

# La pensée française contemporaine et la figure juive

## Une rencontre inattendue avec Jean-François Lyotard

**Rony Klein**

Docteur en philosophie, enseignant et chercheur à l'Université Hébraïque de Jérusalem. A achevé en 2008 un mémoire sur « La pensée juive française à la lumière de la philosophie française contemporaine ». A publié dans les Cahiers d'Etudes Lévinassiennes (2007) : « L'universalisme au prisme de la paternité et de la filialité : l'anarchiste, le réactionnaire et le Juif ».

**L**a pensée de Jean-François Lyotard est certainement l'exemple le plus étonnant, dans les dernières décennies, d'une rencontre entre la philosophie contemporaine et le judaïsme, ou la figure du Juif. Cette rencontre est à entendre au sens le plus positif de ce terme, celui d'un dialogue et d'une ouverture. Le « cas » de Lyotard est d'autant plus significatif

qu'il est l'un des grands représentants de la pensée française des années soixante-dix et quatre-vingt. Venu de la phénoménologie, adhère très tôt à un certain marxisme critique incarné par le groupe « Socialisme ou Barbarie ». Toutefois, vers la fin des années soixante, Freud, plus que Marx, devient sa référence majeure, ce que ses premiers livres laissent paraître jusque dans leurs titres, *Dispositifs pulsionnels*, *Dérive à partir de Marx et Freud*, *L'Economie libidinale*. Il figure alors parmi ce qu'on peut qualifier les penseurs post-soixante-huitards, se démarquant néanmoins des discours de libération afin d'élaborer une éthique de la résistance.<sup>1</sup> Ses intérêts théoriques sont multiples, variant entre la théorie

de l'art, la philosophie du langage et la recherche d'un nouveau « paganisme ». En fait, derrière cette dispersion apparente se profile un projet cohérent, celui de cette génération de penseurs inspirés par Nietzsche et Heidegger, mais aussi par des figures plus discrètes comme Bataille ou Blanchot : remettre radicalement en question la tradition appelée « Occident » au sens large, tradition qui se décline sous des noms divers : logocentrisme, métaphysique du Sujet, projet d'émancipation des Lumières, etc. Lyotard, comme bon nombre de penseurs de sa génération, considère le système hégélien comme la figure la plus achevée de cette tradition, dont Auschwitz est l'issue historique qui en révèle l'impasse radicale. La « résistance » dont se réclame Lyotard, qui est donc aussi une résistance à Hegel, se donne à la fois comme une résistance aux totalitarismes modernes et comme une critique de l'idée de représentation. Elle puise aussi dans la théorie du langage, comme le révèle son livre-phare, *La condition postmoderne*, ainsi que son ouvrage de philosophie majeur, *Le Différend*.<sup>2</sup>

### L'interdit de la représentation

Nous n'avons pas l'intention de revenir dans le cadre de cet article sur l'ensemble de l'activité philosophique de Lyotard, mais simplement de tracer quelques repères nous permettant de comprendre comment s'est effectuée sa rencontre avec la figure du Juif. Or, bien que cette rencontre ait trouvé son expression la plus achevée dans les écrits tardifs de Lyotard, on peut y déceler les premières traces très tôt. Si dans ses premiers textes, il semble se préoccuper essentiellement de Freud, de Marx, de théorie de l'art ou du langage, son attention à la thématique juive s'éveille en effet avec sa lecture de Lévinas, et ce dès la fin des années soixante et le début des années soixante-dix. En 1972, un texte nommé « Œdipe juif », dans *Dérive à partir de Marx et Freud*, comporte déjà tous les motifs ultérieurs, notamment celui du judaïsme comme critique de l'idée de représentation. Se fondant sur les lectures talmudiques de Lévinas, il se réfère explicitement à « l'éthique hébraïque » dans laquelle « la représentation est interdite, l'œil se ferme, l'oreille s'ouvre pour entendre la parole du père. »<sup>3</sup> C'est déjà là, en miniature, la lecture que fait Lyotard du judaïsme comme religion de l'écoute de la parole du père, écoute qui défait toute représentation. Toutefois, il faudra attendre les années quatre-vingt pour que cette thématique s'affine, et que le Juif devienne une figure centrale chez Lyotard.

En effet, dans ces années, Lyotard se tourne vers une lecture de la troisième *Critique* de Kant, et surtout de l'Analytique du Sublime. De nouveau, il note une affinité entre le sublime kantien et l'interdit juif de la représentation, affinité qu'il trouve mentionnée par Kant lui-même :

« Il [Kant] cite le “Tu ne feras point d’image taillée etc.” (Exode XX, 4) comme le passage le plus sublime de la Bible, en ce sens qu’il interdit toute présentation de l’Absolu. »<sup>4</sup>

L’interdit juif de la représentation, tel qu’il apparaît dans le livre de l’*Exode*, trouve un écho puissant dans la critique de la notion de représentation effectuée par Lyotard à la fois en philosophie, en littérature ou dans l’art. Cette critique s’appuie aussi sur le sentiment kantien du « sublime » qui, contrairement à celui qui est provoqué par le « beau », « a lieu quand l’imagination échoue à présenter un objet qui vienne, ne serait-ce qu’en principe, s’accorder avec un concept. »<sup>5</sup> On peut comprendre en quoi l’interdit juif de la représentation, en ce qu’il est imposé par une Loi invisible et imprésentable, est le noyau de son dialogue avec le judaïsme. Toutefois, ce qui a conduit Lyotard à reprendre à nouveaux frais la thématique juive fut deux « événements » : d’un côté l’affaire Heidegger, sans doute le plus grand débat de la philosophie française des années quatre-vingt, qui porta sur l’engagement nazi du philosophe allemand dans les années trente, et de l’autre la confrontation avec la figure théologique et métaphysique de Paul.<sup>6</sup> Ces deux « engagements » de Lyotard ont donné lieu à trois textes : le premier est le livre *Heidegger et « les juifs »* (1988), les deux autres sont des conférences dont le texte a été publié : « La mainmise » (1989) et « D’un trait d’union » (1992).<sup>7</sup> En quoi Lyotard se sent-il directement interpellé en tant que philosophe par la figure du Juif ? En quoi cette figure est-elle essentielle dans l’économie du « différend », et en quoi est-elle si cruciale à son dernier mouvement de pensée, au même titre que la figure de « l’enfant » ?<sup>8</sup>

### L’Occident et « les juifs »

Le point de départ de la pensée protéiforme de Lyotard est sans doute la « critique des Lumières », inspirée par Adorno et Horkheimer, mais conduite à travers des catégories issues de Freud et de Marx, puis de Wittgenstein. Dans ses textes tardifs, Lyotard élargit cette critique en visant, non plus seulement le projet émancipateur des Lumières, mais ce qu’il nomme « l’Occident » en tant que tradition de pensée et d’action. Cette tradition commence dans la Grèce ancienne, se poursuit avec la Rome païenne, puis chrétienne, puis s’accomplit à l’âge moderne, avec le programme des Lumières et de l’Esprit hégélien. Dans *Heidegger et « les juifs »*<sup>9</sup>, Heidegger lui-même, un penseur ayant pourtant inspiré la posture critique des philosophes français de Mai-68, est tenu pour le dernier représentant de cette tradition. Afin de comprendre la position de Lyotard vis-à-vis de la figure du Juif, il faut commencer par cerner sa définition

de l'Occident. En effet, l'Occident et « les juifs » sont, à ses yeux, un couple d'opposés inséparables, comme il apparaît dans le passage suivant :

« La prise en otage de cette communauté par l'Autre fait de celle-ci “son” peuple, le peuple de l'autre, un “peuple” autre que les peuples. Ce “peuple” n'*aura* pas son dieu comme les autres ont leurs dieux, ni son territoire et sa tradition (son espace et son temps) comme les autres. [...] Il me semble, pour abrégé, je m'en excuse, que “les juifs” sont dans l'*esprit* de l'Occident, occupé à se fonder, ce qui résiste à cet esprit ; dans sa volonté, la volonté de vouloir, ce qui entrave la volonté ; dans son accomplissement, projet et progrès, ce qui ne cesse de rouvrir la plaie de l'inaccompli. Qu'ils sont l'irrémissible dans son mouvement de rémission et de remise. Qu'ils sont le non-domesticable dans l'obsession de dominer, dans la compulsion à l'emprise domaniale, dans la passion de l'empire, récurrente depuis la Grèce hellénistique et la Rome chrétienne, “les juifs” jamais chez eux là où ils se trouvent, inintégrables, inconvertibles, inexpulsables. »<sup>10</sup>

Liotard oppose ici ce qu'il appelle « les juifs » à « l'esprit de l'Occident », comme si les deux se définissaient réciproquement. Plus précisément, il semble que « l'Occident », comme « esprit occupé à se fonder », vient en premier, puis la figure des « juifs » survient comme celle d'une résistance immémoriale à cet esprit. En effet, Lyotard cherche perpétuellement des figures propres à résister à « l'esprit de l'Occident » qu'il assimile à « l'obsession de dominer ». Parmi ces figures, « les juifs » prennent place au premier rang, au côté de « l'enfant » et d'une certaine figure du chrétien inassimilable à toute Eglise. Les « juifs » sont donc ici à comprendre dans l'horizon du différend que Lyotard trace entre l'Occident et ses autres, ces figures que cet esprit vorace n'arrive pas à s'assimiler. Faisons pour l'instant abstraction des guillemets autour des « juifs », guillemets qui sont pourtant au cœur même de la thèse de l'ouvrage, pour suivre son argument selon lequel l'Occident, dont Heidegger, en dépit de ses déclarations, est le dernier représentant, serait une « obsession de dominer ». Argument qui semble hautement problématique si l'on songe que le projet des Lumières, lui aussi parfaitement « occidental », semble au contraire consister dans l'idée d'affranchissement de l'homme, par conséquent dans la libération de toute domination. Ce que Lyotard sait parfaitement :

« L'humanisme, chrétien ou laïque, tient tout entier dans la maxime : l'homme est quelque chose qui doit être affranchi. (...). »<sup>11</sup>

Cependant, s'empresse d'ajouter Lyotard, cet affranchissement de l'homme, dont l'origine est chrétienne, n'est qu'un leurre :

« Pourtant l'idéal moderne occidental de l'émancipation confond tous les ordres : s'assurer la pleine possession de la connaissance, de la volonté et du sentiment. *Se donner* la règle du savoir, la loi du vouloir, et le contrôle des affections. Sera émancipé celui ou cela qui ne doit rien qu'à soi. Affranchi de toute dette à l'autre. »<sup>12</sup>

L'affranchissement, projet de l'émancipation moderne, se retourne donc en son contraire, qui est la maîtrise : maîtrise absolue de soi-même. On ne s'émancipe de toute autorité extérieure que pour mieux se contrôler soi-même. Il ne s'agit donc pas, dans l'émancipation, du passage de la maîtrise à la liberté, mais d'une maîtrise extérieure à une maîtrise intériorisée. La critique de Lyotard se veut donc radicale, puisqu'elle ne croit pas au discours de libération issu des Lumières, et qu'elle révèle derrière ce discours une volonté de contrôle, volonté obsessionnelle à l'en croire, plus grande encore que celle qui existait sous l'Ancien Régime, d'autant plus puissante qu'elle s'intériorise et devient donc plus insidieuse. Sous les apparences de la libération vis-à-vis d'un pouvoir extérieur, c'est l'individu lui-même qui devient à présent l'instance de domination. Domination d'autant plus insidieuse qu'elle s'exerce sur lui-même.

Ce qui semblait être les deux termes d'une contradiction – l'obsession de dominer et le projet émancipateur – est ainsi conçu comme les deux faces d'une même médaille. L'homme ne s'émancipe de l'autre que pour mieux se dominer lui-même. Or, et là est le noyau de la thèse de Lyotard sur « l'Occident », ces deux mouvements inséparables sont à la fois une illusion et une source de barbarie : illusion que l'on peut s'affranchir de tout « autre », de toute « dette », qu'on peut arriver à une maîtrise parfaite du monde et de soi-même, et barbarie parce que le projet émancipateur engendre un homme privé de son humanité fondamentale. En effet, affirme Lyotard, l'humanité de l'homme, qui est sa part d'enfance, réside dans un « affect » à jamais immaîtrisable, dans un manque impossible à cicatriser, plaie ouverte sans possibilité de fermeture. Comprendre cette illusion et cette barbarie, c'est comprendre en même temps le rôle des Juifs dans l'économie de cette pensée de la résistance. Car le Juif sait de savoir certain qu'il y a un Autre, qu'il existe une dette à jamais impayée, une Loi à laquelle nous sommes dus. C'est l'élucidation de ce « reste »<sup>13</sup> qui fait la substance du dialogue de Lyotard avec la figure du Juif. Or, cette figure est inséparable de celle de l'enfant :

« Par enfance, (...) j'entends cette condition d'être affecté alors que nous n'avons pas les moyens – le langage et la représentation – de nommer, d'identifier, de reproduire et de reconnaître ce qui nous affecte. »<sup>14</sup>

L'enfant – in-fans – a ceci de commun avec « le juif » qu'il est en posture passive par rapport à ce qui l'affecte, qu'il n'arrive pas à le maîtriser, à en produire une représentation. C'est bien cette incapacité, qui n'a rien de négatif pour Lyotard, mais est au contraire la marque d'une humanité fondamentale, précisément la marque de la naissance et de l'enfance, qui le porte vers la figure du « juif » dans les trois textes mentionnés.

### Le langage freudien

Dans *Heidegger et « les juifs »* d'abord, il part de la notion d'un « Oublié » qui « ne cesse de revenir rappeler son dû. »<sup>15</sup> Il s'agit d'un oublié originaire, qui précéderait même tout oubli de quelque chose de réel. Lyotard a recours au Freud de la *Métapsychologie* afin de penser un oubli de quelque chose « qui n'a été et n'est rien »<sup>16</sup>, oubli de « ce passé qui n'est pas passé »<sup>17</sup>, oubli pensé sous le terme de « refoulement originaire » :

« Admise l'hypothèse physique de l'esprit, il suffit d'imaginer qu'une "excitation", c'est-à-dire un ébranlement du système de forces constitué par l'appareil psychique (avec ses tensions et contre-tensions internes, et son filtrage des informations sur les voies afférentes, et la fixation en représentation-mots et-choses, et l'évacuation du non-fixable sur les voies afférentes du système), – il suffit d'imaginer qu'une excitation affecte le système alors qu'il n'a rien pour la traiter : à l'entrée, à l'intérieur, à la sortie. Pas même le pare-excitation de la temporalité banale. Une excitation qui n'est pas "introduite", dans le sens où elle affecte, mais n'entre pas, dans le sens aussi où elle n'a pas été "présentée" (introduced) et reste imprésentée (*Refoulement*, 71). (...) Or, son "effet" est là quand même. »<sup>18</sup>

Il s'agit, dans les termes freudiens, de penser le « refoulé d'origine »<sup>19</sup>, un refoulé non représentable au sens où l'appareil psychique subit un choc, une « excitation », et « qu'il n'a rien pour la traiter ». Et ce alors qu'habituellement, l'appareil psychique, notamment à travers les opérations de refoulement et de représentation, arrive à « traiter » toute excitation. Ici, il s'agit d'une excitation toujours déjà là, jamais « introduite » dans l'appareil psychique, et qui aura

un « effet » plus tard. Lyotard voit dans ce choc immémorial ce qui fissure toute représentation, tout pouvoir de représenter. L'excès, en amont, de toute représentation. Cet excès se trouve dans un « affect » que la représentation, pouvoir propre de l'entendement, n'arrive pas à traiter, c'est-à-dire à unifier dans une synthèse. Quel est cet « affect », cette « excitation » ? Cette question accompagne Lyotard dans les textes qui suivent *Le Différend*. Dans *Heidegger et « les juifs »*, il nomme cet affect en excès « différence sexuelle », ajoutant qu'il est susceptible de recevoir bien d'autres noms encore :

« Ce quelque chose est ce que Freud nomme la différence sexuelle. On peut, on doit (on ne peut pas ne pas) lui infliger mille noms : le “sexuel”, castration de la mère, interdit de l'inceste, meurtre du père, le père comme nom, dette, loi, stupeur médusée, séduction, et le plus beau peut-être : exogamie, si l'on en détourne le sens vers un appariement imparable et im-pair, entre homme et femme, mais d'abord entre enfant et adulte. »<sup>20</sup>

C'est en ce point que Lyotard opère la jonction entre le motif de l'excès de toute représentation et la figure des « juifs ». En effet, dans cette liste de noms qui semble à première vue hétéroclite et mériterait à elle seule une analyse détaillée, les termes « le père comme nom », la « dette » ou la « loi » renvoient explicitement à la tradition juive telle que la comprend Lyotard, notamment à travers sa lecture de Lévinas. Car précisément, selon Lévinas, la « dette », c'est le propre de notre rapport à autrui, à savoir notre certitude originelle que nous sommes responsables de lui et devant lui avant toute conscience, avant toute possibilité de nous retourner, avant toute représentation par conséquent.<sup>21</sup> En quoi elle vise précisément ce qui hante Lyotard à travers Freud et Kant : l'affect pré-originaire, imprésentable et impossible à « traiter ». Lyotard opère explicitement la jonction entre cet affect en excès de toute représentation et le motif juif dans le passage suivant :

« Cela rappelé, ce que j'aimerais avancer, soutenu par cette idée (peut-être peu orthodoxe...) du refoulement originaire, c'est que quelque chose comme la différence sexuelle, entendue comme je l'ai dit (Nacht), joue dans la pensée (dans l'appareil psychique) de l'Occident (européen) ce rôle d'une terreur immanente non identifiée comme telle, irréprésentable, d'un affect inconscient, et d'une misère intraitable à toute médecine. Cette chose même que Freud a essayé de penser dans *L'homme Moïse*. Une promesse et une alliance qui ne sont pas le contrat et le pacte, une promesse faite à un peuple qui n'en voulait pas et n'en

a nul besoin, une alliance qui n'a pas été négociée, qui va contre ses intérêts, dont il se sait indigne. Et ainsi ce peuple, un vieil appareil communautaire déjà nanti, par hypothèse, des mécanismes de défense, des réglages dynamiques, économiques, langagiers sans lesquels il ne serait pas un peuple, ce peuple ordinaire pris en otage par une voix qui ne lui dit rien, sinon qu'elle est, et que toute représentation et nomination en sont interdites, et qu'il, ce peuple, n'a qu'à écouter du moins son ton, qu'à faire obéissance à un timbre. »<sup>22</sup>

### L'opération ambivalente de Lyotard dans *Heidegger et « les juifs »*

Nous voyons d'emblée l'ambivalence de Lyotard sur la question des « juifs » : il parle bien des Juifs, des Juifs réels, d'un certain « peuple » qui a été l'objet d'une « promesse » et d'une « alliance », un « peuple ordinaire pris en otage par une voix qui ne lui dit rien, sinon qu'elle est, et que toute représentation et nomination en sont interdites. » On reconnaît sans difficulté la description de la scène du Sinaï, où Israël est tenu d'écouter la Voix qui lui demande d'être « une dynastie de pontifes et une nation sainte. » (*Exode XIX, 6*) et lui enjoint : « Tu ne feras point d'idole, ni une image quelconque de ce qui est en haut dans le ciel, ou en bas sur la terre, ou dans les eaux au-dessous de la terre. » (*Exode XIX, 4*). Or, dans le même temps que Lyotard évoque la scène inaugurale qui introduit Israël dans l'alliance, il occulte le nom même d'Israël, ou alors il l'élève au rang de symbole dans l'expression « les juifs ». Plus même : il semble que « les juifs » soient une figure d'autant plus puissante qu'elle est symbolique, qu'elle vise bien plus que les Juifs réels, à savoir

« ce non-peuple de survivants, juifs et non-juifs, nommé ici “les juifs”, dont l'être-ensemble ne tien à l'authenticité d'aucune racine première, mais à cette seule dette d'une anamnèse interminable. »<sup>23</sup>

Les guillemets autour des « juifs », loin de n'être qu'une figure de style, constituent donc un noyau irréductible de la thèse. Ils visent à signaler, en guise d'axiome introduisant le livre, qu'il ne s'agit pas uniquement d'une « ethnie » ou d'un « peuple », qu'ils ne sont pas « les Juifs réels », mais :

« la population des âmes à qui l'écriture de Kafka, par exemple, exemplairement, n'a donné abri pour mieux les exposer à leur condition d'otages. Ames oubliées, comme toutes, mais à qui l'Oublié ne cesse de revenir rappeler son dû. [...] c'est qu'on est obligé, dû à la Loi, en dette. »<sup>24</sup>

Nous voyons d'emblée l'ambivalence de l'opération de Lyotard : il apparaît qu'il ne peut approcher la vérité du Juif qu'en lui déniait toute réalité, en esquivant le Juif réel et en lui substituant un Juif symbolique, « les juifs ». Nous assistons à une sorte de retournement du paradigme paulinien : alors que pour Paul, le « défaut » des Juifs tenait à leur indéfectible attachement au corps, au corps de la circoncision et de la lettre – au réel donc – Lyotard, inspiré sans doute par Blanchot, Jabès ou Derrida, ne conçoit à présent le Juif que sous une forme hautement symbolique d'un lien avec une Loi, une Voix quasi inconsistante. Occultant par conséquent la réalité du Juif, Juif de chair et de sang, Juif de l'interprétation des lettres.

### Le Juif comme rapport au père

De cet aspect hautement problématique, il semble que Lyotard ait pris conscience, puisque ses deux textes ultérieurs consacrés à la figure du Juif opèrent un tournant, voire un retournement, par rapport à cette conception d'un Juif purement symbolique. Là, si les juifs conservent leur minuscule, les guillemets qui les entouraient disparaissent : les Juifs retrouvent ainsi leur réalité « perdue ». Quant à cette réalité, Lyotard maintient toujours qu'elle a à voir avec l'écoute d'une Voix-Loi et avec l'interprétation des lettres.<sup>25</sup> Dans « Mainmise », qui tourne autour de la question de l'émancipation moderne en tant qu'elle se veut affranchissement « de toute dette à l'autre »<sup>26</sup>, le juif est d'abord celui qui refuse la loi de cette émancipation au nom d'une autre forme d'émancipation, la « bonne émancipation ». Cette dernière se conçoit, selon Lyotard, à partir de la relation du fils à son père :

« C'est du père lui-même que vient au fils l'épreuve de la liaison et de la déliaison. Or, l'une et l'autre, liaison et déliaison, prennent un tour tout différent dans la Torah et dans le Nouveau Testament. Et du même coup, l'émancipation aussi, la bonne, se pense tout autrement ici et là. La bonne émancipation est, pour l'enfant, dans les deux cas, de se dresser à l'appel du père, de pouvoir l'écouter. Il ne s'agit nullement de s'affranchir de cette voie. L'affranchissement est au contraire de l'écouter. [...] Quant à ce point, que l'émancipation est l'écoute du vrai *maniceps*, les juifs et les chrétiens sont d'accord, et c'est cet accord que rompt la modernité. Elle essaie de penser et d'effectuer une émancipation sans autre. »<sup>27</sup>

Si nous avons déjà relevé la proximité du Juif et de l'enfant en ce qu'ils reconnaissent qu'il y avait de « l'immaîtrisable », il s'agit à présent de penser la

face positive de cette proximité. Selon Lyotard, elle consiste en ce que les deux sont des êtres à l'écoute du père. Certes, il faut distinguer entre les pères. Pour l'enfant, il s'agit bien du père réel, alors que pour le Juif, son père réel renvoie à cette autre figure du Père, celui qui interpelle Abraham aussi bien que Moïse, qui libère Israël de son esclavage égyptien et qui lui donne la Torah. Toutefois, la figure du père réel n'est jamais purement auxiliaire, pour le Juif. C'est le père qui lui transmet la « loi », au sens de l'interdit. Toutefois, la Torah n'est pas uniquement cette loi de l'interdit : elle est surtout enseignement, savoir positif, commandements qui sont des règles de vie. En ce sens, le père juif n'est pas uniquement la figure de la rigueur, comme il a été pensé dans la tradition occidentale. Il est une figure d'amour, comme l'histoire des patriarches le révèle clairement, et ce jusqu'à l'épisode de la ligature d'Isaac, où Abraham, dont Dieu mentionne « l'amour qu'il a pour son fils » (*Genèse XXII, 2*) se montre aussi à l'écoute de son fils que le fils est obéissant vis-à-vis du père (*XXII, 7-8*).

Le propre du Juif est donc d'abord la reconnaissance d'une « autorité » qu'il faut écouter. Cette autorité n'a rien d'humain, elle n'est qu'une « Voix » qui énonce une Loi. L'inconsistance de la Voix est précisément ce qui pousse le Juif à son interprétation infinie. C'est là précisément le thème dominant des deux conférences : l'opposition entre d'un côté, la lecture juive de la Torah comme interprétation infinie de la Voix à travers les lettres, et de l'autre la prédication paulinienne de la Voix faite chair. Lyotard estime que l'interprétation infinie des Juifs est précisément liée à des histoires dont le sens n'est jamais établi une fois pour toutes, et qui restent par conséquent fondamentalement ouvertes :

« Dieu pourvoira à l'émancipation, c'est tout ce qu'on peut dire. Mais Dieu n'est pas prévisible. Il a promis. Comment la promesse sera tenue, nul ne le sait. Scrutons les lettres du livre. Scruter la lettre du livre n'est pas seulement observer la lettre du rite, comme Paul le suggère méchamment. L'émancipation juive consiste dans la poursuite de l'écriture au sujet de l'écriture et à l'occasion de l'événement. [...] Les lettres du livre sont les lettres des histoires qu'il raconte et les lettres qui racontent les histoires de la lecture de ces histoires. La lettre brûle la lettre, il ne peut y avoir de dogme de l'émancipation dans ce rapport au signifiant évanescent. »<sup>28</sup>

L'histoire de la « liance » d'Isaac, comme Lyotard traduit, à la suite de Sibony, l'épisode de la « ligature » d'Isaac, est le paradigme même d'une histoire ouverte, puisque Dieu s'y montre imprévisible, et que l'histoire connaît un revirement particulièrement dramatique. Certes, on pourrait dire que l'issue était

ici tout de même prévisible, puisque Dieu avait promis à Abraham une postérité. Reste que l'épisode doit se lire dans l'angoisse. Cette angoisse, cette inquiétude quant au sens, voilà ce qui pousse les Juifs à « scruter la lettre du livre ». Lyotard reconnaît à la lecture juive de l'écriture – qui en fait d'emblée une écriture-lecture, *Miqra* – une positivité que lui avaient dénié deux mille ans de christianisme fondés sur la prédication paulinienne selon laquelle « la lettre tue, et l'esprit vivifie. »<sup>29</sup> Il s'agit d'un dualisme entre la lettre et l'esprit explicitement récusé par Lyotard :

« Mais il y a l'autre danger, de *s'en tenir* à la lettre, si c'est possible (mais cela ne doit pas l'être, puisque la lettre ne *se tient pas* par elle-même, et ne *s'en tient pas* à elle-même). »<sup>30</sup>

### La lettre juive

La lettre n'est donc pas un « signe » ou une « lettre morte », comme le voulait Paul cité par Lyotard. La lettre des histoires – juives – appelle d'autres lettres, la lettre des interprétations infinies qui scrutent le livre afin d'y déceler comment arrive la promesse. Promesse d'une émancipation toute autre que celle, moderne, qui vise la suppression de toute autorité, de toute dette à l'autre. L'émancipation juive se tient au contraire toujours à l'écoute de la voix du père, dont elle reconnaît l'autorité indéfectible sur les humains, créatures finies non seulement parce qu'elles sont mortelles, mais parce qu'elles sont nées et qu'elles ont une enfance qui n'en finit jamais. Sur ce point, Juifs et chrétiens sont d'accord. Ce qui les distingue, et les oppose même, est la façon de comprendre l'écoute du père, qui met en jeu le rapport à la Voix et la lettre. Lyotard présente toujours le message paulinien en soulignant ce qui le rapproche et ce qui l'oppose au judaïsme :

« Quant à la nouvelle alliance, comme Paul l'explique, elle met la foi à la place de la lettre. Cette foi n'est possible que parce que la liance avec le signifiant a été garantie “une fois pour toutes”, expression récurrente dans les Epîtres de l'apôtre. [...]

Or l'incarnation précisément désavoue la chair des lettres. L'incarnation est un mystère. Elle excède le sens secret, le *sod*, de la lettre laissée par la Voix invisible. Elle est la Voix voisée, faite chair, d'une autre chair. Dans la *Miqra*, la Voix peut faire des miracles. Les miracles sont des signes. Le peuple discerné par le Seigneur a besoin de signes. Mais l'incarnation n'est pas un miracle, c'est un mystère, qui anéantit le régime de toute lecture. Le mystère n'offre rien à comprendre, à

interpréter. Avec Jésus, le dessein de l'alliance est rendu manifeste, puisque Jésus *est* l'alliance faite chair. La Voix cesse de se déposer en traces, de se marquer en absence, elle n'est plus à déchiffrer à travers des signes. Elle parle la chair, elle parle chair. Et le mystère tient seulement à cela. Pas à ce qu'elle dit. Tout le contenu de la nouvelle alliance résulte de son mode d'assertion. »<sup>31</sup>

La prédication paulinienne ferme donc l'ouverture juive du sens, elle transforme l'interprétation en « dogme ». La Voix ne se laisse plus scruter par les lettres, elle se révèle comme chair, comme Incarnation. Certes, la prédication paulinienne reconnaît, comme l'émancipation juive, l'autorité transcendante du Père, mais la relation au Père est établie à présent une fois pour toutes comme dogme de l'Incarnation de la Voix faite chair du Fils. Ce n'est pas tant, comme chez Freud dans *Moïse*, la différence entre une religion du Père et une religion du fils, qui fait le fond de l'opposition entre les deux, mais le différend entre une prédication qui ferme toute interprétation, et une lecture infinie de la Voix qui s'effectue à travers les lettres des histoires et des interprétations.

On pourrait déceler, dans cette apologie de la « lecture infinie »<sup>32</sup> une forme de « récupération » de la tradition juive du Midrach par la philosophie postmoderne de la multiplicité des récits, philosophie qui fait fi de l'idée de la vérité. Certes, Lyotard, qui occulte totalement le rapport essentiel du Juif à la vérité, n'est pas éloigné de cette récupération. On pourrait également se demander si Lyotard prend réellement en compte la dimension radicalement transcendante de la Voix-Loi, dimension irréductible dans la tradition juive. Reste qu'il est l'un des rares philosophes français contemporains, sinon le seul, à s'être réellement ouvert à la figure du Juif dans ce qu'elle a de plus pertinent à nous dire, à nous, hommes d'aujourd'hui.<sup>33</sup> Loin de s'en tenir à des mythes ou à des allégories, il s'est véritablement confronté à la réalité du Juif : réalité de la lettre, réalité du corps. Que les deux soient inséparables, Lyotard le sait parfaitement. Voilà ce que nous voudrions montrer pour finir.

### **Le corps juif**

Dans une lettre à Eberhard Gruber de juin 1993, et qui est le dernier texte écrit par Lyotard au sujet des Juifs, il revient une fois de plus sur la question du corps.<sup>34</sup> A rebours de la dévalorisation paulinienne du corps telle qu'elle se manifeste dans le rejet de la circoncision juive, qui serait « purement corporelle », Lyotard comprend la circoncision comme la marque de l'Autre jusque dans le corps :

« La circoncision marque la même requête sur le corps de la procréation et du plaisir. Tu n'engendreras et ne jouiras de la chair que sous réserve de la part de l'Autre. »<sup>35</sup>

Lyotard a une vue parfaitement juste du rite juif : il doit s'appliquer au corps en tant que celui-ci est également créé par Dieu, ce que Lyotard, ici comme ailleurs, nomme sobrement « l'Autre ». Le corps n'est pas que la partie simplement biologique de l'homme, dont celui-ci devrait s'accommoder tant bien que mal. Il est saint au même titre que l'âme, précisément si l'on sait l'élever à la sainteté à travers le rite. Or, si le corps doit être élevé à la sainteté à travers le rite, il n'est rien qui le concerne qui ne puisse faire l'économie du rite :

« Même exigence au principe des scrupuleuses réglementations alimentaires : tu ne seras pas omnivore. Le corps est, de plusieurs points, marqué, entaillé, signé par l'hétéronomie. »<sup>36</sup>

La Loi s'applique à l'existence en tant qu'elle est aussi corporelle, et peut-être même avant tout corporelle, mais où le corps doit subir l'épreuve d'une « réparation », d'une mise en ordre de ses fonctions biologiques. Ce qui s'indique le mieux dans l'histoire d'Abraham et de Sarah, où la promesse d'un enfant à Abraham passe par la femme, par *une* femme spécifique. Selon Lyotard interprétant la féminité juive à la lumière de l'histoire d'Abraham :

« De mon corps [celui de la femme juive], "Cela qui y est" ne retient aucune part pour y tracer sa "présence", et en ce sens, je n'entre pas dans l'Alliance. Mais ce qui se promet dans celle-ci à Abraham, c'est la perpétuation des générations. Je ne pactise pas, je ne signe pas et ne suis pas signée, mais ma fécondité, dans tous les sens du mot, est requise comme le moyen de la promesse. Féminin ici n'est pas grâce, et pas non plus simple reproduction, mais floraison et multiplication dans la chair. »<sup>37</sup>

La femme juive est « requise » pour la promesse, au même titre que l'homme. Lyotard s'inscrit ici en faux contre toutes les idées progressistes qui stigmatisent la vision soi-disant « rétrograde » de la Torah au sujet de la femme. C'est là une totale mécompréhension de l'importance de la génération comme promesse. Ce que Lyotard voit parfaitement : que les engendrements passent par la femme à moi destinée, par le couple en tant qu'union.

Lyotard est le philosophe de l'Occident à l'âge de la mélancolie, à l'âge où il ne

croit plus à ses propres discours de légitimation. L'âge de l'autocritique la plus radicale. Que ce penseur de la postmodernité se soit ouvert avec un tel sérieux, un tel engagement, à la tradition religieuse juive, puis au Juif réel lui-même, a de quoi nous faire réfléchir sur un nouveau rapport de l'Occident aux Juifs, et peut-être des Juifs envers l'Occident. N'y aurait-il pas là de quoi dépasser des antagonistes multiséculaires, des inimitiés ancestrales ? La preuve est faite, dans tous les cas, que la philosophie ne peut plus continuer à penser sans se référer à la tradition juive en tant qu'elle est la tradition de Juifs réels. Plus même : cette référence est peut-être même l'unique ressource dont elle dispose afin de ne pas sombrer dans les impasses du relativisme postmoderne.

## notes

1. Dans la préface à la réédition de *Dérive à partir de Marx et Freud*, Lyotard écrit, en une formule qui se donne comme un « programme », si le mot lui-même n'avait pas été récusé par l'auteur : « On continuait alentour à crier : libération ! Nous murmurions : résistance. » (*Dérive*, Galilée, 1994, p. 10).
2. Les principales œuvres de Jean-François Lyotard sont : *La phénoménologie* (PUF, 1954), *Discours, Figure* (Klincksieck, 1971), *Dérive à partir de Marx et Freud* (UGE, 1973), *Des dispositifs pulsionnels* (UGE, 1973), *Economie libidinale* (Minuit, 1974), *Instructions païennes* (Galilée, 1977), *La condition postmoderne* (Minuit, 1979), *Le Différend* (Minuit, 1983), *Le Postmoderne expliqué aux enfants* (Galilée, 1986), *Heidegger et « les juifs »* (Galilée, 1988), *Leçons sur l'Analytique du sublime* (Galilée, 1991), *Misère de la philosophie* (Galilée, 2000).
3. *Dérive à partir de Marx et Freud*, UGE, 1973, Galilée, 1994, Paris, p. 190.
4. *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Galilée, 1988, p. 26.
5. *Op. cit.*, p. 25.
6. Paul dont Lyotard dit, dans un entretien paru dans *Questions au judaïsme* (Desclée de Brouwer, 1994), qu'il « est le vrai père de la métaphysique occidentale » (p. 199). Paul, Heidegger : les deux bouts d'une boucle, aux yeux de Lyotard en tout cas. Au cœur de cette boucle : les Juifs.
7. *Heidegger et « les juifs »*, Galilée, 1988 ; « Mainmise » et « D'un trait d'union » repris in : *Misère de la philosophie*, Galilée, 2000 (nous citons d'après ces éditions.).
8. Notons qu'à notre connaissance, le rapport de Lyotard à la figure du Juif n'a jamais été analysé en tant que tel. Shmuel Trigano, dans son ouvrage *L'idéal démocratique à l'épreuve de la Shoà* (Odile Jacob, 1999), s'en prend vivement, à *Heidegger et « les juifs »*. Son analyse vise juste, mais reste incomplète dans la mesure où elle ne prend pas en compte l'ensemble des textes de Lyotard sur la question.
9. Nous reviendrons plus loin sur les guillemets que Lyotard place autour des Juifs, guillemets qui sont au cœur de sa thèse, et certainement son aspect le plus problématique, comme l'a noté Trigano, *op. cit.*

10. *Op. cit.*, p. 45.
11. « La mainmise », in : *Misère de la philosophie*, *op. cit.*, p. 121-122.
12. *Op. cit.*, p. 122.
13. Voir : *Lectures d'enfance*, Galilée, 1991, p. 9, où l'enfance, loin de n'être qu'un âge de la vie, est décrite comme le « reste » du discours, un reste « ne passe pas » et « qui le hante ».
14. *Op. cit.*, p. 5.
15. *Heidegger et « les juifs »*, *op. cit.*, p. 14.
16. *Ibid.*
17. *Op. cit.*, p. 27.
18. *Op. cit.*, p. 29-30.
19. *Op. cit.*, p. 34.
20. *Op. cit.*, p. 39.
21. La notion de « dette » comme « responsabilité » ou « l'un-pour-l'autre » est surtout analysée dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, 1974.
22. *Op. cit.*, p. 43-44.
23. *Op. cit.*, p. 152.
24. *Op. cit.*, p. 14.
25. Il est vrai que *Heidegger et « les juifs »* privilégiait le premier motif sur le second, qui n'y apparaissait qu'en filigrane, comme dans ces phrases : « Il n'y a pas de prédication hébraïque, comme il n'y a pas d'esthétique juive. Il y a une narratique perpétuelle faite d'histoires singulières. »
26. *Misère de la philosophie*, *op. cit.*, p. 122.
27. *Op. cit.*, p. 128-129.
28. *Op. cit.*, p. 130-131.
29. *Seconde Épître aux Corinthiens* III, 6.
30. *Misère de la philosophie*, *op. cit.*, p. 151.
31. *Op. cit.*, p. 131, 148.
32. Lyotard cite le livre du même nom de David Banon. Voir : Banon, *La lecture infinie, les voies de l'interprétation midrachique*, Seuil, 1987.
33. Il faudrait citer également, dans la France de l'après-guerre, les cas de Blanchot et de Sartre, celui des derniers Entretiens avec Benny Lévy publiés sous le titre *L'espoir maintenant*. Il nous semble néanmoins que Lyotard soit allé plus loin qu'eux dans la compréhension de la tradition de pensée juive. Cette comparaison pourrait faire l'objet d'une autre étude.
34. Lettre reprise dans la première édition de ces textes, qui parut sous le titre : *Un trait d'union*, Les éditions Le Griffon d'argile, Québec, PUG, 1993.