

Derrida, Lyotard et l'éthique

PEUT-ÊTRE UNE POLITIQUE...

Geoffrey Bennington

Le dernier Lyotard se détournerait de toute apparence du politique vers l'enfance et l'écriture. Et pourtant, nous essayons de montrer qu'à force d'approfondir la question du différend, du « différend même », de la phrase-affect et d'élaborer le rapport entre *phonè* et *logos*, Lyotard se retrouve encore et toujours à la racine du politique (chez Aristote, chez Hobbes), là où *zoon politikon* et *zoon echon logon* nous posent encore des questions, là où se trouve l'origine du langage, au plus près de ce qu'une « nature » nous réserve encore de surprises.

L'éclipse du politique

Jean-François Lyotard se serait donc en quelque sorte détourné du politique après *Le Différend*. Son « livre de philosophie » de 1983 pouvait encore admettre l'idée qu'en un certain sens tout est politique, que la politique serait, non pas un genre de discours parmi d'autres, surtout pas le genre souverain parmi les genres, mais, plus modestement, un nom au moins possible pour :

« [...] la multiplicité des genres, la diversité des fins, et par excellence la question de l'enchaînement... la politique consiste en ce que le langage n'est pas un langage, mais des phrases, ou que l'être n'est pas l'être, mais des *Il y a*. Elle est à même l'être qui n'est pas, l'un de ses noms... Tout est politique si politique est la possibilité du différend à l'occasion du moindre enchaînement¹. »

Ou encore, dans une phrase citée par Gérard Sfez², et qui fait partie d'un paragraphe qui « définit » le différend (« [...] l'état instable et l'instant du langage où quelque chose qui doit pouvoir être mis en phrases ne peut

■ 1. J.-F. Lyotard, *Le Différend*, § 190.

■ 2. G. Sfez, « Les écritures du Différend », in D. Lyotard, J.-C. Milner et G. Sfez (dir.), *Jean-François Lyotard, l'exercice du différend*, Paris, PUF, 2001, p. 11-36, p. 21.

pas l'être encore»), « C'est l'enjeu d'une littérature, d'une philosophie, peut-être d'une politique, de témoigner des différends en leur trouvant des idiomes » (*D*, § 22). Et Sfez de relever la disparition de la politique dans une phrase parallèle de *L'Inhumain* cinq ans plus tard : « C'est la tâche de l'écriture, pensée, littérature, arts, de s'aventurer à... porter témoignage³. » Ce à quoi on porte témoignage maintenant, c'est d'une « dette envers l'enfance », et les moyens de porter ce témoignage ne comportent apparemment plus la politique : comme le dit Sfez, il semble bien y avoir entre *Le Différend* et *L'Inhumain*, entre 1983 et 1988, une « éclipse » du politique⁴, où, comme il le dit ailleurs, « comme une impossibilité de l'expression politique du différend⁵ ».

Comment comprendre cette éclipse ? Sfez y voit un tournant vers l'écriture ; et il est indéniable que pendant les dix dernières années de sa vie Lyotard fait des textes beaucoup plus « écrits » qu'avant, comme si un certain passage s'était fait, comme si se détourner de la politique libérait une écriture, qui se mesurerait mieux avec ce qui s'appelle désormais « enfance », « affect » ou « anima ». Pourtant, on peut se demander si les choses sont aussi simples⁶. Nous avons déjà vu que dans *Le Différend*, à côté du « peut-être » qui semble déjà amorcer ladite « éclipse » de la politique, il y a le paragraphe qui en affirme la généralisation possible comme « possibilité du différend à l'occasion du moindre enchaînement ». Et si nous reprenons *L'Inhumain* à cette dernière page de son avant-propos, nous voyons que la politique est en fait toujours en jeu, serait-ce de façon qualifiée et ambiguë : ayant résumé la logique de ce qu'il appelle la « métaphysique du développement » en termes d'une complexification sans autre finalité que sa complexification même, et donc d'un « système » qui n'est pas proprement *opposable*, Lyotard écrit ceci :

« Et comme enfin ce développement est cela même qui soustrait à l'analyse et à la pratique l'espoir d'une alternative décisive au système, comme la politique que "nous" avons héritée des pensées et des actions révolutionnaires se trouve désormais sans emploi (qu'on s'en réjouisse ou le déplore),

■ 3. J.-F. Lyotard, *L'Inhumain : causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988, p. 15 ; il s'agit de la dernière phrase de l'avant-propos.

■ 4. G. Sfez, art. cit., p. 22.

■ 5. G. Sfez, *Jean-François Lyotard, la faculté d'une phrase*, Paris, Galilée, 2000, p. 21.

■ 6. Déjà dans la « Discussion entre Jean-François Lyotard et Richard Rorty » (in *Critique*, n° 456, mai 1985, p. 581-4, p. 583), le concept même de l'écriture n'est pas pensable hors de ses attaches politico-criminelles : « Ce colloque est franco-américain : je pense qu'une des difficultés de ce qu'on appelle *the recent French thought* pour nos amis américains, ou d'ailleurs allemands, procède d'une approche des problèmes qui est en effet différenciellement française. Je dirai seulement, sans développer ce point, que nous Français nous n'arrivons à penser ni la politique, ni la philosophie, ni la littérature, sans nous souvenir que tout cela, politique, philosophie, littérature, a eu lieu, dans la modernité, sous le signe du crime. Un crime a été perpétré en France en 1792 [sic]. On a tué un brave roi tout à fait aimable qui était l'incarnation de la légitimité (au sens où Hegel dit que le pouvoir légitime doit être incarné dans un individu vivant). Nous ne pouvons pas ne pas nous souvenir que ce crime est horrible. Cela veut dire que lorsque nous cherchons à penser la politique, nous savons que la question de la légitimité peut être posée à tout instant. Nous savons cela par notre histoire, car nous avons quand même changé quelque dix fois de Constitution depuis ce crime, et ce n'est pas par hasard. La question de la légitimité risque toujours d'être posée, à propos de n'importe quel petit fait politique, ce qui n'est pas le cas aux États-Unis. Il en va de même pour la littérature. La difficulté que les Américains, et aussi bien les Anglais ou les Allemands, ont à comprendre ce qui chez nous s'appelle écriture est lié à cette mémoire du crime. Quand nous parlons d'écriture, l'accent est mis sur ce qu'il y a de nécessairement criminel dans l'écriture, chose qui est aussitôt oubliée dès l'instant où l'on se met à parler de la littérature en termes purement académiques. »

la question que je pose ici est simplement celle-ci : que reste-t-il d'autre, comme "politique", que la résistance à cet inhumain ? Et que reste-t-il d'autre, pour résister, que la dette que toute âme a contractée avec l'indétermination misérable et admirable d'où elle est née et ne cesse de naître ? c'est-à-dire avec l'autre inhumain ? » (I, 15)

« Politique » encore – entre guillemets, certes, mais le mot est toujours là – cette résistance, qui se fait ou devra désormais se faire par moyen d'écriture, pensée, littérature, arts, sinon par moyen de politique. Cette politique sans politique serait néanmoins toujours « politique ». L'éclipse de la politique au sens révolutionnaire du terme (et ce n'est certes pas rien) ouvre à quelque chose d'encore politique (ou de « politique ») ; et cette autre chose (telle du moins est mon hypothèse) ne serait pas *essentiellement* autre chose que ce que *Le Différend* appelle politique au sens général, possibilité du différend à l'occasion de chaque enchaînement, à la différence d'une politique qui ne serait que genre de discours aspirant à la position de genre totalisant ou suprême, de genre souverain parmi tous les genres. Du moment où « politique », au sens plus général (et forcément plus « vague ») du terme, se trouve du côté du différend *en général*, ou de sa possibilité permanente, elle ne saurait vraiment s'éclipser, sauf en ce sens qu'elle *n'apparaît qu'éclipsée*, comme tout ce qui a jamais intéressé Lyotard depuis le début, comme la figure ou la bande libidinale, ou bien le différend lui-même, le *différend même*.

Le différend même

Et c'est justement cette question du « différend même » qui nous permet peut-être de négocier ce passage, plutôt ce trait d'union⁷ qui relie les textes de la fin des années 1970 et le début des années 1980 aux « derniers » textes dominés par les questions d'enfance et d'affect. Car c'est bien « le différend même » qui donne son titre original⁸ à un petit texte qui reprend explicitement la question du différend, du différend même, et en pousse la logique jusqu'à une certaine crise qui va mener directement à la question de l'enfance, ou à ce que Lyotard lui-même appelait un « supplément » au différend, qui devait engager une nouvelle relecture de Freud (totalement absent du *Différend* lui-même). Voici, très schématiquement, l'argumentation de ce petit texte de transition :

■ 7. Cf. J.-F. Lyotard, « D'un trait d'union », in *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée, 2000, p. 133-152.

■ 8. « L'inarticulé, ou le différend même », in *Figures et conflits rhétoriques*, sous la direction de Michel Meyer et Alain Lempereur ; repris sous le titre « La phrase-affect », dans *Misère de la philosophie*, *op. cit.*, p. 43-54. Une note de Dolorès Lyotard en bas de page précise que « le titre choisi, ici, correspond au nom dont JFL baptisait couramment ce texte » (*ibid.*, p. 44). Mais on peut croire que Lyotard tenait aussi à son premier titre, et notamment à la complexité du mot « même » (avec son clin d'œil vers « les célibataires, même » de Duchamp) ainsi qu'il en ressort d'un entretien avec Niels Brügger, in *Lyotard, les déplacements philosophiques* (Bruxelles, De Boeck, 1993, p. 137-153). Au cours de ce même entretien, Lyotard évoque mon livre *Lyotard : Writing the Event* (Manchester University Press, 1988), qu'il décrit comme une tentative de montrer qu'il aurait « toujours dit la même chose » à travers tout son travail apparemment si divers (*ibid.*, p. 138) ; et, face à la protestation de son interlocuteur, il affirme (avec un sourire malicieux, j'imagine), que j'avais certainement raison. J'y puiserai le courage de continuer à affirmer, ici même, que Lyotard aura continué jusqu'à la fin à dire « toujours la même chose ». Pour ce qui est de la lecture directe de ce petit texte, le présent article reprend et développe certains arguments de mon texte « The Same, Even, Itself », *Parallax*, Vol. 6, No. 4 (2000), p. 88-98, repris dans mon petit livre *Late Lyotard* (ouvrage électronique : bennington.zsoft.co.uk, 2005), p. 43-64.

1. D'après *Le Différend*, le différend résulte du fait que les règles d'un genre discursif donné sont imposées à un autre genre, qui est de ce fait réduit à un certain *silence*. Ce silence signale le différend et le tort infligé par un genre sur un autre, mais ne peut à proprement parler *dire* ce différend et ce tort, sous peine d'en faire un simple litige au sujet d'un simple dommage. Le silence en question se manifeste comme *sentiment* ou *affect* qui n'est pas articulé comme tel.

2. Dans le texte que nous lisons, Lyotard dit de cette situation, qui est celle du différend en tant que tel (quelles que soient ses caractéristiques par ailleurs, quels que soient les genres concernés), donc du différend même, que le livre *Le Différend*, qui ne parle que de cette « chose », reste pourtant dans l'ambiguïté à son égard – et cette ambiguïté va pousser à une certaine limite le métalangage conceptuel du livre, le jeu des « jeux de langage », si l'on veut :

« Il n'est pas clair si le sentiment est une non-phrase, une phrase négative ou une sorte particulière de phrase. Pas clair non plus si le sentiment résulte d'une impossibilité de phraser un événement ou si, à l'inverse, il est la cause de cette carence⁹. »

1. Le sentiment est bien une phrase, mais comme un degré zéro de la phrase, en ce sens que, à la différence de toute autre phrase, elle ne présente pas ce que *Le Différend* appelle un « univers », et que *toute* phrase y est censée présenter (« Une phrase présente au moins un univers »)¹⁰. Et à la différence de ce qui est au moins suggéré dans *Le Différend*, cette « phrase », la phrase-affect, ne pose ni destinataire ni destinataire, ni référent, mais se contente de « signaler » un sens, « d'une seule sorte, plaisir et/ou peine (« ça va, ça ne va pas »)¹¹ ».

2. À la question de savoir pourquoi on appelle encore « phrase » ce qui ne répond plus aux définitions du *Différend*, alors qu'on est ici au plus près de ce que c'est qu'un différend, un différend même, à la limite de la conceptualité phrasique du livre de 1983, Lyotard va répondre en invoquant, non pas tellement Freud ou Kant (qui sont aussi nommés dans ces pages), mais Aristote. C'est cette référence à Aristote (et on verra, il ne s'agit pas de n'importe quel texte d'Aristote) que je voudrais désormais suivre et essayer de lire.

Ce texte d'Aristote, sans doute parmi les plus célèbres de toute l'histoire de la philosophie, vient (ce n'est pas du tout indifférent à mon propos) du début de la *Politique*. Aristote vient de prouver, par une argumentation rapide mais passablement retorse, que la *polis*, en tant que *telos* naturel de l'homme, vient « avant » d'autres communautés et même avant l'individu, que l'homme est donc *naturellement* politique (le *telos* d'une chose donnée étant toujours sa nature), qu'il est en tout cas *plus politique* que d'autres animaux, même grégaires, et ce à cause du *logos*, du fait qu'il possède, seul parmi les animaux,

■ 9. J.-F. Lyotard, *Misère de la philosophie*, op. cit., p. 45.

■ 10. *Le Différend*, § 111. Lyotard renvoie ici aux paragraphes 18 et 25 pour étayer cette proposition : mais en fait ces paragraphes ne l'argumentent pas en toutes lettres, trahissant peut-être déjà un flottement virtuel à cet égard.

■ 11. J.-F. Lyotard, *Misère de la philosophie*, op. cit., p. 47.

le *logos*. Lyotard invoque ce passage en tant que source d'une distinction qu'il trouve chez « les grammairiens anciens » entre « "voix articulée" (*phônè énarthros*) » qu'ont les êtres humains, et « "voix mêlée (ou confuse)" (*phônè sunkékhuménè*) », qui serait l'apanage des animaux en général¹². *Logos*, au sens de parole articulée (Lyotard dit qu'Aristote le nomme aussi *dialektos*, ce qu'il ne fait pas en fait dans ce texte de la *Politique*¹³), sera donc opposé à ce que la *Politique* appelle simplement *phônè*, dont disposent des animaux autres que les humains¹⁴. Et Lyotard de commenter :

« Tous les animaux, dont l'homme, ont l'*aisthèsis* de la douleur et du plaisir, et la *phônè* par laquelle ils se signalent cette *aisthèsis* les uns aux autres (*sêmeinein allèlois*). Le *logos*, réservé aux animaux humains, et qu'Aristote nomme aussi *dialektos*, semble hétérogène à la *phônè* : il lui appartient « de rendre manifeste l'utile et le nuisible, et par suite le juste et l'injuste, et autres choses semblables » ([*Politique*] 1253 a 15). Il s'ensuit notamment qu'une communauté proprement politique, où l'enjeu n'est pas seulement de signaler plaisir et peine mais de délibérer et décider de l'utile et du juste, requiert cette *phônè énarthros*, cette phrase articulée, qu'est le *logos*¹⁵. »

Voici qui semble conforter l'hypothèse de Sfez : le différend même, l'êtré-différend du différend, si l'on veut, s'est résumé en cette phrase-affect inarticulée, quasi-animale, *phônè* qui n'est pas *logos* ; et c'est le *logos* que cette phrase n'est donc pas, n'est surtout pas, qui fait de l'homme un animal politique à un plus haut degré [*mallon*] que les autres animaux (*Politique*, 1253 a 8 ; l'*Histoire des animaux*, 589 a 2 dira *politikèteron*), en ce que seul le *logos*, en ce sens du terme au moins, permet de formuler les phrases qui font le propre du politique, à savoir les phrases délibératives portant sur les questions de l'utile et du nuisible, et partant du juste et de l'injuste. Pour autant que la phrase-affect n'est pas articulée, elle ne serait justement pas politique, et pour autant que cette phrase-affect (à peine une phrase donc, plutôt une vocalisation ou une vocifération) est le lieu du différend *même*, il s'ensuivrait en somme que Lyotard aurait eu raison d'aller chercher ailleurs que dans la politique de quoi comprendre et phraser ce différend essentiel qui serait le différend même.

Le texte de Lyotard se poursuit en deux paragraphes de concessions équilibrées : deux *pourtant*. Paragraphe 13 : « Il y a *pourtant* une communicabilité des plaisirs et des peines, des *pathèmata*, sans médiation du *logos*, par

■ 12. *Ibid.*, p. 50.

■ 13. Une note à la traduction de Tricot (Paris, Vrin, 1989) dit bien « Dans le présent passage, *logos* est à peu près synonyme de *dialektos* » (p. 29). Le mot *dialektos* apparaît bien dans d'autres textes d'Aristote.

■ 14. Cette distribution de *phônè* et *logos* est complexe : à suivre d'autres textes d'Aristote, on trouve en fait que tous les animaux (les poissons, par exemple) n'ont pas en fait la *phônè*, qui (d'après le *De anima*) requiert, pour être vraiment voix plutôt que simple son ou bruit, *psophos*, non seulement certains traits proprement physiques (notamment une trachée-artère), mais bien un *sens* – et ce sens vient de l'âme, de la *psychè* (peut-être déjà l'*anima* chère à Lyotard), en ce sens que seul ce qui possède une âme peut donner de la voix. Cf. *De anima*, 420 b, 29-33. Dans un texte écrit quelques mois après celui qui nous sert ici de guide (« Voix », in *Lectures d'enfance*, p. 129-153), Lyotard reprend encore cette distinction (toujours en se référant à l'article de Labarrière que nous retrouverons plus loin), mais préfère employer le mot *lexis* pour ce qui est ici nommé *logos*. Nous préférons prendre la distinction d'Aristote à sa source, pour ainsi dire.

■ 15. J.-F. Lyotard, *Misère de la philosophie*, op. cit., p. 50-51.

la seule “voix confuse”¹⁶. » Cette communication animale (qui comporte des cas, comme certains oiseaux, où il y a *comme* une articulation de la voix, *presque* un *logos*, « une sorte de *dialektos* »), Lyotard la développe très rapidement et hardiment, via un jeu étymologique, vers l’idée d’une communication *muette* (cette *phônè* serait donc en quelque sorte aphone) ou mutique¹⁷, « grognements, halètements, soupirs », et de là au geste corporel, au corps considéré comme essentiellement *face*, dont Lyotard dit, plutôt mystérieusement d’ailleurs, « L’essentiel de la face considérée négativement (prise en référence par une phrase articulée actuelle) est que ses lèvres sont muettes. Il faudra ainsi étendre la *phônè* jusqu’au *geste*¹⁸ ». On reviendra sur cette séquence argumentative, qui va dans un sens différent que celui d’un important article de Labarrière que Lyotard cite ici en passant et que nous retrouverons dans un instant.

Deuxième concession, deuxième *pourtant* : malgré cette communicabilité de l’affect, malgré ce qui peut en effet suggérer une continuité entre *phônè* et *logos* (la *phônè* chez certains animaux au moins étant une « sorte de *dialektos* », et *dialektos* étant pris par Lyotard comme synonyme de *logos* – dans ce contexte, du moins – on pourrait imaginer que la distinction entre *logos* et *phônè* n’est pas étanche) – malgré donc la concession marquée par le premier *pourtant*, le deuxième va confirmer qu’il ne s’agit pas d’une continuité : « Pourtant, on ne peut trouver, même avec les oiseaux et les dauphins, de transition continue entre la *phônè* et le *logos*. » Et ceci (Lyotard reprend ici sans le signaler un autre moment de l’article de Labarrière qui invoque le *De interpretatione*) parce que la voix des animaux ne donne jamais lieu à *nom* et à *symbole*, à savoir signe conventionnel plutôt que naturel. Ce symbole (au sens aristotélicien) dit Lyotard, « a perdu toute valeur affective immédiate¹⁹ », ce pourquoi il va continuer au paragraphe 15 de son texte, suivant maintenant Barbara Cassin, en disant très fortement que par la suite la *phônè* va être *bannie* du langage humain du fait qu’elle serait, non seulement non articulée, mais non argumentée, et que cette exclusion ou ce bannissement sera *a priori*, transcendantal.

Le différend même, signalé par cette à-peine phrase qu’est la *phônè*, doit donc vraisemblablement se chercher et se dire ailleurs qu’en politique, dans la mesure où la politique est justement le domaine de l’articulation, de l’argumentatif, du délibératif. D’où de toute évidence le retrait ou l’éclipse du politique dans le travail de Lyotard après ce texte. Il s’agira désormais de chercher à dire le différend, et surtout l’écrire, dans des idiomes qui par définition ne relèvent pas du domaine politique.

Si l’on retourne brièvement au texte de Labarrière²⁰ dans lequel Lyotard puise une partie de sa lecture d’Aristote (texte riche et curieux, dans la mesure où il se présente comme une discussion de l’imagination, de la *φαντασία*

■ 16. *Ibid.*, p. 51 : nous soulignons.

■ 17. Cf. aussi « Voix », art. cit., p. 134.

■ 18. J.-F. Lyotard, *Misère de la philosophie*, op. cit., p. 51.

■ 19. *Ibid.*

■ 20. J.-L. Labarrière, « Imagination humaine et imagination animale chez Aristote », *Phronesis*, vol. 29, n° 1, 1984, 17-49.

chez Aristote, alors qu'en fait il est tout tendu vers des questions de langage), on trouve d'abord que Lyotard semble pleinement justifié dans sa lecture d'Aristote en ce sens que la politique, ou du moins ce qui dans la politique serait spécifique aux hommes (car souvenons-nous que d'autres animaux sont bien politiques, que *zoon politikon* ne définit donc pas l'homme seul, mais que l'homme est *plus* politique que d'autres animaux, politique « à un plus haut degré ») tient bien à l'argumentation, et que *logos* dans ce passage de la *Politique* serait effectivement *logos* au sens de matière à délibération, d'après la faculté λογιστική-βουλευτική, et la capacité de prendre des décisions d'après la προαίρεσις. Certains animaux peuvent bien être dits politiques, mais non pas au sens de la politique délibérative ; ils peuvent avoir accès à quelque chose comme un *logos* (même une certaine rationalité, pourquoi pas ?), mais non pas au *logos* qui présente matière à délibération et décision.

Or, ce *logos*-là, dont d'après Aristote les animaux autres que l'homme sont exclus, comporte comme une torsion interne qui va compliquer toutes les distinctions avancées jusqu'à présent, au point de nous faire – comme le dit Labarrière qui (sans doute inconsciemment) signe ainsi son texte – « passer la barrière²² », notamment celle censée séparer animaux et humains, mais aussi celle censée séparer *phônè* et *logos*. En suivant cette torsion ou cette complication, nous croyons aller dans le sens de Lyotard, même abonder dans son sens, tout en nous efforçant de faire ressortir en quoi une politique, peut-être une politique, est encore en jeu dans ses derniers textes, malgré le tournant apparent vers l'écriture.

Hobbes lecteur d'Aristote

Pour le montrer, j'invoquerai une autre « lecture » d'Aristote, de ce même passage de la *Politique* d'Aristote, « lecture » invoquée ni par Lyotard ni par Labarrière. Je mets « lecture » entre guillemets car son auteur, Thomas Hobbes, c'est bien connu, n'a pas de mots assez durs pour Aristote et l'aristotélisme, l'une des sources les plus importantes de ce que Hobbes appelle « ténèbres » (« *Darknesse* ») dans le *Léviathan*. Mais, dans le chapitre 17 du livre (premier chapitre du livre II, « De l'État »), Hobbes lit Aristote de façon beaucoup moins frontale, et beaucoup moins directement critique : ce chapitre, intitulé « Des causes, de la génération et de la définition de l'État », suit même une certaine logique aristotélicienne jusqu'à un certain point, et ce point, que je préciserai dans un instant, coïncide avec ce que je viens d'appeler une « torsion » dans la logique aristotélicienne elle-même. En d'autres termes, ce que fait Hobbes avec et contre Aristote ici dégage en retour certaines possibilités chez Aristote lui-même. Le schéma logique du chapitre de Hobbes est signalé dans les remarques en marge dont Hobbes accompagne son texte, et qui offrent d'ailleurs une syntaxe continue (ce qui semble avoir échappé à Gérard Mairet, dont je me permets donc de corriger la traduction de temps en temps). Voici donc : « La fin de l'État : la sécurité du particulier ; qui ne

■ 21. Cf. J.-L. Labarrière, art. cit., p. 29-30.

■ 22. *Ibid.*, p. 24.

peut pas s'obtenir par la loi de nature ; Ni par le regroupement de quelques hommes ou de quelques familles ; Ni par une grande multitude, si elle n'est pas dirigée par un seul jugement ; et cela, continuellement. » Il est bien connu que selon Hobbes cette direction par « un seul jugement » (ce sera justement le souverain) est absolument indispensable à la structure de l'État, et que, sans ce jugement Un, on est encore dans l'état de nature (où il y a la célèbre guerre de tous contre tous), ou bien on tombe dans la nature seconde qu'est la guerre civile. Alors Hobbes se demande comment il se fait que certains animaux semblent pouvoir s'organiser politiquement sans ce jugement Un (sans souverain, donc)²³, alors que selon lui ils n'ont pour se guider que leurs « particular judgements and appetites²⁴ », et, qui plus est, « ils ne disposent pas non plus de la parole par laquelle l'une d'elles [de ces créatures] peut signifier à une autre ce qu'elle estime convenir au bénéfice commun ». En d'autres termes, comment ces animaux réussissent naturellement ce que l'homme, qui doit bien leur être supérieur (notamment ici à cause de la parole), a tant de mal à faire ?

Hobbes, qui affectionne les listes numérotées, va répondre en six points, dont on va surtout lire le quatrième, qui porte explicitement sur cette question du langage, et qui est sans doute la racine des cinq autres. *Quatrièmement*, dit donc Hobbes, citant Aristote presque textuellement pour ce qui est du début de l'argumentation :

« Quatrièmement, que ces créatures, bien qu'elles aient quelque usage de la voix pour faire connaître les unes aux autres leurs désirs et leurs affections, sont pourtant privées de cet art des mots... » (286)

Jusqu'ici, donc, Hobbes suit Aristote, comme il le fait, d'ailleurs, dans le texte correspondant du *De Cive*²⁵, pour ensuite, de toute apparence,

■ 23. Aristote lui-même distingue en fait ailleurs entre les animaux politiques non-humains qui ont un chef et ceux qui n'en ont pas : cf. Labarrière, art. cit., p. 41, qui se réfère à l'*Histoire des animaux*, I, 1, 487 b 33-488 a 14. Voici le texte résumé par Labarrière : « Voici quelques autres différences dans la manière de vivre et les activités des animaux. Quelques-uns sont grégaires [*agelaia*], d'autres sont solitaires [*monadika*]... Parmi les animaux grégaires, certains sont politiques [*politika*], alors que d'autres vivent plus dispersés [*sporadika*]... Les animaux politiques sont ceux qui ont une activité en commun, ce qui n'est pas vrai de tous les animaux grégaires. Quelques exemples d'animaux politiques : l'homme, l'abeille, la guêpe [*sfex*], la fourmi, la grue. Quelques-uns vivent sous un chef [*egemonia*], d'autres n'ont pas de chef [*anarkha*] : par exemple, les grues et les abeilles vivent sous un chef, les fourmis et d'innombrables autres n'en ont pas. » Il faudrait relire le contexte de cette discussion et peser le soin avec lequel Aristote emploie tous ces mots ; retenons seulement qu'Aristote fait remarquer au passage que l'homme est un animal à la fois solitaire et grégaire (Aristote emploie le verbe *epamphoterikein*, qui sert dans les textes sur les animaux à décrire des phénomènes qui ne se laissent pas facilement ranger d'un côté ou de l'autre d'une barrière conceptuelle : ainsi l'anémone de mer est à la fois animal et plante (*Parties des animaux*, 681b 1), les singes sont à la fois bipèdes et quadrupèdes (*ibid.*, 689b 32), le phoque est à la fois animal de mer et animal de terre (*ibid.*, 566 b 27). Avec l'homme à la fois solitaire et grégaire, et donc toujours sur le point de trahir sa nature politique et devenir comme un dieu ou une bête sauvage, on en est déjà, chez Aristote, à la fameuse « sociabilité insociable » de Kant.

■ 24. Il ne faut pas traduire par « jugements et instincts particuliers » : le concept d'instinct ici préjuge de ce qui est en question, ce qui semble être d'ailleurs le but de Mairet, qui ajoute une note selon laquelle ce passage constituerait la « réfutation d'une opinion sociologique encore répandue de nos jours, sur les soi-disant sociétés animales » (T. Hobbes, *Léviathan*, trad. G. Mairet, Paris, Gallimard, 2007, coll. « Folio », p. 285).

■ 25. Et même celui du *De corpore politico*. Je ne peux pas ici faire une comparaison détaillée de ces trois textes de Hobbes, sauf pour remarquer, dans ce qui est toujours le quatrième point, un effet d'augmentation ou de *crecendo*. Les dates pour mémoire : *De corpore politico* (1640) ; *De Cive* (en latin, 1642) ; *Léviathan* (1651). Dans *De corpore politico*, Hobbes dit très vite que l'usage de la parole (que les animaux n'ont donc pas) sert aux hommes à s'inciter à former des *factions*, motif politique promis à un grand avenir, que ce soit chez Rousseau ou chez Madison.

rompre avec celui-ci en ce qui concerne la description du langage, du *logos* dans le texte d'Aristote. Dans le *De Cive*, donc :

« En quatrième lieu, quoique les bêtes aient quelque petit usage de la voix pour exprimer leurs passions entr'elles ; si est-ce qu'il leur manque cet art du discours, si nécessaire pour exciter dans l'âme les troubles et les tempêtes. Elles ne savent pas représenter le bien et le mal plus grands qu'ils ne sont en effet. Mais l'homme a une langue, qui est, à dire le vrai, une trompette de sédition, et une allumette de la guerre ; ce qui a fait dire à quelqu'un, en parlant de Périclès, qu'il tonnait, qu'il foudroyait, et qu'il mettait toute la Grèce, en combustion par ses harangues²⁶. » (Ch. V)

Ici donc, la parole sert effectivement, comme chez Aristote, à parler du bien et du mal : mais moins d'en délibérer que d'en exagérer la portée – c'est-à-dire, en somme, dire trop de bien du bien et trop de mal du mal. Ce qui trompe déjà, et en trompant trompette et appelle aux armes, ce qui donne déjà la guerre et la sédition qu'il s'agissait à tout prix d'éviter. En d'autres termes, ce qui fera qu'à la différence des animaux les hommes auront besoin d'unifier leur État en lui donnant une volonté une, souveraine, est précisément la parole qui en tant que telle les poussera dans une direction diamétralement opposée, vers la nature en tant que guerre de tous contre tous. L'art de la parole, le *logos* si l'on veut, qu'on pourrait croire l'instrument de la *sortie* de l'homme par rapport à la nature (pourvu de la seule *phônè* il y serait peut-être resté, dans la nature, mais paisiblement, comme les bêtes, sans guerre) le *logos* est ici, simultanément si l'on veut, ce qui le pousse à y retourner, à la nature : mais maintenant il s'agit de la nature-guerre qui *entoure* l'État, si l'on peut dire, au sens au moins où il le précède (en tant qu'état de nature) *et* y succède (en tant que guerre civile)²⁷. Et ceci, toujours d'après le *De Cive*, du fait d'un simple pouvoir d'exagération donné avec le *logos* lui-même.

Voyons maintenant le *Léviathan*. Je reprends ce quatrième point au début :

« Quatrièmement, que ces créatures, bien qu'elles aient quelque usage de la voix pour faire connaître les unes aux autres leurs désirs et leurs affections, sont pourtant privées de cet art des mots grâce auquel certains humains peuvent présenter aux autres ce qu'est le bien sous l'apparence du mal et le mal sous l'apparence du bien [*that art of words, by which some men can represent to others, that which is Good, in the likeness of Evil ; and Evil, in the likeness of Good*] ; et grâce auquel ils augmentent ou diminuent la grandeur apparente du bien et du mal, suscitent le mécontentement et troublent la paix à leur guise [*at their pleasure*]. » (286)

L'effet d'incitation aux factions, passant par les puissances d'exagération évoquées par le *De Cive*, atteint ici un point proprement catastrophique où la parole sert non plus simplement à *exagérer* le bien et le mal, mais bien

■ 26. T. Hobbes, *De Cive ou les Fondements de la politique*, trad. S. Sorbière, Paris, Sirey, 1981, p. 139.

■ 27. « Entouré » aussi en ceci que l'État, quel qu'il soit, est toujours en situation de nature, donc de guerre, par rapport aux autres États qui l'entourent. Cf. le chapitre 21 du *Léviathan*, « De la liberté des sujets » : « les États vivent dans un état de guerre perpétuelle et sont toujours sur le point de livrer bataille, avec des armées aux frontières et des canons pointés sur leurs voisins alentour. » (343) J'ai interrogé cette figure de la frontière, qui me semble capitale pour tout ce dont nous discutons ici, dans mon livre *Frontières kantienne*s (Paris, Galilée, 2000).

à changer le bien en mal, à appeler le bien mal et le mal bien. Avec le *logos*, l'homme, du haut de sa supériorité par rapport aux animaux, est en fait *bien mal*. Ce pourquoi il lui faudra un souverain unifiant qui décidera du bien et du mal pour lui, à sa place.

Deux remarques sur Hobbes avant de revenir à Aristote et à Lyotard. Premièrement, on montrerait sans peine, à lire le chapitre du *Léviathan* nommément consacré à la parole (chap. 4), que la parole en tant que telle est d'entrée de jeu chez Hobbes au plus près de ses propres «abus», et répond bien à une logique «catastrophique», si bien que la parole, en donnant accès au bien et au mal, finit toujours par les confondre, tout en rendant l'homme *à la fois* «plus sage» et «plus fou», «*excellently wise*» and «*excellently foolish*», tendant toujours à la situation où l'homme est «piégé dans les mots, comme un oiseau pris dans la glu, et, plus il se débattrait, plus il s'engluera». Et la racine de ces abus de la parole (*qui ne sont autres que la parole elle-même*) est la *rhétorique*, au double sens de la *métaphore* d'une part, et de la pratique oratoire de l'autre (mais l'orateur est le praticien par excellence de la métaphore selon Hobbes). Deuxième remarque (je poursuivrai cette deuxième voie ailleurs) : cette situation, due à la parole elle-même, est plus particulièrement à admirer ou à craindre dans la *démocratie*, mémorablement décrite par Hobbes dans le *De corpore politico* comme se réduisant à n'être qu'une «aristocratie d'orateurs».

L'argumentation de Hobbes semble à première vue un détournement du texte d'Aristote dont nous disions qu'elle constituait une sorte de «lecture». Comme chez Aristote, les animaux ont la seule voix, et n'ont pas le *logos* qui permet de discuter du bien et du mal ; mais à la différence d'Aristote, les hommes, qui ont ce précieux *logos*, s'en servent non pas tant pour discuter loyalement du bien et du mal, mais pour confondre bien et mal, et ceci selon une pente inévitable de ce même *logos*. Il se peut bien, comme le dit Hobbes dans le chapitre 4 du *Léviathan*, que «le *vrai* et le *faux* sont des attributs de la parole, non des choses», mais étant donné la parole, il est quasiment impossible de rester dans le vrai et, partant, le juste. Ce tournant du *logos*, «catastrophique», disions-nous, semble du tout au tout différent de la position d'Aristote qui semble donner au *logos* un statut plus noble en le reliant à une pratique délibérative qui donne la mesure de ce qui est proprement politique, et donc de la nature de l'homme.

(Une parenthèse pour dire que si l'on voulait prendre l'autre sens traditionnel de *logos*, celui qui a en fait dominé la tradition métaphysique, à savoir le sens de *ratio*, de *raison*, et même à le faire sur les indications de Hobbes lui-même²⁸, si l'on voulait sauver l'honneur, pour ainsi dire, en cherchant une dignité humaine du côté de la raison plutôt que du côté de la parole, les choses n'iraient pas mieux chez Hobbes. En effet, dans les six arguments qu'il donne pour expliquer pourquoi, à la différence des animaux, les hommes ne sauraient vivre ensemble de façon stable et paisible sans souverain unifiant, le troisième s'adresse explicitement à la raison que les

■ 28. « Les Grecs n'ont qu'un mot, *logos*, pour *parole* et *raison* à la fois ; mais ce n'est pas qu'ils pensaient qu'il y eût de la parole sans raison, mais qu'il n'est pas de raisonnement sans la parole » (*Léviathan*, *op. cit.*, p. 105).

animaux selon lui n'ont pas, et mène à la nature, donc à la guerre, *encore plus vite* que ne le fait le *logos* au sens de la parole :

«Troisièmement, que ces créatures qui n'ont pas (comme les humains) l'usage de la raison, ne voient pas, et n'ont pas l'idée de voir une erreur dans l'administration de leurs affaires communes ; alors que parmi les humains, nombreux sont ceux qui se pensent plus avisés [*wiser*] et plus capables que les autres de gouverner les affaires publiques, mieux que les autres. Ceux-là se battent pour les réformer et innover, l'un dans cette voie-ci, l'autre dans cette voie-là, ce qui amène dissension et guerre civile.» (286 ; tr. mod.)

La raison est donc, du point de vue politique, *pire* que le seul langage. Je ferme cette parenthèse.)

Logos et rhétorique

Mais avant de conclure simplement à ce détournement chez Hobbes du sens proprement aristotélicien du *logos*, voyons encore ce qu'il en est chez Aristote lui-même. Car malgré toute une tradition qui veut à tout prix trouver dans ce passage de la *Politique* les bases d'une position de l'homme comme *animal rationale* et *animal politique*, il est désormais évident qu'il s'agit là d'une lecture très courte d'Aristote, qui en fait est très clair sur le fait que l'homme n'est pas le seul animal politique, mais simplement *plus* politique que d'autres (certains autres) animaux, et que le *logos* qu'il possède, à la différence des autres (de certains autres) animaux, est d'une nature particulière. Il ne s'agit pas ici de «raison» tout court, ni même de «langage» tout court (car la *phônè* que possède certains animaux n'est pas sans être langagière, quasi-*dialektos* communicationnel). À suivre l'article de Labarrière, déjà cité, et cité par Lyotard lui-même, la dimension du langage qu'Aristote réserve à l'homme serait une dimension *essentiellement rhétorique*. Je résume rapidement et un peu brutalement les moments-clés d'un long article très riche en références textuelles à tout le corpus aristotélicien. D'abord, ce qui manquerait à l'animal non-humain, ce serait «moins la raison que la persuasion», en ce qu'il n'a pas accès à la dimension de la *doxa*, de l'opinion. Les animaux auraient une certaine rationalité, mais pas d'opinions : sans opinion, pas de conviction due à la persuasion et la délibération²⁹. En ce sens, le *logos* qui distingue politique animale et politique humaine, ce «λόγος implique l'espace public et communautaire (κοινωνία, ἀγορά), de la mise en jeu des opinions...³⁰». Et avant de citer explicitement le passage de la *Politique* qui pose la distinction entre *phônè* et *logos* qui intéresse Lyotard, Labarrière résume ainsi : «...plus complexe [est] la différence entre l'animal "parfait" et l'humain. Cette différence semble devoir moins s'entendre comme une différence de nature due à la *ratio*, que comme une différence de degré fondée sur des critères rhétoriques et logico-linguistiques, critères modifiant le rapport au mouvement et à l'action, à la communauté, en tant que ce rapport est tributaire de l'ἔρμηνεία que l'on a en partage³¹.»

■ 29. J.-L. Labarrière, art. cit., p. 32.

■ 30. *Ibid.*, p. 33.

■ 31. *Ibid.*, p. 42.

Or, le *logos* qui va faire la différence entre l'animal et l'humain quant à la politique (ce qui fera, selon Labarrière, que la *polis* humaine a un aspect éthique, que sa politicit   aurait une « plus-value éthique » par rapport à la politicit   de l'animal, qui, elle, serait purement économique»), ce *logos* :

« manifeste en effet ce sur quoi porte le discours de l'orateur politique : l'utile et le nuisible, sujets d'opinion et de délibération, utile et nuisible dont le juste et l'injuste semblent être une conséquence... le juste se définit par rapport aux lois qui sont elles-mêmes soumises aux constitutions (*Pol.* IV, 1, 1289 a 11-20). Ce que le λ  γοϲ manifeste, il le manifeste donc dans les harangues [...], les discours du genre délibératif [...] qui se font devant le peuple réuni en son assemblée dans "l'espace public" [...], discours portant sur tout ce qui intéresse les citoyens et la cit  ³² ».

D'où ce que Labarrière appelle un « paradoxe » : l'orateur public qui harangue le peuple et, ce faisant, exerce ce pouvoir du *logos* qui le distingue de l'animal non-humain – cet orateur voit ce fameux *logos* qu'on avait l'habitude de dire « rationnel » dériver, comme chez Hobbes, vers la rhétorique au sens de la « belle parole » qui séduit et qui, partant, exploite du même coup toutes les puissances de l'exagération et du faux pointées par Hobbes dans les passages que nous avons lus. Cette dimension, que Labarrière simplifie certainement en l'appelant très vite « esthétique », est aussi moins qu'il le dit la preuve de l'éthique », et bien plutôt (et donc au-delà du « paradoxe » relevé par Labarrière selon lequel l'éthique doit s'affirmer dans l'esthétique) la preuve d'un devenir-rhétorique bien plus grave du *logos*, qui justifie en quelque sorte la lecture de Hobbes, que jusqu'ici on pouvait soupconner d'être un détournement. Car qu'Aristote dise, à la fin de la *Rhétorique*, que l'orateur, qui a recours à paraboles et autres tropes, « doit plutôt se soucier "de se montrer vertueux que de présenter une argumentation rigoureuse" » (*Rhétorique*, III, 17, 1418 a 40 b1)³³ », montre moins une quelconque précédence de l'éthique malgré tout (même s'il doit emprunter la voie « paradoxale » de la rhétorique), comme semble vouloir le croire Labarrière, qu'un certain devenir-général du rhétorique, qui engloutit jusqu'à l'éthique elle-même. Car à regarder de plus près le contexte de cette remarque d'Aristote, il en ressort que le geste qui consiste à se montrer « honnête homme », comme le traduit Labarrière, plutôt que de « présenter une argumentation rigoureuse », devrait plutôt se lire comme suit : si vous ne trouvez pas d'enthym  mes (c'est-à-dire les syllogismes propres à la rhétorique, basés sur des prémisses seulement probables), alors ayez recours à un discours moralisateur, car après tout il vaut mieux donner l'impression d'être honnête homme que beau parleur. Ce qui veut dire que l'absence apparente de rhétorique peut toujours être la meilleure rhétorique ; en d'autres termes, la rhétorique n'a pas de dehors, car du moment où une absence de rhétorique peut toujours être un tour supplémentaire de rhétorique, on ne peut jamais être sûr, par exemple face à un discours moral, qu'on n'est pas en fait dupe du sérieux apparent de ce discours, en train de se faire séduire. Ce devenir-rhétorique

■ 32. *Ibid.*, p. 44.

■ 33. Cité par Labarrière, art. cit., p. 45. Cf. aussi notre commentaire dans *Sententiousness and the Novel* (Cambridge, Cambridge University Press, 1985), p. 43.

du *logos* est plus que « paradoxal », car il implique ainsi que Hobbes n'avait pas entièrement tort, et n'allait pas entièrement à l'encontre d'Aristote en croyant que les « abus » de la parole en sont coextensifs. L'homme est plus politique que les animaux en déployant le *logos*, certes, mais en le déployant sous forme de discours rhétorique ; cette « politicit   » implique une généralisation du politique-rhétorique qui fera inmanquablement que *le* politique ne sera jamais résorbé par *la* politique, par *une* politique, mais se fera interminablement, à travers « harangues » et figures dont la rh  toricit   interdira à jamais toute conclusion ou décision *sûres*. Dès lors, les diverses théories de la souveraineté (exemplairement celle de Hobbes, mais on montrerait sans peine qu'il y a une situation analogue chez Bodin) se présentent comme autant de tentatives de réduire cette situation désastreuse, de mettre fin au politique qui, du fait même de cette « rh  toricit   », donne toujours dans les structures que Hobbes ne peut comprendre que comme sédition et guerre³⁴.

Cette situation, plus que paradoxale, donc, ne peut manquer de compliquer encore le rapport de *ph  n  * et de *logos*. Lyotard, pour sa part, affirme que du moment où *logos* implique symbole (au sens artistot  licien du terme, que Lyotard assimile au « signe arbitraire »), ce que Labarrière formule en termes de « articulation, composition et convention³⁵ », « il a perdu toute valeur affective immédiate ». C'est cette « valeur affective immédiate » que dit la phrase-affect, et qui va, selon Lyotard, être transcendentalement « bannie » par le *logos*.

L'origine du langage

Et pourtant un tel « bannissement » ne décrit pas vraiment le rapport entre *ph  n  * et *logos*, même si ce mot dit quelque chose du désir de la métaphysique. Lyotard le sait si bien qu'il dira dans le dernier paragraphe de ce court article que « le *logos* recouvre la *ph  n  * (la revêt, ou la v  t) plutôt qu'il ne la supprime ou ne la domestique » (MP, 54), ce qui est évidemment tout autre chose que bannir. La raison en est, de toute évidence, qu'entretiens Lyotard a tiré *ph  n  * vers ce qu'il appelle désormais *enfance*, *infantia*. L'enfant aurait en commun avec (certains) animaux (et non pas tous comme semble vouloir le dire Lyotard) d'avoir accès à la seule *ph  n  *, et non pas au *logos*. Mais, et c'est évidemment capital, l'enfant humain en général aura accès au *logos* :

« L'humain naît, comme tout animal, nanti de l'*aisth  sis* et de la *ph  n  *. Mais à la différence des autres animaux, excepté domestiques, il naît au beau milieu des mille discours, dans le monde des phrases articulées, et

■ 34. Nous montrerons ailleurs en quoi cette situation donne un statut spécifique à la démocratie et explique la méfiance philosophique envers elle qu'on trouve partout dans la tradition. En invoquant la « rhétorique » ici pour mettre en question l'étanchéité de la distinction entre *ph  n  * et *logos*, nous prenons acte de ce qu'admet Lyotard dans « Voix » (« Je durcis l'opposition pour rendre les choses claires (selon la compulsion propre au philosophe, sa compulsion au propre). De fait, la *ph  n  * ne s'entend guère hors de la *lexis*... » (art. cit., p. 139).) Mais ce faisant, nous croyons respecter les mises en garde qui suivent par rapport à deux « tentations » qu'il s'agit d'« esquiver » : celle d'hypostasier la *ph  n  * en l'entité métaphysique d'un « absolument autre », et la tentation de ramener la *ph  n  *    l'articulation par les moyens d'une rhétorique des passions, par un traité des tropes... » (*Ibid.*). La « rhétorique » généralisée que nous invoquons ici n'est évidemment pas celle d'un traité des tropes.

■ 35. J.-L. Labarrière, art. cit., p. 40.

à la différence des animaux domestiques, il lui est donné de phraser de façon articulée, après un certain temps. Ce temps d'avant le *logos* s'appelle *infantia*. Il est celui d'une *phônè* qui ne signifie que des affections, des *pathèmata*, des plaisirs et des peines de maintenant, sans les rapporter à un objet pris comme référent ni à un couple destinataire³⁶. »

Comment penser cet « il lui est donné » : comment est-ce qu'on franchit ce que Labarrière appellerait sans doute « la barrière » entre enfance et âge adulte ? Comment est-ce qu'on *pass*e de *phônè* à *logos* s'ils sont aussi hétérogènes l'un à l'autre que Lyotard a eu tendance à le suggérer jusqu'ici ?

Il faut ici faire un bref détour par Freud³⁷. Ce n'est sans doute nullement un hasard que Lyotard le nomme juste après le passage que nous venons de citer. Et il se trouve que Freud, dans le *Projet d'une psychologie scientifique* de 1895, longuement commenté par Lyotard dans « Emma », important texte de la même époque³⁸, tente entre autres d'expliquer justement ce passage de *phônè* à *logos* dans le cas de l'animal humain. Pour dire les choses très vite : selon Freud l'enfant crie sous la pression d'un stimulus, et c'est la *phônè* animale qui communique plaisir et/ou peine (surtout peine, chez Freud) ; mais aussi il s'entend crier, et reçoit donc en retour, comme stimulus *exogène*, le son de son propre cri – et c'est déjà presque *logos*, un quasi-*logos* en tout cas. Voici Freud :

« En premier lieu, il y a des objets – des perceptions – qui font *crier*, car ils provoquent la douleur ; et il est un fait hautement important que cette association d'un son (qui provoque aussi des images motrices) avec une image perceptuelle qui sans cela est composite, souligne le fait que l'objet en question est un objet hostile, et sert à diriger l'attention sur l'image perceptuelle. Autrement, quand à cause de la douleur on n'a pas reçu de bonne indication de la qualité de l'objet, l'*information donnée par son propre cri* sert à le caractériser. Cette association est un moyen de rendre conscients les souvenirs qui provoquent du déplaisir et à attirer l'attention sur eux : la première classe de *souvenirs conscients* a été créée. Il nous faut peu de choses maintenant pour inventer la parole³⁹. »

Un peu brutalement (il faudrait évidemment suivre le détail de l'argumentation assez serrée de Freud dans ces pages) : je (me) crie *phônè*, et je (m')entends *logos*. Selon une structure en boucle (qui est, me semble-t-il, déjà la fameuse *Nachträglichkeit*, peut-être sa racine), *logos* est l'après-coup de *phônè*. Ce qui expliquerait pourquoi chez Aristote la *phônè* animale est beaucoup moins nettement séparée du *logos* tendanciellement humain qu'on ne le croit souvent, et que même Lyotard semble parfois le croire. Mais cette structure permet de penser aussi l'après-coup affectif *dans* le *logos*, le silence *dans* les phrases, l'enfance qui toujours *fait retour après-coup* chez l'adulte (il n'y a que cette enfance-là qui intéresse Lyotard). On peut *toujours* retrouver *phônè* dans *logos* (il n'y a d'ailleurs pas de *phônè* pure, ce pourquoi les animaux dotés de *phônè* peuvent avoir une *ermeneia*, une sorte de *dialektos*,

■ 36. J.-F. Lyotard, *Misère de la philosophie*, op. cit., p. 53.

■ 37. Je résume ici ce que j'expose plus longuement dans « The Same, Even, Itself... », art. cit.

■ 38. J.-F. Lyotard, « Emma », in *Misère de la philosophie*, op. cit., p. 55-95.

■ 39. Je traduis de l'anglais de la *Standard Edition*, Vol. I, p. 366.

donc un quasi-*logos*), et ce faisant on fait, avec Lyotard, ce que Lyotard a toujours fait depuis le début de son œuvre, que ce soit en termes de « figures » qu'on trouve plus ou moins dissimulées dans le discours dans *Discours*, *figure*, ou bien la trop fameuse « bande libidinale » qui n'apparaît que « dissimulée » ou plutôt « dissimilée » dans *Économie libidinale*.

Dans le petit texte qui nous a servi de guide ici, le différend même qui surgit entre enfance et âge adulte aurait selon Lyotard un certain primat sur tout différend sexuel, et ce à l'encontre de Freud : « Freud peut s'obstiner à nommer l'affectivité infantile *sexualité*, il est pourtant certain qu'elle ignore complètement la polarisation liée à la différence sexuelle⁴⁰. » Dans d'autres textes de cette époque pourtant, l'enfance aurait au contraire partie liée avec l'événement violent de la castration. Voyons plutôt, dans ce contexte, ce qui semble déjà dicter de très loin ces discussions, dans le sous-chapitre de *Discours*, *figure*, intitulé « Sexe non-humain ».

« La question de cette différence [la différence sexuelle] est la question de la castration, et toute religion, en tant que fait culturel, visa la résorption de l'événement de la castration en avènement de la condition de fils, c'est-à-dire la récupération du sens et de la violence en signification. De sorte qu'en imaginant la vraie différence comme celle du sexe humain et du sexe non-humain, Marx s'approche de près de ce qui sera l'objet de la recherche de Freud, puisqu'il se refuse à cicatriser la différence des sexes en opposition masculin/féminin, puisqu'il imagine, ne serait-ce qu'une seconde, qu'il y a, dans le fait du sexe humain (masculin aussi bien que féminin) une violence irrémédiable, la référence à une extériorité, le sexe non-humain, qui ne peut trouver sa place dans l'ordre conscient du légitime, puisque enfin il admet que la question du sexe n'est pas du tout celle de la polarisation entre les sexes, mais au contraire celle de leur non-attraction et leur séparation non-pensable. »

Et Lyotard d'ajouter une note : « Le thème freudien de l'après-coup doit être rattaché à ce concept d'une différence hors système. Si la scène de séduction par exemple (pour autant qu'elle existe) agit après coup, ce n'est pas parce que nous sommes toujours dans l'écart, c'est parce que le sexe humain est non-humain⁴¹. »

L'enfance, scène toujours « absente » d'une différence primaire, d'une différence (elle-)même qui, pour être une différence (plutôt qu'une banale opposition ou contradiction), doit analytiquement avoir rapport à une extériorité radicale, se retrouve donc ramassée ici dans le rapport de *phônè* et de *logos* qui est celui d'une extériorité intérieure, où d'une « animalité » (elle-même infiniment différenciée, fractale : il faudrait ici reprendre les centaines de pages admirables et trop peu lues qu'Aristote consacre aux animaux et à leurs différences) qui se dissimule et, se dissimulant, se *trahit*. Cette

■ 40. J.-F. Lyotard, *Misère de la philosophie*, op. cit., p. 54.

■ 41. J.-F. Lyotard, *Discours, figure* (Paris, Klincksieck, 1971), p. 140-1. Beaucoup plus tard, dans un entretien avec Gérard Sfez, Lyotard revient sur ce qui l'attire dans ce texte de Marx et « l'extrême réel », l'intraitable, qu'il implique (cf. *Minima Memoria*, op. cit., p. 94). Nous ne contestons évidemment pas la position d'un tel intraitable, au contraire : mais nous tenons à en faire ressortir une dimension qu'on peut encore appeler politique.

scène, aussi insaisissable que la vision latérale que selon *Discours, figure* on ne pourra jamais focaliser, aussi tenue que le « donner l'invisible à voir » qui serait la marque de la vérité selon le début du grand livre de 1971⁴², ou le « sens » qu'on ne fait ressortir qu'en « déconstruisant la signification » – cette scène ne serait autre que la scène primitive de la politique évoquée par Aristote, dans laquelle *logos* ne sort de *phônè* que hanté par *phônè* et tout ce que *phônè* apporte de boucles et vrilles à la ligne supposée droite de la droite raison. L'homme est plus politique que d'autres animaux politiques, ne diffère de ces autres animaux que « selon le plus et le moins », dans la mesure même où il n'est que pli, repli et retour de ce que nous voudrions en conclusion re-baptiser de ce très vieux nom si méconnu : *nature*. Aristote ne croyait peut-être pas si bien dire en trouvant la politique *naturelle*, tout en dispersant le sens de nature, de *physis*, tout en l'éparpillant un peu partout entre le début et la fin, sans début ni fin⁴³. Cette « nature »-là est bien la « même chose », le « toujours la même chose », que Jean-François Lyotard n'a cessé de penser : mais elle n'est « naturelle », cette nature, ce « même » même, qu'en étant d'emblée « politique » et donc « rhétorique ». Nature censée cryptée sort d'elle-même en repli politique. « Résistance » déjà. Seule politique qui reste. Peut-être. ■

Geoffrey Bennington,

Departments of French and Comparative Literature,
Emory University, Atlanta

■ 42. J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, *op. cit.*, p. 17.

■ 43. Nous essayons de reprendre le concept de nature sous le signe (toujours politique) de cette dispersion ou cet éparpillement dans *Scatter* (livre en préparation). Voir pour l'instant « Scatter », *The Oxford Literary Review*, Vol. 30, No. 1 (2008), p. 1-43.