

Claire Pagès

Le différend de Lyotard avec Habermas et Rorty: pourquoi communication et consensus ne permettent pas de penser la communauté

Introduction

Commissaire de l'exposition *Les Immatériaux* en 1985 au Centre Georges Pompidou, J.-F. Lyotard agence le parcours autour de cinq notions dont il donne une lecture pragmatique¹: matériau, matrice, matière, matériel, maternité. L'exposition mettait ainsi en avant le passage du paradigme de la matière à celui du langage ou le passage de l'objet au message.

Lyotard a pris acte de l'importance croissante que prenait dans la société la composante communicationnelle, véritable compulsion à communiquer et à assurer la communicabilité, faisant passer les questions du langage au tout premier plan. Cela l'a conduit à réagir à la montée des pensées pragmatistes du social, et à engager un débat virulent avec toutes les pensées du consensus – ce qu'il nomme «la pragmatique sociale» (il a alors tendance à amalgamer les positions pragmatistes de Rorty et celles de Habermas). En retour, *La Condition Postmoderne* et *Le Différend* furent à l'origine d'une vive polémique entre leur auteur et certains de ses critiques les plus sévères comme J. Habermas et R. Rorty. Lyotard a des mots extrêmement durs à leur rencontre, il parle de «l'impérialisme conversationnel de Rorty» et qualifie le «consensus» habermassien de valeur «désuète et suspecte». À la fin de *Pérégrinations*, il évoque encore ces «bonnes âmes» qui pensent remédier aux problèmes avec les règles du dialogue... Il faut rappeler que les propos de Habermas ou Rorty n'étaient pas plus cordiaux. Ainsi Habermas présentait les postmodernes/post-structuralistes comme de jeunes conservateurs, rejetant le monde moderne au nom d'une subjectivité décentrée, d'un esthétisme et d'une liberté d'inspiration nietzschéenne. S'ils sont conservateurs, c'est qu'en abandonnant toutes les normes, ils ont perdu la possibilité de critiquer rationnellement les institutions existantes, critique qui suppose la préservation d'une norme; leur philosophie se couperait ainsi de la réforme sociale². Rorty

¹ D'où viennent les messages?, à quoi réfèrent-ils?, selon quels codes sont-ils déchiffrés, sur quels supports sont-ils inscrits? comment sont-ils transmis aux destinataires?

² J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, NRF, Bibliothèque de philosophie, 1988, Préface, p. IX: «À la suite de la réception du néo-structuralisme français en Allemagne, ses aspects philosophiques ont pris une place grandissante dans l'esprit du public; il en est de même pour l'expression «post-modernité» lancée par la publication de J.-Fr. Lyotard. C'est pourquoi le défi que

qualifiait quant à lui le discours postmoderne de *littéraire* et lui déniait toute effectivité politique³.

À l'occasion de ce débat, Lyotard va déployer tout un argumentaire contre les pensées relatives à la communication de ses contemporains. Dans *Pérégrinations*, il en distingue trois sortes, qui sont à ses yeux autant de modèles pragmatistes de la communauté mais qu'il marie le plus souvent parlant de «pragmatique sociale». D'abord, le modèle de l'unanimité raisonnable, soit le *Diskurs* de Habermas; ensuite, la fonction ultime de la raison elle-même dans l'argumentation méta-pragmatique intersubjective chez Apel, enfin l'accord librement consenti grâce à la discussion ou «conversation libre», ce qui nous reste de raisonnable passés les vains espoirs de fondation de la communauté chez Rorty⁴.

On proposera de développer les arguments qu'oppose J.-F. Lyotard en particulier aux dispositifs de Habermas et Rorty, principalement à l'idée de consensus, en montrant que sont en jeu solidairement le statut et la fonction du langage et la façon dont il faut penser la communauté. Lyotard va défendre plusieurs choses: que le langage n'est affaire ni de communication ni d'information, que son enjeu n'est pas celui de la performativité et que ce n'est pas un médium doté d'unité et «maîtrisable». Au «paradigme communicationnel», il formule trois objections que nous suivrons et qui ont trait à l'usage du langage, à son unité et à sa fonction. *D'abord*, le langage n'est pas quelque chose dont on «use», ce n'est pas un instrument dont on se sert. Celui-ci est d'abord toujours opaque et, en outre, on est, comme c'est aussi le cas avec l'enfance et l'inconscient, toujours aliéné dans et par la langue. *Ensuite*, le langage n'est pas un milieu homogène. Il est fait de différents régimes de phrases, incommensurables, si bien qu'il n'est pas d'unité de l'expérience qui vaille. On peut comprendre alors à quel niveau se situe vraiment le problème de la traductibilité. *Enfin*, Lyotard met en cause la fonction conférée au langage dans le paradigme communicationnel: parler d'une même voix. Le modèle du consensus serait sous-tendu par un grand récit dont il s'agit plutôt de se défaire. Cette structure communicationnelle moderne émancipatoire, accréditée comme modèle politique et ontologique, donne une fausse idée de la communauté et constitue même un risque. En faisant droit aux phrases sentiment, il s'agit plutôt de comprendre la fonction politique du dissensus.

1. L'usage de la langue

La première objection que Lyotard adresse au paradigme communicationnel consiste à défendre que le langage n'est pas un médium de communication.

constitue la critique de la raison menée par le néo-structuralisme définit le point de vue à partir duquel je tenterai de reconstruire pas à pas le discours philosophique de la modernité». Et «La modernité: un projet inachevé», pp. 950-969, in: *Critique* N° 413, Octobre 1981, Vingt ans de pensée allemande, Editions de Minuit, p. 951 sq.: «La modernité est-elle aussi *obsolète* que le prétendent les post-modernes? Ou, à l'inverse, la post-modernité proclamée par tant de voix n'est-elle pas pour sa part pur battage? Le «post-moderne» n'est-il pas un slogan qui permet d'assumer subrepticement l'héritage des réactions que la modernité culturelle a dressées contre elle depuis le milieu du XIXe siècle?».

³ «Brigands et intellectuels», R. Rorty, pp. 453-472, in: *Critique* n°493-494, Juin-Juillet 1988, *La philosophie, comme elle continue...*, Editions de Minuit, pp. 466-467.

⁴ J.-F. Lyotard, *Pérégrinations*, Paris, Galilée, Débats, 1990, p. 77.

Le langage n'est jamais un instrument. Ce n'est jamais quelque chose dont on use. Or le paradigme communicationnel supposerait des locuteurs maniant le langage, sorte d'usagers du langage, maîtres d'idiomes potentiellement transparents et dociles. L'argumentation de Lyotard est triple: (1) Faire du langage un instrument de communication appauvrit considérablement ce qu'il est. (2) Les locuteurs ne sont jamais des usagers du langage. (3) Le langage n'est pas un objet d'usage, car nous sommes plutôt aliénés par le langage, tributaires du langage.

(1) Lyotard décrit d'abord ainsi l'illusion qui a conduit à faire du langage une marchandise comme les autres: depuis 20 ans, dit-il, dans *Le Tombeau*, il est question de faire du langage une marchandise productive. Les phrases deviennent des messages à encoder, décoder, transmettre, ordonner, conserver et sont estimés à proportion de l'information transmise. Le critère est alors celui de la performativité. Le langage devient un des artéfacts permettant de stocker de l'information et de la communiquer plus ou moins bien. C'est là pour Lyotard une grave invalidation des possibilités du langage que de le tenir pour un instrument de communication plus ou moins performant.

C'est d'abord prendre le langage pour une partie, une dépendance alors qu'il est le tout, qu'il est «tout le lien social»⁵, le sol de toutes les œuvres vives du social. Surtout, cela repose pour Lyotard sur une hégémonie, celle du discours cognitif auquel est adossé l'aspect pragmatique et interrelationnel du langage. Le «poétique» se trouve mis de côté⁶. Cet usage du langage qui occupe les contemporains a pour enjeu de connaître les objets aussi exactement que possible et de réaliser à leur sujet, dit Lyotard, un consensus aussi large que celui que peut produire la communauté scientifique⁷. Cette fonction donnée au langage opère comme un procès de rationalisation qui oblitère ses autres dimensions: «Le langage est-il un instrument destiné par excellence à doter l'esprit de la connaissance la plus exacte de la réalité et d'en contrôler autant que possible la transformation?»⁸. Cette rationalisation conduit avant tout à dénier la part de passibilité (à l'événement) et de créativité dans le langage⁹. Lyotard discute alors le fait qu'on nomme *rationnelle* cette rationalité qui revient à n'accepter comme seule valeur que la performativité. Le modèle du consensus, emprunté à la communauté argumentative des sciences – modèle qui ignore en passant le rôle et l'importance du dissensus dans les sciences et leur histoire – conduit à imposer aux sociétés humaines comme idéal une rationalité hégémonique et oublieuse de quantité de genres de discours. Le capital est alors pour Lyotard le nom de cette raison aveugle qui «s'empare des phrases elles-mêmes pour les mercantiliser et en faire de la plus-value dans la nouvelle condition du *Gemeinwesen* qui s'appelle «société informatisée»¹⁰. Il s'agit du genre de dis-

⁵ J.-F. Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Paris, Galilée, Débats, 1984, p. 83.

⁶ «Le temps aujourd'hui», J.-F. Lyotard, pp. 563-578, in: *Critique* n°493-494, Juin-Juillet 1988, *La philosophie, comme elle continue...*, Editions de Minuit, p. 572.

⁷ Idem.

⁸ Ibidem, p. 574.

⁹ Ibidem, p. 575.

¹⁰ J.-F. Lyotard, *L'enthousiasme, La critique kantienne de l'histoire*, Paris, Galilée, La philosophie en effet, 1986, p. 113.

cours qui prétend valider toutes les phrases selon son critère de performativité. L'argument est néanmoins plus fin car ce devenir-marchandise ou instrument du langage, explique Lyotard dans *L'Enthousiasme*, bénéficie de la poussée au commerce qu'il y a dans les phrases¹¹.

En outre, cette compulsion à communiquer et cet intérêt unique pour la communicabilité des énoncés qui contribue à l'accessibilité généralisée des biens culturels n'a pas été vraiment facteur de progrès¹². Lyotard nomme d'ailleurs «barbarie nouvelle cet appauvrissement du langage...»¹³ qui s'accompagne de l'abolition de l'expérience locale, singulière au profit de la communicabilité.

(2) Deuxième argument: les locuteurs ne sont pas des usagers ou utilisateurs du langage. Pour Lyotard, le dit ne se résorbe pas dans l'intention de signification, car le médium n'est pas un milieu transparent qui se contenterait de transmettre fidèlement des intentions, des idées. Le langage est bien plutôt un champ de perception qui fait sens indépendamment des intentions de signifier, car les phrases ne sont pas maîtrisées par les locuteurs qui les prononcent comme on maîtrise et contrôle une production technique, mais ce sont «des concrétions discontinues, spasmodiques, d'un «milieu parlant» continu...»¹⁴. Ici Lyotard revendique sa proximité avec la façon dont Malraux, Merleau-Ponty et Heidegger ont pu appréhender le langage. Il est plus explicite encore dans son entretien avec Niels Brügger. En effet, en dépit de son inspiration wittgensteinienne, Lyotard sous-entend qu'il va plus loin que Wittgenstein, en ne supposant même pas l'existence d'individus parlants¹⁵. Il n'y a, dit-il, que des phrases avec des positions exigées par ces phrases et des enchaînements. Dans cette conception phrastique, l'idée d'un locuteur comme maître et possesseur de son discours se dissout: «Donc il y a ici un renversement des rapports qui exclut que les humains se servent du langage comme d'un moyen»¹⁶.

(3) Troisième argument: le langage n'est pas quelque chose dont on ferait usage, car il est bien plutôt ce dans quoi nous sommes irrémédiablement aliénés. La seule véritable aliénation vient alors chez Lyotard du langage. On n'est pas aliéné par tel ou tel moyen de communication, par le téléphone, et on connaît la grande et profonde critique du concept d'aliénation conduite par lui depuis *Economie libidinale*. Pourtant, il est une aliénation irréductible, une aliénation sans renversement, sans perspective de réappropriation, une aliénation dont on ne sort pas et qui vient du langage. En réalité, celle-ci est triple et caractérise cette situation que Lyotard désigne par le fait d'être «tributaire de» qui désigne le fait d'être dans un bain qui nous rend autre que ce que nous sommes, qui désigne une aliénation en nous, insurmontable, mais qui nous rend plus riche, d'où procède un excès d'identité. Cette aliénation particulière caractérise l'enfance, l'inconscient et le langage.

¹¹ Ibidem, p. 112.

¹² «Le temps aujourd'hui», p. 567.

¹³ Idem.

¹⁴ Ibidem, p. 574.

¹⁵ «Entretien avec Jean-François Lyotard», pp. 137-153, in: *Lyotard, les déplacements philosophiques*, dir. N. Brügger, F. Frandsen, D. Pirotte, De Boeck, Le point philosophique, 1993, p. 148.

¹⁶ Idem.

Dans l'entretien télévisé reproduit dans *Chimères* sous le titre «L'aliénation», Lyotard revient sur cette situation du bébé qui, au sortir du ventre de sa mère, dans le monde où il n'est plus chez lui, entend parler autour de lui sans savoir parler. Il est déjà aliéné par rapport au langage. Ce qui va être dit de lui va le marquer sans réappropriation possible. Comme l'inconscient et l'enfance, le langage se donne comme le milieu de vie dans lequel nous sommes aliénés sans recours. Plus spécifiquement, dit Lyotard, la langue est plus sage et plus riche que nous, chargés de mots dont le sens nous est inconnu, élément qui résiste et donne du fil à retordre. La langue ne se laisse pas faire et exige bien des efforts; sans cesse nos phrases disent autre chose que ce que nous disons et engendrent faux-sens, contresens, méprises et d'autres effets – parfois positifs – qui échappent tout à fait aux intentions de signification. C'est pourquoi, dit Lyotard, «il est évident que nous ne communiquons pas»¹⁷, car la communication implique de prétendre se servir de la langue ou de l'utiliser. C'est là, pour Lyotard, selon une expression favorite, «plaisanterie pure», car la langue «ne se donne pas comme une brave chose». Sa défense de la langue tient à cela, à la reconnaissance de son étrangeté, de son excès sur le locuteur, de sa résistance aux usages, son opacité foncière. C'est pourquoi aussi, dans l'entretien avec Niels Brügger, Lyotard souligne que les hommes n'usent pas du langage mais sont saisis par lui. Il se permet donc de reformuler la troisième blessure infligée au narcissisme humain, que Freud dégageait comme son œuvre, comme blessure linguistique: «nous ne sommes pas les maîtres du langage. Il y a quelque chose qui parle dans notre langage et que nous ne connaissons pas»¹⁸.

Une remarque s'impose ici. Cette idée de l'aliénation dans le langage semble très proche de certains thèmes lacaniens. Pourtant, cela ne doit pas masquer les positions très anti-lacaniennes de Lyotard dans *Discours, figure*¹⁹. Dans *Discours, figure*, l'insistance sur l'irréductibilité du rêve au discours préside à la critique de Lacan: «l'affirmation va à rebours de ce que je crois être l'interprétation de Jacques Lacan, et plus généralement du penchant présent à enfourner toute la sémiologie dans la linguistique»²⁰. Le langage de l'inconscient, si l'on veut vraiment user de cette formule, est sans rapport avec le discours, qui repose sur un système d'oppositions. Il «n'a pas son modèle dans le discours articulé, lequel se dit dans une langue, comme on sait; mais plutôt que le rêve est le comble du discours désarticulé, déconstruit, dont aussi aucun langage, même normal, n'est vraiment exempt»²¹.

2. L'unité du langage

La seconde grande forme d'objection que Lyotard adresse au paradigme communicationnel porte sur l'unité du langage que celui-ci sous-entend, ou du

¹⁷ «L'aliénation», J.-F. Lyotard, pp. 133-138, in: *Chimères*, «La fabrique des affects», n°34, Automne 1998, p. 136.

¹⁸ «Entretien avec Jean-François Lyotard», p. 151.

¹⁹ À cet égard, *Discours, figure* a retenu toute l'attention de Jean Laplanche qui cite le livre à plusieurs reprises pour contrer les perspectives purement linguistiques et formalistes sur l'inconscient. Voir *Problématiques IV*, Paris, PUF, Quadrige, 1998, p. 106; p. 123.

²⁰ J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1985, p. 251.

²¹ Ibidem, p. 253.

moins sur l'unification du langage à laquelle il se livre. À cela, il va opposer que le langage n'est pas homogène mais fait de quantité de régimes de phrases incommensurables. Cette discussion possède quatre ramifications : la critique de la raison et la promotion des raisons, la défense d'une pluralité irréductible de jeux de langage, la question de l'imprésentabilité et celle de la traductibilité.

(1) Lyotard vise d'abord l'universalité et l'unicité de la Raison à laquelle lui semble adossé le paradigme communicationnel. Cette raison devrait entrer dans l'ère du soupçon et se voir préférer un souci *des* raisons qui donnent lieu non pas à des grands discours et récits totalisants mais à ce que Lyotard appelle des «micrologies»²². S'il faut prendre ses distances à l'égard de cette raison universelle, héritée des Lumières mais plus lointainement ancré dans le projet philosophique moderne, c'est que celle-ci ne se déploie pas sans faire tort à d'autres expressions qu'elle écrase et qui ne peuvent pas se retrouver dans l'impératif de communicabilité qui lui est associé par les pragmatistes. Cette raison universellement partagée, partageable et transmissible, constitue déjà un oubli du corps, et surtout du corps inconscient qui définit un type de langage, absolument individuel et singulier, puisqu'il enferme chacun dans un secret intransmissible²³. C'est pourquoi Lyotard définit le fantasme comme cet idiome qui se parle dans l'idiome que je parle mais qui parle plus bas que moi, que le moi pris dans l'interrelationalité discursive et raisonnable²⁴. À la croyance dans l'universalité de la raison est associée, précise-t-il, cette autre exigence dommageable qu'est le projet d'une langue universelle. Lyotard défend ainsi que ce projet moderne d'une langue universelle, soit l'espoir et la foi dans «un métalangage capable de recueillir sans reste toutes les significations établies dans les langages particuliers», a conduit paradoxalement à une grande confusion des raisons²⁵. Contre, Habermas et Rorty, Lyotard engage donc une défense des raisons et des «micrologies».

(2) S'ils croient à la raison, c'est, suppose Lyotard, qu'ils croient à l'unité du langage. Or, celui-ci dit reprendre à son compte, dans l'entretien avec Niels Brügger, l'idée que le langage n'existe pas. Le langage n'existe pas, car *il y a des jeux de langages*. En outre, il y a des phrases qui ne sont pas articulées, par quoi Lyotard se sépare aussi des conceptions structurales, ce qui implique qu'on peut «parler» ou «faire signe» hors du langage articulé. Cet inarticulé qui parle ou se parle est irrémédiablement occulté par le langage de la raison. C'est le figural et l'affect. Rendu hégémonique, le discours cognitif réduit le langage et la parole à ses minima. Dans la *Condition postmoderne*, Lyotard critiquait l'idée selon laquelle la légitimité procéderait, comme le soutient Habermas, du consensus obtenu par discussion. En effet, cette procédure violente l'hétérogénéité des jeux de langage pour produire *un discours un*. Celui-ci sera pauvre, car l'invention se fait, dit-il, sous condition de dissentiment. Aussi Lyotard appelle de ses vœux une condition postmoderne du savoir qui serait culture de la sensibilité

²² J.-F. Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Galilée, Débats, 2005, 5.01.1985, p. 108.

²³ J.-F. Lyotard, *Le Postmoderne*, 21.06.1985, p. 138.

²⁴ Idem.

²⁵ J.-F. Lyotard, *Le Postmoderne*, 25.05.1984, p. 96.

aux différences et capacité de supporter l'incommensurable²⁶. Le corollaire de la pluralité des jeux de langage est en effet leur incommensurabilité. Cela signifie qu'il n'est pas de traduction d'un régime de phrase à l'autre²⁷.

En un sens, Lyotard assume et revendique le reproche que lui adresse Habermas (qu'il adresse plus généralement aux poststructuralistes français). Ceux-ci auraient abandonné le projet moderne en cultivant une vie brisée et clivée en spécialités indépendantes. Or Lyotard revendique le bien-fondé de cette parcellisation de la culture, qui fait droit pour partie – et pour partie seulement – à l'hétérogénéité des jeux de langage. Il soupçonne plutôt la façon dont Habermas entend remédier à cette situation et sa requête faite à l'art, aux arts et à l'expérience de jeter un pont entre tous les discours, de la connaissance, de l'éthique, de la politique, ce qui signifie «frayer un passage à une unité de l'expérience»²⁸. Il faut ainsi liquider tous ces réquisits du paradigme communicationnel que sont la raison universelle, l'unité du langage et celle de l'expérience.

On sera alors en état de saisir la réalité de l'imprésentable. Le problème du langage n'est pas ainsi comme le suppose Habermas avec le discours, celui du consensus, mais celui de l'imprésentable. C'est pourquoi, contre le paradigme communicationnel, Lyotard se réclame des intuitions et pratiques de Diderot et Schlegel. Ce qui est à phraser et qui prend de cours cette tentative, c'est l'événement comme présentation d'une phrase inconnue, inacceptable, et qui ne peut le devenir qu'à la faveur d'une expérience originale²⁹. À cela tient le vrai souci du complexe dans cette passibilité du milieu parlant à l'événement. Cela exige bien sûr de laisser le langage le plus ouvert possible et de résister, dit Lyotard, au projet de Carnap de «réduire et construire le langage»³⁰. Ce souci de l'imprésentable opposé au consensus se révèle essentiel pour la communauté, car il est décisif que l'idéal de la société libre ne soit pas présenté, qu'on comprenne qu'il ne peut pas être montré: «Le droit ne peut pas être de fait: la société réelle ne tire pas sa légitimité d'elle-même mais d'une communauté qui n'est pas nommable en propre mais seulement requise»³¹.

(3) Tout cela permet à Lyotard de critiquer la façon dont a été posée, en particulier par R. Rorty, la question de la traductibilité. Lyotard vise l'attachement de Rorty à la question de la différence des langues. L'incommensurabilité véritable, souligne-t-il, n'est pas celle de la pluralité des langues mais celle des genres de discours, car entre les genres, il n'y a pas de traduction possible. Certes, on peut passer d'un genre à l'autre, changer de genre, mais ce n'est pas une traduction mais une transcription qui implique perte et gain³². Ainsi, pour Lyotard, l'idée que la différence des langues est une difficulté voire un obstacle pour la com-

²⁶ J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Editions de Minuit, Collection «critique», 1979, Introduction.

²⁷ J.-F. Lyotard, *Tombeau*, p. 84.

²⁸ J.-F. Lyotard, *Le Postmoderne*, p. 11.

²⁹ J.-F. Lyotard, *Tombeau*, p. 82.

³⁰ «Le temps aujourd'hui», p. 575.

³¹ J.-F. Lyotard, *Le Postmoderne*, 26.11.1984, p. 76.

³² «Discussion entre Jean-François Lyotard et et Richard Rorty», pp. 581-584, in: *Critique* n°456, Mai 1985, *La traversée de l'Atlantique*.

munication et la production du consensus est un faux problème dont on verra qu'il repose aussi sur une représentation erronée de la communauté. Certes, la communication devient un problème quand on emploie une langue étrangère, quand il faut traduire – c'est d'ailleurs le seul problème de communication qui ait un peu de consistance pour Lyotard – pourtant la traduction d'un idiome à l'autre est possible: «C'est pourquoi je ne crois pas que la communication mérite aujourd'hui un soin particulier»³³. L'intraduisibilité n'est pas ce qui menace les communautés: «les langues sont traduisibles les unes dans les autres, et leur multiplicité contrarie si peu l'universalité d'un sens que la traduisibilité d'une expression est plutôt la pierre de touche de cette universalité»³⁴.

Le vrai problème de la traductibilité, qui reste inaperçu dans le paradigme communicationnel, est celui des phrases sentiments, des phrases affects, celle qui ne sont pas articulées, des phrases silences. Il s'agit de phrases pour lesquelles il n'y a pas de code commun et pas de consensus. Ces phrases sont fragiles et si faciles à négliger. Le discours en effet n'a pour protagoniste que des phrases articulées, avec un locuteur, un destinataire, un message, etc. Le modèle argumentatif, discursif, qui est celui de Habermas et Rorty conduirait à reconduire toutes les phrases à cet unique modèle:

«Prenons l'exemple d'articulation que j'ai nommé l'axe de la destination. La phrase-affect est dite non-destinée. Que sera-ce que de respecter son mutisme en matière d'adresse? Au moins, de lui prêter l'oreille: C'est la règle freudienne, notamment, de «l'attention également flottante», dite aussi de la «troisième oreille». «Pourquoi ne me dite-vous rien?» En demandant pourquoi ce mutisme s'adresse à celui qui le questionne, la question articule le silence en présupposant qu'il s'adresse au moins à l'interlocuteur actuel, le questionneur. Nous appelons cette présupposition d'adresse une demande. Le questionneur demande: «Pourquoi est-ce à moi que vous adressez votre affect, en ne me disant mot?» Cette demande du questionneur requiert que le mutisme du questionné soit adressé. Voici la phrase-affect transcrite dans l'intrigue pragmatique. Cependant celle-ci exige que les phrases soient articulées»³⁵.

C'est pourquoi, finalement, l'objet dont la communauté vivante doit avoir souci n'est pas pour Lyotard le consensus, l'unité du discours, mais le dissensus des phrases: «Le seul consensus dont nous ayons à nous soucier, je pense, est celui qui peut encourager cette hétérogénéité...»³⁶.

3. La fonction du discours. Consensus et dissensus

Le troisième faisceau d'arguments que Lyotard dirige contre le paradigme communicationnel vise la fonction qu'il confère au langage: la recherche et production du consensus. Il concerne le modèle inavoué et selon lui critiquable du paradigme communicationnel. Lyotard va ainsi rapporter le consensus à la structure du grand récit tout en dégageant parallèlement tous les présupposés contestables attachés à l'idée de consensus. On pourra alors revenir sur la

³³ J.-F. Lyotard, *Pérégrinations*, p. 86.

³⁴ Ibidem, «Mémorial pour un marxisme: à Pierre Souyri», pp. 89-134, p. 103.

³⁵ J.-F. Lyotard, «L'inarticulé ou le différend même», pp. 201-207, in: *Figures et conflits rhétoriques*, Ed. M. Meyer, A. Lempereur, Editions de l'Université de Bruxelles, 1990, pp. 205-206.

³⁶ J.-F. Lyotard, *Pérégrinations*, p. 87.

divergence de vue concernant la question de la communauté qui est le fond de ce débat entre Lyotard et Habermas et Rorty.

(1) Il propose d'abord une déconstruction de la structure communicationnelle. Dans la *Condition postmoderne*, Lyotard affirme sans détour que le principe du consensus comme critère de validation est insatisfaisant en ce qu'il repose sur un grand récit devenu obsolète et contestable. Pour Lyotard, l'idée élaborée et défendue par Habermas d'un accord des hommes comme intelligences croissantes et volontés libres conditionné par la pratique du dialogue des argumentations repose elle aussi, sans en avoir l'air, de façon presque inavouée, sur l'idéal de l'émancipation. Supposer d'une part que les locuteurs peuvent tomber d'accord et qu'ils sont destinés à tomber d'accord, c'est-à-dire que la finalité du dialogue est le consensus – ce que conteste Lyotard, faisant valoir que le consensus est non seulement un état et non la fin mais en outre un état local en raison de l'hétéromorphie des jeux de langage – tient à la croyance d'une humanité comme sujet collectif universel en quête de son émancipation et de la légitimité de ses énoncés³⁷.

Dans une lettre du 15 novembre 1984, reprise dans le *Postmoderne expliqué aux enfants*, il détaille le caractère émancipatoire de la structure communicationnelle moderne reprise par Habermas, Rorty, etc. Leur communauté a pour sujet un «nous», première personne du pluriel, c'est une communauté de sujets devant laquelle les autres occupent la place de la troisième personne (eux). Le mouvement d'émancipation vise à ce que le tiers intègre la première personne, rejoigne son girond ce qui demande un long travail. L'émancipation réalisée, mais aussi bien le consensus obtenu grâce au dialogue par argumentation, signifie qu'il n'y a plus que vous et moi. Le consensus implique que nous parlons d'une même voix: «La place de la première personne est en effet marquée comme celle de la maîtrise de la parole et du sens»³⁸.

Or, pour Lyotard, la faillite des grands récits nous oblige à réviser le statut du «nous», de la première personne et la façon dont celle-ci joue la question de son identité, et, ce faisant, à critiquer la figure de l'intellectuel pensé comme avant-garde qui voit venir l'humanité libre de demain. Contre la tentative de Habermas et Rorty, il faut faire le deuil du «nous» total, de l'unanimité, sans pour autant prendre le parti d'un «nous» borné à la particularité et verser ce faisant dans la tyrannie. La question du sujet doit donc éviter deux écueils: la reconduction subreptice du sujet moderne et la tyrannie, position cynique. Il faut donc «abandonner la structure linguistique communicationnelle (Je/tu/il) que les modernes ont accrédité comme modèle ontologique et linguistique»³⁹.

(2) Lyotard s'emploie alors à faire émerger les croyances et présupposés qui sous-tendent l'idée de consensus. C'est supposer à tort ceci: que tous les locuteurs peuvent tomber d'accord sur des règles qui vaudraient pour tous les jeux de langage en dépit de leur hétéromorphie⁴⁰. La pragmatique sociale suppose en effet indûment pour Lyotard la possibilité de déterminer des métadescriptions

³⁷ J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, p. 106.

³⁸ J.-F. Lyotard, *Le Postmoderne*, 15.11.1984, p. 46.

³⁹ J.-F. Lyotard, *Le Postmoderne*, 15.11.1984, p. 48.

⁴⁰ J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, p. 106.

communes à tous les jeux de langage et qu'un consensus révisable embrasse toutes ces métaprescriptions qui règlent l'ensemble des énoncés d'une communauté. C'est là une croyance qu'il faut abandonner complètement et avec elle le rôle qu'accorde Rorty à la persuasion dans la production du consensus. À cet égard la «Première journée» de *Au juste* est éclairante, qui s'intitule «Le consensus impossible» et défend l'inexistence de tout *sensus communis*⁴¹.

(3) Ce modèle procède de plusieurs oublis qui faussent inéluctablement sa représentation de la communauté. D'abord, la différence irréductible entre l'effet des messages. L'idée de communication d'information ne rend pas compte des effets et formes radicalement diverses des messages selon leur genre – dénotatif, prescriptif, évaluatif, performatif, etc.⁴² Au fond, la performativité n'est pas un critère pour le discours mais un genre parmi d'autres genres. Ensuite, l'aspect agonistique des jeux de langage, le fait que les jeux de langage sont des coups. Or, cela est pour Lyotard indispensable pour penser les rapports sociaux, raison pour laquelle «il ne faut pas seulement une théorie de la communication mais une théorie des jeux avec une agonistique»⁴³. D'une façon générale, le paradigme communicationnel ferait fi du discours de l'autre, de la résistance et de la consistance de l'autre discours, phrase, langage.

(4) Aussi Lyotard, énumérant les modèles pragmatiques, déclare dans *Pérégrinations* qu'ils ignorent l'antinomie du goût, le partage du goût, qui fait la communauté. Leur communauté cherche en effet à valider des jugements par l'argumentation. Une telle communauté qui tente de se faire, de s'actualiser dans une voix unitaire risque ainsi inlassablement de se faire et de défaire: «un consensus de cette nature ne peut donner qu'un nuage de communauté»⁴⁴. Elle n'a de communauté que le nom. L'hétérogénéité des jeux de langage et les phrases sentiments font de la seule communauté éthique possible une idée ou une promesse, une question ouverte qui n'est pas tranchable par le jugement et l'argumentation. En effet, le consensus est vu par Lyotard comme un exercice du jugement déterminant là où seul vaut le libre jeu des facultés. Il fait donc tort à nombre de phrases, raison pour laquelle Lyotard estime à la fois désuète et suspecte voire dangereuse l'idée de consensus⁴⁵. La justice ne réside pas là mais dans l'écoute inquiète de l'hétéromorphie des jeux de langage: «Il faut donc parvenir à une idée et une pratique de la justice qui ne soit pas liée à celle du consensus»⁴⁶.

Conclusions

(1) À ce qu'il nomme la «pragmatique sociale», Lyotard reproche avant tout le sort réservé au langage. Le problème est triple. Il tient d'abord à l'idée que le langage serait un objet d'usage. Ensuite à la représentation du langage

⁴¹ J.-F. Lyotard, J.-L. Thébaud, *Au juste*, Paris, Christian Bourgeois, Titres, 2006, p. 46.

⁴² J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, p. 32.

⁴³ Ibidem, p. 33.

⁴⁴ J.-F. Lyotard, *Pérégrinations*, p. 77.

⁴⁵ J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, p. 106.

⁴⁶ Idem.

comme un médium un et homogène. Enfin, à la fonction conférée au langage, la production du consensus. Lyotard s'inscrit en faux contre ces trois thèmes, affirmant que nous ne nous «servons» pas du langage, que celui-ci n'a aucune unité mais est fait de différents régimes de phrases incommensurables et qu'il faut au contraire se garder de l'hégémonie d'un genre de discours, fut-il rationnel, et préserver les dissensus. La communauté n'a alors jamais rien d'une réunion où l'on parlerait d'une même voix dans un même genre de discours mais garde le statut inquiet et le caractère imprésentable d'une idée ou d'une promesse.

(2) Il semble que la position de Lyotard à l'égard du rapport entre langage et communication se soit radicalisée. Le refus de leur coïncidence reste néanmoins une ligne de force de toute sa pensée. Un des objets de *Discours, figure* consistait en effet à comprendre l'écart entre le langage poétique et le langage de communication ordinaire. Le «récessus» était d'ailleurs précisément défini comme l'introduction dans le langage d'opérations qui retardent la communication, par exemple l'alexandrin classique. En dépit du changement de statut de la poésie à la fin du XIX^{ème} et au début XX^{ème} siècle sur lequel travail Lyotard, celle-ci a toujours été autre que la communication. Dans *Discours, figure*, il explique ainsi que la poésie a longtemps été confondue avec l'écriture, car dans les sociétés non-critiques, on lui donnait pour fonction de résorber au niveau métaphorique ou symbolique, dans une langue métaphorique mais socialement admise, les contradictions de ces sociétés. La poésie et l'art en général possédaient une «fonction intégratrice». L'art possède aujourd'hui, pour Lyotard, une «fonction critique»: «il n'est pas vrai que la fonction poétique soit de communication. Elle est aujourd'hui de critique; elle a été d'intégration, mais même alors, cette intégration de la collectivité à elle-même s'effectuait dans un autre registre que celui du langage profane de la communication...»⁴⁷. Néanmoins, à la fin des années 1960 et au début des années 1970, le langage ordinaire restait étroitement lié à la communication. Lyotard distinguait ainsi l'ordre du figural de deux autres ordres du sens⁴⁸. D'une part, l'ordre pratique, celui où vaut le critère de transformabilité, objets perçus ou écrits qu'on peut transformer. De l'autre, l'ordre du discours où vaut le critère de communicabilité linguistique. Ces deux ordres pouvaient servir classiquement à définir la réalité, les objets réels étant communicables dans le langage et accessibles à une pratique. Dix ou quinze ans après, son propos semble s'être considérablement radicalisé car il en vient à contester la compréhension même du langage ordinaire en termes de communication, allant jusqu'à affirmer que même dans nos discours les plus usuels «nous ne communiquons pas».

⁴⁷ J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, p. 320.

⁴⁸ «Notes sur la fonction critique de l'œuvre», pp. 230-247, J.-F. Lyotard, *Dérive à partir de Marx et Freud*, Paris, 10/18, 1973.