

Jean-François Lyotard, *Moralités postmodernes*

Plínio Walder Prado, Jr.

Volume 27, Number 1, Summer 1994

Postmodernismes : Poïesis des Amériques, Ethos des Europes

Article abstract

Moralités postmodernes.

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/501075ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/501075ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département des littératures de l'Université Laval

ISSN

0014-214X (print)

1708-9069 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Prado, P. W. (1994). Jean-François Lyotard, *Moralités postmodernes*. *Études littéraires*, 27(1), 179–191. <https://doi.org/10.7202/501075ar>

Tous droits réservés © Département des littératures de l'Université Laval, 1994

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

Lyotard, Jean-François, *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée (Débats), 1993, 211 p.

Lire

Les *Moralités postmodernes* ne forment ou ne renferment pas un livre. Autrement dit, c'est un livre « ouvert », *in progress...* Vitesse, information, brièveté, instabilité, entretien sans fin, infini des concepts, capitaux, multimédia : l'état du monde qu'elles esquissent est aussi celui de la crise du livre. Si le volume qu'elles tirent fait quand même fond sur un livre, alors celui-ci le déborde de toutes parts, il se déploie vraisemblablement ailleurs (il commencerait, par exemple, « après » *le Différend*, avec *le Postmoderne expliqué aux enfants* et la mise en avant du motif de l'*infantia...*). Telle serait du moins une des manières possibles d'ouvrir et de lire, d'écouter *maintenant* les *Moralités postmodernes*, de se les destiner (lecture elle-même *in progress...*).

La question la plus générale qui commande les présentes annotations est ainsi celle de la destination et de son indétermination. Ou encore, si l'on préfère, celle de la *lecture* (et donc du *misreading*). Question modeste et grave à la fois, critique, s'il est vrai que « le destinataire, écrivain, penseur, ne sait pas et n'a pas su à qui ou à quoi ce qu'il écrit ou pense s'adresse » (p. 124). Les quelques motifs dénombrés ci-après ne sont que des jalons proposés en vue d'ouvrir et d'élaborer cette question.

Éveil

Les *Moralités postmodernes*, ce seraient donc plutôt des esquisses, des touches de phrases (comme on dit des touches de tons). Des croquis d'un *flying professor* au cours de ses pérégrinations à travers la mégapole contemporaine. Ils concernent maints sujets d'inquiétude : le marché culturel, la cité et son âme, l'état du politique, le retrait des fins, la philosophie postanalytique ; et aussi l'art graphique, l'allographie, le musée imaginaire, la musique mutique, l'*anima minima...* Au cours d'une prose souple et insinuante, aux formes et régimes divers, « polytropicque », les *Moralités* brosent des portraits des mœurs culturelles du millénaire finissant.

Ces croquis opèrent, exposent donc moins selon le mode strictement communicationnel et argumentatif (le *modus logicus* au sens de Kant) que suivant une manière analogique, elliptique et allusive (plutôt proche du *modus aestheticus*). Ils procèdent eux-mêmes de cette « écriture, réflexive notamment » dont ils parlent (p. 30sq.). Ils inscrivent et raffinent d'autant mieux la

sveltezza du penseur errant, son art d'écouter le temps et de s'orienter, sans guide, à travers la multitude babélique des sites, des scènes, des sens.

Seul cet *éveil* permet de continuer (comme eût dit Beckett), de persister à « témoigner du différend ». Ce qui implique, entre autres choses, l'impassibilité « aux séductions de la mégapole esthétique » (p. 35-36), le travail de déjouer sans cesse les leurres de l'agitation culturelle et esthétique dudit système. Y compris, sans doute, le piège que le système tend à la renommée, s'intégrant celle-ci comme marchandise culturelle soumise à sa loi — alors que la pensée en renom s'attache à attester, à laisser se signaler, un « reste » qui échappe et résiste précisément à l'entreprise du système.

Échange ?

Du même coup, ces croquis appellent à leur tour l'écriture du lecteur. Ils exigeront de leur destinataire, le critique, le commentateur, non seulement qu'il se soustraie à la loi médiatique du *fast reading*, mais que, à rebours également du *fast writing*, il se risque lui-même à *écrire*, s'il ne veut pas les manquer et les trahir. Il ne se les destinera qu'en écrivant. Déjà par leur titre, les *Moralités* appellent et rappellent le lecteur enfant, ou l'enfance du lecteur, sa disponibilité aux fables. Ce qu'il peut y avoir d'angoisse et d'étonnement, d'inquiétude et de merveille dans l'enfance de la lecture. C'est que ce dont il s'agit au fond, ce dont elles s'agitent, n'est pas tout à fait de l'ordre du langage discursif et articulé en général, mais est en excès sur lui. Et c'est bien là le vrai défi que constituent les pages de *Moralités postmodernes* : c'est que, décidément, on ne saura pas écrire sur, les commenter, en « rendre compte », sans affronter tôt ou tard la question de *leur écriture*. (Et c'est précisément ce contre quoi se défend aujourd'hui le travail « culturel », qui transfère l'investissement sur la loi de l'échange et de la communication.) En d'autres termes, le moyen sûr de les manquer, ce sera de s'en tenir à leur seule « teneur en information ».

Que le vrai enjeu, la vraie complexité est cette « dette de style », ce supplément d'écriture déjà à l'œuvre, *in actum*, dans les *Moralités*, cela serait suggéré par leur « message » même, à savoir : que dans le monde postmoderne, où le nihilisme baptisé développement accomplit le retrait de la réalité, ce qui reste est « la manière de la présentation » (p. 29sq. ; p. 199sq.) ; encore faudra-t-il distinguer ici « manière » philosophique, ou écriture, de la « manière » au sens de l'institution culturelle (p. 31sq.).

Mais si cette dimension d'écriture devient la vraie complexité du travail de la pensée, alors cela ne signifie-t-il pas que ce à quoi ces esquisses *résisteraient* tout d'abord, et de plus en plus, sont les régimes de langage réglés sur l'échange interlocutoire, les « entretiens » et les « débats » ? Et pourquoi cela, si ce n'est que ceux-ci se prêteraient, par leur « grammaire » même, à mieux faire oublier aujourd'hui la chose à écrire, ce dont il s'agit de penser ?

Plainte

Un diagnostic traverse donc, d'un bord à l'autre, la diversité des esquisses. Il se condenserait autour de la fable cosmologique qui est au centre des *Moralités*. Schématiquement : le siècle a vu se consolider le triomphe du système ouvert (le complexe technoscientifique postindustriel, appelé aussi, entre autres, libéralisme capitaliste), avec son appareil technologique, sa loi de l'échange, ses pragmatiques argumentatives, ses pratiques et débats démocratiques, ses colloques, ses historiographies, ses musées, sa culture esthétique (p. 84sq). Aboutissement de l'histoire humaine (elle-même la dernière séquence connue du procès de complexification de l'organisation de l'énergie qui a cours dans l'Univers), le système sélectionné s'est avéré le plus efficace dans la mobilisation et la régulation des énergies : il s'alimente à différentes sources, s'intègre tout conflit ou désordre et laisse ouverte (au débat, à la recherche, à la compétition) une région d'indétermination, propre « à faciliter l'apparition d'organisations plus complexes, et cela, dans tous les domaines » (p. 88). Il consomme du même coup le retrait de toute alternative politique « décisive », et pour ainsi dire humaine, au développement. Dit autrement : « l'émancipation est désormais à la charge du système lui-même » (p. 68) — la fable cosmologique entend d'ailleurs expliquer l'apparition et la disparition des « grands récits », desquels elle n'a pas grand peine à se démarquer : il n'y a pas d'eschatologie de l'histoire des systèmes humains, raconte-t-elle en somme ; cette représentation est elle-même un effet trop humain du procès cosmique de complexification, lequel ne procède que de la conjugaison, de la mécanique et de la contingence des processus affectant l'énergie ; le système nommé « espèce humaine » n'est lui-même qu'un résultat et un véhicule de ce procès, « un épisode dans le conflit entre différenciation et entropie » (p. 92sq.).

Nonobstant cette ouverture du système, son « jeu » et sa portée, quelque chose s'y plaint de rester en souffrance. Un reste non réglé et non réglable dans l'horizon du consensus (pragmatique) et sous le règne de l'artifice (esthétique) propres au système. Ce quelque chose concerne le rapport au non-être, la dette d'être là. C'est la question de la pensée.

Jean-François Lyotard s'attache à approcher et à penser cette question, de livre en livre, depuis toujours peut-être, sous des noms divers, et depuis une dizaine d'années (depuis 1984 et la problématique orwellienne), sous le nom d'*enfance*, d'une fidélité ou d'une dette envers l'enfance. On pourrait dire que c'est sur ce reste d'*infantia*, la dette qu'il implique et la « politique » ou l'éthique qu'il exige, que fait fond cette sorte de fablier (parodique ?) que sont les *Moralités postmodernes*.

Le nerf de leur diagnostic serait alors caractérisé (ou caricaturé) ainsi : 1) dans le monde du système, déserté par la décomposition des « grands récits » (mais aussi marqué par le déclin des contes et des fables, voire de la faculté même de raconter, comme dirait Benjamin), la moralité des moralités que l'on peut en tirer, c'est le plaisir « esthétique » ; ce serait la moralité de la complexification, la maxime du développement ; 2) cette moralité de « l'esthétique généralisée », « le mode d'existence

dans la mégapole » (p. 36), revient cependant à dénier le reste dit et cherche à oublier la dette d'*infantia*. Elle la manquerait en somme, cette dette, manquant de temps, de prudence ou de *scrupule* à son égard. Dans les *Moralités postmodernes* l'inquiétude se poursuit et s'élabore quant aux formes d'oubli que le système contemporain, qui veut tout, multiplie, complexifie et fait peser sur ce reste. Le système, le monde postmoderne, rêve-t-il d'une humanité sans enfance ?

Hakkai

Chronique d'une course à travers le marché culturel contemporain. « L'Europe, les continents, avions, fax, téléphones, courrier aux quatre coins du monde ». (p. 15 sq). Les nouvelles cadences du capital culturel et l'éternel retour du toujours-semblable (Adorno). La compulsion générale de répétition fait penser au compte maniaque de *Watt* : « Un cocktail et un dîner, puis la conférence et un pot. Ou bien un cocktail et la conférence, puis un dîner » (p. 16). Rien n'échappe à la mobilisation par le système, le circuit du capital : conversations, textes, colloques, affects, temps, mémoires, modes de vie, Indiens, singularités, comptes-rendus. Mobilisation générale et permanente des forces, des flux. On croit discuter, juger, rechercher, réfléchir, écrire, s'exprimer, incarner le *sapare aude...*, on ne fait que refléter l'impératif du marché culturel (« Exprime ta singularité ! »). Tel un « petit marché culturel ambulante », indice des tendances à la Bourse, mettant en exploitation jusqu'à ses traits de caractère (voir. *Minima Moralia*, glosé par Lyotard). On y accomplit le scénario dressé désormais dans les inconscients (la complexification, la fable postmoderne), le destin assigné par le capital à ses flux. (Un modèle du nouveau, du différent, le « petit *live* inattendu » qui fait cependant bon ménage avec la loi du toujours-semblable, est donné par le *best-seller*, produit bien nommé dont tout le secret réside dans la répétition du même sous l'apparence du nouveau (d'où sa parenté avec le symptôme). Ce n'est évidemment pas le seul cinéma qui est menacé par la logique de la réification culturelle (la poésie lyrique était déjà à l'époque de Baudelaire). Le brouillage de la frontière entre le *best-seller* et l'épreuve de l'écriture constitue aussi une menace que les appareils de diffusion et de consécration de la culture font peser aujourd'hui sur l'enjeu de la littérature.)

Une caractéristique de la postmodernité de la fable et des « moralités », c'est qu'elles n'excluent pas, mais exigent le recours à la théorie des forces, à la thermodynamique. Les *Moralités* insistent sur le fait que le capital, comme système thermodynamique fabricant du différencier, a trouvé le marché (culturel) des singularités : « la différence, l'altérité, le multiculturalisme » (p. 17). Un moyen très efficace, aux allures libérales, d'accomplir le programme jüngerien de la mobilisation totale des énergies. C'est la rentabilisation par la mise en spectacle des différences, offertes au plaisir « esthétique » des humains. « Une communauté humaine qui contemple ses différences. Esthétique généralisée. Grande opération de cette fin de siècle, du prochain peut-être » (p. 21-22).

MORALITÉS POSTMODERNES

Même ses violences, guerres, insurrections, émeutes, désastres écologiques, famines, génocides, meurtres (qui, vus de la perspective de la fable cosmologique, inhumaine, ne sont que « des effets et des conditions de la complexification »), sont diffusés comme des spectacles, avec la mention : vous voyez, cela n'est pas bien, cela exige de nouvelles régulations, il faut inventer d'autres formes de communauté, cela passera. Les désespoirs sont ainsi pris comme des désordres à corriger... (p. 36).

(Relevons au passage une affinité singulière entre la mise en spectacle et le point de vue de la complexification : dans les deux cas, une sorte de mise en suspens, un principe nihiliste ou déréalisant est à l'œuvre, qui frappe de nullité tout « événement » en le présentant comme valant pour autre chose, comme étant déjà voué à n'être plus là.)

Angoisse de Marie au Japon : la pensée va-t-elle se vendre, se conserver, survivre dans ces conditions ? (p. 16sq.). La vraie moralité n'est-ce pas qu'il est à désespérer de l'événement ou, dans le langage du *Différend*, de l'*Arrive-t-il ?...* Mais ce serait peut-être préjuger des « vrais flux » qui, eux, « sont souterrains, ils coulent lentement sous la terre, ils font des nappes et des sources. On ne sait pas où ils vont sortir. Et leur vitesse est inconnue » (p. 17). (Marie se dit, malgré tout : « Je suis contente de ma conférence ». Et son texte sera recueilli à son tour dans un livre, affiché dans les librairies, cité dans les comptes-rendus et archivé dans les bibliothèques, et peut-être même *lu*, destiné, commenté comme trace d'une tentative portant témoignage, au sein du marché, d'une dette de l'esprit envers l'*infantia*. La possibilité de cette destination, la persistance de l'enfance, interdiraient de désespérer.)

Déréliction

Afin de lire les *Moralités postmodernes*, en approchant quelque peu le dit reste, il conviendrait de suivre le fil de l'*infantia* à travers les textes de Lyotard ; qu'on relise par exemple, à cet égard, les pages consacrées à Arendt, à Freud et à Kafka, dans *Lectures d'enfance*. Comme de règle, il sera impossible de nous y engager ici. Quelques balbutiements, cependant, en guise d'appel à ce travail.

1) *Enfance* est d'abord le nom d'une prématuration (Freud) ou d'un inachèvement, d'une impréparation (Lyotard) originaire. Un « état de détresse » initial (dépassant les insuffisances physiologiques et neurovégétatives de « l'enfant d'homme »), qui est la condition originelle de l'être désemparé, condition constitutive de l'être humain. Grandir, devenir « mature », humain, adulte, c'est avoir à s'arracher à cette indétermination native, à ce retard initial, pour naître à la civilisation. On connaît le procès, dans ces grandes lignes : apprendre à inhiber et à canaliser les tendances primaires à la satisfaction, instituer l'épreuve de réalité, sortir de « l'anarchie des pulsions partielles », diriger la sexualité vers « ses » objets, s'assurer une unité fonctionnelle, etc. Bref, se civiliser, s'humaniser, ce n'est rien d'autre que se *déterminer* (différencier, complexifier) à partir de et contre un fond d'excédent pulsionnel initial. Au prix de la renonciation aux exigences pulsionnelles, mais aussi de l'élimination d'autres possibilités virtuelles de détermination « culturelle ».

2) Au commencement il y a donc la terreur. L'angoisse de la menace de mort, sous la loi de laquelle une enfance sans loi (une « sexualité anobjectale », « indifférenciée », « polymorphe » écrit Freud)

est dressée et endiguée vers sa maturation. Mais le point important est que ce qui est ainsi barré, sacrifié et perdu, n'est pas détruit pour autant. Cela persiste, à l'insu de l'adulte, comme un reste (d'indéterminé, de possibles) qui l'habite et le hante secrètement, irréductible et indestructible. L'infantile est précisément ce « territoire étranger » chez soi, cet « extérieur » demeurant à l'intérieur de l'édification adulte. *Inneren Ausland*, écrit Freud, qui précise que ce reste étranger, inconnu et inconnaissable (mais familier), demeure toujours actif et efficace.

3) L'enfance n'est donc pas une « période » de la vie. De cet étranger chez soi, l'âme ne sera jamais quitte ou acquittée ; elle n'y viendra jamais à bout, cet *autre* lui étant constitutif. Lyotard écrit, d'un mot lévinasséen, que l'âme en est l'otage. Elle reste endettée à l'égard de ce qu'elle a dû ignorer pour venir au monde, otage de ce qu'elle a dû perdre et oublier pour naître.

Deux mots encore sur cette persistance. Qu'il n'y a pas de raison adulte sans reste, sans cette dette contractée envers l'enfance, c'est ce qu'atteste déjà le fait que « la puissance de critiquer (les institutions), la douleur de les supporter et la tentation de leur échapper persistent dans certaines des activités (de l'adulte) » (*l'Inhumain*, p. 11). Entendons, non seulement les « symptômes et les seules déviations singuliers, mais ce qui, au moins dans notre civilisation, passe aussi pour institutionnel : la littérature, les arts, la philosophie » (*Ibid*).

En termes langagiers (ceux du *Différend*), la persistance de l'*infantia* se signale dans l'*indétermination* qui hante et menace chaque articulation du langage « adulte » (désignation, signification, destination), chaque enchaînement d'une phrase à l'autre, chaque « Comment continuer ? ». Ce qui travaille réflexivement l'écriture. Le principe de « perversité » d'Edgar Poe, par exemple, ce « je ne sais quoi paradoxal » qui pousse à enchaîner de façon « inintelligible ». Mais aussi, on pourrait le montrer, le « *Witz grammatical* » de Wittgenstein et plus généralement son « paradoxe sceptique » et ses avatars. Quand Lyotard rappelle à Richard Rorty et aux pragmatistes le principe d'indétermination pragmatique (p. 111sq.), il ne fait en un sens qu'attirer leur attention sur ce qui reste d'*infantia* dans nombre de jeux de langage comme écrire, réfléchir, traduire. (On voit en même temps que les néo-pragmatiques doublent, pour ainsi dire, l'effet du système, l'intérêt du libéralisme capitaliste, en s'empressant ou se prêtant à leur tour à recouvrir ce reste.)

Politique

C'est dans la dette envers l'enfance que *l'Inhumain* trouve la ressource ultime d'une « politique » de résistance. « Politique » entre guillemets (la politique sans guillemets désignant désormais la gestion démocratique des affaires du système). Une fois « l'espoir d'une alternative décisive au système » ayant été rendu caduc,

que reste-t-il d'autre, comme "politique", que la résistance à cet inhumain (le développement technoscientifique) ? Et que reste-t-il d'autre, pour résister, que la dette que toute âme a contractée avec l'indétermination misérable et admirable d'où elle est née et ne cesse de naître ? (*l'Inhumain*, p. 15).

Certes,

de cette dette envers l'enfance, on ne s'acquitte pas. Mais il suffit de ne pas l'oublier pour résister et, peut-être, pour n'être pas injuste. C'est la tâche de l'écriture, pensée, littérature, arts, de s'aventurer à en porter témoignage (*ibid.*).

Les *Moralités postmodernes* devraient être lues comme relevant, *in praxi*, de cette « politique » de résistance qu'elles poursuivent dans et par l'écriture ; une sorte d'« éthique d'attention à l'oublié », le reste en souffrance, « la dette par excellence » (p. 168). Mais à condition de ne pas se méprendre sur le gouffre qui sépare cette « politique » de résistance de la politique aussi bien au sens de la critique radicale qu'au sens de l'exercice démocratique contemporain (p. 65sq. ; p. 161sq. ; p. 171sq.).

Occupée par l'*infantia*, la chose « étrangère à l'intérieur », la résistance dont nous parlons est *incommensurable* à toute politique : révolutionnaire, démocratique, culturelle et même esthétique. On mesurera, par exemple, l'abîme immensurable qui la sépare d'une politique du goût d'inspiration schillérienne. Les *Moralités* soulignent que « toute politique est d'oubli » (p. 162sq.), et cela constitutivement. Y compris la politique des droits, droits de l'homme inclus. Ceux-ci représentent, bien entendu, des acquis fondamentaux au regard des enjeux sociaux et politiques, et nous veillons et devons veiller en permanence à ce qu'ils soient respectés partout et toujours. Il reste qu'à l'égard du *reste*, précisément de la chose « infantile », « immémoriale » qui « excède toute institution », les droits sont eux-mêmes des mécanismes de défense et d'oubli (p. 167sq.). D'où le différend inéluctable entre les droits et les devoirs sociaux et politiques, d'une part, et la fidélité, l'égard dû à la chose, d'autre part.

Différend, cela voudrait dire que se risquer à écouter et à se faire l'écho de la chose (à travers les matériaux langagiers, sonores, picturaux) n'est pas un travail traduisible, commensurable avec les jeux de langage requis par l'amélioration sociale et politique de l'être-ensemble (revendication des droits incluse). En témoigne, entre tant d'autres, le passage suivant à propos de la terreur : « autant la terreur, et l'abjection qui en est le doublet, doit être exclue du régime de la communauté, autant elle doit être subie et assumée, singulièrement, dans l'écriture, comme sa condition » (p. 180sq.). Il serait intéressant de convoquer l'idée d'écriture « à l'épreuve du politique » qu'élabore Claude Lefort, pour une confrontation scrupuleuse à la lumière de ce différend extrême entre écriture et politique. Suivant les *Moralités*, c'est bien au cœur de ce différend que se situerait l'événement que fut Mai 68 : sa puissance aura été de maintenir la fidélité au reste, à la dette, à la chose, *dans* le champ politique et social — et cela sans tragédie, sans verser dans la terreur, mais « en poètes » (p. 169-170).

Autant dire qu'au sens de cette « politique » de résistance, on ne saurait attendre non plus de l'écriture artistique, de sa réception ou sa destination, qu'elle mette « de l'harmonie dans la société » parce qu'elle « crée de l'harmonie dans l'individu » (Schiller). Ce programme d'une « révolution de la manière de sentir » par « l'éducation esthétique », qui hante la modernité de Schiller à Marcuse et

au-delà (voir les théories contemporaines de la communication esthétique), reste tributaire de l'Analytique kantienne du beau et de son horizon : le libre accord entre les facultés d'imaginer et de concevoir, l'harmonie (hellénique) de la nature et de l'esprit, le principe d'un *sensus communis*, le chiffre d'une destination finale. Or c'est tout cela qui disparaît avec la ruine de l'humanisme « après Auschwitz » et dans le monde postindustriel des télétechnologies. Le monde de la complexité. Ce qu'avaient vu les artistes et les écrivains, qui savaient depuis un bon siècle (au moins) que l'enjeu de l'écriture n'est plus de faire beau, mais de « porter témoignage d'une passibilité à quelque chose (...) qui, dans l'homme excède l'homme, la nature et leur concordance classique » (*Lectures d'enfance*, p. 20).

Vacance

Il est un fait que nous vivons actuellement une sorte de « pause » (Paz) ou de « relâchement » (Lyotard) de l'élan interrogatif et réflexif qu'a été celui des arts et littératures dits d'avant-garde. La question est de penser cette vacance historique. En d'autres termes, et pour aller droit (et trop vite) au but : est-ce que Lyotard pense, comme le pensait Marcuse, et assurément Adorno, que l'état d'une société sans art « où les hommes auraient perdu la faculté de distinguer le vrai du faux, le bien du mal, le beau du laid, le présent de l'avenir », un « état de barbarie parfaite au comble de la civilisation [...] est en fait une possibilité historique » ?

Évidemment il faudrait élaborer ce que « sans art » veut dire ici. Marcuse reste héritier, à bien des égards, de l'esthétique schillérienne du beau et de son humanisme. Chez Adorno la position du problème est plus paradoxale et, pour ainsi dire, plus à la hauteur de la complexité. Dans *Théorie esthétique*, l'incertitude qui frappe l'art jusqu'au plus intime de sa texture, jusque dans son « droit » à exister, est d'emblée liée au déclin de l'humanisme, à l'avènement de l'inhumain (celui même que raconte la fable postmoderne). Face à « l'inhumanité en train de se répandre », l'art se tourne contre son propre concept, s'attaque à ce qui semblait garantir son fondement et constituer son essence. « L'art lui-même cherche refuge auprès de sa propre négation et veut survivre par sa mort ». Or, Adorno insiste, « il n'est pas certain que l'art puisse être encore possible ». Lyotard écrit :

Si les œuvres sont encore possibles, si ce n'est pas le système tout seul qui les produit et qui se les adresse, si donc la littérature, l'art et la pensée ne sont pas morts, c'est qu'ils cultivent hystériquement cette relation avec ce qui est irrelatif (p. 183).

Autrement dit : tant qu'il y a l'énigme d'un rapport au sans rapport, à l'autre de ce qui est, le non-être ; tant que ce quelque chose qui n'est rien, un absolu, continue à se faire entendre en sourdine à travers et dans le labeur d'écrire (l'inscription « hystérique »), l'art reste possible, qui s'avance à la limite de l'art, des forces et du sensible.

Un tel art, c'est ce qu'annonçait déjà l'émergence de la question du sublime dans la pensée occidentale et son élaboration transcendantale dans l'esthétique kantienne. Mais « après le sublime », note Lyotard, cet art ne s'attache même plus à présenter, et donc représenter, quelque

chose qui n'est pas présentable (une origine ou une fin perdue) ; il cherche à évoquer l'imprésentable « dans la présentation elle-même ».

Dans la matière même, nuance, ton ou timbre, laisser venir s'inscrire la trace d'une « présence » imprésentable ; laisser la matière faire un geste (un « geste d'espace-temps-matière ») « qui transcende (les formes) tout en les habitant » (p. 34sq. ; p. 185 sq.). Et c'est cela cultiver une relation avec ce qui est sans relation. Cela exige à la fois la surdité de l'oreille aux séductions de « la mélodie et de l'harmonie des formes », et la finesse de l'écoute « pour accueillir le timbre et la nuance ». C'est au prix d'une ascèse que se fait entendre ce qui se tait, dans la multiplication assourdissante des images et des paroles : « la plainte muette de ce que l'absolu manque » (p. 36).

Mélancolie

Wittgenstein disait que l'étonnement « devant » l'existence (le *Thaumazein*, la merveille que le Monde est « là ») était son « expérience » par excellence. Il rattachait notamment à l'art l'épreuve d'avoir à témoigner de cet étonnement ontologique, inexprimable. Et il voyait dans le « progrès » techno-scientifique, celui du « courant américain et européen de la civilisation », y compris dans la philosophie qui se mettait en place alors — celle du Cercle de Vienne —, une vaste entreprise de « recouvrement » de l'étonnement. Un moyen voué à « rendormir » l'esprit, notait-il, répandant la croyance que « l'explication scientifique pourrait supprimer » l'étonnement. (« La malignité du Développement contemporain, lit-on dans *Lectures d'enfance*, c'est qu'il assouplit l'inquiétude même de l'apparition et de la disparition ».) Or, remarque encore Wittgenstein, « s'étonner, c'est penser ».

Balisant aujourd'hui l'étendue spatiale et temporelle de la mobilisation générale et de ses mécanismes d'oubli, les *Moralités postmodernes* indiquent que nous sommes allés beaucoup plus loin dans le recouvrement dont s'inquiétait Wittgenstein. (On en dirait autant de l'« arraisonnement » techno-scientifique dont parlait Heidegger, ou encore de l'industrialisation de la culture et de l'art qu'analysaient Benjamin et Adorno). Avec les nouvelles technologies électroniques, l'investissement du langage par le capitalisme et le marché multimédia, l'opération frappe au cœur de la sphère dite « autonome » de la culture et pénètre les institutions ou quasi-institutions vouées originellement et par principe à accueillir et élaborer les traces de l'indéterminé, le reste d'enfance : littérature, arts, philosophie.

La forclusion (le malaise, l'angoisse) s'accroît ainsi avec l'informatisation (la civilisation, le développement). Forclusion *technologique* de l'étonnement, de l'inquiétude ontologique ; forclusion *systémique* du principe d'une finalité du procès de complexification ; forclusion *culturelle* du désir inconditionnel et de l'écoute d'un « quelque chose qui n'est pas encore » (Proust). Il s'ensuit que la condition présente laisse « la pensée en souffrance de finalité. Cette souffrance est l'état postmoderne de la pensée, ce qu'il est convenu d'appeler ces temps-ci sa crise, son malaise ou sa

mélancolie » (p. 93). De cette désespérance la fable cosmologique, pourtant inhumaine, « dynamique », se fait la dernière expression, « presque enfantine », elle qui « ne vaut que par sa fidélité à l'affection postmoderne, la mélancolie » (p. 93-94).

Reste

Tant que l'esprit n'a pas perdu le sentiment d'une dette au non-être (d'où il est né et ne cesse de naître), l'art, l'écriture reste possible. Néanmoins la moralité postmoderne et l'esthétisation générale semblent s'employer à faire perdre ce sentiment, oublier cette angoisse. De sorte que, à lire les *Moralités*, la question maintenant serait de savoir ce que, de ce labeur de l'écriture, de cette résistance anamnésique, pourra être préservé dans les conditions de développement technoscientifique et de la complexification capitaliste. Étant donné que ce processus paraît voué tendanciellement à frapper, à contrôler, à « arraisonner » le plus intime des âmes, en y imposant les synthèses conçues et le temps administré.

C'est peut-être là la vraie question, qui se cache généralement sous le thème récurrent de la « fin de l'art ». Semblera-t-elle encore trop naïve (trop humaine) au regard de la fable cosmologique ?

Celle-ci raconte l'histoire d'un procès cosmique improbable, celui de la complexification, au cours duquel la formation nommée humain « devra être dépassée par une autre plus complexe, si elle doit survivre » à l'explosion prévue du soleil et à la disparition des conditions de la vie terrienne (p. 79-94). On pourrait alors estimer que le travail accompli par les écritures littéraires, artistiques, philosophiques, travail d'une infinie complexité, s'inscrit aussi dans ce procès de préparation de formes plus complexes (que ne l'est l'humain) d'organisation de l'énergie. Or, cela ne semble pas aller de soi. La complexification, ou en tout cas le développement technoscientifique qui en est le résultat le plus achevé, a plutôt pour effet de recouvrir ou de forclure ce qui échappe à sa loi, en l'occurrence le quelque chose qui, dans l'esprit, l'excède et le maintient en enfance. Comme s'il s'agissait d'en finir avec l'*infantia*. (Dans la perspective de la fable, la question, si elle a un sens, deviendrait quelque chose comme ceci : qu'en sera-t-il de l'*infantia* dans le système ou la forme d'organisation plus complexe, « surhumaine », qui se prépare à travers le développement technoscientifique ?)

La mégapole est en tout cas parfaitement organisée pour ignorer et faire oublier ces questions, cette question. Et cependant, l'oubli de l'oubli fait encore assez signe pour que l'écriture — art, littérature et philosophie confondus — s'obstine à témoigner qu'il y a du reste (p. 36).

N'est-ce pas là, dans ce signe et dans cette obstination, la « moralité » des *Moralités postmodernes* ?

Plínio Walder Prado Jr.
Collège international de Philosophie

Agonie

D'abord un merci admiratif à Plínio Prado. Gratitude envers lui-même, admiration pour ceci : une communication reste possible de cela même que « la communication » et ses moyens refoulent ou forclotent. La communication secrète de son essai avec les miens pourtant destinée (soumise) à la publication sous la forme hautement « communicationnelle » d'un « échange de vues ». Les quelques observations qui suivent resteront fidèles, je l'espère, à notre transaction silencieuse.

Le « diagnostic » porté par les *Moralités* n'est pas seulement analysé par Rado avec une exactitude scrupuleuse : il fait entendre en lui, sous ses dehors aimables et lisibles, l'angoisse manifestée tout autrement, tout diversement, et beaucoup mieux, par Wittgenstein, Heidegger, Adorno. L'esthétique elle-même, réputée imprenable, ressource principale d'un Schiller il y a deux siècles, ultime recours de Hannah Arendt ces temps derniers, se trouve aujourd'hui annexée par le développement sous le nom de culture : le *sensus communis* traduit en *consensus* (on n'est pas hostile, ce n'est pas une affaire de polémique).

Double détermination de cet arraisonnement. D'abord la mise en spectacle de la complexité par elle-même pour le plaisir de tous. Cette représentation fait oublier ce qui s'oublie dans le développement, sa futilité par rapport à l'émotion native de la pensée, de l'art, de l'écriture : l'étonnement qu'« il y ait »...

Ensuite l'application des normes du *revenu* à l'activité culturelle : l'économie capitaliste se saisissant des « œuvres de l'esprit », comme on disait encore au temps de Valéry. Dans un colloque récent, vingt-cinq minutes pour exposer, quatre pour questionner, cinq pour répondre. Ce que j'écris ici — pressé par le temps — est sous la même loi de la mise en valeur. Au Symposium de Platon, il n'y avait pas d'horloge, le temps n'était pas monnaie, ni l'inverse. Il a fallu neuf heures à une jeune chercheuse, Julie Newton, pour monter deux minutes de bande vidéo sur le sujet : « *now* ». Rires.

Où est l'angoisse ? Jamais la domination de la pensée intelligente, ou du discours, ne s'est avancée si loin. Elle pénètre dans l'atelier secret où la pensée-corps (l'art, la réflexion, la méditation) foment l'énigme d'une œuvre ; cette région où l'*infantia*, l'abandon ascétique à ce qui n'a pas d'autorité, sont requis (par quoi, pourquoi ? on ne sait : pas de raison).

Il faut assurément consentir à désespérer si l'espoir est de faire *reconnaître* cette énigme, de monnayer le *thaumazetn*. Cet espoir serait-il comblé, ce n'en serait que plus désespérant : ladite reconnaissance dissiperait nécessairement la merveille en faisant d'elle l'objet du commerce intelligent et matière à revenu (ne serait-ce qu'un sens de l'*Aufhebung* hégélienne).

L'« enfance » est nécessairement infâme, n'a d'autorité (*fama*) qu'elle-même. En dépit de son éventuel succès, un écrivain ou un poète se sait coupable. L'« expérience intérieure », l'expérience des limites, répond Blanchot à Bataille, n'est pas autorisée d'ailleurs que de soi, et elle doit s'expier : le moi et la communauté (aujourd'hui le système) y sont sacrifiés. L'enfance est sacrifiée, cela lui

est essentiel, elle est coupable, il n'y a *pas de doute* à ce sujet, répète Kafka. L'écriture sacrifie les mots, les soustrait à leur *usage* aux fins d'interlocution, d'interaction, au bénéfice et à la sécurité de la communauté échangiste.

Le poème, l'écriture réflexive ou méditative, et aussi bien l'amour, sont des dépenses à perte. Que peuvent-ils espérer ? Certainement pas la reconnaissance séculière ni la « gloire ». Ni même, comme la prière, le salut. Peut-être la précaire transfusion de ce qui n'est pas matière à partage, la naissance, l'agonie, « l'hystérie », le timbre d'une phrase, le ton d'une couleur. La vraie lecture accède à l'œuvre lue, explique Blanchot, non pas en la saisissant et en l'interprétant, mais en disant Oui à l'opacité par laquelle son être-là (son *fait*) se propose et se refuse. La « communication forte » de Bataille se produit au seuil du néant, dans l'amour, l'agonie, la débauche, le rire, quand l'individualité se fracasse et touche, en tombant, à ce qui, d'en-dessous, la porte et la menace : le fleuve erratique des pulsions, disait Freud, le déluge. Ainsi l'enfant « sait bien » qu'il va faire une bêtise. Écrire, penser, peindre : s'exposer à la bêtise, au plus près.

Je ne développe pas davantage. Développer n'est pas mon fort, le système s'en charge. S'indique seulement par ces brèves remarques qu'en effet le développement nous pousse dans nos derniers retranchements, sur le bord de la nuit. Mais cette angoisse est un éveil, et la nuit un soleil, comme disait Nietzsche. C'est cela que j'ai cru comprendre à propos du sublime. La question du sublime ne donne pas lieu à une poétique ni à une rhétorique, même pas à une esthétique. Peut-être à une ontologie négative. Le sublime est un nom possible de l'épreuve insoutenable de l'absolu, de la relation déchirée avec ce qui est sans relation. L'Être heideggerien, peut-être, envisagé comme non-être. Ce serait pure idéologie, derechef, d'espérer de cette expérience la promesse de la venue d'un nouveau Dieu, ou de vouloir en tirer l'éthique d'un surhumain.

Le développement, c'est vouloir être tout, avoir tout, maîtriser tout. Or il a pour principe une comptabilité. L'événement, l'apparition d'un « être-là » issu de la nuit, est saisi comme l'élément d'un ensemble, l'occasion d'un négoce ; un moment dans le chemin de la conscience vers elle-même, chez Hegel ; une valeur qui ne trouvera sa réalité que dans l'échange, selon le capital. Il est alors *autorité* : au prix d'être dépouillé de son incompréhensible occurrence.

C'est ainsi que le nihilisme s'avance de pair avec le développement. La culture contemporaine se saisit de tous les objets, de toutes les formes, de toutes les passions même, les représente pour les faire circuler. Dans un cycle sans fin. Les donne à la jouissance de tous. Comme si la jubilation esthétique des peuples était sa fin. Mais la mise en spectacle n'est pas une fin, c'est un effet, et un moyen pour le système de se développer. La violence de l'apparition est neutralisée par la mise en circulation. Le système fait oublier l'absolu, et il oublie cette omission.

Plínio Prado souligne que l'oubli de l'absolu ne se laisse pas oublier : il se rappelle à nous par l'angoisse. Celle-ci s'aggrave avec le développement. Sous les inquiétudes relatives à l'emploi, à l'école, à la « démographie » (quel mot !), aux identités nationales ou ethniques (aucun de ces « objets » de souci n'est quelconque, ontologiquement...) — inquiétudes que le système va

MORALITÉS POSTMODERNES

s'efforcer d'apaiser dans le siècle à venir, et il a ou il aura les moyens d'y parvenir — perce une vérité ; l'angoisse due à l'absence de vérité. Que nulle « cause » ne soit plus crédible, théologique ou politique, que les « —ismes » ne multiplient dans tous les domaines et tombent en désuétude après leur consommation express, il y a là matière à consternation. Cependant l'obsolescence des pouvoirs idéologiques comporte aussi quelque vérité. Non pas certes parce qu'elle signifierait une émancipation des esprits en marche vers leur liberté et leur rédemption, comme l'ont pensé les Modernes, mais plutôt parce qu'elle jette les hommes à l'effroi de leur dérélition : il ne sont autorisés par rien.

Merci encore à Plínio Prado et à *Études littéraires*. Reste (en effet, Plínio) qu'aucun de nous tous ne doit ni ne peut *prier* pour que *cela* « se sache ».

Jean-François Lyotard
Emory University