

LES TRANSFORMATEURS LYOTARD: L'intellectuel et l'art des métamorphoses

GÉORGES VAN DEN ABBEELE
Université de Californie, Irvine
gvandena@uci.edu

Résumé

D'un bout à l'autre de son oeuvre philosophique, Jean-François Lyotard ne cesse de poser la question de ce que c'est qu'un "intellectuel" de nos jours. Pour Lyotard, la situation où l'intellectuel se pose en porte-parole d'une communauté plus étendue (la nation, le prolétariat, le peuple) n'est plus de mise. A travers les métamorphoses de la figure de l'intellectuel, y compris les métamorphoses intellectuelles de Lyotard lui-même depuis un certain marxisme et un certain freudisme vers une "philosophie des phrases", je propose une analyse de son livre capital, *Les TRANSformateurs DUchamp*, oeuvre charnière entre sa philosophie "libidinale" des années 70 et le développement ultérieur d'une pragmatique éthique de la philosophie et de l'art qui guide ses recherches dans les années 80 et 90.

Abstract

Throughout his career as a philosopher, Jean-François Lyotard continually asks the question of what an "intellectual" is for our times. For Lyotard, the role of the intellectual as the spokesperson for an extended community (nation, proletariat, common people) is no longer possible. Taking stock of the metamorphoses of the figure of the intellectual, including the intellectual metamorphoses of Lyotard himself from a certain Marxism and Freudianism toward a "philosophy of phrases," I propose an analysis of his key book, *Les TRANSformateurs DUchamp*, as a pivotal work between his "libidinal" philosophy" of the 1970s and the ulterior development of an ethical pragmatics of philosophy and art which guides Lyotard's work in the 1980s and 90s.

Mots-clés: Jean-François Lyotard, Marcel Duchamp, philosophie française contemporaine, postmodernisme.

Keywords: Jean-François Lyotard, Marcel Duchamp, contemporary French philosophy, postmodernism.

Depuis son premier essai, "Nés en 1925" publié dans *Les Temps modernes* en 1948, jusqu'à sa biographie magistrale *Signé Malraux* (1996), Jean-François Lyotard ne cesse de poser de façon provocatrice la question de ce que c'est qu'un "intellectuel" dans la société de nos jours. Pour Lyotard, la situation où l'intellectuel se pose en porte-parole d'une communauté plus étendue (la nation, le prolétariat, le peuple) n'est plus de mise. Cette conclusion d'apparence cynique remonte néanmoins à une expérience positivement vécue de militant (la guerre d'Algérie, les événements de mai 68) aussi bien que de collaborateur sinon d'organisateur d'institutions novatrices (la revue *Socialisme ou barbarie* avec Castoriadis et Lefort, l'Institut polytechnique de la philosophie à Saint Denis avec Deleuze et Châtelet, le Centre de recherche philosophique sur le politique avec Nancy et Lacoue-Labarthe, le Collège international de philosophie avec Derrida, entre autres).

A travers les métamorphoses de la figure de l'intellectuel, y compris les métamorphoses intellectuelles de Lyotard lui-même depuis un certain marxisme et un certain freudisme vers une analyse pragmatique des discours qui relève de Kant et de Wittgenstein (ce qu'il appelle une "philosophie des phrases"), Lyotard va jusqu'à prononcer la mort de cette figure canonique de la pensée (*Tombeau de l'intellectuel*, 1986). Et malgré ses énormes soupçons de tout intellectualisme prophétique et/ou médiatique (il refuse méthodiquement de se présenter en tant que "héros" intellectuel), il reste pourtant attiré de façon inlassable par le projet de retrouver un rôle et une fonction, disons un *sens*, pour ceux qui veulent pratiquer le cursus d'une pensée qui serait rigoureuse mais "sans entraves". On retrouve les déploiements de ce projet à peu près partout chez lui, qu'il s'agisse de l'analyse situationniste de *Socialisme ou Barbarie?*, des vicissitudes culturelles d'André Malraux, du spontanéisme réfractaire de Rosa Luxemburg et des soixante-huitards, ou des passages retors de la critique kantienne. Pour Lyotard, l'univers de la pensée, disons l'univers philosophique, qu'il le conçoive ou bien comme jeux de phrases ou bien comme dispositifs pulsionnels, ne se limite pas aux domaines prétendus démarqués par l'art, la politique, l'érotique, la spéculation, et ainsi de suite. La philosophie chez lui peut bel et bien refuser de s'instaurer de manière grandiose comme la reine des disciplines (pour parler l'idéologie universitaire humboldtienne), elle se place tant bien que mal à la charnière où les discours se croisent, se rencontrent, se démultiplient et se répliquent. C'est la métamorphose de la pensée même, sinon la pensée même en tant que métamorphose.

Pour nous tenir au seul cursus "intellectuel" de Jean-François Lyotard, un engagement assidu et fidèle à la pensée propose en effet chez lui des tours imprévus, inédits, insolites avec des retours, des repliements, des redémarrages et des *excursus* de toutes sortes. Chez lui, on est loin de l'idée d'un programme qui se déploie de façon systématique au cours des années, mais il ne faut pas en conclure à une "dérive" inconditionnée qui ne procède que par réaction. S'il y a dérive -- par exemple, à *partir de*

Marx et Freud (pour citer le titre de son grand livre de 1973), mais aussi à partir de Nietzsche, d'Adorno, de Wittgenstein et de Kant -- c'est une dérive du programme intellectuel signalé par de tels noms propres dans la mesure où des situations manifestement altérées demandent une métamorphose radicale du dit programme. C'est ainsi que nous rencontrons un marxisme "après Marx", un Kantisme non-kantien, et ainsi de suite. S'il y a "programme", ce sera le pro-*grammè* qui interroge assidument les fondements de ce qu'on peut appeler la grammaire philosophique, par exemple les incommensurables entre figure et discours, l'intelligible et le sensible, ou entre description et prescription.

Malgré cette programmation qui prend l'allure d'une métamorphose perpétuelle, on a tendance à diviser l'oeuvre de Lyotard en deux grandes périodes: à savoir, un premier Lyotard qui dériverait de Marx et Freud pour nous proposer les dispositifs pulsionnels de l'économie libidinale (jusqu'en 1974), et un Lyotard "mûr" qui s'occuperait surtout des questions de justice et d'éthique en se basant sur une pragmatique inspirée des jeux de langage wittgensteiniens, puis des facultés de Kant. Le point tournant de ce développement se marque par la publication d'*Au juste* (1979), de *La condition postmoderne* (1979), et du *Différend* (1983). Je ne refuse pas, en gros, cette version biographique où la chenille libidinale se métamorphose presque miraculeusement de sa chrysalide en papillon éthico-pragmatique. Tout de même, ce schéma simplifie beaucoup, à commencer par l'élision dans cette chronologie de son livre capital, *Les TRANSformateurs DUchamp* (1977), oeuvre on ne peut plus charnière entre sa philosophie "libidinale" des années 60 et 70 et le développement ultérieur d'une pragmatique éthique de la philosophie et de l'art qui guide ses recherches dans les années 80 et 90, ou, plus généralement, ce qu'il appelle une philosophie des phrases.

S'il y a une oeuvre qui se tient à peu près à mi-chemin entre les "intensités" de 1974 et les jeux de langage et les grand récits de 1979, ce ne peut être que *Les TRANSformateurs DUchamp*, livre paru en 1977 à base de chapitres eux-mêmes écrits entre octobre 1974 et février 1977. Ce n'est pas, bien sûr, le seul livre que publie Lyotard dans cette période -- on y voit paraître deux oeuvres de fiction (*Le Mur du Pacifique* et *Récits tremblants*), une préface d'exposition (*Sur cinq peintures de René Guiffrey*), une plaquette polémique, (*Instructions païennes*), et une collection d'essais (*Rudiments païens*). Or, c'est en effet la seule étude philosophique prolongée pendant ces cinq années de chrysalide qui vont se terminer par l'avènement d'un autre Lyotard qui décollera ensuite en plein vol philosophique. Que cette transformation passe non seulement par la théorie et par une certaine pratique de l'art (écrit) mais aussi par la polémique, et en général par une expérience poursuivie de genres rhétoriques divers, ne me semble pas sans intérêt ni pertinence pour un Lyotard philosophe qui s'achemine en même temps de la dissimulation acritique vers l'analyse pragmatique des phrases. Oeuvre "charnière" et transformatrice, *Les*

TRANSformateurs DUchamp le sont doublement dans la mesure où le livre parle des charnières et des transformations dans l'art de Marcel Duchamp tout en se situant en tant que texte-charnière où l'on voit se transformer le mode de penser du philosophe. Il s'agit donc à la fois des objets transformateurs chez Duchamp et de l'étude "Duchamp" comme transformatrice de la pensée de Lyotard.

Le livre reprend cinq chapitres écrits à des moments différents pour des circonstances variables (table ronde, catalogue rétrospectif, exposé universitaire, propos d'exposition). Les divergences et les convergences de ces écrits signalent une approche "plurielle" qui, elle, ne manque pas de nous acheminer vers une métamorphose intellectuelle, programmation d'autant plus remarquable que l'organisation des chapitres ne suit pas l'ordre chronologique de leur genèse. Lyotard indique la date de composition à la fin de chaque chapitre: I: 15 août 1976 et 15 février 1977; II: 17 novembre 1976; III: février 1975; IV: octobre 1974; V: septembre 1976. Cette séquence nous avertit qu'il s'agit moins d'un progrès ou d'un "développement" quelconque au sens classique que d'une série de changements abrupts, de volte-face et de repliements séismiques (tels les "récits tremblants" qu'écrit Lyotard à la même époque pendant un séjour en Californie, pays des tremblements de terre), séismes qui laissent dans leur sillage rien de moins qu'un remaniement intégral du paysage affecté, sa transformation fondamentale, à savoir une telle métamorphose du terrain que les parages et les pistes se brouillent de façon incontournable.

De même pour la métamorphose des *TRANSformateurs DUchamp*. Quelque part ici, entre les analyses du *Grand Verre* et celles d'*Etant donnés...*, on assiste à la fin du libidinal et aux prémices de la pragmatique, mais où et comment? Ce que l'oeuvre de Duchamp propose, paraît-il, ce sont des "espaces de métamorphoses dissimilantes" (Lyotard, 1977d: 61) qui transforment de multiples manières le paysage traditionnel de l'art dit "rétinal." Quatre des cinq chapitres portent comme titre des noms au pluriel: incongruences, parois, machinations, charnières. La seule exception c'est le chapitre deux, dont le titre "Duchamp as a transformer" remanie le titre du livre tout en nous proposant une transformation de langue: ce *translatio* en Anglais traduit le titre du livre, qui nous propose quelque chose --- on ne sait pas exactement quoi mais vraisemblablement des oeuvres d'art -- qui "transforme" et dont l'opération transformatrice s'attribue d'une manière ou d'une autre au nom de Marcel Duchamp, que ce nom se trouve en position d'adjectif (titre du livre) ou bien en substantif (titre du chapitre). De là, à dire que Duchamp "lui-même" est une sorte de transformateur, qu'il est "comme" un transformateur, ne peut que relever curieusement la question de la transformation même. A savoir, qui ou quoi se résume sous le nom de Duchamp, à part les "transformateurs" qu'il nous livre en tant qu'objets d'art voués à transformer l'art, ne fût-ce que par le fait même de poser la question de ce que c'est que l'art? Mais qui est ce Duchamp "lui-même"? Sinon le nom propre par où nommer les objets transformateurs qui

posent la question de ce que c'est que l'art? Et que faire alors de cette mise en rapport entre transformer quelque chose et l'interroger dans son être? C'est la question qui reste au coeur de la métamorphose, à savoir une transformation assez poussée pour mettre en question l'identité, l'être, de ce qui en résulte. Or, depuis le paradoxe d'Héraclite jusqu'à la différence ontique/ontologique de Heidegger, il n'y a pas de *question* plus fondamentale à la philosophie que celle, débattue et rebattue, du rapport entre l'identité et le temps, l'être et l'étant.

Le titre de l'ouvrage, *Les TRANSformateurs DUchamp*, nous invite dorénavant à penser ce nom propre derrière les objets (d'art?) transformateurs non pas classiquement comme un nom d'artiste (Marcel Duchamp), mais plus largement comme signe de l'envergure même du changement en question, *Les TRANSformateurs DUchamp*, c'est-à-dire ce qui arrive à "transformer *le champ*" tout entier de ce que c'est que l'art, ou encore plus largement et philosophiquement, ce qui peut transformer *le champ* même de ce à quoi on pose la question de l'être, que ce soit dans les arts, dans le ou la politique, dans les sciences, ou ailleurs.

La rencontre de Lyotard avec Duchamp et le concept qui en résulte de l'artiste transformateur pèsent lourd sur la métamorphose du philosophe de l'économie libidinale en penseur "judicieux" des différends et des régimes de phrases. Pour celui-là, il s'agit de l'impasse où disparaît la différence entre critique et dissimulation. Si révolution il y aura, ce ne sera pas grâce à l'intellectuel critique (qui devient d'autant plus complice du système qu'il s'érige en critique), dans la mesure où la négation, voire le refoulement, va de pair avec la critique tandis que ce qu'il y a de révolutionnaire dans le libidinal reste résolument affirmatif. Lyotard appuie longuement ainsi sur la remarque de Freud que "l'inconscient ne dit jamais 'non'". De là, l'inévitable conclusion délirante de *L'économie libidinale*: "Nous n'inventons rien, ça y est, oui, oui, oui, oui" (Lyotard, 1974: 311). Déjà, dans ce livre, Lyotard fantasme l'ouvrier révolutionnaire non pas comme celui pieusement marxiste qui résiste négativement à l'exploitation en faisant ralentir les forces industrielles mais plutôt celui qui les surmonte positivement, voire les *transforme*, au contraire, en démontrant une force et une vitesse supérieures à la machine. C'est la thèse de ce qu'il nomme "capitalisme énergumène," et dont l'essai éponyme commence par la citation d'un autre artiste, John Cage: "La critique n'est pas le temps de penser. Pensez, en avance sur le temps" (Lyotard, 1973b: 7). Comment, pourtant, aller au-delà d'un dépassement du capital qui ne fait que le poursuivre à l'extrême, voilà au fond l'impasse de l'analyse libidinale.

Avec l'oeuvre de Duchamp, ce que découvre Lyotard c'est le modèle de la pratique *transformatrice* de l'artiste, pratique qui réussit à changer les données mêmes de ce qui est en question par la machination de leur composantes dans des dispositifs qui n'excluent pas l'incommensurabilité, les "incongruences". Et voilà aussi la voie qui mènera Lyotard

beaucoup plus tard vers l'esthétique du sublime. C'est aussi l'art de Duchamp qui donne la première ébauche du jeu de la pragmatique en tant qu'analyse des rapports entre les pôles du destinataire, du destinataire, du sens et de la référence. A noter que c'est dans ce même livre que l'on commence à voir le recours pourtant "incongruent" à Kant, qui apparaît justement dans la section "Incongruences" du chapitre sur les "Parois". Lyotard cite Kant:

Nous aimons regarder le monde (disent les tentateurs) avec toutes sortes d'yeux, et aussi avec des yeux de sphinx; qu'une chose vue de travers prenne un tout autre air qu'on ne pouvait le supposer aussi longtemps qu'on la considérait de face, cela fait partie des belles surprises pour l'amour desquelles il vaut la peine d'être philosophe (Lyotard, 1977d: 50-51).

On le sait, le recours à Kant est décisif dans le virement de la pensée de Lyotard, et cette citation tirée *Du premier fondement de la différence des régions dans l'espace* nous ramène encore à la métamorphose de la pensée philosophique grâce aux pouvoirs transformateurs de l'art. C'est l'*amour* de l'événement ou l'avènement d'une beauté inattendue ("les belles surprises") qui fait justement valoir "la peine d'être philosophe". Que l'on nous amène à voir autrement, avec d'autres yeux, y compris les "yeux de sphinx", en attente de la métamorphose inattendue, la belle surprise, d'une *chose vue* d'un autre biais, d'une perspective différente. Est-ce la même *chose* ou quelque chose de radicalement autre? De toute façon, l'objet se transforme quand change la position du spectateur, schéma visuel qui correspond à l'univers pragmatique d'une phrase où sens et référence se déterminent en fonction de leur rapport avec le destinataire et le destinataire de la phrase. Dans les deux cas, il s'agit de dispositifs où le réseau de rapports les rend susceptibles de transformations indéfinies, de métamorphoses inattendues, qui font à leur tour de belles surprises pour ces "*amateurs* de la pensée" que sont les *philo*-sophes. Voilà, donc, l'amorce d'une révision conséquente de ce que c'est que la philosophie en tant que pratique formatrice à l'instar de l'art de Duchamp.

De là aussi, la critique acerbe que lance Lyotard justement à la même époque contre la complicité médiatique des soi-disant "nouveaux philosophes" et des intellectuels en tant que construction autoritaire qui s'érigerait en porte-parole d'une entité abstraite telle la nation, le peuple, l'humanité, et ainsi de suite. C'est justement le type d'intellectuel dont Lyotard sonne le glas une décennie plus tard lors des suites du débat Gallo¹ (*Tombeau de l'intellectuel*, 1986).

¹Le 26 juillet 1983, Max Gallo, alors porte-parole pour le gouvernement de François Mitterrand, lance dans les pages du *Monde* un appel aux intellectuels français de sortir de leur silence et de soutenir plus ouvertement les efforts du gouvernement socialiste. À sa surprise, la réaction de la plupart des écrivains et des penseurs qui répondaient à cette interpellation fut de rejeter cet appel en insistant sur l'indépendance des soi-disant

Déjà en 1978, un an après son livre sur Duchamp, on voit le "nouveau" Lyotard qui distingue, d'une part, "ce qu'on appelle des intellectuels," à savoir, des gens qui légitiment leurs discours avec l'autorité d'une compétence prétendue, et d'autre part, des philosophes qui poursuivent le travail plutôt modeste de poser des questions "communes" tout en refusant de se présenter dotés de la compétence (il)légitime d'une figure d'autorité. En occident, dit Lyotard, les philosophes se sont exposés depuis très longtemps à la tentation du rôle de l'intellectuel, et de se faire ainsi les représentants d'une autorité ("Tribune sans tribun"). Lyotard ajoute que "depuis Platon," peu ont résisté à cette tentation, et que, lui, Lyotard, souhaite faire partie de cette minorité. Celle-ci, ce rassemblement des quelques philosophes qui ont su ne pas succomber à la tentation intellectuelle, s'occupe des questions banales et communes tout en acceptant l'impossibilité de décerner la compétence ou l'autorité dans le champ de la philosophie (qui, précise Lyotard, n'est même pas "un champ" car il ne se compose *que* de toutes les questions les plus communes, les plus banales, par exemple ce que c'est que le juste, ou le beau). Et nous voilà pleinement sur le terrain qui occupe le dernier Lyotard: comment juger dans l'absence de critères, comment s'autoriser à parler sans une autorité légitime, bref la crise de "délégitimation" qui ouvre la condition, postmoderne en l'occurrence, de notre actualité médiatisée, mondialisée, et surcapitalisée. Le petit texte qui lance cette question de la tentation intellectuelle, "Tribune sans tribun," fut réalisé d'abord comme émission de télévision (FR3, le 27 mars 1978). Tout en s'interrogeant sur l'autorité que la présence sur le petit écran décerne à celui qui y prend la parole, Lyotard se met lui-même en question non seulement par son discours du philosophe non-autoritaire et "non-intellectuel", mais il pousse cette dés-autorisation ou cette dés-auteur-isation plus loin encore en fragmentant l'aspect visuel et sonore de l'émission. Il arrive ainsi à défaire la synchronie de son image à l'écran de façon à ce que les mouvements de la bouche que l'on *voit* parler ne correspondent pas toujours aux paroles que l'on *entend*.

Voilà des "incongruences" dignes de Duchamp, et l'intervention du philosophe sur la situation des intellectuels ne passe plus par la critique étroitement conçue mais plutôt par le déploiement d'une métamorphose dissimilante qui transforme les données mêmes de la situation. C'est Lyotard lui-même qui à la fin surgit comme le vrai TRANSformateur *DU*champ.

"intellectuels", qui devraient en tout instance ne pas se plier aux demandes de l'état, qu'elles soient d'apparence bénéfiques ou pas. Il en résultait un débat général qui durait plusieurs mois sur le rôle et la fonction de l'intellectuel dans la société. Tous les grands noms de l'époque se trouvaient obligés d'entrer d'une manière ou d'une autre dans cette "querelle des intellectuels". Une analyse poursuivie de cet événement se trouvera dans mon livre à venir, *Le retrait de l'intellectuel*.

Bibliographie

HEIDEGGER, Martin (1964). *L'être et le temps*. Traduction française par Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens. Paris: Gallimard.

KANT, Emmanuel (1970). *Du premier fondement de la différence des régions dans l'espace* [1768]. Traduction française par Sylvain Zac. Paris: Vrin.

LYOTARD, Jean-François (1948). "Nés en 25". *Les Temps modernes*, 32, pp. 2052-57.

_____ (1973a). *Dérive à partir de Marx et Freud*. Paris: U.G.E.

_____ (1973b). "Capitalisme énergumène." In: *Des dispositifs pulsionnels*. Paris: U.G.E.

_____ (1974). *Economie libidinale*. Paris: Minuit.

_____ (1975). *Le Mur du Pacifique*. Paris: Bourgois.

_____ (1976). *Sur cinq peintures de René Guiffrey*. Paris: Galerie Stevenson et Palluel.

_____ (1977a). *Instructions païennes*. Paris: Galilée.

_____ (1977b). *Récits tremblants*. Paris: Galilée.

_____ (1977c). *Rudiments païens*. Paris: U.G.E.

_____ (1977d). *Les TRANSformateurs DUchamp*. Paris: Galilée.

_____ (1978). "Tribune sans tribun." *Education 2000*.

_____ (1979). *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Minuit.

_____ (1983). *Le différend*. Paris: Minuit.

_____ (1986). *Tombeau de l'intellectuel, et autres papiers*. Paris: Galilée.

_____ (1996). *Signé Malraux*. Paris: Gallimard.

_____, et Jean-Loup Thébaud (1979). *Au juste*. Paris: Bourgois