qui succède à celle de l'économie libidinale, ferait appel, en fonction même du problème du différend qu'elle pose, à une méditation profonde sur le sujet. Bien sûr, il est vrai que ce livre si dense de Lyotard obéit, lui aussi, au refus du sujet. Lyotard, en tout cas, y fait de son mieux pour ne pas parler des facultés de Kant dont il s'inspire, parce que, précisément, les facultés présupposent le sujet, ce sujet-esprit qui fait usage de la raison, qui se sert souverainement des possibilités à connaître, à vouloir, à juger qu'il trouve en lui. C'est pourquoi Lyotard substitue aux facultés kantienne toute une philosophie de langage, cette philosophie assez compliquée des phrases qui n'accepte qu'un seul présupposé, qui n'est pas celui du sujet, mais celui-ci : il y a du langage, et c'est tout; il y a des phrases qui arrivent, et il faut faire avec. Enchaîner, dit-il. Au lieu des facultés, Lyotard préfère donc parler de genres de discours qui plutôt que de le présupposer produiraient le sujet, le poseraient dans une situation langagière déjà orientée, déjà structurée.

Il n'empêche que la problématique du différend elle-même – comment enchaîner des phrases en l'absence d'un genre de discours universel ? – amène Lyotard à évoquer un sujet double. Si le différend, en général, renvoie à un conflit structurel entre deux individus qui ne parlent pas le même langage, ce conflit se trouve aussi à l'intérieur du sujet lui-même. Il y a dans le sujet deux sujets distincts : un sujet qui sent et un sujet qui parle, et entre les deux il y a tension, *différend*. Le sujet qui sent reçoit des phrases dont l'autre, le sujet qui parle, ignore le destinataire. Il ne peut donc pas être sûr qu'il s'agit là de son idiome à lui. La situation est celle-ci : « quelque chose semble affecter le "sujet" qui ne procède pas de lui »<sup>2</sup>. Voilà pourquoi le sujet est une « unité toujours menacée »<sup>3</sup>, car dès que le sujet qui sent est pris en charge par le sujet qui parle, celui-ci court le risque de parler dans son idiome de quelque

---

<sup>2</sup> *Le différend*, Paris, Minuit, 1983, p. 101.

<sup>3</sup> *Ibid.*

chose qui n'est pas venu au sujet sous la même forme idiomatique. Autrement dit, comment s'assurer de ce que la phrase-langage ne fasse pas tort à la phrase sentimentale, à la phrase matière ? C'est là l'un des gros problèmes du différend.

Or, il y a un champ traité par Lyotard dans *Le différend* qui fait preuve d'une attitude favorable au sujet sensible. C'est le cas de la politique. En effet ce qui frappe, c'est la place exceptionnelle que Lyotard semble accorder à la politique. La politique, grande surprise, n'est pas un *genre de discours*.<sup>4</sup> Rappelons que le genre de discours se définit par une finalité interne qui oriente toutes les manifestations du discours (que Lyotard donc nomme phrases) vers une fin à réaliser. C'est pourquoi l'enchaînement des phrases n'est pas libre, mais motivé par l'omniprésence d'une fin plus ou moins précise. Or, rien de tel dans la politique. Bien au contraire, face à la relative stabilité des genres de discours spéculatif, narratif et éthique, chacun poursuivant le but qui est le leur, Lyotard insiste sur *l'éclatement de la politique*. Bien sûr, la politique existe aussi sous forme des genres de discours, à savoir en tant qu'idéologies et institutions politiques, mais ce n'est pas là l'essentiel de son enjeu. La politique, c'est « la multiplicité des genres, la diversité des fins, et par excellence la question de l'enchaînement »<sup>5</sup>. C'est dire que le champ de la politique se situe *entre* les genres de discours, dans les intervalles qui d'un genre à l'autre sont bourrés de différends. D'où son caractère problématique : l'enchaînement des phrases n'est pas donné par avance, mais encore indéterminé et ouvert. Face à la programmation en quelque sorte interne des genres, la politique est, en toute évidence, le lieu de *l'incertitude*, « la menace du différend ».<sup>6</sup>

S'il est vrai que la politique est la question de l'enchaînement par excellence, c'est-à-dire qu'elle s'autorise à partir d'une incertitude franche

---

<sup>4</sup> Pour une étude plus approfondie, voir mon article « Politique négative, Lyotard, les déplacements philosophiques » (éd. Brügger et Frandsen), Bruxelles, De Boeck, 1993, pp. 55-58.

<sup>5</sup> *Le différend*, op. cit., § 190, 200.

<sup>6</sup> Ibid.

face à la question « quelle sera la phrase à enchaîner ici et maintenant ? », elle semble en effet faire preuve de l'activité d'un sujet doué d'une certaine intelligence critique. Du moins dans les intentions que Lyotard lui attribue. La politique « doit » enchaîner des phrases dans l'absence des règles d'enchaînement; la politique ne « doit » pas oublier l'occurrence pure et simple des *Il y a*; en politique, on « doit » trouver un langage pour les sentiments sans langage etc. etc. Cela fait en effet beaucoup de variations sur le verbe « devoir ». Et pourtant, la double métaphoricité de l'écoute et du témoignage, capitale dans le *Différend*, nous conduit moins à l'éthique qu'elle nous invite à reposer, dans sa profondeur, le problème du sujet. Car si, en politique, il faut donner l'alerte, témoigner des différends, être sensible et prêter une oreille aux silences, cela doit bien se produire dans un sujet qui sent et qui sait écouter. Mais quelle est, plus précisément, la nature de ce sujet capable d'être sensible à ce qui a peu de réalité, ou qui n'en a pas du tout ?

## II

Ce sujet sensible, Lyotard ne le développe pas vraiment dans le *Différend*, mais bien des textes ultérieurs attesteront de la persévérance d'une pensée qui lui est consacrée. L'une des tentatives pour le cerner apparaît paradoxalement dans un livre dans lequel Lyotard, tout en fournissant un prolongement à l'idée de postmoderne, s'en prend violemment à la renaissance, en France, d'un certain néo-humanisme. D'où le titre de ce livre : *L'inhumain*. Tous les articles que regroupe ce livre, paru en 1988, traitent en effet de deux types d'inhumain et, surtout, de la nécessité de penser leur différence. Car si l'un résulte du développement technologique, l'autre se situe précisément dans le sujet, au plus près du sujet, et ce qui prête à réflexion, c'est que cet inhumain marque un pôle de résistance. Comment cela est-il possible ? Comment lutter contre une inhumanité en mobilisant quelque-chose qui, lui aussi, est de nature inhumaine ? C'est en résumant la réponse donnée à ces questions par Lyotard que nous sommes amenée à franchir le deuxième moment de

notre enquête, moment qui fera donc surgir les thèmes du refoulement primaire (que Lyotard emprunte à Freud).

Essayons donc de voir plus clair dans cette affaire de deux inhumanités. La première inhumanité, c'est celle que Lyotard associe au *système*, c'est l'inhumain du système. Dans les sociétés postindustrielles, le clivage entre système et homme s'est visiblement aggravé, dans la mesure où il est devenu de plus en plus clair que le développement des sciences et des technologies n'ont pas conduit à l'autonomie de l'homme, mais plutôt à sa perte de maîtrise face à ce que Lyotard nomme un « processus cosmique de complexification »<sup>7</sup>. Dans ce processus de complexification l'homme ne joue qu'un rôle subordonné et, probablement, passager. Les humains sont emportés dans un développement inhumain qu'on n'ose plus guère appeler progrès. Une machine semble tirer l'humanité au lieu de servir les idéaux de l'homme.

Tout cela, c'est aussi une question du temps (rappelons que le sous-titre que Lyotard a donné à ce livre est « causeries sur le temps »). Que reste-t-il, demande Lyotard, lorsque la mémorisation des données va vers sa saturation absolue. Bien sûr, au fur et à mesure que la mémoire s'accroît, se verra réduite la chance – ou réduit le risque – pour que quelque chose qui n'est pas encore mémorisé puisse arriver. Rien n'arrive, si tout est déjà programmé, stocké dans et par la mémoire de l'ordinateur.

Cette capacité de stocker le temps fut probablement à l'origine de ce que Lyotard cherchait à penser par le postmoderne. Les sciences informatiques – ou ce qu'il appelle « les techno-sciences » – opèrent une destruction du temps humain, du temps historique, parce qu'elles s'appuient sur une logique binaire, alors que la pensée humaine ne pense pas en binaire. Et surtout, les techno-sciences visent l'avenir programmé. Leur horizon n'est pas, comme le fut le projet moderne, disposé dans l'avenir, mais déjà là, immédiatement actualisé par et dans l'expansion technologique elle-même. C'est pourquoi Lyotard postule que les techno-sciences réalisent, en dehors de la philosophie, la métaphysique, qui

---

<sup>7</sup> « Le temps, aujourd'hui », *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988, p. 78.

pourtant a été son domaine à elle. La métaphysique devient une réalité inhumaine et requiert les droits de la facticité.

Comment résister à cet inhumain ? Comment maintenir une pensée critique face aux forces cosmiques ? Pas de réponses faciles, en définitive, surtout pas celle qui, à l'inhumain cosmique, postule une simple alternative humaine, morale ou politique. Mais non plus celle de la non-réponse qu'on trouverait chez un Jean Baudrillard. Bien que le portrait postmoderne que Lyotard donne de la société soit comparable avec certains aspects de ce que Baudrillard nomme l'hyperréalité et la simulation, Lyotard ne s'arrête pas à la pure satire, il engage toute sa pensée pour qu'elle demeure pensée, mais pensée, précisément, d'un autre inhumain.

Lyotard va donc réfuter l'humanisme au nom d'un inhumain qu'il trouve dans le sujet lui-même. Si l'inhumain du système relevait d'un sur-humain, cet inhumain, inhérent à l'homme, se situe effectivement en deça de l'homme, à l'intérieur de l'homme, mais en réalité aucune préposition ne parvient à le situer. C'est pourquoi, afin de s'en approcher, Lyotard évoque dans nombreux des articles de *L'inhumain* et, de façon approfondie, dans *Heidegger et « les juifs »* (1988) ce refoulement archaïque que Freud nomme originaire ou primaire. Voici, donc, deux mots d'explication sur ce concept freudien.

Tandis que le refoulement secondaire implique une sorte de circuit constitutif du « moi » (dans la mesure où le trouble psychique, qui a été inconsciemment refoulé, peut être repéré d'abord par son retour progressif dans le rêve et ensuite pleinement par l'interprétation du rêve), le refoulement originaire, par contre, vise un choc radicalement hors l'espace-temps psychique. Quelque chose *aura* porté atteinte au sujet sans pour autant s'y inscrire – c'est-à-dire sans avoir laissé de « formations représentatives »<sup>8</sup> dans la topologie psychique. L'objet de ce premier coup ne revient que plus tard, *après-coup*, lorsque le choc aura eu lieu (même si justement il n'y pas de lieu). Ce retour prend la forme d'une phobie, d'une angoisse sans objet, parce qu'un Etranger (« l'Autre ») se

---

<sup>8</sup> *Heidegger et « les juifs »*, Paris, Galilée, 1988, p. 28.

sera logé comme une terreur dans l'intériorité psychique. Lyotard se réfère donc ici à quelque chose d'immémorial, à un passé hantant tout présent puisque l'oublié n'a pas été mémorisé par une conscience, même inconsciemment; un oubli « avant la mémoire »<sup>9</sup>. Il n'en reste que le « souvenir » d'une première terreur : « l'oublié inoubliable »<sup>10</sup>.

Assurément, cet inhumain, pensé à partir de l'affect inconscient, relève d'une temporalité radicalement différente de celle impliquée dans le système informatique des techno-sciences. Face au choc initial, le « moi » arrive soit trop tôt, car sans mémoire et sans conscience, soit structurellement trop tard. Mais c'est précisément ce non-lieu avant tout lieu, ce temps avant le temps comptable, l'insaisissable futur antérieur que retient Lyotard. Et ce n'est certainement pas un hasard que la temporalité paradoxale du futur antérieur réapparaisse dans la modalité de *l'événement* qui est, précisément, écartelée entre le « pas encore » du futur et le « déjà plus » du passé. C'est dire que, affectée par tout phénomène qui relève d'une telle temporalité, la pensée pourrait peut-être, bien que douloureusement, expérimenter ce qu'exclut le système. Il faudra donc faire *l'anamnèse* de cet inhumain – inhumain habitant le cœur vide du sujet – afin de résister à l'inhumain du système. Mais c'est dire aussi que la résistance ne peut jamais être positive. En reprenant l'affect inconscient et le refoulement originaire de Freud, Lyotard thématise un sujet qui, constitutivement, est mis sous la condition de *l'après-coup* (die Nachträglichkeit).

### III

Avec ce déplacement du sujet vers une dépossession de soi, il n'est pas surprenant que Lyotard ait tant travaillé sur l'esthétique kantienne. Car le sujet qu'il trouve à l'œuvre dans le jugement esthétique chez Kant a toutes les qualités requises pour attirer sa pensée. Ce sujet est aussi, du

---

<sup>9</sup> Op. cit., p. 17.

<sup>10</sup> Op.cit., p. 52.

moins à en croire Lyotard, peu stable, à peine saisissable, il flotte, n'étant, en fin de comptes, qu'un jeu, une mise en rapport incertaine, mais pourtant juste, entre l'imagination et l'entendement. Et, surtout, ce sujet n'est pas le sujet du « je pense », le *cogito* : le fameux sujet transcendantal.

Néanmoins, ce drôle de sujet, qui n'en est pas vraiment un, représente bel et bien une thématization du sujet. Il n'est pas comme d'autres instances chéries par la pensée antérieure de Lyotard peuvent le suggérer, l'ennemi du sujet raisonnable, il n'est pas radicalement autre, comme ce fut aussi le cas avec Freud, mais une espèce de sujet lui aussi. Le plus souvent Lyotard parle de ce sujet de façon explicite, oblique, de façon dérivée, mais il existe un texte où sa pensée s'y affronte avec plus d'audace. Il s'agit d'un article de 1987 sur la déduction kantienne d'un certain sens commun, de ce *sensus communis* qui apparaît dans le jugement de goût comme porteur d'universalité. Cet article, sur lequel je vais maintenant m'appuyer de façon détaillée, s'intitule ainsi, et sans plus, « *sensus communis* ». Lyotard y propose une interprétation fort originale, en rupture avec les explications courantes, surtout celles qu'il convient de qualifier de néo-kantiennes. Pourtant, avec cette lecture autre du sens commun, l'enjeu profond n'est pas uniquement de tirer Kant des griffes des néo-kantiens, mais de penser la figure d'un sujet qui travaillerait secrètement, oui, peut-être même comme son ressort inavouable, toute l'œuvre de Lyotard<sup>11</sup>. Voici donc le troisième et dernier moment de notre étude.

Il faudrait tout d'abord dire deux mots – en rappel ou en introduction – de ce fameux et contesté paragraphe 40, dans lequel Kant avance la thèse du jugement de goût comme sens commun. Kant avait en effet déjà, dans le paragraphe 21, déduit une certaine communicabilité à cause de l'exigence transcendantale, inhérente au jugement du goût, à être universellement communicable et à être partagé par d'autres. Cette

---

<sup>11</sup> Notons aussi que dans ce texte, Lyotard presque oublie de substituer sa terminologie « phraséologique » aux facultés de Kant, et même s'il évite le terme de sujet dans l'exposition, son premier développement en portera explicitement, comme s'il lui pressait en effet de dire enfin ce dont il a été question dès le départ.

exigence universelle de *con-sensus* reçoit dans l'idée de *sensus communis* un développement, si bien que, à partir d'elle, l'esthétique kantienne, selon beaucoup de commentateurs, montrerait une finalité morale, voire politique. *Sensus communis* entendu comme sens « interhumain », entre les hommes, serait le fondement de la communauté « politique ».

A l'appui de cette inscription politique dans l'esthétique seraient notamment les trois célèbres maximes énumérés par Kant. Ces maximes sont, la première, *penser par soi-même*, la deuxième, *penser en se mettant à la place de tout autre* (c'est aussi la soi-disante pensée *élargie* » qui est explicitement attribuée à la faculté de juger) et, finalement, troisième maxime, *toujours penser en accord avec soi-même*. C'est dire que ces trois maximes (accomplissant le passage de l'entendement à la raison, avec la faculté de juger au milieu) semblent décrire comment chaque individu empirique peut arriver à un jugement à validité universelle : par la comparaison de ses jugements avec ceux d'autres individus, ou bien, selon l'expression connue de Kant, « en comparant son jugement aux jugements des autres »<sup>12</sup>.

Revenons à Lyotard. Lyotard ne nie pas la présence chez Kant de ce qu'il nomme une « tentation anthropologique »<sup>13</sup>, tentation à laquelle succombent à coup sûr les néo-kantiens qui veulent que la faculté de juger esthétique soit le siège d'une raison intersubjective et communicative. Mais d'une façon assez surprenante, Lyotard défend la position transcendantale qui ne souffre aucune contamination empirique; il se fait presque plus Kant que Kant en rappelant que le criticisme consiste à analyser les conditions de *possibilités* de ce qui est, et qu'il ne tire pas ses principes de ce qui est empiriquement, c'est là sa marque transcendantale même. D'où, le sarcasme de Lyotard, lorsqu'il dit qu'« on n'élit pas le beau comme Miss Monde »<sup>14</sup>. Aussi invoque-t-il les

---

<sup>12</sup> Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. fr. par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1984, p. 127.

<sup>13</sup> « *Sensus communis* », *Le cahier du collège international de philosophie*, n° 3, Paris, Osiris, 1987, p. 76.

<sup>14</sup> Ibid.

quelques phrases de Kant (car il n'y en a pas tellement) qui vont contre la lecture néo-kantienne du *sensus communis* comme préparation par le goût à la sociabilité, par exemple là où Kant, à propos de la comparaison des jugements, ajoute que ces jugements sont « en fait moins les jugements réels que les jugements possibles »<sup>15</sup>.

Malgré les formulations ambiguës qui, dans le paragraphe 40 (et ailleurs chez Kant), invitent à une interprétation anthropologique du sens commun comme un sentiment qui est rendu possible par le balancement des jugements empiriques les uns contre les autres, Lyotard maintient donc, contre ce relativisme des opinions, une interprétation transcendante d'un sens commun qui est uniquement de nature esthétique. Evidemment, je ne me proposerai pas d'engager un débat sur l'exégèse du texte kantien. D'ailleurs, en respect de la pensée du différend que le criticisme a inspiré à Lyotard, il serait sans doute téméraire, là aussi, de trancher. Ce qui m'intéresse par contre dans cette affaire du sens commun, c'est que Lyotard, si déterminé à réhabiliter une pensée orthodoxe de *sensus communis*, se met à évoquer un sujet bien étrange.

Le grand souci de Lyotard, c'est, répétons-le, de réinstaurer la spécificité « esthétique » du sens commun, et pour ce faire il s'appuie en réalité sur l'ensemble de l'*Analytique du beau* de Kant. Lyotard donc rappelle que le jugement esthétique se distingue forcément de la raison théorique, celle du savoir, d'un côté et, de l'autre côté, de la raison pratique, celle de la volonté et du désir. Cette délimitation, d'un premier temps, est négative. Elle dit ce que n'est pas le sens commun, ce qu'il ne peut pas être. D'abord, vis-à-vis de l'entendement et de son savoir objectivement acquis, Lyotard maintient que, si le jugement esthétique procède *sans concept*, comme nous l'affirme la déduction kantienne, il en est de même en ce qui concerne le sens commun. Celui-ci n'est ni dirigé vers, ni finalisé par une connaissance objective, mais strictement *subjectif*. Un certain aveuglement, dit Lyotard, puisque ce à l'occasion de quoi le sentiment esthétique a lieu n'est pas concevable en termes des déterminations spatio-temporelles nécessaires à la conceptualisation. Par

---

<sup>15</sup> Kant, *ibid.*

contre, « la communauté cognitive ou communauté des savants » serait « argumentative » ou « discursive »<sup>16</sup>, c'est-à-dire, précisément, *médiatisée par le concept*.

Tout à fait de la même manière, mais ici en mobilisant un autre grand principe de l'esthétique de Kant, celui du caractère *désintéressé* du jugement de goût, le sens commun doit nécessairement se distinguer de l'aspect communautaire qu'on pourrait associer à la raison pratique qui, par nature, est intéressée, intéressée, par exemple, de voir réalisée l'Idée d'une communauté humaine. Il faut bien le dire : la raison pratique est toujours intéressée, qu'elle soit empirique et exprime l'intérêt de l'homme, ou qu'elle soit transcendantale et exprime la volonté pure de la Loi. Or, le sentiment esthétique, auquel se confond le sens commun, est un plaisir qui se manifeste radicalement *avant*, avant toute volonté, avant tout désir. C'est pourquoi il ne peut pas être noué par un projet. Et puisque le *sensus communis* ne peut avoir « le caractère d'un retour, d'un nœud »<sup>17</sup>, il ne peut être question de temps comptable, de récit, de mémoire, de projet, de patrimoine, et Lyotard tranche : « Ce sentiment ne fait pas chronologie [...] Il ne s'agit donc pas de la communauté historique et sociale que forment, ou que veulent former, les gens de goût, ni les artistes, pas plus que les hommes de science [...] Il ne s'agit pas de "culture", de plaisir partagé dans, par et pour la culture »<sup>18</sup>.

On voit donc que dans ces deux confrontations – confrontation avec le savoir de l'entendement d'un côté et confrontation avec le vouloir de la raison de l'autre – le sens commun, solidement rattaché au sentiment du beau, rejoint une position radicalement projetée en avant. Le *sensus communis*, qui émerge avec le jugement esthétique, relèverait d'une communauté purement « sentimentale », pour laquelle « le sentiment suffit, absolument. N'annonce rien. Ne sert rien »<sup>19</sup>. Lyotard

---

<sup>16</sup> Lyotard réfère ici aux critères pragmatistes de K.O. Apel et de J. Habermas, « *Sensus communis* », op.cit., p. 73.

<sup>17</sup> Op.cit., p. 71.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Op.cit., p. 73-74.

parle aussi d'un « pré-travail sentimental »<sup>20</sup>. L'essentiel, c'est que, ainsi antéposé, le sens commun renvoie à un usage de la raison qui, constitutivement, *aura fait* son travail, un travail que les deux autres facultés trahissent en le soumettant à leurs finalités propres (qui sont celles de savoir ou de vouloir). Voici, donc, en gros l'hypothèse de Lyotard : *sensus communis* ne serait en somme rien d'autre que le sentiment de cette instance première dans sa pureté : « C'est comme si l'esprit découvrait qu'il peut faire autre chose que vouloir et comprendre. Etre heureux sans l'avoir demandé ni conçu. »<sup>21</sup>

Lyotard, cependant, ne s'arrête pas à cette délimitation esthétique du sens commun, il s'y attarde, il s'en sert pour cerner davantage le sujet impliqué dans et par le sens commun. Car ce sujet relèverait plutôt d'une étrange subjectivité amorphe. Le con-sensus qu'annonce le sens commun est certainement subjectif mais, et voici ce qui compte, se distingue constitutivement du sujet qui pense, du « je pense » (« ich denke ») qui est la condition de la connaissance empirique. C'est que le plaisir du beau, nous dit Lyotard en s'installant encore une fois dans l'ensemble de l'*Analytique du beau*, n'est en réalité pas « éprouvé par un sujet déjà constitué, unifié »<sup>22</sup>. Car, si l'esthétique renvoie au jugement réfléchissant, et la connaissance scientifique, elle, renvoie au jugement déterminant, il en va de même pour les sujets impliqués ici et là : dans l'esthétique on a affaire avec un sujet réflexif, c'est-à-dire, précisément, un sujet *indéterminé*, tandis que l'activité déterminante de l'entendement présuppose un sujet *déterminé*, l'unité du « je pense » comme sujet transcendantal – c'est là, en effet, une histoire en soi compliquée, puisque, comme concept-limite, le « je pense » est paradoxalement aussi bien le résultat que le présupposé de la connaissance, mais nous devons laisser ce problème à côté ici.

Force m'est par contre de comprendre, avec Lyotard, ce que cela peut vouloir dire, un sujet purement réflexif. Au fond, ce sur quoi il

---

<sup>20</sup> Op.cit., p. 72.

<sup>21</sup> Op.cit., p. 70.

<sup>22</sup> Op.cit. p. 84.

insiste, c'est que la synthèse subjective qui s'opère dans le jugement esthétique ne donne pas vraiment lieu à un sujet au sens propre du terme, mais plutôt à une subjectivité naissante. Celle-ci est l'état d'un mouvement sans terme, mouvement jubileux par lequel le sujet oscille entre les facultés. L'âme dont il est question dans la troisième *Critique*, est cet esprit libre, libre de souci, dit Lyotard en traduisant le « Sorgenfrei »<sup>23</sup> de Kant, parce que, précisément, elle n'est pas au service des intrigues de la connaissance ou du vouloir.

La subjectivité dont il est question est pour ainsi dire égale, pas plus pas moins, à ce libre jeu entre l'imagination et l'entendement dont parle Kant et que Lyotard comprend dans en sens fort littéral. L'entendement saisit les formes que l'imagination lui livre, mais sans les déterminer; il procède sans concept, comme nous venons de le dire. L'imagination n'est pas au service de l'entendement, elle s'en servirait plutôt pour faire voir quelque chose plutôt que rien. Cela veut dire que les deux facultés ne font pas un. Elles se tolèrent dans un interminable va-et-vient sans que l'une se fasse maître absolu de l'autre. Lyotard paraphrase Kant à sa manière en disant qu'il y a, entre ces deux facultés, « défi et défiance et du même coup confiance, fiance, fiançaille? »<sup>24</sup>.

Ce qui compte dans cette atmosphère non-forcée, c'est que l'imagination et l'entendement *auront* été en harmonie. Il s'agit là aussi d'un futur antérieur qui n'est pas sans importance, dans la mesure où il dit que la proportion entre les deux facultés, entre l'entendement et l'imagination, aura été la bonne, c'est-à-dire pas trop d'entendement (cela aurait fait basculer dans le jugement déterminant), mais pas trop peu d'entendement non plus (car dans ce cas, l'esthétique relèverait de la fantaisie gratuite). Par contre, cette bonne relation entre imagination et entendement demeure indéfinissable, imprédictible; il n'y a que, précisément, la communicabilité dont témoigne le *sensus communis* qui le dit.

---

<sup>23</sup> Op.cit., p. 75.

<sup>24</sup> Op.cit., p. 84.

La communicabilité dont il est question serait, en résumé, bien plus qu'intersubjective (une communicabilité entre les hommes), une communicabilité *intrasubjective*, une communicabilité qui se produit *dans* le sujet de chaque homme entre des facultés hétérogènes et incompatibles. Le sens commun dit qu'une harmonie, soudaine et imprévisible – car non médiatisée par concept – aura eu lieu entre les facultés. L'imagination et l'entendement, la capacité de présenter et la capacité de concevoir, se seront accordées. Lyotard insiste beaucoup sur la métaphoricité musicale de l'harmonie des facultés, encore plus étymologiquement présente en allemand avec *stimmen*, *Einstimmung*, *Zusammenstimmung* etc., et il faudrait certainement développer le thème de la *voix*, que Kant annonce sans jamais vraiment l'approfondir. Or, c'est précisément l'hypothèse de Lyotard que le sens commun donne accès au sujet comme *voix*, comme une sorte de musique intérieure, une intimité musicale. « Le sujet se voise, dit-il, "avant" de se voir ou se concevoir »<sup>25</sup>.

Disons donc que le sens commun en quelque sorte *communique* l'harmonie insondable dans laquelle le sujet s'accorde avec lui-même, dans laquelle le sujet se trouve en *sensus con* lui-même. Ici la subjectivité n'a pas d'autre enjeu qu'elle-même, elle n'est pas synthétisée, mais pur devenir. D'où le manque d'inscription, de griffe, venant d'instances extérieures. Une fois ce sujet-devenir arrivé à un terme, il ne serait plus lui, il basculerait dans un autre sujet bien plus solide, dans le *cogito*, dans le sujet transcendantal qui certainement présuppose cette subjectivité antérieure, oui, qui de façon constitutive repose sur elle, mais qui l'aura oublié. Lyotard l'exprime ainsi : « Une fois né, le sujet n'est que le *Ich denke* »<sup>26</sup>. Les formes libres ne seraient plus libres, mais passeraient filtrées par les schèmes de l'entendement. Reste ce sens commun, le *sensus communis* qui est l'élément communicable dans le sentiment de plaisir esthétique, faisant signe d'un premier éveil du sujet, d'une animation *non-finalisée* du sujet. *Sensus communis* ferait remonter à une sorte de milieu présubjectif, précurseur du « vrai » sujet qui doit le

---

<sup>25</sup> Op.cit., p. 77.

<sup>26</sup> Op.cit. p. 85.

refouler en vue de maintenir sa permanence. Voici donc Lyotard amené à donner une formulation frappante à ce sujet qui se méconnaît : « Il n'y a simplement pas de *Je* transcendantal esthétique. Tout au plus un avant-*Je*, un pré-cogito, de la synthèse interfacultaire flottante, dont *Je* ne suis pas en charge, mais la "nature" »<sup>27</sup>. C'est là tout de même un point d'aboutissement surprenant : dans un commentaire sur ce sens commun qui traditionnellement est vu comme la préparation en esthétique du futur sujet moral, Lyotard nous dévoile un sujet évanouissant, un sujet-matière.

---

<sup>27</sup> Ibid.

## IV

Mais quelles conséquences tirer, quant à la communauté (politique) des hommes, d'un sujet si frêle ? Vers quelle communauté nous conduit le sens commun qui, au fond, ne dit autre chose, ne nous communique autre chose qu'il aura été question de ce sujet précaire ? De toute évidence, le sens commun ici n'est pas la garantie, même pas la promesse, d'une communauté inter-humaine. Bien sûr, il peut être envisagé comme une Idée de la raison, comme signe d'une telle promesse, et cela fut peut-être ce que faisait Kant lui-même, ce qui du reste expliquerait l'ambiguïté de son texte. Lyotard, quant à lui, demeure déterminé en jouant de façon polémique sur les mots : le *sensus communis* n'est pas à comprendre ni comme *intellectio communis*, c'est-à-dire comme « l'entendement sain, celui de la communication par la médiation du concept »<sup>28</sup>, ni comme une sorte d'*intellectio communitatis*, « l'intelligence de la communauté »<sup>29</sup>, la communauté éclairée et cultivée.

En revanche, il se risque à affirmer, dans le sens commun, la voix d'une communauté *im-préparée*. Le *sensus communis* esthétique parlerait, au fond, d'impréparation. Que l'intellect soit désemparé, non-préparé pour maîtriser ce qui arrive, c'est là un thème transversal qui parcourt la pensée de Lyotard. Puisque le sens commun converge avec un état subjectif qui aura été, mais qui n'existe plus en soi dès que le « je pense » est là pour le concevoir, il relève de cette temporalité étrange que pose le paradoxe du futur antérieur, ce futur antérieur que nous avons déjà évoqué, dont parle tant Lyotard, et qui est aussi le temps de l'événement. Et c'est certainement sur ce point qu'il faut rejoindre l'analogie de la politique avec l'esthétique.

Car s'il est vrai que la politique doit pouvoir faire accueil des différends, on serait tenté d'interpréter le sens commun comme porte-parole d'un affect politique. Le sens commun désigne en tout cas une réceptivité dans le sujet qui aura été aux prises avec ce qui arrive sans être passé par les filtres schématiques de l'entendement ou celles des

---

<sup>28</sup> Op.cit., p. 67.

<sup>29</sup> Ibid.

Idées de la raison. Il s'agit donc d'une réceptivité face à quelque chose qui n'est pas inscrit dans les univers de sens déjà établis. Qui pour ainsi dire n'existe pas comme réalité établie ou envisagée. C'est pourquoi il faut un sujet pour le sentir, et un sens commun pour communiquer la légitimité de ce sentiment. Autrement dit : ce que, à l'intérieur du sujet, « intellectus » n'a pas été capable d'articuler et de concevoir, « sensus » doit le saisir, l'éprouver et s'en approcher. En tout cas, un affect semble nécessaire pour éveiller et pour guider le travail politique dans sa quête de différends, de ces différends qui sont effacés par la seule réalité qui règne aux frais du silence fracassant de toutes les autres réalités – qu'elles soient étouffées, oubliées, refoulées ou, ce qui est encore plus grave, ne souffrent jamais la vue du jour. Mais qui toutes existent, quelque part dans ce néant ontologique qu'on appelle également la modernité, dans leur forme d'attente et d'oubli.

La capacité d'être affecté par ce qui sera arrivé, cette disponibilité d'un sujet dans le sujet, dont témoigne le sens commun, serait donc en quelque sorte « souhaitable », sinon nécessaire, en politique aussi, du moins, si la réflexion politique doit pouvoir s'attendre à rencontrer son objet vrai, voire, précisément, à l'élaborer comme différend. Il en résulterait, peut-être, que l'activité politique elle-même irait jusqu'à renoncer à ses positions prises, surtout celles trop fermement prises, afin de s'ouvrir à une « réalité » politique non-conceptuelle, à cette réalité difficilement concevable qu'est le silence, l'intraitable des différends.

On comprendra du même coup que cette pensée du sujet en mineur s'éloigne de la grande philosophie du sujet en majeur, surtout si la philosophie consiste à penser par concept. Lyotard y insiste beaucoup : « Ne nous y trompons pas : [...] avec le *sensus communis*, la philosophie touche, parce qu'elle ne peut pas ne pas y toucher, à la pensée de ce qui n'est pas philosophique »<sup>30</sup>. Fausse modestie ou non, cette non-philosophie que réclame Lyotard coïncide avec la définition que Lyotard donne dans *L'inhumain*, et cette fois-ci de façon positive, de l'honneur de penser : « Etre apte à accueillir ce que la pensée n'est pas préparée à

---

<sup>30</sup> Op.cit, p. 68.

penser, c'est cela qu'il convient d'appeler penser »<sup>31</sup>. Après tout, ce qui est communiqué par et dans le sens commun, c'est aussi de la *résistance*, une résistance au point à la fois le plus intime et le plus lointain du sujet, ou, pour citer Lyotard, une « région de résistance à l'institution et à l'établissement, où s'inscrit et se cache ce qui arrive "avant" qu'on sache ce que c'est et qu'on veuille en faire quoi que ce soit »<sup>32</sup>. Résister, ici, ce n'est pas mettre en marche une machine de propagande, ou de culture. Résister, c'est écouter une voix perdue, une voix sans support. En tout cas, la lecture proposée par Lyotard du *sensus communis* kantien, comme celle du refoulement primaire chez Freud, c'est l'éloge d'un nécessaire *désarmement* de l'esprit. Non pas pour chanter l'irrationalisme ou l'irresponsabilité. Mais en vue de témoigner du différend, car, à son égard, il s'agit toujours, disons structurellement, de faire entendre « une inscription sans support »<sup>33</sup>.

Toute la force de la réflexion de Lyotard consiste à maintenir l'extrême précarité de ce sujet, précarité qui va jusqu'à l'inexistence, jusqu'à la folie, car, au fond, quand il aura été en vigueur, cela aura été *sans sujet*, avant le sujet capable de s'unir et de se maintenir comme sujet. C'est pourquoi il est intimement lié au thème de l'oubli. Il est carrément immémorial. Mais cela ne veut pas dire qu'il ne faille pas l'élaborer, en faire l'anamnèse. Bien au contraire, cela serait nécessaire pour « sensibiliser » ou « cultiver » le sujet qui pense et qui agit, pour lui apprendre que, face au différend, il se trouve « sans code de lisibilité »<sup>34</sup>.

Aussi Lyotard n'aurait-il certainement pas consacré les dernières années de sa vie à une étude approfondie sur Malraux, s'il n'y avait pas eu, chez Malraux, l'expérience de cette voix qui s'entend par la gorge, l'expérience d'« un je-sans-moi »<sup>35</sup>. Car avec ce sujet – que Lyotard nomme aussi « le moi moribond » – il y a, précisément, non pas mémoire,

---

<sup>31</sup> *L'inhumain*, op. cit., p. 85.

<sup>32</sup> « *Sensus communis* », p. 87.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> *Chambre sourde. L'antiesthétique de Malraux*, Paris, Galilée, 1998, p. 47.

mais « l'inoubli de l'oubli », « l'écoute de l'inaudible »<sup>36</sup>. Bien que Lyotard ait fait beaucoup de reproches à Malraux, surtout celui d'avoir voulu sauver l'art par l'institution, par le Musée, comme si l'on pouvait lutter contre l'oubli par la mémoire institutionnalisée, il accorde donc à Malraux le mérite d'avoir reconnu dans les grandes œuvres issues de la tradition moderne cette « précarité dont la voix subjective est frappé en dépit de sa présomption de dire le vrai et le réaliser »<sup>37</sup>.

Bien sûr, avec Malraux, nous passerions de l'esthétique de Kant à ce que Lyotard dans son tout dernier ouvrage appelle « l'antiesthétique de Malraux », et il ne s'agit pas maintenant de franchir ce passage, mais de conclure. Retenons donc tout simplement que, au sujet du sujet, Lyotard ne cesse de revendiquer une tension énorme, tension allant du sensible à l'insensible : dès que l'on travaille comme artiste, comme philosophe, mais aussi comme intellectuel politique, on fera bien sûr appel à l'intelligence, au sujet cultivé capable d'argumenter, de construire et de créer, mais, pour tous, leur « réussite », ou plutôt la profondeur de leurs « travaux et recherches » ou « œuvres », qu'il s'agisse d'écritures ou d'actes, se mesure à leur effort pour faire accueil à une voix subjective qui est comme trouée de l'intérieur. Que ce soit en art ou en politique, sans cesse Lyotard demande au « moi » qu'il « s'inflige la discipline d'écouter en deça-au-delà de l'audible, de se rendre sensible à ce qui n'est pas sensible »<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> Op.cit., p. 37.

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Op.cit., p. 54.