

Gaëlle Bernard

**Ecouter, parler, écrire.  
Droit à la parole et exigence de silence chez Lyotard**

Le thème de la parole est incontestablement l'un des lieux de rencontre de la pensée de Lyotard avec celle de Lévinas. Et d'une rencontre qui nomme dans une certaine mesure avant tout un accord, si l'on a à l'esprit d'une part que chez les deux penseurs, la parole en première personne se trouve secondarisée par rapport à l'écoute, voir légitimée par elle, et d'autre part que l'exclusion hors de la communauté parlante est bien l'instanciation pure et simple du mal, comme nous allons y revenir dans un instant. Toutefois, cet accord n'empêche pas des divergences que nous voudrions ici commencer d'éclairer. Une de ces divergences, nous dirions presque la divergence essentielle et radicale, apparaît clairement dès que l'on se penche plus précisément sur la question du droit (et surtout du devoir d'exercer le droit) à la parole. Si l'on se concentre sur la pensée de Lyotard, on verra que, pour le dire ici schématiquement, ce dernier met en regard de ce droit / devoir de parler un droit / devoir de silence qui vient dans une certaine mesure limiter le premier tel est du moins ce qui est engagé par la problématique du «recel» (développée particulièrement dans le recueil *Moralités postmodernes*), ou encore du droit à une «existence secrète» qui est aussi le droit de ne pas répondre aux/des autres. Existence qui, bien qu'indépendante de la situation d'interlocution ou de l'énonciation claire et audible, n'est cependant pas «hors langage», puisqu'elle est suspendue à l'écoute silencieuse d'une voix inaudible, écoute que Lyotard considère comme un devoir absolu au fondement non seulement des droits et des devoirs, mais également de ce qu'il thématise sous le nom d'écriture, véritable «enfant du silence» (Proust) dont autrui n'est ni le principe, ni le destinataire.

C'est sur cette problématique lyotardienne de l'exigence de silence, qui repose sur un jeu de relations complexes entre la capacité, le droit, le devoir de parler et ses bornes, que nous voudrions centrer notre propos, parce qu'elle nous semble être l'occasion d'explorer un des aspects non négligeable de l'abîme qui sépare les pensées de Lyotard et Lévinas.

Pour introduire plus précisément notre propos, disons que la question du silence se décline chez Lyotard selon trois figures – le silence imposé à autrui, le silence imposé à moi par autrui, le silence que je m'impose à moi-même – dont on peut bien considérer qu'elles sont le lieu d'une confrontation au moins implicite avec trois thèses centrales de Lévinas. Thèses qui peuvent être résumées à leur tour comme suit: l'interdit arbitraire de la parole d'autrui est le mal; ma

parole suppose mon silence, parce qu'elle suppose l'écoute d'autrui: elle est réponse et donc responsabilité; l'essence du langage est socialité, ce qui permet de considérer la parole, dans la mesure où elle est adresse et interpellation, comme ramassant l'essence du langage, notamment dans le privilège qu'elle a sur l'écriture (du moins chez le Lévinas de *Totalité et infini*). Il nous semble que ces trois thèses sont explicitement ou implicitement discutées par Lyotard, et que s'il affirme clairement sa sympathie pour la première, les deux autres demandent selon lui à être nuancées, voire clairement rejetées au moins dans certaines de leurs conséquences: ici la divergence prend le pas sur l'accord, étant entendu que c'est paradoxalement cet accord de fond qui engage le désaccord.

Mais rentrons désormais dans le vif du sujet, afin de «déformaliser» ces remarques qui peuvent paraître quelques peu abstraites.

## Mort et parole

Commençons par rappeler rapidement le point de convergence indéniable entre les pensées de Lévinas et Lyotard, qui concerne l'interprétation de la privation ou de l'interdit de parole d'autrui comme mort, voire comme meurtre, mal, terreur ou tort, selon les idiomes respectifs de chacun.

Un des enseignements central de *Totalité et Infini* consiste bien en effet à dire que la mort d'autrui concerne toutes les formes d'indifférence possibles à son égard, et particulièrement l'indifférence à l'endroit de sa «manifestation», de sa révélation, qui est toute langagière: car autrui, c'est avant tout la parole – première parole, parole d'honneur –, et refuser d'écouter autrui, c'est commencer de tuer. De ce point de vue, l'originalité de la pensée de Lévinas consiste dans le renversement des rapports entre mort et parole qu'elle opère: ce qu'il nous enseigne, c'est que ce n'est pas seulement la mort qui impose silence, mais que c'est au contraire l'imposition de silence, l'exclusion hors du monde de la parole – et la parole seule fait «monde» selon lui – qui doit être pensée comme mort. Si le point de vue de Lyotard sur la question est plus politique qu'éthique, il détermine lui aussi la mort d'autrui de cette façon. Beaucoup de textes le suggère, dont le remarquable article intitulé «The Other's Rights», où Lyotard affirme explicitement que le décès n'est pas nécessairement un tort, mais qu'au contraire «c'est le tort qui fait mourir parce qu'il implique l'exclusion du locuteur hors de la communauté parlante»<sup>1</sup>: tort puisque interdit de parole, autrui est banni de la socialité qui s'institue par la parole sans avoir les moyens de faire appel de son bannissement. A quoi Lyotard ajoute par ailleurs que «quoiqu'on en pense, la peine de mort, si légale soit-elle, évoque toujours ce crime»<sup>2</sup>, ce qui l'amène à traduire de façon apparemment très lévinasienne

<sup>1</sup> «The Other's Right», in: *On Human Rights, The Oxford Amnesty Lectures 1993*, dir. S. Shute et S. Hurley, Basic Books. Nous citons la version française titrée «Les droits de l'autre» déposée au fonds Lyotard de la bibliothèque Jacques Doucet, d'où l'absence de numéros de pages. Toutes les citations sans pagination et sans autre références proviennent de cet article. Rappelons une des définitions du tort donnée dans *Le Différend*: «un tort serait ceci: un dommage accompagné de la perte des moyens de faire la preuve du dommage» (*Le Différend*, n°7, Paris, Minit, coll. «Critique», 1983).

<sup>2</sup> «l'intime est la terreur», *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée, 1993, p. 179.

le «tu ne tueras point» thématise par Lévinas. Citons encore «The Other's Right»: «La loi dit: tu ne tueras pas. Cela veut dire: tu ne refuseras pas à autrui sa place d'interlocuteur». Dès lors, la parole apparaît bien chez Lyotard comme le «droit de l'autre», et comme le droit au fondement de la communauté, comme il entend le montrer dans l'article éponyme. Par où apparaît un autre point de convergence entre Lévinas et Lyotard: c'est que pour l'un comme pour l'autre, cette communauté ne précède pas la parole, mais en découle. C'est évident chez Lévinas, pour lequel s'en tenir à la perspective de la communication comme «fait originel» n'est pas suffisant dans la mesure où cela revient à présupposer un "nous" problématique, une socialité qu'il s'agit au contraire de fonder: en d'autres termes, il faut un événement qui explique la socialité et fasse entrer en dialogue, événement qui n'est autre que le passage du Visage<sup>3</sup>. Or ceci, à nouveau, Lyotard le dit tout aussi clairement: «le *nous* humain résulte de l'interlocution et ne la précède pas»<sup>4</sup>.

Ainsi la parole est-elle thématisée chez nos deux auteurs comme l'instigatrice de la communauté, et comme étant avant tout un droit de l'autre, droit fondamental qu'il faut absolument faire respecter: la menace de silence ou d'abjection est du même coup ce à quoi on – ce «on» incluant paradigmatiquement le philosophe – doit se rendre sensible: ce que l'on doit entendre par delà le bruissement des paroles, c'est le silence arbitraire toujours potentiellement imposé à l'autre.

Or, tout ceci revient en fait à suggérer que ce qui fait à son tour *mon* droit à la parole est l'écoute que je porte à *l'autre*. On trouve ici un autre point de convergence entre nos deux auteurs qui revient à affirmer que la limite «conditionnante» de ma parole n'est autre que l'écoute que je porte à autrui.

## Ecouter et parler

Lyotard comme Lévinas semblent en effet thématiser l'idée que je ne suis parlant que parce que j'ai été *adressé* et que parce que j'ai *écouté* la parole de l'autre, même si c'est assez différemment; autrement dit, je ne suis un destinataire que parce que j'ai été, «avant»<sup>5</sup>, un destinataire. C'est là aussi une thèse «basique» de Lévinas, qui fait remonter mon entrée dans le langage à l'adresse d'autrui: la parole d'honneur du Visage est la première parole, qui jette la lumière sur le monde silencieux de l'économie et du Même, donnant au Moi la possibilité de s'exprimer, de se manifester en quittant l'existence phénoménale de Gygès, et ainsi de devenir moi (singulier). Si chez Lyotard, le pôle du destinataire est avant tout limité par celui du référent (je suis parlé avant d'être parlant: c'est la veine dite «païenne» de sa pensée, qui se développera par la réflexion sur *l'infantia*),

<sup>3</sup> Cf. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le livre de poche, 1996 [1974], p. 190.

<sup>4</sup> Nous soulignons. C'est du reste en regard de cette thèse que s'explique un des reproches constant qu'il fait à Rorty: le pré-consensus interlocutoire suppose une communauté humaine qui ne peut que résulter de la parole et de sa fonction d'adresse.

<sup>5</sup> Avant placé entre guillemets car ce terme est compliqué par l'un comme par l'autre. Nous ne pouvons malheureusement nous étendre ici sur ce point, qui engage toute leur réflexion respective sur l'immémorial.

il l'est aussi par celui du destinataire, soit par le fait que je suis adressé avant que de pouvoir parler et d'avoir la capacité de me parer du langage (ce qui relève cette fois-ci de ce que l'on pourrait appeler la veine «juive» de la pensée de Lyotard<sup>6</sup>). Mais il faut même aller plus loin: car on trouve chez Lyotard non seulement l'idée que ma parole est seconde par rapport à l'écoute de la parole d'autrui, mais aussi que c'est cette écoute, qui coïncide avec mon propre silence, qui rend ma parole *légitime*, qui, en d'autres termes, m'autorise à parler.

Cette idée est là aussi exposée dans «The Other's Right», où Lyotard se pose la question suivante: quand ai-je droit à la parole? Quand et comment la parole, qui est avant tout, on l'a souligné, un droit de l'autre, devient-elle *mon* droit? Car si l'homme a naturellement la capacité de parler, c'est-à-dire de s'adresser à l'autre<sup>7</sup>, cette capacité ne fait pas un droit: il n'y a pas de droit naturel, et cela vaut également pour le droit à la parole qui, comme tout droit, se «mérite». Lyotard explique en effet que pour que ma parole soit légitimée, il faut qu'elle contienne ce qu'il appelle la promesse de l'interlocution, c'est-à-dire qu'elle promette de ne pas faire taire autrui et qu'elle s'ouvre au dialogue. Or, cette visée du dialogue, cette promesse, c'est précisément ce que méconnaît ou ignore la sauvagerie de l'enfance: elle exige donc, pour se réaliser, apprentissage et civilisation. Cette civilisation, Lyotard l'analyse alors comme le moment d'un certain silence, le silence imposé par la relation d'enseignement qui nous apprend à nous taire: «Le maître parle et l'élève écoute, disait Aristote. Dans ce moment le *je* m'est interdit, je suis assigné à la position du *tu* [...] L'élève a la capacité de parler, il doit en conquérir le droit, et à cette fin il doit se taire. [...] Ce silence est bon. [...] Il est l'exercice nécessaire à l'excellence de la parole. [...] L'étrangeté d'un autre sens s'impose en silence à travers l'altérité du maître. Il me prend en otage pour me faire entendre et dire ce que j'ignore. Emmanuel Lévinas a déployé ce thème mieux que personne». Effectivement: qui ne songera ici aux magnifiques passages que *Totalité et Infini* consacre à autrui comme maître, qui introduit en moi ce qui n'y était pas – l'Infini? Pour Lyotard, c'est ce silence, lequel est donc aussi une écoute, qui transforme ma capacité de parler en mon droit à la parole: l'écoute-silence étant le moment d'un enseignement à l'opposé de ce que la tradition a pu concevoir comme maïeutique, elle permet que ma parole soit neuve, c'est-à-dire porteuse d'un sens inédit, et par là même justifiée.

Arrivé à ce point, il semble donc que la pensée de Lyotard soit en parfaite congruence avec celle de Lévinas, et ce qu'il s'agisse du silence imposé à autrui – mauvais silence de l'injustice absolue –, ou de celui imposé par autrui à moi – bon silence civilisateur qui m'enseigne le prix, la valeur de la parole. Pourtant,

<sup>6</sup> Il s'agit en effet d'une leçon du judaïsme, cf. *Au juste*, avec Jean-Loup Thébaud, Paris, Bourgois, 1979, p. 137, où Lyotard explique que la pragmatique du judaïsme (le «jeu du juste») se caractérise par le fait que l'important n'est pas de parler mais d'écouter: «on n'y parle qu'en écouteur, pas en auteur». Lyotard complète ce «jeu» par le «jeu païen», dont le modèle est dans ce texte la pragmatique des Cashinahua. Il y a là aussi un lieu de divergence avec Lévinas. On peut trouver chez lui une réflexion sur l'être référent: réflexion sur l'histoire, le jugement par contumace. Mais jamais elle ne prend la coloration positive qu'elle peut prendre chez Lyotard. Car chez ce dernier, être parlé sans pouvoir rétorquer – condition de l'enfance – est à la fois misère et ressource.

<sup>7</sup> La parole est thématifiée par Lyotard, notamment dans «The Other's Right», comme étant d'essence vocative.

la chose mérite d'être nuancée: car il est clair que la problématique de Lyotard fait subir une légère distorsion au récit de Lévinas, qui va finalement mener Lyotard bien loin des thèses de ce dernier. C'est que dans son analyse, Lyotard omet un point central de l'enseignement de Lévinas: à savoir que la parole d'autrui est avant tout un *commandement*, et conséquemment que ce à quoi m'introduit autrui est le *devoir* de répondre.

#### «Devoir» de parler, «droit» de non-réponse

Chez Lyotard en effet, la figure d'autrui comme Maître se trouve déliée de celle d'autrui comme celui qui m'ouvre au devoir et à la moralité: il ne considère la parole d'autrui que comme parole d'enseignement, au sens où mon silence et mon écoute sont avant tout le moment d'un apprentissage qui va me permettre de dire autre chose que le déjà dit. Si cette écoute autorise ma parole, cette légitimation ne vient donc pas de la réponse à un commandement, mais de la possibilité d'un dire inouï: l'écoute de la parole d'autrui fonde mon droit de parler parce qu'elle me rend apte à poursuivre la tradition de l'inédit sans laquelle la parole perd sa valeur. Le silence imposé par l'apprentissage civilisateur est le moment d'un travail d'étranglement qui va permettre de parler autrement que je ne le fais et dire autre chose que ce que je sais, de sorte que ce qui justifie la prise de parole, ce qui en fait un droit, c'est la rupture avec le déjà-dit: la capacité de parler, écrit Lyotard dans *The Other's right*, «ne se mue en droit à la parole que si celle-ci peut dire autre chose que le déjà dit. Le droit de parler suppose le devoir d'annoncer». Sans cela la parole ne serait que conservation des significations acquises: à ce titre, elle pourrait certes permettre une extension de la communauté, mais tout en la maintenant prostrée «dans la constatation euphorique qu'elle s'entend bien avec elle-même». D'où l'idée que «l'interlocution et le droit de parler, n'est pas une fin en soi. Elle n'est légitime que si, par autrui, l'Autre m'annonce quelque chose que j'écoute sans entendre». Remarquons ici un décalage important par rapport à la problématique de Lévinas, qui est lui aussi au principe d'une divergence essentielle entre nos deux auteurs: par autrui, ce que j'écoute est en fait ce que Lyotard appelle l'Autre, de sorte qu'autrui comme maître n'est maître que parce que par sa parole s'annonce un Autre que j'écoute sans entendre<sup>8</sup>. Cette substitution de l'Autre à l'autre montre que le maître n'est pas, selon Lyotard, l'autrui concret et empirique si l'on peut dire: «Le maître n'est pas la figure d'autrui, de toi, mais la figure d'un Autre dans toute sa séparation. Il est un étranger, l'étranger». Si autrui peut être maître d'enseignement, c'est seulement parce qu'il est lui-même l'otage d'un Autre – qui semble bien être au principe de sa propre autorisation à parler, de sa légitimité en tant que sujet parlant. De sorte que ce qui est au principe de la possibilité de dire le neuf, ce n'est pas tant autrui que

<sup>8</sup> Nous allons revenir sur cet Autre: précisons que la majuscule est de notre fait, afin de distinguer cet Autre des autres (autrui).

l'Autre qu'il peut receler: ce que m'apprendrait autrui, c'est à écouter l'Autre «dans sa séparation», à apprendre sa langue.

Bref: si tout droit suppose un devoir, on voit que selon Lyotard, je n'ai le *droit* de parler que parce que je *dois* annoncer – ce qui semble somme toute fort peu «lévinassien». En quel sens néanmoins? Evidemment, nous ne voulons pas dire par là que Lévinas refuserait l'idée d'un devoir d'annoncer, bien au contraire, mais simplement souligner que chez ce dernier, la question de la légitimation se pose autrement. Car sur cette question du rapport entre enseignement et commandement, la pensée de Lévinas nous convie là aussi à un renversement: toute sa pensée sur la question – et on sait les difficultés que cela soulève – ne consiste-t-elle pas en effet à dire que ce n'est pas le maître qui fait le commandement, mais le commandement qui fait le maître, le «tenir-pour-maître» si on nous passe l'expression? Chez Lévinas, c'est parce qu'autrui me commande qu'il peut être pensé comme maître d'enseignement, et non l'inverse: la maîtrise, c'est-à-dire la «hauteur» pour reprendre les catégories structurantes de sa pensée, découle en effet de la «misère». Certes, qu'autrui soit maître signifie bien qu'il m'enseigne ce que je ne saurais dire par moi-même: mais cet infini auquel il m'introduit est aussi, et même est avant tout l'infini du devoir. L'inédit qu'il introduit en moi et que je ne pourrais jamais découvrir seul et par moi-même est aussi la responsabilité, la possibilité de donner et d'offrir les ressources de mon économie: bref, la possibilité d'un partage du monde, ou plutôt d'un devenir monde par le partage (justement opéré premièrement par le rapport langagier, dont on sait que Lévinas le pense comme une pro-position du monde<sup>9</sup>). Par là on peut dire que si la parole d'autrui suppose mon silence, elle *exige* également ma parole comme un *devoir* que j'ai à remplir. Pour Lévinas, que «je» ne sois autorisé à parler qu'en fonction d'une écoute, c'est indéniable: car dans le fond c'est par cette écoute que mon existence peut se «justifier». Mais cela signifie aussi que je ne suis autorisé à parler que parce que je suis *requis* de répondre à autrui, de sorte que ma capacité de parler ne se mue en droit de parler que par le devoir de réponse: elle n'est un droit que pour autant qu'elle est responsabilité. C'est du reste ce que dit le «Tu ne tueras point» du Visage: que le visage parle, cela signifie que le moi est sollicité à la parole face à autrui, qu'il est investi comme sujet parlant, de sorte que parler, c'est être appelé à la parole, c'est être engagé à entrer en dialogue, à répondre, enjoint à ne pas se refuser à la communication<sup>10</sup>. Par conséquent, on peut dire que chez Lévinas, refuser d'entrer en dialogue, refuser de répondre à autrui est la violence même, c'est revenir à l'existence naïve, à ce qu'il appelle l'«athéisme» de l'«existence séparée». C'est commettre, précisément, une, voir la faute.

Or sur ce point précis, Lyotard est en parfaite rupture avec l'auteur de *Totalité et Infini*. Le *droit* de parler n'est aucunement un *devoir* de parler, pas plus

<sup>9</sup> Cf. *Totalité et Infini*, Paris, Le livre de poche, 1998 [1961], pp. 94-100.

<sup>10</sup> Ce que Lyotard sait parfaitement bien; il avait noté très tôt que le propre de ce qu'il appelait à l'époque le «dispositif judaïque» est qu'il véhicule le grand paradoxe que je est celui qui est saisi par la parole et que tu est celui qui parle, de sorte que c'est de tu que le «je» reçoit le don de parler, qu'il est irréductiblement «en dette» vis-à-vis de ce don de parole, et que «le péché consiste à méconnaître cette dette». Sur ce point cf. «Sur une figure du discours», *Des dispositifs Pulsionnels*, Paris, UGE, 1973, p. 147.

que le refus de parler n'est condamnable. Au contraire même, Lyotard s'oppose fermement à l'équation droit / devoir et met en évidence un droit, voire un devoir de se taire face à autrui. Ce qui du même coup indique finalement une différence dans l'interprétation du «tu ne tueras point»: ne pas répondre à autrui, ce n'est pas, comme chez Lévinas, perpétrer le meurtre; ne pas tuer exige seulement de ne pas être sourd à autrui, de ne pas le bâillonner et de défendre sa liberté d'expression lorsqu'elle est menacée. C'est ce que suggère la lecture de certains textes du recueil *Moralités postmodernes*, comme «Ligne générale» ou encore «Intime est la terreur», où Lyotard affirme de façon assez tranchante que l'«on n'a jamais encore prouvé qu'un silence voulu soit une faute. Ce qui est un crime est de l'imposer à l'autre»<sup>11</sup>. Dans ces textes, Lyotard met en évidence l'existence d'un autre silence légitime que le silence de l'enseignement, silence qui est exigé comme un devoir au risque que ma propre parole perde tout son sens.

Avant d'expliquer ce point, concédons que dans ces textes Lyotard ne mentionne jamais explicitement Lévinas: ses ennemis nommés sont plutôt les philosophes dits «de la communication» (Habermas et Rorty essentiellement), et ce qu'il vise et attaque, c'est toute forme de pensée contribuant à poser la communication, l'interlocution et l'échange comme tâches ultimes de la réflexion philosophique. Mais ceci dit, il nous semble que tout lecteur de *Totalité et Infini* ne pourra, à lire ces pages, que penser à Lévinas: car ces textes font résonner un lexique lévinassien qui ne peut manquer d'interpeller. Lyotard y développe en effet l'idée d'un droit à une «existence séparée», qui est le «droit de ne pas être exposé», c'est à dire le «droit de ne pas avoir à répondre aux autres», le droit de garder un «quant à soi» dont il affirme précisément que le rapport dialogique avec autrui ne peut, s'il devient hégémonique, qu'annihiler<sup>12</sup>. Comment, ici, ne pas songer à Lévinas, et ne pas voir une prise de recul nette vis-à-vis de sa «philosophie première»?

### Parler ou écrire

Dans «Ligne générale», Lyotard cherche à montrer la nécessité de préserver la possibilité d'une ligne d'existence dite «intime» et, assez étrangement au premier abord étant donné l'anti-subjectivisme ferme qui caractérise la pensée de Lyotard, à défendre l'existence d'un soi qui n'est pas qu'au dehors et qui se perd à être trop exposé. Dans cette veine, il y explique que l'appel à l'expression, à la communication, au dialogue, à la discussion peut, si elle s'insinue dans le tout de notre existence, nous porter au seuil de nous-mêmes, jusqu'à évider la parole de son sens et à lui faire perdre son prix et sa valeur. Car parler, nous l'avons déjà souligné, n'a de valeur que comme possibilité de l'inédit et sortie hors des «redites». Or dire le neuf, cela suppose certes d'être enseigné par autrui, mais cela suppose aussi d'écouter un Autre en soi – dans le soi et qui fait le soi –,

<sup>11</sup> «Intime est la terreur», *Moralités postmodernes*, p. 179.

<sup>12</sup> Cf. «Ligne générale», *Moralités postmodernes*.

écoute qui suppose l'arrêt de la parole adressée et dont Lyotard estime qu'elle est ce qui fait le prix ultime de la parole. Citons là encore Lyotard: « Il y a dans ce soi un autre [...]. Cet autre exerce sur le soi un droit absolu qui n'a jamais été contracté et qui ignore la réciprocité. Il est tout autre que "les autres". Il exige notre temps et notre espace secret sans rien nous donner en échange [...]. Or, tout occupés à la légitimité des échanges dans la communauté avec les autres, nous sommes inclinés à négliger *le devoir* que nous avons d'écouter cet Autre et [...] à devenir ainsi nous-mêmes parfaitement permutable dans les conditions du droit public et privé, sans reste»<sup>13</sup>. Cet Autre, c'est ce qu'ailleurs Lyotard appelle le partenaire bizarre, la région inhumaine, la quasi-voix intérieure dont l'écoute silencieuse peut seule fonder à ses yeux la liberté d'expression. Lyotard demande en effet: «Pourquoi aurions-nous la liberté d'expression si nous n'avions rien à dire que le déjà dit? Et comment avoir chance de trouver à dire ce que nous ne savons pas dire si nous n'écoutons pas du tout le silence de l'Autre en dedans?»<sup>14</sup> On a dit plus haut que les philosophes visés dans ces pages étaient avant tout les tenants de l'éthique de la discussion: et effectivement, ce que Lyotard tient à souligner ici, c'est que la requête de communicabilité – et plus généralement la demande d'exercer ses droits et de les faire respecter – est une violence faite au soi, dans la mesure stricte où elle est une violence faite à l'Autre différent des autres, c'est-à-dire à l'inhumain qu'il abrite et dont on sait qu'elle est la ressource (misérable) de résistance à l'autre inhumain, celui du système<sup>15</sup>. Ainsi, si l'on ne peut dénier que le droit à la parole soit un droit auquel doivent veiller les institutions politiques et tout simplement la république, il faut aussi résister à celles-ci quand ce droit se trouve métamorphosé en devoir de réponse et en vient à écraser l'Autre en soi, dont on voit finalement qu'il est le véritable fondement de la sortie hors du circuit des redites.

On comprend alors pourquoi un silence voulu ne doit pas forcément être considéré comme une faute: c'est parce qu'en lui se joue au contraire le *respect d'un devoir face à l'Autre*. Ce qui est objet d'un devoir, ce n'est pas de s'adresser à l'autre, c'est de prêter écoute à l'Autre en moi, qui est certes au principe de la sortie des redites, mais qui suppose aussi l'interruption du circuit de l'échange linguistique: parler aux autres (et parler, encore une fois, est toujours s'adresser) ne peut, si cela est érigé en «impératif catégorique», que nous amener à résilier le devoir que nous avons d'écouter la voix de l'Autre. D'où, pour maintenant y revenir, un certain déplacement par rapport aux analyses de Lévinas: le tort, l'injustice absolue, ce n'est pas de ne pas parler, de ne pas répondre, et ce n'est pas non plus *seulement* de bâillonner la voix des autres, c'est aussi d'oublier la quasi-voix silencieuse de l'Autre au-dedans. Autre qui

<sup>13</sup> *Id.*, p. 109, nous soulignons. On voit qu'ici Lyotard quitte Lévinas sur un autre point précis. Alors que chez ce dernier, c'est le rapport à autrui qui permet au même de devenir moi, soit de gagner sa singularité, chez Lyotard, ce rapport peut menacer l'ipséité («...devenir ainsi nous-mêmes parfaitement permutable...»), dans la stricte mesure où il peut nous amener à négliger l'Autre en soi, l'hôte clandestin qui rend chacun singulier, et dont Lyotard démultiplie les noms: langue, Chose, enfance... La similarité de structure (celle de l'Autre dans le même) ne doit donc pas masquer des différences massives.

<sup>14</sup> *Id.*, p. 110.

<sup>15</sup> Cf. «Avant-propos: de l'humain», *L'Inhumain*, Paris, Galilée, 1988, p. 15.

demande, pour être entendu, l'exercice d'une violence faite à soi-même, une terreur intime, c'est-à-dire un l'imposition d'un silence à ma propre voix.

Tout se passe donc ici comme s'il y avait en fait plusieurs silences: le mauvais silence du despotisme d'abord, silence arbitrairement imposé à l'autre; le bon silence civilisateur ensuite, celui de la relation asymétrique que m'impose le maître et qui m'introduit à l'Autre comme la possibilité de l'évènement; et enfin le silence de l'existence séparée, du devoir d'écoute de l'Autre qui requiert comme sa condition de faire taire l'échange de parole avec les autres, de s'exiler de la communauté interlocutrice qui le menace: silence que je m'impose et que je *dois vouloir* m'imposer. Car si ce silence n'est, à la différence des deux autres, à strictement parler ni bon ni mauvais, il est la condition pour que le crime contre autrui ne soit transformé en crime contre l'Autre, et pour que réponse soit ainsi fait à sa voix. Or ce travail d'écoute et de réponse n'est autre que *l'écriture*: par où nous en venons maintenant, trop brièvement, à ce qu'on peut bien considérer comme une limite «absolue» (non «conditionnante») de la parole chez Lyotard.

### Ecouter et écrire: phraser «l'imparable»

Nous avons souligné que l'écoute de l'Autre – et non d'autrui – est selon Lyotard ce qui donne à la parole sa valeur, puisqu'elle permet de dire le neuf: elle semble donc la légitimer. Mais il faut nuancer: car à bien lire les textes, on verra que cette écoute n'est pas seulement au principe de l'interlocution, mais de ce que Lyotard appelle l'écriture au sens vaste, dont Lyotard ne cesse justement de suggérer qu'elle n'a absolument rien à voir avec la parole, dont elle semble supposer au contraire l'arrêt.

Qu'on considère d'abord la façon dont Lyotard caractérise l'écriture, et l'on verra qu'elle est toujours déterminée comme suspension ou réduction de tout ce qui est indéfectiblement attaché à la parole. D'une part, Lyotard souligne que l'œuvre d'écriture n'est possible que dans ce qu'il appelle un «désordre pragmatique» qui met à mal l'axe de la destination. L'écriture est en effet sans destinataire: on n'écrit pas pour quelqu'un, mais bien plutôt sur le mode de la bouteille jetée à la mer. Lyotard n'a cessé de le répéter, jusque dans ses derniers textes sur Malraux: «il y a [...] dans l'œuvre d'écriture et de pensée une indétermination pragmatique de destination», et tout au plus peut-on dire que le «destinataire de l'écriture et de la pensée présente tous les traits d'une entité non-empirique, vide»<sup>16</sup>. L'écrivain ne sait donc pas à qui son écriture s'adresse, plus même: il n'en a cure; d'où ce jugement tranchant prononcé dans *Chambre sourde*: «Aucune considération pour les autres dans la "création". A qui s'adresse l'écriture est une question inane. [...] Personne n'en est dépositaire, comptable, ni responsable»<sup>17</sup>. Ce que disait déjà à sa façon *Au juste*, qui insistait sur le fait qu'«à parler en général, l'écriture est irresponsable, au sens strict du

<sup>16</sup> «Un partenaire bizarre», *Moralités Postmodernes*, pp. 124-25.

<sup>17</sup> *Chambre sourde. L'antiesthétique de Malraux*, Paris, Galilée, 1998, p. 112.

terme, parce qu'elle ne vient pas en réponse à une question»<sup>18</sup>. Ce texte pourrait du reste nous emmener bien plus loin, jusqu'à nier l'idée qu'il y aurait un destinataire de l'écriture: car n'est-ce pas ce que Lyotard explique à Jean-Loup Thébaud dans la première journée de *Au juste*? Me parlant, m'interrogeant sur mes livres, demandant explication, tu me places en position de répondant et c'est toi qui, finalement, me constitue comme auteur, c'est de toi que je tiens la paternité de l'œuvre – comme si l'être auteur était bien le propre, comme le pense du reste Lévinas, de la «parole vive», au contraire de l'écriture qui effectivement serait bien «orpheline». Car, selon Lyotard, écrire ce n'est pas se poser en maître, c'est au contraire une démaîtrise extrême: l'écriture n'est en effet pas un «genre», il n'y a en elle aucune règle prédéterminée à respecter, pas plus qu'elle n'est polarisée par un enjeu ou une finalité. C'est que de fait, on n'écrit pas sur le mode du vouloir dire mais au contraire pour apprendre ce que l'on avait à dire: non pas pour s'exprimer et communiquer donc, mais pour inventer un idiome<sup>19</sup>. Invention qui doit tout et n'est possible que par l'écoute du partenaire bizarre que Lyotard reproche au pragmatisme d'ignorer, et qui impose de penser que la pragmatique n'est pas seulement externe – pensable comme rapport de moi aux autres – mais également interne. Pragmatique pour le moins paradoxale ceci dit, puisque, comme on l'a suggéré, elle n'est pas analysable sur l'axe de la destination, et résiste en tout cas à l'interlocution: car si l'Autre semble bien parler et s'adresser à nous, ce serait plutôt au sens où c'est nous qui étendons la parole au-delà de ses bornes. L'Autre n'est en effet pas un interlocuteur: «ce partenaire, ce destinataire, cet autre n'est justement pas le nôtre tandis que nous discutons. La discussion l'élimine *a priori* puisqu'il n'est pas un interlocuteur. Elle ne peut l'admettre qu'en troisième personne, comme ce dont nous discutons. C'est ce que j'appelle mettre entre guillemets. Nous le citons à comparaître»<sup>20</sup>: comparution qui, ajoute Lyotard, fait précisément taire sa voix et l'annihile.

Dès lors, comment ne pas penser qu'il y va ici, avec l'exigence d'écrire, d'une limitation non pas seulement conditionnelle, mais inconditionnelle de la parole? Car comment l'échange de parole pourrait-il faire réponse de l'Autre? S'il y a en moi un autre qui parle autrement que je ne le fais, et que l'intéressant est de «tenter de parler cette langue de l'autre» comme Lyotard le souligne dans «Intéressant?»<sup>21</sup>, *cette diction se peut-elle vraiment par la parole? S'agit-il réellement de tenter de parler cette langue? Tenter de parler la langue de l'Autre, n'est-ce pas là le "propre" de l'écriture?* Tel est du moins ce que nous semble

<sup>18</sup> *Au juste*, p. 19 et suivantes, où Lyotard explique qu'on écrit toujours en l'absence du lecteur, qu'il faut que toute demande, y compris celle du lecteur, soit mise en suspens.

<sup>19</sup> «Ligne générale», *Moralités postmodernes*, p. 108. On pourrait approfondir cela en montrant que dans l'écriture, l'axe sémantique est lui aussi bien évidemment limité, au sens où il n'y a pas de référent. Cf. par exemple «Le temps, aujourd'hui», *L'inhumain*, p. 84, où Lyotard s'oppose au projet de Carnap. On a là une différence avec Lévinas qui n'accorderait sans doute pas un caractère «positif» à cet orphelinat de l'écrit, comme le fait au contraire et bien évidemment Lyotard.

<sup>20</sup> «Un partenaire bizarre», *Moralités postmodernes*, p. 130. Citation ou mise entre guillemets dont on sait qu'elle est chez Lyotard le procédé de la pensée spéculative. On ne peut pas non plus s'empêcher de penser là aussi à Lévinas, à ce qu'il analyse comme «thématisation» d'autrui. Avec, évidemment, toute la différence qu'on voit sans mal entre nos deux penseurs: là encore, substitution de l'Autre à l'autre.

<sup>21</sup> «Intéressant?», *Moralités postmodernes*, pp. 58-59.

suggérer Lyotard: une différence entre l'ordre de l'écriture et de l'interlocution, mais même plus généralement de *l'écriture* et de *la parole* tout court, qui recouperait en somme la différence entre l'Autre et les autres et, finalement, entre deux formes de silence et d'écoute. «Celui ou celle qui écrit essaie de mettre sa langue à la mesure d'un Autre dont il ignore l'idiome, et même s'il en a un. C'est ce partenaire bizarre que chacun abrite dans sa solitude, *qui fait résistance à la transparence interlocutrice*. Seule la présence incertaine de cet autre en chacun peut inspirer à ses phrases leur véritable valeur, qui n'est pas d'être échangeables, mais annonciatrice de la chose difficile à phraser. Je suis bien d'accord avec vous que l'écoute de cette "présence", *seule l'écriture en a la charge (l'interview, par exemple, l'interdit)*»<sup>22</sup>. Il nous semble qu'il faut prendre cette déclaration à la lettre. Soutenir l'écoute de l'inaudible voix de l'Autre, c'est toujours témoigner de ce qui certes squatte la parole, l'inspire peut-être et en tout cas la dérange, mais qu'elle ne peut signaler sans la trahir, ou sans se nier elle-même. Seule l'écriture pourrait faire entendre (sans entendre) ce qui est dans la parole, ou plutôt: ce qui nous fait parler, mais qui n'est pas et ne peut pas être parlé. Lyotard écrit: «Chacun, le plus "grand" surtout, écrit pour attraper par et dans le texte quelque chose qu'il sait qu'il ne sait pas écrire. Qui ne se laissera pas écrire, il le sait. Baptisons cette chose *infantia*, ce qui ne parle pas, ne se parle pas»<sup>23</sup>. Écrire, c'est bien tenter de témoigner – indéfiniment – de la sauvagerie de ce qui ne s'échange pas, de ce qui ni ne parle ni ne se parle, et qui à ce titre ne peut que s'absenter du dialogue et de la parole vive. La limitation de l'interlocution semble bien trahir une limitation de la parole telle quelle, l'indicible étant avant tout un «imparlable» – ce dont on ne peut parler. Certes, on nous objectera certainement que la parole n'est pas toujours interlocution, qu'elle n'est pas toujours pensable sur le modèle de l'échange – c'est du reste le premier reproche que Lyotard fait à Rorty: où est l'échange dans la phrase éthique? –, et toute parole n'est pas non plus compréhensible<sup>24</sup>: mais il demeure que toute parole est toujours au moins adressée, c'est-à-dire minimalement articulée, pragmatiquement articulée. Dire le non déjà dit, sortir des redites, cela suppose le désordre pragmatique au principe de l'invention d'idiome: or comment la parole pourrait-elle l'idiome? Cela est toujours, chez Lyotard, la tâche d'une *littérature*: parce que rendre possible l'inédit, cela suppose d'écrire certes dans la langue, avec elle, mais aussi *contre* elle<sup>25</sup>, ce qui à son tour suppose aussi une défaite de l'autorité et de l'auctorialité par où

<sup>22</sup> «"Réponses" à *Philosophie, Philosophie*», avec T. Briault, P. W. Prado et J. Rogozinski, in: *Philosophie, Philosophie*, Revue des étudiants de Paris VIII Vincennes à Saint Denis, n°5, 1994, p. 105 (nous soulignons).

<sup>23</sup> Dos de couverture de *Lectures d'enfance*.

<sup>24</sup> C'est encore le cas de la prescription, qui ne dit rien d'audible; la Voix de Jahvé, que l'on écoute sans entendre. Par où on voit que cette parole est au plus près de l'écriture, car elle comporte du silence au sens que *Le différend* donne à ce terme.

<sup>25</sup> Par exemple «Glose sur la résistance», *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 1986, p. 134: «On écrit contre la langue, mais nécessairement avec elle. Dire ce qu'elle sait déjà dire, ce n'est pas écrire». Comment la parole pourrait-elle contrer la langue sans nier ses propres traits? On retrouve en tout cas cette idée de l'incommensurabilité de la parole et de l'écriture jusque dans les derniers textes. Par exemple: «La stridence n'est pas commensurable avec la parole» (*Chambre Sourde*, p. 98). Cf. aussi «La male oreille» préface à *Céline, le rappel des oiseaux*, Philippe Bonnefis, Paris, Galilée, coll. «Incises», 1996, p. VII.

s'atteint paradoxalement le règne de la liberté, et d'une liberté au-delà de la responsabilité de la parole.

On peut bien "parler pour ne rien dire", mais on ne peut parler sans s'adresser: la parole est d'essence vocative<sup>26</sup>. Mais la parole n'est pas le tout de "l'usage" du langage, qui peut être indésigné. Et il nous semble que c'est bien là du reste un des reproches (qui est aussi une défense de la «pensée française») fait aux pragmatistes et communicationnistes: en réduisant tout l'usage du langage à l'interlocution ou à la discussion, on est conduit à ne pouvoir penser cet usage que sur le modèle de la parole, c'est-à-dire en privilégiant l'axe de la destination, ce qui conduit à un concept «pauvre» de l'écriture. «Pauvre» car cela revient à égaliser les réponses, pourtant incommensurables selon Lyotard, aux deux questions «Pourquoi parle-t-on?» et «Pourquoi écrit-on?»: vouloir que tout le langage assume une fonction d'interlocution ou même d'adresse, c'est modéliser l'écriture sur le parler (effectivement toujours adressé et à ce titre toujours promesse d'une communauté), et c'est donc étendre la parole au-delà de ses bornes, c'est la dé-limiter ou l'illimiter de façon non critique.

### Mort et écriture: la mémoire du crime

Bref: l'incommensurabilité de la parole et de l'écriture se double bien d'une restriction de la parole telle quelle. C'est ce qui fait dire à Lyotard que «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»<sup>27</sup>, car elle est la condition de la non forclusion de la parole inaudible de l'Autre. Mais plus souterrainement, si, comme nous venons de le suggérer, la parole est incapable de témoigner ou en tout cas ne suffit pas à témoigner de l'Autre comme tel, c'est parce que cet Autre relève de ce que Lyotard appelle *l'intraitable*, c'est-à-dire (pour le dire vite ici) de ce qui n'est «pas communicable, ni communiel, pas commun du tout»<sup>28</sup>, ce qui se refuse au partage et donc au traitement et à l'ordre politique, l'ordre de la chose publique. Or la parole, elle, est au contraire profondément publique et profondément politique: ne serait-ce que parce qu'en tant qu'adresse, elle est promesse d'une communauté, potentiellement réglée sur l'échange interlocutoire, sur l'annonce d'un partage. Ce qui, cela mérite d'être souligné, est sa force: car si l'interlocution semble souvent dépréciée par Lyotard, notamment parce qu'elle fait dans le fond l'intérêt du système et répète le tort que celui-ci fait au langage (l'extension au langage de la routine de l'échange), elle est aussi affirmée comme le recours et la garantie de la communauté humaine. Lyotard affirme même souvent que c'est le mérite de la république, justement

<sup>26</sup> Point d'accord avec Lévinas, qui fait aussi tout le désaccord. Selon Lévinas, le langage s'ouvre comme parole, et c'est à cette ouverture qu'il doit être reconduit car il y doit sa signification: de sorte que l'essence du langage est le vocatif, la socialité instaurée par la parole d'autrui, le Dire comme adresse à, que l'on peut retrouver derrière tout dit. Ce que Lyotard refuse, ce n'est pas que la parole soit d'essence vocative, mais de penser que le langage l'est.

<sup>27</sup> «Intime est la terreur», *Moralités postmodernes*, p. 180.

<sup>28</sup> «A l'insu», *Moralités postmodernes*, p. 162.

définie comme «communauté interlocutrice», que de garantir la communauté en garantissant le droit à la parole et à l'interlocution. La parole, l'adresse, c'est l'institution d'une scène commune, sa production et sa garantie; de sorte que le droit de parler, c'est effectivement, pour y revenir, ce qui interdit le meurtre arbitraire, la menace d'abjection. On l'a dit: refuser à autrui le droit de parler et d'être entendu, c'est commettre un crime; et c'est cette terreur que la république interdit et est chargée d'interdire en faisant de la parole un droit et un devoir: de sorte que la parole apparaît bien comme *la vie et la préservation de la vie de la communauté*.

Ceci dit, Lyotard rappelle souvent que cette vie de la communauté interlocutrice s'autorise, se fonde pourtant elle-même sur un *crime*: que si le droit de parler est ce qui interdit la terreur, le meurtre arbitraire, elle est aussi en retour liée vitalement à un meurtre qui n'est pas le meurtre de l'autre, mais celui de l'Autre justement. Or c'est en prenant en compte cette remarque singulière que l'on verra que si la parole – ou plutôt: l'interdit de parole – est liée, comme nous l'avons vu à la mort, l'écriture – la limitation absolue de la parole – l'est également, quoique de façon inverse, voire quasi conflictuelle avec à la première.

Nous songeons notamment à un passage de l'article déjà cité «Intime est la terreur», où Lyotard, discutant les thèses de Rorty et d'Habermas, leur demande de se souvenir du crime à l'origine de la république française, lui-même pensé comme crime coextensif à l'érection de toute république, soit de toute «communauté interlocutrice». Il s'agit bien évidemment de la décapitation de Louis XVI en 1793: «En décembre 1792, lors du Procès du roi, tenu en sa présence à la Convention nationale, Saint Just se tourne vers la droite où siège la gironde: cet homme, lui déclare-t-il, doit vivre ou mourir. L'alternative exclut la survie. Louis Capet ne peut pas entrer dans la communauté républicaine. Roi, il tenait son autorité de Dieu. La république ne connaît de loi qu'en la liberté. Quand on coupe la tête de Louis 16 en janvier 1793 sur la place de la révolution, c'est à Dieu qu'on coupe la parole. La république, et donc l'interlocution, ne peut se fonder que sur le déicide, elle commence par l'affirmation nihiliste qu'il n'y a pas d'Autre»<sup>29</sup>. La république, la communauté interlocutrice sous l'idée de liberté, émerge donc comme régicide qui est en fait un déicide, qui lui-même est un altéricide: décapiter le roi, c'est couper la parole à l'Autre, c'est refuser l'écoute de l'Autre, c'est dire qu'il n'y a pas d'Autre, aucun Autre auquel on devrait obéissance. Et telle serait aussi la terreur: le priver de sa voix pour pouvoir donner la parole à soi et aux autres. Manière de dire que la communauté interlocutrice et le droit à la parole se conquiert sur l'oubli de l'Autre et de la dépendance. Forclusion de l'Autre donc, que Lyotard, dans «The Other's Rights», identifie précisément au mal: «le mal dont souffrent les sociétés contemporaines, le mal postmoderne, c'est cette forclusion de l'autre, il est le revers du mal qui affecte les républiques modernes à leur naissance». Revers du crime à l'origine de la communauté interlocutrice et de son érection: mal que, pour cette raison, la communauté ne peut qu'oublier.

<sup>29</sup> «Intime est la terreur», *Moralités postmodernes*, p. 180.

Or ce qui est frappant, c'est que c'est à ce crime que Lyotard rattache souvent ce qu'il appelle «écriture»: dans *Moralités postmodernes*, mais aussi dans un entretien avec Rorty, ainsi que dans *Heidegger et «les juifs»*, où on sait que Lyotard lie la question de l'écriture avec la question de l'oubli, l'écriture étant en charge de témoigner, de faire mémoire qu'il y a de l'oublié (à même cette dite mémoire)<sup>30</sup>. Son idée est en fait que toute politique est d'oubli et que la communauté ne peut qu'oublier ce qui est à son origine. Ainsi, si l'on relie ces textes entre eux, on arrive à l'idée que l'écriture, c'est ce qui n'oublie pas le crime, soit la mémoire de ce que la communauté ne peut quant à elle qu'oublier: à savoir que son être et que les droits qu'elle garantit – et singulièrement le droit de parler et d'échanger des paroles, ce qui est le propre de la république – dépendent de cette violence meurtrière à l'endroit de l'Autre. On comprend alors que toute interlocution, tout échange de parole ne puisse que forclure cet Autre: car la liberté d'expression ne se gagne qu'à la faveur de sa mise à mort alors même que, selon Lyotard, le rapport à l'Autre en est le principe de légitimité.

Résumons. La parole, c'est la vie de la communauté, et la préservation du droit de parler, la garantie contre la terreur arbitraire. Mais cette vie qui préserve du meurtre arbitraire ne se gagne pourtant que par le crime, qui est la mort de l'Autre. L'écriture, c'est ce qui n'oublie pas ce que la communauté interlocutrice oublie: c'est donc ce qui n'oublie pas le crime de l'Autre, ce qui n'oublie pas l'intraitable. Or comment la parole, qui est promesse, vie, ouverture, garantie de la communauté, pourrait-elle témoigner de cet intraitable? Comment un tel oubli pourrait-il dès lors se parler? Il s'agit bien plutôt, avec l'écriture, d'une exigence, voire d'un devoir de silence, que l'on ne peut supprimer qu'au risque de répéter l'altéricide au principe de la civilité, et de se faire soi-même despote.

On remarquera que tout ceci nous fait rejoindre une méfiance ancienne de Lyotard à l'endroit de la parole: son incapacité critique, sa force communielle, c'est-à-dire idéologique. Et on comprend alors pourquoi il est essentiel de limiter la parole, c'est-à-dire de laisser ouvert et possible un «usage» du langage qui ne soit pas destiné et adressé: c'est une ligne de résistance, la seule possible, ou, pour être exact, pas la seule possible, mais la vraie résistance, car seule elle ne forclot pas l'Autre et la dette que toute âme contracte à son égard, par delà la dette «empirique» à autrui. Comme le dit souvent Lyotard<sup>31</sup>, il y a deux sens du mot résistance. Résister, c'est d'abord exercer ses droits et ses devoirs, c'est-à-dire intervenir lorsque les droits fondamentaux ne sont pas respectés, participer au débat, et même s'enrôler dans des combats. C'est une ligne de résistance éthico-politique, effectuée du sein de la scène politique, et selon les règles du système, qu'elle admet par principe, parce qu'elle sait qu'il n'y a pas

<sup>30</sup> Cf. notamment «Discussion entre Jean-François Lyotard et Richard Rorty», in: *Critique*, n°456, mai 1985, p. 583; l'adresse aux français dans «Aller et retour», préface à l'édition française de *La pensée américaine contemporaine*, dir. J. Rajchman et C. West, Paris, PUF, 1991; *Heidegger et «les juifs»*, Paris, Galilée, 1988, p. 17; ainsi que le début de *Vortrag in Wien und Freiburg, Heidegger und «die Juden» / Conférence à Vienne et Freiburg, Heidegger et «les juifs»*, éd. bilingue, trad. C. Pornschlegel et W. Rappl, Vienne, Passagen Verlag, 1989.

<sup>31</sup> Cf. Par exemple «A l'insu», *Moralités postmodernes*, p. 167-168; «débat » dans *Témoigner du différend, Quand phraser ne se peut*, dir. F. Guibal et J. Rogozinski, Paris, Osiris, mai 1989, p. 119.

plus à espérer une alternative globale au système. Mais il y a aussi une autre voie, qui elle n'emprunte rien à l'espace politique, que cet espace, en tant que scène de l'échange discursif, tend au contraire à écraser: celle de l'écriture justement. Résistance que Lyotard qualifie de «secrète», comme l'écriture du journal intime de Winston dans *1984* d'Orwell, et qu'il thématise comme une justesse envers l'*infantia*, comme une attention à l'oublié (au constitutivement oublié). Résister alors, ce serait s'approcher de l'hôte clandestin qui hante l'esprit et, peut-être, rappeler l'oubli du crime coextensif à tout acte d'interlocution, voire à tout exercice des droits.

La question que nous voulons soulever par ces remarques est la suivante: cette différence entre les deux lignes de résistance ne recoupe-t-elle pas dans le fond la différence entre exigence de parler et exigence d'écrire? Différence entre, d'une part la résistance civique et citoyenne qui fait de la parole et du devoir de parler un droit fondamental, dont le travail minima est de le défendre contre toute menace d'abjection qui peut peser sur le dire de chacun, contre l'étouffement des différends; et, d'autre part, la ligne d'écriture dont le travail est cette fois-ci de résister à la menace d'abjection de l'Autre, que constitutivement toute revendication et défense d'un droit refoule. Or une telle ligne d'écriture est forcément une ligne de silence, qui résiste à la parole en tant qu'adresse, ouverture et promesse de communauté. Ne pas oublier qu'il y a de l'oublié, signer l'intraitable que rejette toute communauté, témoigner de l'enfance, c'est-à-dire de l'âme misérable, dépendante, c'est bien témoigner de ce que la communauté ne peut pas parler: résistance qui ne peut que venir contrecarrer la première, au risque de faire taire l'Autre dont toute âme est débitrice.

Quoiqu'on en pense, il nous semble par contre indéniable que dans le fond, la différence et les bornes entre parler et écrire recoupe celle entre souci de civisme, devoir d'étendre le consensus et de s'adresser, et méfiance, soupçon vis-à-vis de tout ce qui étend et garantit la communauté: car cette extension et cette garantie suppose une mise au silence de l'Autre, analogue à l'exclusion d'autrui hors de la communauté. Nous n'avons gagné nos droits, et singulièrement notre droit de parole, qu'à tuer l'Autre.

### Un différend?

Notre patient lecteur remarquera sans mal que nous nous sommes bien éloignés du rapport à Lévinas. Mais précisément cette distance n'est-elle pas révélatrice de l'abîme qui sépare nos deux auteurs? Essayons quelques brèves remarques pour raccrocher à cette confrontation en guise d'ouverture.

Nous avons voulu montré que, outre la problématique de l'*infantia* dont nous n'avons ici quasiment rien dit, Lyotard paraît limiter doublement la parole, au nom de deux écoutes qui sont aussi deux formes de silence. Deux limites qui n'ont pas le même statut, puisque l'une – l'écoute du Maître – conditionne, et même légitime la parole (la fait entrer dans l'ordre des droits), alors que l'autre – l'écoute de l'Autre en moi – la restreindrait plutôt en tant que telle, en légitimant l'écriture qui à son tour apparaît comme limite absolue (non

conditionnante) de *ma parole comme telle*. Le décalage avec la problématique de Lévinas apparaît bien évidemment lorsque Lyotard reconnaît un Autre qui n'est pas autrui et auquel est dûe une obéissance absolue, dont l'écriture a pour tâche de témoigner. Nous n'avons pas parlé de l'écriture chez Lévinas: or sur cette question, et à chercher du côté du Lévinas «confessionnel» plutôt que du Lévinas «philosophe», du Lévinas qui affirme la hauteur de la lettre et non de l'auteur de *Totalité et Infini*, il n'est pas certain que nous ne trouverions pas des points de convergence, tournant, pour le dire vite ici, sur le thème du témoignage, de l'oubli, de la Voix, de l'immémorial et de l'ininscriptible. Conclure sur ce sujet demanderait donc des analyses supplémentaires que nous ne pouvons mener ici. Remarquons juste que Lyotard emprunte beaucoup, dans sa pensée de l'écriture, à ce qu'il lit de la tradition juive et à ce qu'il appelle «les juifs». On pourrait même affirmer et montrer qu'il y a un véritable «devenir juif» de l'écriture chez Lyotard, eu égard bien sûr à ce qu'il entend lui-même par «les juifs», mais dont l'élaboration conceptuelle suppose des emprunts lévinassiens là aussi assez frappants. Du reste, ces deux points, pensée de l'écriture, détermination des «juifs», ne s'élaborent pas indépendamment l'un de l'autre, comme le montre bien la lecture d'*Heidegger et «les juifs»*, où la question de l'écriture se pose à chaque page. Ceci dit, il nous semble clair qu'une divergence de taille ne peut manquer d'apparaître à l'endroit précis où Lyotard affirme le caractère indésiné de l'écriture, sans public ni auteur, refusant d'accorder que le tout de l'«usage» du langage puisse être d'essence vocative.

Ce qui nous mène au deuxième point, concernant la notion de parole. Ici, la chose est finalement tout aussi complexe: car c'est en réalité en fonction d'un accord de fond sur ce qu'en dit Lévinas que Lyotard cherche à se démarquer de ses thèses. Pour Lévinas, la parole est socialité, paix, fait d'une existence justifiée qui ne se refuse pas à la manifestation, en cela gain de ma véritable singularité qui gît dans la responsabilité. Autant de points que Lyotard accorde dans une certaine mesure, mais qui justifie également à ses yeux que la parole puisse être limitée, et singulièrement limitée par l'écriture. La parole est socialité et paix: certes, mais précisément, c'est aussi ce qui fait qu'elle masque «l'angoisse», qu'elle fait le jeu de la communauté qu'elle rassure contre la menace constitutive de l'intraitable et assure contre la mémoire de l'altéride; de même, comme fait d'une existence publique, la parole risque de nous faire perdre la ligne d'existence intime, et sa responsabilité est aussi ce qui risque de masquer l'autre dépendance, l'autre dette, la dette et la dépendance à l'Autre; enfin, quant à la singularité, ne dira-t-on pas plutôt civilité? Comment la parole nous singulariserait-elle si elle n'était liée au silence de l'écoute de l'Autre différent d'autrui, qui fait, rappelons-le, que nous ne sommes pas tous «permutables»? La parole n'est elle pas du reste aussi ce qui risque de noyer le quant à soi comme quant à l'autre, et donc faire perdre ce qui fait qu'ultimement on peut nous dire homme, l'ordre de l'inhumain de l'enfance? Tout ce que la parole vient menacer, c'est ce que l'écriture vient préserver, en tant que l'écriture est proprement ce dont autrui n'est ni l'enjeu, ni le principe, mais tout au plus égard dû à l'Autre, c'est-à-dire aussi à l'enfance. Rappelons à ce titre que la parole d'autrui comme maître d'enseignement justifie ma propre parole, me permet de m'ouvrir à la

promesse de l'interlocution – ce que, Lyotard le souligne, *l'enfant* ne peut pas faire spontanément. Par là, la parole d'autrui me fait passer à l'âge adulte: ce qui signifie, pour le dire brutalement, qu'elle oublie l'enfance. Or s'il y a bien une chose à préserver, à réserver, chez Lyotard, c'est cela: cette misère d'être né avant que d'avoir les moyens de sa propre existence.

Tout ceci nous semble pouvoir être rapporté à une divergence fondamentale entre nos deux auteurs, bien résumée par cette phrase de Lyotard: «Il serait intéressant d'examiner si l'on peut écrire une Critique de la raison altruiste. Ce serait une chose essentielle parce que ce à quoi nous assistons en ce moment, (...) c'est finalement l'acceptation sans examen (...) de l'idée d'autrui comme constitutive de l'enjeu principal de la pensée»<sup>32</sup>. Cette phrase n'est certes pas là non plus destinée à Lévinas, mais aux philosophes de la «communication». Mais répétons notre étonnement: comment ne pas penser à Lévinas? Et comment ne pas y lire en creux le refus de l'enseignement basique de ce dernier, à savoir que la transcendance ne se dit *que* dans l'injonction éthique du Visage, que dans la concrétude empirique d'autrui, altérité de l'autre homme qui me commande absolument et incessamment? Et comment ne pas dire qu'un tel refus résume finalement le *différend*?

---

<sup>32</sup> In «Les lumières, le sublime. Un échange de paroles entre Jean-François Lyotard, Willem van Reijen et Dick Veerman», *Les Cahiers de Philosophie* 5, «Jean-François Lyotard, Réécrire la modernité», Printemps 1988, Lille, p. 98.