

ENTRETIEN AVEC ÉLISABETH DE FONTENAY

■ **Michèle Cohen-Halimi et Gérard Sfez :** Élisabeth de Fontenay, nous avons été nombreux à être marqués par la vigueur de ton et la rigueur avec laquelle, dans l'estime et le courage de penser, vous avez adressé vos « Questions à Jean-François Lyotard », au philosophe, par-delà sa mort, et à la communauté philosophique dans son ensemble. C'est pourquoi nous avons pensé que c'était à notre tour de vous poser des questions sur vos questions, et, par là, si vous le voulez bien, de poursuivre avec vous l'interrogation. Questions donc à Élisabeth de Fontenay :

Dans votre ouvrage et c'est une des forces de votre livre – vous critiquez la façon dont la confrérie des philosophes français, et Lyotard est ici un exemple et un symptôme, feraient fi de l'histoire (p. 94 ; p. 127-128 ; p. 133 ; p. 177), de l'importance des références, et ne se soucieraient guère du progrès des recherches historiennes sur les vérités de fait, dans leur différence de registre d'avec les vérités d'idée. Vous exprimez même un « À quoi bon continuer en philosophie ? », un certain désabusement (p. 128) à l'égard de la pratique philosophique tout entière en raison de ce comportement. Nous sommes plusieurs à partager votre sentiment. Pouvez-vous nous en dire davantage sur ce diagnostic ?

■ **Élisabeth de Fontenay** Je tiens d'abord à vous remercier de l'intérêt que vous portez à mon travail et de la qualité des questions que vous me posez. Je n'emploierai peut-être pas le mot de *confrérie* pour désigner l'ensemble de nos collègues philosophes, je parlerai plutôt d'une communauté non consensuelle. Et je tendrais de plus en plus à nous avertir : que nul n'entre ici s'il n'est historien ! Car je crains le risque d'incongruité qui guette la pensée philosophique – je mets à part Adorno et Horkheimer – dès qu'elle prend pour objet ou pour prétexte la destruction des juifs. La critique que j'adresse à Lyotard, comme à tous les philosophes de son temps, c'est qu'il n'a pas assez pris la peine de s'informer des travaux historiens et des problématiques métahistoriques qui se sont multipliés à partir des années 1980. C'est comme s'il n'avait pas été le contemporain, par exemple, de Hilberg, auteur de *La Destruction des juifs d'Europe*, livre paru en 1961 et traduit en 1988. C'est pourquoi il peut globaliser le nazisme, l'essentialiser, le réduire à une épure et se demander comment en témoigner avant d'en prendre suffisamment connaissance. Toutefois, son affirmation, réitérée, selon laquelle il y a un reste, que ce reste est une parole étouffée et qu'un certain positivisme historien fonctionne comme un déni de réalité me semble pertinente et nouvelle, de la part d'un philosophe du moins. Cela étant dit, « pourquoi continuer à faire de la philosophie ? » est de ma part une boutade mélancolique, non pas tant contre la philosophie en général mais, très

précisément, contre ses éventuelles prétentions herméneutiques au sujet de l'extermination des Juifs. Disons que la question se pose pour moi aujourd'hui en ces termes : faut-il que les professeurs de philosophie réfléchissent sur *cela* ? Ou plutôt comment permettre à *cela* de faire signe dans un cours sans faire sens ?

■ **G. S.** À propos de Lyotard, vous écrivez : « Il n'est du reste que de se rappeler avec quelle hauteur l'auteur du Différend renvoyait tous [souligné par vous] les historiens au positivisme. » (p. 177). Jean-François Lyotard reconnaît, certes, se défier du penchant naturel de l'historien, qu'il nomme le postulat du réalisme (Pérégrinations, p. 94) afin de se déprendre du positivisme, mais ne pensez-vous pas qu'il cherche, face au négationnisme de Faurisson, à soumettre la question des preuves de l'extermination des juifs d'Europe à la plus forte pression argumentative, de façon à faire ressortir le lieu le plus résistant à toute tentative négationniste ?

■ **E. de F.** Critiquer le postulat de réalisme, c'est se mettre sur un plan épistémologique pertinent, c'est traquer la croyance spontanée de certains historiens, l'idéologie du scientifique. Mais face à Faurisson, cette mise en crise de la réalité me paraît presque contre performante : l'article de Pierre Vidal-Naquet suffisait. La quête, contre le négationnisme, de ce que vous appelez une « plus forte pression argumentative » et que vous attribuez justement à Lyotard me semble une démarche discutable, car elle traite et maltraite, sur des modes éristique, logique et judiciaire, des faits que nul esprit sensé et désintéressé ne saurait mettre en doute. La seule résistance qu'on doive opposer au négationnisme, c'est avant toute chose, de ne pas se laisser obséder par la menace qu'il représente et manipuler par les procédures qu'il prétend mettre en œuvre. De toutes les façons, si l'on veut résister, il faut faire de l'histoire, toujours plus d'histoire.

■ **G. S.** L'approche de Lyotard, par ailleurs, oppose-t-elle, comme vous paraissez le soutenir, une fin de non-recevoir au travail de tous les historiens ? Je cite : « Appartient-il à l'historien de prendre en compte non le dommage seulement, mais le tort ? Non la réalité, mais la méta-réalité qu'est la destruction de la réalité ? Non le témoignage, mais ce qui reste du témoignage quand il est détruit (par le dilemme), le sentiment ? Non le litige, mais le différend ? Évidemment oui, [souligné par nous] [...]. Mais il faut alors que l'historien rompe avec le monopole consenti au régime cognitif des phrases sur l'histoire, et s'aventure à prêter l'oreille à ce qui n'est pas présentable dans les règles de la connaissance. » (Le Différend § 93, p. 92).

■ **E. de F.** S'il appelle de ses vœux un historien capable de rompre avec le régime cognitif, je ne comprends pas ce qu'il veut dire, car je ne vois pas comment le savoir historique pourrait renoncer au statut de la connaissance scientifique, sauf à dériver vers une rhétorisation du discours historique, tentative qui l'intéresse sans doute – il cite Hayden White –, mais qui n'est pas à son programme. Maintenant, si ce qu'il veut, c'est marquer que quelque chose résistera toujours à sa présentation dans le régime de la connaissance, et qui est de l'ordre du sentiment, il décèle un *je ne sais quoi*, « un cœur révélateur » et fraye une voie nouvelle. Il aurait sûrement reconnu dans l'enquête généalogique, anamnétique et empathique des *Disparus* de Daniel Mendelsohn et dans *Les Années d'extermination* de Saul Friedländer cela même qu'il avait entrevu chez Elie Wiesel et qu'il espérait comme quelque chose de quasi messianique : un avenir de phrases qui précèdent

et excèdent le traitement historique des archives allemandes, qui fassent droit au tort subi, à la plainte, aux cris et chuchotements des victimes, à l'éloquence testimoniale de leur maladresse.

■ **G. S.** *Au-delà du procès et de ses raisons, comment voyez-vous sur ces questions le travail du philosophe qui serait instruit de l'histoire ?*

■ **E. de F.** Je ne le vois pas, c'est justement ce qui me fait problème. Quand la revue *Philosophie* en 2000 a souhaité demander à nos collègues quelles étaient à leurs yeux les conséquences de cet événement non seulement sur la formulation d'un certain nombre de questions obligées mais encore pour l'exercice même de l'activité philosophique, il n'y a eu que trois réponses. Ricœur a suggéré que la philosophie devait avoir pour tâche d'articuler les trois modalités de jugement pénal, historique, littéraire, Alain Renaut a proposé une réflexion sur le crime contre l'humanité et le droit humanitaire, Myriam Revault d'Allonnes a donné pour tâche à la philosophie de repenser les rapports du politique, de l'éthique et du juridique. C'est dire qu'il n'est pas certain que la tradition de notre enseignement français de la philosophie, au lycée comme à l'université, puisse supporter, sans que la tradition qui le trame se déchire, la présentation de cet abîme : six millions de fois un être humain assassiné. Je pense à cette phrase de Nietzsche dans *L'Avenir de nos établissements d'enseignement* : « Notre philosophie doit ici commencer non pas par l'étonnement, mais par l'effroi : celui qui ne peut pas en venir là est privé de ne plus toucher aux choses de la pédagogie. »

■ **G. S.** *À lire votre ouvrage, il semble bien que, d'un côté, vous vous montrez particulièrement attentive à la finesse de certaines analyses de Lyotard, au soin qu'il prend à réfléchir à la question de l'extermination des juifs, ce qui est assez rare parmi nos philosophes, et, de l'autre, vous repérez toute une série d'énoncés indéfendables, d'analogies scabreuses (comme celle entre le commandement divin adressé à Abraham de « sacrifier » son fils Isaac – ce qui est plus justement nommé par les termes de « la ligature d'Isaac » et représente, au contraire, l'événement de l'interdit du sacrifice – et l'ordre nazi à sa victime), ou de récurrences douteuses (comme celles de la belle mort grecque – une fiction du romantisme allemand reprise par le jeune Hegel –, qu'il oppose à la mort dans les camps d'extermination) que Lyotard reprend à son compte pour les retravailler, sans prendre garde de l'imaginaire antijuif qui les habite. Or, vous rapportez fréquemment toute cette chaîne d'égarements à l'usage de la pragmatique langagière, que vous soupçonnez d'être essentiellement sophistique et dans un mauvais sens (p. 132). Pourquoi, selon vous, ce grand appareil pragmatique fait-il écran ?*

■ **E. de F.** 1° Je connais mal la pragmatique et je suis incapable d'intégrer sa problématique à mon continentalisme philosophique. Je m'en suis tirée en me rabattant sur Wittgenstein et la sophistique. Pour ce qui est de cette dernière, je distinguerais son aspect formel de *pilpoul* des Grecs, dont use Lyotard, et son noyau dur, que je vois se dessiner chez Platon dans le mythe du *Protagoras* : la proclamation de l'absence de toute possibilité d'un fondement. Cet aspect-là me semble éminemment positif.

2° Quant à la « ligature d'Abraham », il me semble que Lyotard la profane par l'analogie avec l'ordre nazi. Quand j'emploie le mot *profaner*, je pense à ce premier commencement que l'obéissance d'Abraham représente pour la tradition juive. On ne peut pas,

sans exercer une violence symbolique extrême, établir une analogie, même pour faire l'essai d'une idée nouvelle, entre le récit fondateur de la tradition de ce peuple – obéissance aveugle certes mais, et ce n'est pas rien ! à l'ordre de ne plus accomplir de sacrifices humains – et un hypothétique acte de langage qui déciderait de l'annihilation de ce même peuple. Je me sens d'autant plus libre de le dire que ce *sacrifice*, constamment rectifié en « ligature » par la tradition juive, m'a toujours tourmentée, y compris à cause de la substitution du bouc qui s'ensuit et qui est donnée comme allant de soi.

3° Mais au plus intérieur de cette analogie blessante, on ne peut pas ne pas percevoir ce que j'appellerai le foudroiement de Lyotard par Levinas, par ce « Nous ferons et nous entendrons », que celui-là reçoit comme un débordement de la critique kantienne d'un rationalisme où le prescriptif se déduirait du savoir. Il y a là comme un brouillage entre hétéronomie et décisionnisme, qui me semble la conséquence énigmatique, incalculable du génocide des Juifs dans les pensées de Levinas, Lyotard et Derrida.

4° Je ne peux du reste pas mieux vous répondre ici qu'en citant l'une de vos questions, aux termes de laquelle j'adhère entièrement. « Est-ce qu'il ne faut pas entendre *ce que vise* Lyotard par ces rapprochements détonants, à partir de sa lecture de l'hétéronomie de l'ordre dans la pensée de Levinas : faire ressortir, d'un point de vue méthodologique, du côté de celui qui est obligé, l'absence de garantie de tout ordre (dont la légitimation ne réside pas seulement dans le contenu mais dans la forme de l'ordre) et le devoir de l'obligé, dans une inquiétude indépassable, sans la garantie d'une procédure quelconque, de savoir différencier, de par son jugement réfléchissant, la teneur de la prescription ? Lyotard cherche plutôt à faire ressortir la difficulté existentielle *de celui qui entend* un commandement quelconque et qui se rapporte, dans la probité, à l'indétermination de qui l'énonce¹. » Je regrette de ne pas avoir formulé aussi fortement que vous cette dimension du sacrifice d'Abraham dans la pensée de Lyotard, mais on ne peut pas dire qu'elle est absente d'*Une tout autre histoire*. Simplement, elle se partage en deux lieux différents du livre, car j'ai périodisé l'œuvre. Si je résume, Lyotard pour aller au bout de son emportement analogique compare l'ordre de Yahweh à l'ordre de la SS mais il fait et fera de cette hétéronomie le point décisif d'une pensée postmoderne, en l'occurrence postauschwitzienne.

■ **M. C.-H.** *Je souhaiterais revenir à votre analyse de « Figure forclosée ». Ce texte de Lyotard (resté longtemps inédit) a paru, en 1983, dans le numéro 5 de L'Écrit du temps et a été soumis, dans ce même numéro, à la lecture de nombreux penseurs et psychanalystes (Poliakov, Granoff, Fédida...). La lecture d'Isi Beller a particulièrement retenu mon attention car elle relève deux erreurs importantes de Lyotard. La première erreur est que « la "forclusion de l'image" n'a strictement aucun sens dans le texte freudien ». Isi Beller écrit en effet : « Lyotard ne se fait pas faute de se réclamer de Lacan, tout au moins pour se prévaloir du concept de forclusion. Mais c'est aussitôt pour le vider de sa nécessité épistémologique, ce qui en particulier l'oblige, après tant de tours démonstratifs, à faire appel aux jugements les plus performatifs, qui ne doivent pas grand-chose en dernière analyse à ce qu'il s'agissait de démontrer » ; et elle cite alors Lyotard : « Il faut*

■ 1. Élisabeth de Fontenay reprend ici un passage d'une question. Gérard Sfez se demandait si ce que visait Lyotard en l'occurrence, à travers ces analogies outrées qui ne peuvent manquer de susciter l'indignation, n'était pas de mettre en évidence la responsabilité de *celui qui entend* et de faire ressortir la difficulté intrinsèque de l'obligation éthique pour l'obligé, et non de laisser planer l'incertitude sur l'imputation du tort commis par *celui qui ordonne* un crime.

laisser au clinicien la tâche de dresser le tableau morbide exact de la religion juive ; mais il me paraît certain (!) que dans la lexicologie de Freud, il convient de la classer non comme une névrose, mais comme une psychose. » Et la deuxième erreur, non moins grave, relevée par Isi Beller, est que Lyotard confond « l'image (au sens gestaltiste) et l'imaginaire freudienne ». Ces deux erreurs présumées sont de très grande conséquence. Il ne s'agit plus seulement de reconnaître que Lyotard s'autorise de certaines tentatives de Freud pour caractériser le psychisme de la religion juive mais de dire qu'il opère un glissement vers un tableau clinique des juifs en général et que ce glissement est supporté par une lecture erronée du texte freudien. Autrement dit, Lyotard surimpose des plans d'analyse hétérogènes pour finir par essentialiser le juif à partir de son symptôme, la psychose, laquelle est magnifiée et ouvre la voie à la distinction du discours et de la figure. Que pensez-vous du verdict d'Isi Beller et de ses conséquences en direction de Discours, figure ? En outre, ne jugez-vous pas que les erreurs graves de la référence à Freud ne font que rendre plus énigmatique la motivation philosophique de Lyotard dans cette entreprise d'essentialisation du juif par son symptôme ?

■ **E. de F.** Isi Beller est un homme, encore que ce ne soit sans doute qu'un détail. Je comprends que ce texte l'ait choqué mais il se trompe de cible en oubliant qu'on a affaire à un philosophe, en croyant pouvoir le lire à livre ouvert, en présumant que Lyotard se réclame d'une quelconque orthodoxie, freudienne ou lacanienne, et en croyant le prendre en flagrant délit de contre sens. La psychanalyse, pour lui comme pour d'autres philosophes non analysés de sa génération, a surtout été un formidable réservoir de concepts et de schémas d'analyse. Maintenant, je dois vous avouer que devoir écrire sur ce texte a été pour moi un défi : je peinais à le comprendre en même temps que je presentais sa génialité, en rapport, comme vous le dites, avec *Discours, figure*, mais pas seulement. Car aujourd'hui on ne peut pas lire cet écrit quasi inaugural sans le référer à l'écrit quasi final qu'est « Le trait d'union ». Ce qui retentit de manière un peu grinçante dans le premier résonne somptueusement dans le dernier.

■ **M. C.-H.** Ne pensez-vous pas que la fascination de Lyotard pour le juif comme autre auquel il faut s'identifier procède d'une projection chrétienne ? Et que le juif comme figure de l'intraitable est le produit caractéristique de cette projection ? Il me paraît qu'une généalogie de cette projection devrait reprendre à nouveaux frais ce que Freud, dans *Malaise dans la culture*, nommait « le narcissisme des petites différences ». Qu'en pensez-vous ?

■ **E. de F.** 1° D'abord que, s'il y a encore du christianisme derrière cette pensée, cela a été une des causes de mon empathie avec Lyotard, de mon acharnement à accompagner le moindre de ses pas dans cette effroyable *Bildung*. J'ai eu, moi aussi, une éducation catholique.

2° Ce n'est pas en vertu d'une « projection » mais historiquement que les juifs se sont révélés intraitables, puisque l'histoire de l'Occident, plus précisément celle de l'Europe qui a abouti au nazisme est de part en part chrétienne.

3° Trouvez-vous vraiment qu'être juif, c'est une « petite différence » ?

■ **M. C.-H.** Je ne sais si « être juif » est une petite différence, ce n'est pas l'identité juive qui est ici en question mais l'assignation d'une telle différence à partir de la fonction sociale du narcissisme. C'est dans cette perspective que Freud utilise l'expression « narcissisme des

petites différences» dans *Malaise dans la culture* car il évoque l'antisémitisme dans les lignes qui font immédiatement suite à l'apparition de cette expression. En ce qui me concerne, j'ignore ce que signifie «être juif» à partir de cette position narcissique mais la question d'une identité juive n'a pas à être interrogée à partir de cette formulation. Ou plutôt, je ne crois pas qu'«être juif» suppose la position d'une différence. Je crois, en revanche, que le juif assigné à une identité purement nominale, qui permet l'essentialisation la plus abstraite et vide, a une fonction : celle de permettre à l'antisémite de se maintenir dans sa position narcissique.

■ **E. de F.** 1° Il faut rappeler que Freud écrit avant 1933 et Lyotard, après 1945. Au cours de ces deux décennies, vous en conviendrez, il y a eu un saut qualitatif de la « petite différence » et un impensable passage à l'acte du « narcissisme ». On ne peut plus, même s'il faut saluer par ailleurs un certain pressentiment freudien, mettre en parallèle le rapport des peuples d'accueil aux juifs qu'ils ont assimilés et celui des Espagnols aux Portugais, ou des Anglais aux Écossais. Et ceci, même s'il est vrai que les nazis ont d'abord persécuté les juifs assimilés, ceux que Jankélévitch appelait les « presque semblables ». Il faut noter de surcroît que l'allusion, dans ce passage de *Malaise dans la culture*, à l'universalisme paulinien et à la domination qu'il implique atteste que Freud mesure « la hauteur, la largeur et la profondeur » de l'obstination avec laquelle les juifs persévèrent dans la loi et du risque qu'ils encourent à le faire.

2° Je maintiens que, contrairement à ce que vous dites, s'identifier comme juif témoigne du poids ou de l'appel d'une grande différence, d'une séparation d'avec *les autres* au nom de *l'Autre*, et/ou au titre d'une « tout autre histoire ». Une question doit rester cependant ouverte, celle qui se pose quant à ce « moi » culturel, collectif. Le droit à dire « nous » hante la pensée de Lyotard.

3° Quant à l'essentialisation, je crois avoir montré que, chez Lyotard, elle témoigne de tout sauf d'une position narcissique qui autoriserait l'antisémitisme. À l'inverse, elle rend possible une appropriation de ce qui est pour lui un modèle de rupture : Lyotard a montré que c'est la tradition juive et l'histoire des juifs qui lui ont pour partie enseigné le différend. Si, par ailleurs, *essentialisation* et *appropriation* ne sont pas sans me faire problème, ce n'est pas du tout au sens où vous l'entendez.

4° Rapprochons nos points de vue en nous mettant à l'écoute de l'aveu auquel consentait Freud, dans une lettre envoyée en avril 1936 à Barbara Low, lors de la mort du psychanalyste David Eder. « Nous étions juifs tous les deux et nous savions aussi tous les deux que nous avions en commun ce je ne sais quoi de miraculeux – jusqu'ici resté inaccessible à toute analyse – qui est le propre du juif. »

■ **M. C.-H.** Dans la préface qu'il rédige en 1983 pour présenter le texte encore inédit de « *Figure forclos* », Lyotard écrit : « J'entrai par effraction dans le "camp" des juifs (quels mots !) ». Ce qui m'intéresse dans cette phrase, que vous citez, c'est son statut particulier de phrase-lapsus. Où est le lapsus ? À l'évidence, il se loge dans deux choses : dans la violence avec laquelle Lyotard dit passer du côté des juifs et dans le double sens du mot « camp » que relèvent assez clairement les guillemets. Ce lapsus, endossé par la conscience de celui qui l'écrit, donne à lire une motivation qui excède les raisons conscientes du sujet en même temps que cette motivation, qui a passé le seuil de la conscience, est revendiquée comme raison. Ne pensez-vous pas que ce qui se dit ici du désir d'identification aux juifs conduit à constituer les caractéristiques de la persécution des

juifs en caractéristiques des juifs eux-mêmes : les juifs sont juifs d'avoir été exterminés ? Que pensez-vous de cette essentialisation compassionnelle des juifs ?

■ **E. de F.** J'éprouve une véritable dilection pour cette phrase extrêmement maîtrisée que vous citez. Et je ne me suis pas du tout mise en situation d'interpréter ces mots « effraction » et « camp » comme des lapsus ou de la *Verneinung*. Ce n'est aucunement dans cette perspective que j'ai critiqué l'opération lyotardienne d'essentialisation des Juifs par les guillemets. Quant à qualifier son opération de *compassionnelle*, non. Ce concept à la mode ne convient pas à Lyotard et à son temps. Et j'ai des réserves aussi vis-à-vis de ce qu'il y a de psychologisant dans l'*identification* dont vous semblez soupçonner Lyotard. Même si cette sorte de mise en cause me semble venir de tenants d'une piété anhistorique, je peux comprendre qu'au titre de la tradition qui est une caractérisation interne et positive de l'être juif, on critique un certain pathocentrisme. Mais je ne comprendrais pas qu'on reproche à ce philosophe de se créer de toutes pièces une identité douloureuse pour mieux pouvoir s'identifier sans faire l'effort de connaître le judaïsme. Lyotard, au demeurant, a prouvé qu'il était profondément concerné par cette tradition, et même par la littérature hassidique (Buber) dont il écrit qu'elle maintient, contre l'universalisme abstrait, la pluralité des jeux de langage.

■ **G. S.** *La philosophie de Lyotard est celle du différend. Il paraît avoir forgé cette notion, pour penser différentes expériences disparates, et, plus particulièrement, l'expérience de l'exploitation, d'un côté, depuis une certaine lecture de Marx, et, de l'autre, le phénomène de l'extermination, depuis ses lectures d'Adorno et Levinas. À l'intersection de ces deux références, le différend désigne, pour lui, deux choses : le dispositif d'une incommensurabilité entre deux univers de sens qui ne peuvent s'entendre ; le fait d'un tort dont on ne peut attester la preuve, tort extrême de ce fait même. Ce dernier se montre à vif dans l'entreprise d'anéantissement qui ajoute à l'anéantissement des êtres, celui de la trace même de leur existence et du crime absolu commis à leur égard, en un même geste. Le dispositif du différend rend compte de deux registres très différents : des cas où une part du dommage peut trouver matière à litige et en appelle à un tribunal tandis qu'une autre part reste irréductible, comme c'est le cas des négociations en droit du travail et du fait restant de l'exploitation capitaliste ; des cas où il n'y a que du tort, c'est-à-dire où nulle part du dommage n'est reconnu ni réparé, comme c'est au plus haut point le cas, en ce qui concerne l'extermination : ici, nous dit Lyotard, on se trouve au-delà même du différend (D § 159, p. 157). Or, dans votre lecture, vous récusez précisément toute la construction du différend : vous la rapportez essentiellement à la tentative de rendre compte du phénomène de l'extermination, pour soutenir qu'il y a, en la circonstance, un « dire interdit du différend ». N'y a-t-il pas bien plutôt deux dire possibles : un dire qui relève de la scène juridique, un dire le droit et un autre qui échappe à la compétence de la scène juridique, et qui relève d'une autre pertinence, celle d'un dire en littérature ? Or, il semble bien que, dans votre livre, vous minimisiez les deux voies, ce que ne fait pas Lyotard. D'une part, vous déniez l'importance du juridique et vous en parlez comme « d'un glissement vers une capture des situations de langage par le judiciaire » à la faveur duquel « s'est imposée à la réflexion l'opposition entre le litige, au sujet d'un dommage et le différend au sujet d'un tort » (p. 119) ; d'autre part, vous n'accordez pas d'importance majeure à cette autre scène qui est celle de la littérature. Vous écrivez : « Il allait s'acheminer vers l'idée selon laquelle il n'y a d'autre issue que "l'écriture" aux apories du témoignage » (p. 139 ; ou encore : « L'art,*

l'écriture détiendraient-ils seuls un accès de plein droit au témoignage ?» (p. 175). Mais, sans que l'on ait à en faire la seule issue – ce que, du reste, Lyotard ne fait pas – est-ce qu'il n'y a pas dans l'écriture une possibilité irremplaçable de s'approcher du dire de ce tort extrême ? N'est-ce pas ici, votre propre refus de prendre en compte ces deux ressources, le juridique et l'écriture, qui vous fait affirmer dans la pensée de Lyotard l'existence d'un « dire interdit du différend » ?

■ **E. de F.** 1° Je vous remercie de votre lumineuse définition du double sens du différend : « Le dispositif d'une incommensurabilité entre deux univers de sens qui ne peuvent s'entendre ; le fait d'un tort dont on ne peut attester la preuve, tort extrême de ce fait même. »

2° « Le dire interdit du différend »... Me suis-je mal exprimée, et dans un titre par-dessus le marché, en telle sorte que le lecteur prend pour un génitif objectif ce qui est un génitif subjectif ? Ce n'est pas Lyotard qui interdit ce dire du tort extrême, c'est la discipline historique, d'une part et la procédure judiciaire de l'autre. Il est, à l'inverse, celui qui revendique qu'on fasse place au différend et qui érige la littérature et l'art en porte-parole, en témoin. Reportez vous aux pages 266 à 270, et vous verrez que je ne passe aucunement sous silence ces possibilités d'enchaînements d'ordre non cognitifs et non judiciaires que Lyotard entend affranchir de l'emprise du doute.

3° Oui, j'ai laissé tomber, dans mon analyse mais non dans mes références (p. 121) celle des trois occurrences du différend qu'est l'exploitation, définie en termes marxistes et que mentionne Lyotard. Vous comprendrez que je n'aie pas voulu m'embarquer plus avant dans le développement de cette analogie entre l'exploitation et le génocide, dans la réduction stalinienne du nazisme au capitalisme et au fascisme, qui a occulté longtemps et scandaleusement la singularité de l'extermination des Juifs. D'autant plus que Lyotard, dans son entretien avec Jean-Michel Salanskis, définit précisément l'escamotage de type hégélien, en quoi cette opération de banalisation a consisté. Mais vous souvenez-vous de ceux qui pour Lyotard sont les victimes par excellence du tort ? Les animaux. Eux aussi, je n'ai fait que les mentionner, car ce n'était pas le sujet que je m'étais prescrit.

■ **G. S.** Vous affirmez ainsi que selon Lyotard « ce qui est arrivé n'est rien qui puisse s'énoncer dans le langage », et, pour preuve, vous pointez la mise en place par Lyotard d'un soupçon épistémologique et ontologique qui porterait principalement sur le témoin « non seulement celui qui a vu et entendu, mais encore celui qui a vécu ce dont il témoigne. » (p. 140). Lyotard aurait soutenu l'idée d'une structure d'impossibilité du témoignage dont Agamben, de façon plus inexcusable encore, compte tenu des progrès du savoir historique, aurait, de plus, accusé les traits bien davantage (p. 141-150) en sacrant, pour sa part, l'impossible témoin en la figure du vrai témoin, celui du « musulman », la victime presque entièrement déshumanisée au point de ne plus pouvoir porter témoignage, homme indifférent et à demi-mort, dont parlent certains récits de déportation. Or, ne pensez-vous pas que, concernant Lyotard, la démarche est fort différente ? Est-ce qu'elle ne consiste pas plutôt à soutenir que, du fait même de la vulnérabilité intrinsèque de toute réalité, il n'y a jamais et nulle part de « vrai témoin » ou encore que « l'idée de "témoin absolu d'une réalité" est inconsistante » (D § 103), ce qui ne vient nullement disqualifier la parole du témoin, mais valider la parole du rescapé : « Le témoin est toujours un mauvais témoin, mais enfin il témoigne » (LE, p. 62, souligné par nous) ? Cette restriction dans cette phrase que, par

ailleurs, vous citez, n'est-elle pas essentielle ? Il y a « tout de même quelque chose plutôt que rien » (LE, p. 64). Cette dernière affirmation ne va-t-elle pas dans le même sens que celles de Carlo Ginzburg (p. 133) ? D'une manière générale, les réflexions philosophiques actuelles sur le témoignage vont-elles, selon vous, dans le sens d'une déréalisation du crime plutôt que dans celui de la dénonciation de son caractère extrême, de sa puissance à effacer sa trace ?

■ **E. de F.** 1° Je ne suis pas sûre de souscrire à l'idée d'une « vulnérabilité intrinsèque de toute réalité », d'accepter qu'on caractérise la réalité comme vulnérable ; c'est le témoin, l'humain qui est *susceptible*, blessable, blessé. Pour autant, je dirai, une fois de plus, que ce sont les historiens et non les philosophes qui ont à faire face à la fragilité de ce qui se donne pour réalité. Les traditions, celle de l'idéalisme transcendantal et celle du subjectivisme perspectiviste n'ont pas lieu de s'exercer ici : encore une fois l'épistémologie et la méthodologie historique, la critique des témoignages en particulier permettent, comme Carlo Ginzburg que je cite – p. 133 – l'écrit, de se garder à égale distance du réalisme naïf et d'une rhétorisation sceptique du discours historiographique.

2° J'ai marqué de la façon la plus nette la différence entre l'approche de Lyotard et celle d'Agamben qu'avec Claudie Cohen et Philippe Mesnard je situerai au seuil du négationnisme. Le travail d'Agamben va dans le sens d'une déréalisation du crime, celui de Lyotard dans le sens d'une « dénonciation de son caractère extrême, de sa puissance à effacer sa trace ». Il n'y a rien ici d'une proximité ou d'une continuité entre les deux philosophes mais, à l'inverse, une franche opposition que souligne en effet la phrase de Lyotard : « Le témoin est toujours un mauvais témoin, mais enfin il témoigne », que j'ai citée, p. 131-132, et à laquelle je crois avoir fait justice.

■ **G. S.** Comment, pouvez vous, d'un côté, récuser la pensée du différend en bloc, depuis votre critique de son rôle éclairant sur le phénomène de l'extermination des juifs d'Europe, et, de l'autre, la valider, lorsqu'il est question de la critique lyotardienne du trait d'union entre le judaïsme et le christianisme et de sa démonstration d'un conflit en hétérogénéité ? Au-delà de ce qui paraît bien être une contradiction, quel serait, pour vous, le bon usage de cette notion lyotardienne de différend ? En maintiendriez-vous le terme ?

■ **E. de F.** Je n'ai pas récusé la pensée du différend, cela n'aurait eu aucun sens. Si je pense parfois contre Lyotard, c'est que je m'inscris dans son sillage. Le *différend* représente pour moi, comme pour beaucoup, une avancée inouïe. Lyotard prend acte d'un clivage irrémédiable dans l'histoire, il installe un dispositif propre à sauvegarder la rupture, aussi efficace pour penser la tradition des persécutés que pour penser l'idéologie de leurs persécuteurs. Mon inquiétude n'a porté que sur certaines conséquences qui pouvaient prêter à mésinterprétation. Fallait-il renoncer au différend pour ne pas risquer de scandaliser les juifs en opposant à la réalité de leur extermination des paradoxes qui peuvent leur apparaître comme des arguties ? C'eût été ne pas comprendre qu'en réalité Lyotard combattait bien plus la banalisation et l'instrumentalisation que le négationnisme : ce en quoi son travail me semble d'une actualité extrême. C'est pourquoi je garde et le différend et les juifs tels qu'en eux-mêmes l'histoire les change.

■ **G. S.** Je souhaiterais dissiper un malentendu entre nous et préciser le problème d'autant plus que nous pensons dans le même sillage et avec une égale sensibilité au tort.

Aussi, quand je disais un peu abruptement, je l'avoue, que vous récusiez la pensée du différend, ce n'était certes pas de la considération du tort, loin s'en faut, mais du dispositif général du différend dont je voulais parler. Il me semble que, pour évaluer la façon dont le dire du différend est interdit, non par Lyotard ni par vous bien sûr ! (là, ce n'est pas du tout ce que je voulais dire), il est utile de considérer tout le dispositif et souligner combien Lyotard ne se contente pas de montrer comment les instances juridique, cognitive ou historique, empêchent que le différend puisse se dire. Il indique où cela peut se dire, un où pluriel, qui passe par différentes instances – ou inflexions de celles-ci –, des instances qui ne sont pas seulement des instances d'écriture. Quand je parle du différend, je parle donc de la configuration philosophique générale, je veux dire son dispositif composé (dommage- litige / tort-différend), qui comprend en lui la variété de ses acceptations, le jeu des multiples possibilités d'articulation ou de non-articulation entre elles. C'est cet agencement qui permet, selon moi, de prendre toute la mesure du tort sans commune mesure de l'extermination.

Aussi, je partage complètement votre souci de ne pas prêter confusion à toute idéologie de l'amalgame entre domination sociale et extermination. Mais précisément – et je ne suis pas sûr que l'on se soit bien compris sur ce point –, ne pensez-vous pas que c'est par leur comparaison que l'on mesure aussi et d'autant mieux à quel point l'une est sans comparaison avec l'autre ? C'est, me semble-t-il le geste de pensée de Lyotard, et tous mes travaux s'inscrivent aussi dans cette perspective². C'est à cette fin et sur ce plan que le dispositif du différend me paraît être la complication de pensée nécessaire à la mesure de cette béance. Il ouvre à une pensée de l'incommensurabilité entre une politique de reconnaissance à même la méconnaissance, une civilité du différend qui ne disparaît pas dans toute domination, et le projet qui est sans rapport, d'anéantissement de l'Autre, de cela qu'il arrive justement à Lyotard de nommer lui-même, pour en accentuer l'incommensurabilité, ce qui est au-delà du différend. On est ailleurs. Le différend n'est-il pas une pensée à plusieurs visages, un appareil anti-dialectique, permettant de réfléchir à des occurrences de tort sans comparaison, et tel que même entre les torts extrêmes, par exemple entre le crime perpétré envers les animaux (à propos duquel la pensée de Lyotard me paraît, du reste, extrêmement proche de la vôtre) et tout génocide d'un peuple, l'on soit en devoir de suspendre l'analogie, mais pas la comparaison ? Ne pensez-vous pas que de ce côté de l'incommensurabilité, par le biais de ce dispositif philosophique, l'on doive poursuivre l'enquête ?

■ **E. de F.** Votre remarque est sans aucun doute d'une grande justesse lyotardienne. Je n'ai rien à y répondre, sinon ceci : dès les premières pages du livre, j'ai fait part de mon inquiétude à la pensée que le ressaisissement des thèmes juifs, l'attention portée à la trajectoire juive dans cette œuvre ne pouvait que sous-déterminer le différend. Je crois bien que c'est la critique que Lyotard aurait adressée à mon travail.

■ **G. S.** En vous appuyant sur le travail critique de Jean-Michel Salanskis à l'égard d'une confusion dans les esprits suscitée par certains penseurs comme Derrida ou Lacan, entre la question de l'obligation envers autrui et la figure d'un Autre ou le motif général de toute forme d'altérité (p. 61-62), vous suggérez qu'il conviendrait d'étendre cette critique à la pensée de Lyotard. Y a-t-il, du moins chez Lyotard, une telle altérité conçue comme fonction logique (p. 61), un tel rapport anonyme à une altérité infinie, absolutisée et sans

■ 2. Cf. Lyotard. *La partie civile*, Paris, Michalon, 2007 ; Leo Strauss, *Foi et raison*, Paris, Beauchesne, 2007.

concrétude, une structuration univoque ou une ontologisation de l'Autre ? Est-ce que tout le travail de Lyotard ne fût pas, au contraire, de dissocier plusieurs autres, du fait même de la distinction qu'il propose entre l'autre de l'obligation éthique, ce qu'il appelle dans son idiome, le Arrives-tu ? et l'autre de ce qui est mal nommé à travers le nom de l'être, le Arrive-t-il ?, deux autres qui sont, très différemment, matière à préoccupation et à interrogation ? Ou encore, dans une élaboration plus tardive de la pensée lyotardienne, entre l'autre du politique, l'autre de l'éthique qui donne matière à prescription, et l'autre de ce qui nous porte à écrire en art, considérant que c'est dans la non-distinction des ordres de réalité que se trouvent les confusions les plus dommageables, voire celles qui s'avèrent meurtrières ?

■ **E. de F.** Votre différenciation me semble très juste. J'y souscris tout en maintenant une certaine défiance quant aux emballements de l'altérité.

■ **G. S.** Vous remarquez fortement la proximité des approches sur le plan de la pensée de l'éthique entre Levinas et Lyotard. Or, tantôt vous avancez l'idée selon laquelle Lyotard se serait approprié la leçon de Levinas pour la retourner contre son auteur, tantôt vous laissez penser qu'il a sollicité une faille déjà présente en quelque façon dans l'œuvre de Levinas, par l'inversion de sens que ce dernier opère sur la notion de persécution, d'otage, d'accusation, etc. Ainsi, parlant de Lyotard, vous écrivez : « Il aura donc été, d'une manière qu'on n'ose pas dire conséquente, jusqu'à risquer, comme prenant Levinas au mot, cette aberrante analogie entre le rapport d'Abraham à son Dieu et celui des juifs à la SS. » (p. 227). Bien que vous mainteniez ici qu'il y a eu déplacement et détournement de sens de la part de Lyotard, est-ce que vous ne posez pas une question philosophiquement redoutable et de la plus haute importance quand vous écrivez : « Comment les techniques nazies d'attentat contre l'humain ont-elles pu sémantiquement se renverser et muter au point de fournir les vocables du dessaisissement, et donc de la déconstruction de l'ontologie ? » (p. 227) ? Comment l'obligation éthique a-t-elle pu être pensée de façon laudative comme persécution ? Les réponses que vous donnez (incompréhensible défiguration du judaïsme chez un auteur porté par un désir de devenir juif, d'un côté, philosophie de survivant, de l'autre) sont-elles suffisantes ou ne sont-elles pas, l'une comme l'autre, trop psychologisant, quand il s'agit, dans un cas comme dans l'autre, de ce qui appartient au noyau de leurs philosophies respectives et de leur valeur de vérité ?

■ **E. de F.** Quand je parle, disons d'« un devenir juif » de Lyotard, je ne crois pas psychologiser mais évoquer une expérience de pensée, un travail d'élaboration, qui est un hapax. Maintenant, pour tout dire, quand vous me parlez de « la valeur de vérité », je réagis de façon plutôt nietzschéenne, je pense que les idiomes des philosophes traduisent, en les chiffant, leurs idiosyncrasies, et que la philosophie est « exégèse du corps ». Mais alors là, ce n'est plus du tout Lyotard ! ■

Entretien réalisé le 6 novembre 2008