



HAL
open science

Le grand récit émancipateur chez Lyotard, entre validité et invalidation

Jean-Baptiste Amadiou

► **To cite this version:**

Jean-Baptiste Amadiou. Le grand récit émancipateur chez Lyotard, entre validité et invalidation. Amadiou, Jean-Baptiste; Joubert, Jean-Marc; Ploton-Nicollet, François; Vârtejanu-Joubert, Mădălina. Les Sources au cœur de l'épistémologie historique et littéraire, 48, Éditions de l'École nationale des chartes, pp.219-229, 2016, Études et rencontres de l'École des chartes, 978-2-35723-084-2. hal-01425230

HAL Id: hal-01425230

<https://hal.science/hal-01425230>

Submitted on 9 Jan 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le grand récit émancipateur chez Lyotard, entre validité et invalidation

La notion d'hypercriticisme dans certaines disciplines des sciences humaines, en particulier en théorie du texte et du discours, renvoie à la Déconstruction, au poststructuralisme et au postmodernisme. Si ce dernier terme reste polysémique, Lyotard le considère comme l'aboutissement d'une critique de la critique. Son parcours intellectuel l'a conduit de l'analyse critique marxiste à une critique de la posture critique marxiste, une hypercritique caractéristique de la postmodernité, c'est-à-dire l'application du soupçon critique à l'égard des pensées critiques modernes, en particulier les Lumières, le capitalisme et le marxisme. Le postmodernisme serait hypercritique non seulement dans sa méthode (application de la critique à des cas qui n'en sont pas justifiables, c'est-à-dire non pas à l'égard des préjugés mais des énoncés rationnels théoriquement filtrés par le tamis critique) mais dans ses résultats, puisqu'il ne prétend pas accéder par la critique à la certitude ni à la cohérence. Le fait essentiel de la postmodernité consisterait en l'incrédulité à l'égard des philosophies modernes de l'Histoire. Lyotard les considère comme des récits de l'émancipation, des métarécits susceptibles d'ordonner tous les événements de notre Histoire moderne à une sorte d'eschatologie sécularisée de l'émancipation universelle. Ces récits finalisés par l'idée de progrès déterminent la pensée et l'action modernes. Mais l'Histoire « moderne » les a tous invalidés, constate Lyotard. Cette hypercritique postmoderne à l'encontre des philosophies de l'Histoire débouche-t-elle sur une désillusion nihiliste, un renoncement à toute croyance et à tout projet, voire légitime-t-elle une pensée antimoderne ?

Parant les éventuels procès pour nihilisme ou néoconservatisme, Lyotard maintient néanmoins son adhésion à l'idéal moderne d'émancipation et de justice, en dépit des critiques

avancées contre ce genre de philosophies. S'agit-il d'une contradiction, d'une aporie postmoderne ? La présente communication se propose d'explorer ce paradoxe.

I. — Ne plus croire au métarécit émancipateur moderne

1. La notion de métarécit moderne

Dans la distinction entre modernité et postmodernité, Lyotard définit la modernité par les philosophies de l'Histoire :

La pensée et l'action des XIX^e et XX^e siècles sont régies par une Idée [...]. Cette Idée est celle de l'émancipation. Elle s'argumente certes tout différemment selon ce qu'on appelle les philosophies de l'histoire, les grands récits sous lesquels on tente d'ordonner la foule des événements. [Tous ces récits] situent les données qu'apportent les événements dans le cours d'une histoire dont le terme, même s'il reste hors d'atteinte, se nomme liberté universelle, acquittement de l'humanité tout entière¹.

La double fonction des grands récits consiste d'une part à prendre en charge l'Histoire, tant passée et présente, par la subordination des événements au métarécit, que future par le terme eschatologique fixé à cette Histoire, d'autre part à déterminer « la pensée et l'action ». La valeur des grands récits n'est donc pas seulement herméneutique et spéculative, mais pragmatique et empirique.

Les récits modernes reposent sur un postulat, celui du progrès :

Cette idée d'un progrès possible, probable ou nécessaire, s'enracinait dans la certitude que le développement des arts, des technologies, de la connaissance et des libertés serait profitable à l'humanité dans son ensemble².

Ce postulat, hérité des Lumières à l'exception de Rousseau, fonde les philosophies modernes de l'Histoire.

¹ Jean-François Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, 1988, p. 45.

² *Ibid.*, p. 116.

Ces grands récits ne sont-ils pas des mythes fondateurs ? Comme les mythes, ils racontent le passé, le présent, le futur, ils donnent un sens aux événements, ils orientent les pratiques, ils légitiment les institutions et l'action sociales. Les sociétés prémodernes reposaient sur des mythes ; les sociétés modernes ne reposeraient-elles pas à leur tour sur des sortes de mythes, ou des mythes d'une nouvelle espèce, dont la postmodernité procéderait à la déconstruction ? Lyotard prend pourtant soin de distinguer les grands récits modernes des mythes archaïques :

Ces récits ne sont pas des mythes au sens de fables (même le récit chrétien). Certes, comme les mythes, ils ont pour fin de légitimer des institutions et des pratiques sociales et politiques, des législations, des éthiques, des manières de penser. Mais, à la différence des mythes, ils ne cherchent pas cette légitimité dans un acte originel fondateur, mais dans un futur à faire advenir, c'est-à-dire dans une Idée à réaliser³.

Il évacue d'emblée la question du légendaire dans sa distinction. Il retient deux traits distinctifs entre les mythes et les récits modernes :

- l'orientation chronologique : l'âge d'or de référence se situe dans le passé pour les mythes, au moment de la fondation de l'ordre social ; les grands récits de la modernité le situent dans un futur où l'humanité sera émancipée de toutes ses servitudes. Les mythes sont archéologiques quand les grands récits sont téléologiques ;

- l'extension sociale : les mythes concernent une société particulière, comme la tribu, la cité, la nation ou la race, alors que les grands récits parlent de l'humanité entière.

Le tableau suivant schématise et simplifie cette distinction :

	MYTHE	GRAND RECIT MODERNE
--	-------	------------------------

³ *Ibid.*, p. 36.

ORIENTATION CHRONOLOGIQUE	archéologique (acte originel fondateur)	téléologique (futur à advenir)
EXTENSION SOCIALE	particulière, locale (un groupe social)	universelle (humanité entière)

En ce sens, le récit nazi se rattache plus au mythe archaïque, valable pour les Aryens, qu'aux grands récits modernes. Dans sa distinction entre despotisme et totalitarisme, Lyotard considère cependant le totalitarisme comme moderne, y compris le nazisme :

Le totalitarisme consisterait dans la subordination d'institutions légitimées par l'Idée de liberté, à la légitimation par le mythe. C'est bien un despotisme au sens kantien, mais empruntant au républicanisme sa puissance d'universalisation. Ce n'est pas seulement : *Devenons ce que nous sommes, des Aryens* ; mais *Que toute l'humanité soit aryenne*. Le nous singulier, nommé, élève sa prétention à donner son nom à la fin poursuivie par l'histoire humaine. C'est en quoi le totalitarisme est moderne⁴.

La schématisation des distinctions entre mythe et récit moderne mérite donc des nuances. Le propos de Lyotard en fournit ; par exemple le nom de Français (nom singulier) figure en préambule à la Déclaration des droits de l'Homme (valeur universelle). On pourrait en apporter d'autres, non formulées par Lyotard : la prise de la Bastille considérée comme acte originel fondateur.

2. L'invalidation des métarécits modernes par l'histoire moderne

Les récits modernes connaissent des applications variées malgré leur identité formelle. Tous sont orientés vers l'émancipation, en dépit de leurs divergences matérielles sur le sujet et la nature de l'émancipation :

⁴ *Ibid.*, p. 84.

Assurément, la question de savoir qui était le sujet vraiment victime du manque de développement, le pauvre, ou le travailleur, ou l'illettré, est restée posée pendant les XIX^e et XX^e siècles. Il y eut, comme tu sais, des controverses, et même des guerres, entre libéraux, conservateurs et « gauches », au sujet du véritable nom que le sujet qu'il s'agissait d'aider à s'émanciper devait porter. Néanmoins toutes les tendances se rencontraient dans la même croyance que les initiatives, les découvertes, les institutions n'ont quelque légitimité qu'autant qu'elles contribuent à l'émancipation de l'humanité⁵.

Le *nous* qui raconte sa marche vers l'émancipation varie selon les récits. Malgré leurs prétentions à une juste évaluation de l'émancipation, toutes ces philosophies modernes de l'Histoire ont été invalidées par l'Histoire « moderne » (entendons contemporaine) : « Chacun des grands récits d'émancipation, à quelque genre qu'il ait accordé l'hégémonie, a pour ainsi dire été invalidé dans son principe au cours des cinquante dernières années⁶. » Outre leur adhésion à un récit formel du progrès, l'invalidation par l'Histoire est un point commun imprévu par les récits modernes.

Lyotard dresse un inventaire des distorsions entre les promesses et le bilan, à commencer par le récit des Lumières attribuant au développement des connaissances une meilleure instruction, l'autonomie intellectuelle, la liberté de pensée et l'aisance :

La maîtrise du sujet sur les objets obtenus par les sciences et les technologies contemporaines ne s'accompagne ni de plus de liberté ni de plus d'éducation publique ni de plus de richesse mieux distribuée. Elle s'accompagne de plus de sécurité dans les faits.

Mais elle n'accepte que la réussite comme critère de jugement. Or elle ne peut pas dire ce qu'est la réussite, ni pourquoi elle est bonne, juste, vraie, puisque la réussite se constate, comme une sanction dont on ignore la loi⁷.

⁵ *Ibid.*, p. 116.

⁶ *Ibid.*, p. 50.

⁷ *Ibid.*, p. 36-37.

Le récit du capitalisme, comme variante des Lumières, a échoué dans son projet d'enrichissement global et de satisfaction des besoins :

Le développement des technosciences est devenu un moyen d'accroître le malaise, et non de l'apaiser. Nous ne pouvons plus appeler progrès ce développement. Il paraît se poursuivre de lui-même, par une force, une motricité autonome, indépendante de nous. Il ne répond pas aux demandes issues des besoins de l'homme. Au contraire, les entités humaines, individuelles ou sociales, paraissent toujours déstabilisées par les résultats du développement et leurs conséquences. J'entends : non seulement les résultats matériels, mais aussi intellectuels et mentaux⁸.

Son adversaire déclaré, le récit marxiste, n'échappe pas non plus à cette invalidation des récits modernes. La réalité totalitaire en révèle les distorsions. Liotard constate également l'échec narratif du récit marxiste. Si le *nous* énoncé se veut le prolétariat, dans la réalité le parti s'y est substitué :

Tout ce qui est prolétarien est communiste, tout ce qui est communiste est prolétarien : « Berlin 1953, Budapest 1956, Tchécoslovaquie 1968, Pologne 1980 » (j'en passe) réfutent la doctrine matérialiste historique : les travailleurs se dressent contre le Parti⁹.

Enfin, le récit dialectique hégélien est lui aussi confronté à l'échec : « Tout ce qui est réel est rationnel, tout ce qui est rationnel est réel : « Auschwitz » réfute la doctrine spéculative¹⁰. »

Auschwitz est l'emblème de l'échec moderne, l'invalidation la plus radicale du progrès continu, linéaire et cumulatif :

J'ai employé le nom de « Auschwitz » pour signifier combien la matière de l'histoire occidentale récente paraît inconsistante au regard du projet « moderne » d'émancipation de l'humanité. Quelle sorte de pensée est capable de « relever » [...] « Auschwitz » en le plaçant dans un processus général, empirique et même spéculatif, dirigé vers l'émancipation

⁸ *Ibid.*, p. 117.

⁹ *Ibid.*, p. 50. Formule reprise de Jean-François Lyotard, *Le différend*, Paris, 1983, p. 257-258.

¹⁰ J.-Fr. Lyotard, *Le postmoderne...*, p. 50. Formule reprise de *id.*, *Le différend*, p. 257.

universelle ? Il y a une sorte de chagrin dans le *Zeitgeist*. Il peut s'exprimer par des attitudes réactives, voire réactionnaires, ou par des utopies, mais non par une orientation qui ouvrirait positivement une nouvelle perspective¹¹.

La disqualification des grands récits provoque une amertume, par laquelle toute ouverture sur une orientation ou une perspective n'a plus de crédit. Lyotard résume l'échec de la modernité : « La postmodernité, c'est [...] la fin du peuple-roi des histoires¹². » Quelle issue trouver à cette faillite ? Aucune, semble-t-il, sinon réactionnaire ou utopiste. La postmodernité récuserait-elle tout projet et tout idéal de justice après la banqueroute moderne ?

II. — Validité postmoderne de l'idéal moderne émancipateur

1. Le refus de l'antimodernité et du nihilisme

La critique de la pensée moderne est susceptible d'être comprise comme une mise en accusation de la modernité. Lyotard est conscient de cette éventuelle instrumentalisation, comme de l'amalgame facile que peuvent se permettre les avocats de la modernité : « J'ai lu un penseur de réputation qui prend la défense de la modernité contre ceux qu'il appelle les néoconservateurs. Sous la bannière du postmodernisme, ceux-ci veulent, croit-il, se débarrasser du projet moderne resté inachevé, celui des Lumières¹³. » Lyotard inscrit la démarche postmoderne dans la continuité de la modernité :

[Le postmoderne] fait assurément partie du moderne. Tout ce qui est reçu, serait-ce d'hier [...], doit être soupçonné. [...] Le postmodernisme ainsi entendu n'est pas le modernisme à sa fin, mais à l'état naissant, et cet état est constant¹⁴.

Ici, la modernité ne désigne pas tant les contenus philosophiques que la méthode critique. Lyotard pratique l'esprit critique, non pas à l'égard des croyances prémodernes, mais

¹¹ J.-Fr. Lyotard, *Le postmoderne...*, p. 116-117.

¹² *Ibid.*, p. 39.

¹³ *Ibid.*, p. 14.

¹⁴ *Ibid.*, p. 28.

de la modernité institutionnelle. Ainsi sa critique de la critique prolonge-t-elle la modernité méthodologique, même si c'est pour la retourner contre ses opinions et ses pratiques.

Un autre reproche avancé contre Lyotard porte sur son supposé nihilisme. Déjà sa critique du marxisme avait pu lui valoir une telle accusation. Il s'en défendait en attribuant le nihilisme à la critique marxiste elle-même, comme le synthétise Corinne Enaudeau :

C'est là un autre nihilisme, non plus celui du capitalisme, mais de sa « critique ». Il postule le manque du « propre », d'une existence appropriée à elle-même, il est la plainte sur le sens perdu. [...] Lyotard nomme « nihiliste » dans les années 1970 cette structure de renvoi où le réel vaut par ce qui lui manque, par un rien qui est tout¹⁵.

La fermeture sur toute perspective et la disqualification de la modernité semblent donner prise aux reproches de néoconservatisme et de nihilisme. Lyotard y échappe pourtant en maintenant sa foi en un idéal émancipateur.

2. Le maintien d'un idéal émancipateur

Le constat d'invalidation des récits modernes provient d'une comparaison entre la philosophie de l'Histoire et les réalisations de l'Histoire. La philosophie perd sa validité par son inadéquation avec les résultats. Malgré ce constat, Lyotard paraît maintenir la validité de tout ou partie de ces philosophies modernes de l'histoire :

Ce qui est sûr, c'est que le droit ne peut pas être de fait, et que la société réelle ne tire pas sa légitimité d'elle-même, mais d'une communauté qui n'est pas nommable en propre, seulement requise. On ne peut donc pas arguer de son nom de Français ou d'Américain contre le concept de citoyen universel, mais l'inverse. C'est pourquoi il y a, comme je l'ai déjà dit, un ferment de décomposition de la communauté réelle inscrit dans le principe républicain et dans l'histoire qu'il développe. La souveraineté n'est pas au peuple, mais à l'idée de communauté libre. Et

¹⁵ Corinne Enaudeau, « La politique entre nihilisme et histoire », dans *Cités*, t. 45, 2011 (*Lyotard politique*), p. 103-115 (p. 105).

l'histoire n'est là que pour marquer la tension de ce manque. La république invoque la liberté contre la sécurité¹⁶.

Ce paragraphe, pourtant situé au cœur du propos de l'invalidation, peut être lu comme une sorte de « correction » herméneutique sur le sens à donner aux récits modernes, voire une volonté de situer le postmodernisme par rapport aux philosophies modernes et contrer les conclusions susceptibles d'instrumentaliser la critique postmoderne dans un sens nihiliste ou néoconservateur.

Une part de la démonstration s'inscrit dans la continuité du propos de Lyotard :

- d'une part la distinction entre l'ordre ontologique (le fait, la réalité, l'Histoire) et l'ordre déontologique (le droit, la légitimité, l'idée de communauté libre, le principe républicain) ;

- d'autre part l'écart entre ces deux ordres, formulé entre termes de manque, de tension.

Ces deux caractéristiques appuient le constat d'invalidation des récits modernes par l'Histoire.

En revanche, le propos ne semble pas situer le problème de l'invalidation du côté d'une inadéquation de l'ordre déontologique, mais du côté de la réalité. Lyotard énonce une méprise : la légitimité ne vient pas des réalités (« peuple », « société réelle ») mais des concepts (« communauté qui n'est pas nommable en propre », « concept de citoyen universel », « idée de communauté libre »). Un tel diagnostic aboutirait à « corriger » les échecs des philosophies modernes de l'Histoire par un rééquilibrage de ces récits du côté de l'idéalité plutôt que des réalités. Alors qu'il affirme l'invalidation des récits modernes par leur inadéquation avec la réalité, ne sommes-nous pas face à une contradiction ? Le propos ne formule-t-il pas à la fois une invalidation et une validité des philosophies émancipatrices ?

Quelques pages après, Lyotard rattache clairement la politique terroriste de Robespierre à un soupçon contre la réalité au nom de l'idéal :

¹⁶ J.-Fr. Lyotard, *Le postmoderne...*, p. 77-78.

Pour l'idéal de liberté absolue, qui est vide, toute réalité donnée est en effet suspecte d'être un obstacle à la liberté. Elle n'a pas été voulue. [...] La Terreur accomplit le soupçon que nul n'est assez émancipé. Elle en fait une politique. Toute réalité singulière complote contre la volonté pure universelle. [...] La suppression de la réalité par la mort des suspects accomplit cette logique qui voit dans la réalité un complot contre l'Idée¹⁷.

Accorder une préséance à l'Idée sur le réel, ne serait-ce pas reproduire la politique de Terreur ? Le soupçon contre les insuffisances de la réalité en comparaison de l'Idée explique la dérive terroriste de la Révolution. Si Lyotard dénonce la suspicion à l'égard du réel, il signale un autre danger, opposé, celui de réduire l'état de droit à l'état de fait.

III. — La critique postmoderne des narrations modernes

1. « L'incommensurabilité des réalités aux Idées »¹⁸

Dès *Le Différend* (1983), Lyotard voit dans « le Kant de la troisième *Critique* et des textes historico-politiques » un épilogue de la modernité et un prologue à une « postmodernité honorable »¹⁹. Il s'appuie sur ces mêmes textes, en particulier le deuxième *Conflit des facultés* dans lequel Kant affirme la non-nécessité du progrès de l'humanité, pour surmonter le paradoxe :

Le sens général qu'on en tirerait est que le récit de l'histoire universelle de l'humanité ne peut pas être affirmé sur le mode d'un mythe, qu'il doit rester suspendu à un Idéal de la raison pratique (la liberté, l'émancipation), qu'il ne peut pas se vérifier sur des preuves empiriques, mais seulement sur des signes indirects, des *analogia* qui signalent dans l'expérience que cet idéal est présent dans les esprits, et que la discussion de cette histoire est « dialectique » au sens kantien, c'est-à-dire sans conclusion. L'idéal n'est pas présentable dans la sensibilité, la société

¹⁷ *Ibid.*, p. 82.

¹⁸ L'expression est de Lyotard, par exemple *Le différend*, p. 259.

¹⁹ *Ibid.*, p. 11.

libre ne peut pas plus être montrée que l'acte libre, et en un sens la tension entre ce qu'on doit être et ce qu'on est restera toujours aussi forte²⁰.

De même que l'idéal moral de la raison pratique chez Kant affirme l'autonomie de la raison par rapport aux données empiriques, l'idéal de justice garde son autonomie de l'histoire ; tout au plus, surgit-il des signes isolés d'une réalisation de l'idéal juste. Le malentendu des récits modernes vient de ne les avoir pas séparés, d'avoir inscrit dans l'histoire la réalisation du progrès, de l'émancipation, à la manière d'une prophétie. La posture postmoderne renvoie l'idéal moderne dans le domaine de l'imprésentable, de l'idée pure. Lyotard résume le mot d'ordre de la postmodernité : « Nous entendons marmonner le désir de recommencer la terreur, d'accomplir le fantasme d'êtreindre la réalité. La réponse est : guerre au tout, témoignons de l'imprésentable, activons les différends²¹. »

Le discours philosophique déontologique et la narration historique ontologique appartiennent à deux genres hétérogènes, entre lesquels aucune règle universelle de jugement ne peut trancher sans causer de dommage à l'un ou l'autre. En cela, subsiste un différend au sens de Lyotard. Le premier tort des grands récits modernes tient donc à cette confusion générique entre discours prescriptif déontologique et discours descriptif ontologique²².

Mais il y aurait un second tort des grands récits modernes. Avant de dresser la liste des mésaventures de ces métarécits, Lyotard s'interroge : « Pouvons-nous aujourd'hui continuer à organiser la foule des événements qui nous viennent du monde, humain et non humain, en les plaçant sous l'Idée d'une histoire universelle de l'humanité²³ ? »

²⁰ J.-Fr. Lyotard, *Le postmoderne...*, p. 77.

²¹ *Ibid.*, p. 32.

²² Chez Lyotard, cette séparation se traduit par un chagrin : « Le désespoir de jamais pouvoir présenter dans la réalité quelque chose qui soit à la mesure de l'Idée l'emporte alors sur la joie d'être pourtant appelé à le faire. On est plus déprimé par l'abîme qui sépare des genres de discours hétérogènes qu'excité par l'indication possible de l'un à l'autre » (J.-Fr. Lyotard, *Le Différend*, p. 257). Au sujet de cet écart, voir notamment l'article de Corinne Enaudeau, « La politique... », p. 108 : « Vouloir réaliser une Idée dépassant toute expérience possible, une liberté absolue soustraite à tous les jougs, c'est se vouer, dit Lyotard, à accuser la réalité humaine de ne jamais égaler cette Idée, de n'être jamais assez émancipée, et la persécuter pour ce défaut. »

²³ J.-Fr. Lyotard, *Le postmoderne...*, p. 44.

Selon Lyotard, le grand récit moderne fait tort à l'événement en l'ordonnant à tout prix à sa narration, comme une phrase que l'on insérerait dans un texte : « Chaque phrase [...] arrive comme un événement. Je veux dire par là non pas qu'elle est exceptionnelle, sensationnelle, et fait date, mais qu'elle n'est jamais nécessaire dans sa teneur²⁴. » Le postmoderne réévalue la place de l'événement : « L'infraction moderne n'est pas intéressante parce qu'elle est une transgression comme l'a cru Bataille, mais parce qu'elle rouvre la question du néant et de l'événement²⁵. » La trame narrative moderne fait donc l'objet d'une double critique : l'une, externe, de son appropriation du discours déontologique ; l'autre, interne, de la subordination systématique de l'événement au récit.

2. Critique de la certitude universalisante

Une autre critique concerne la prétention à l'universalité. Les métarécits sont de fait pseudo-universels. Lyotard voit dans cette pseudo-universalité une sorte de faute originelle, un signe avant-coureur de leur échec. À propos de l'échec de la Déclaration des droits de l'Homme, Lyotard note : « On pourrait trouver un signe avant-coureur de cet échec dans la désignation même de l'auteur de cette Déclaration de portée universelle : c'est "nous, peuple français"²⁶. »

Le grand récit moderne s'apparente alors au mythe archaïque de la tribu singulière. Au-delà de cette question d'extension sociale, le problème posé par la Déclaration des droits de l'Homme est celui de la légitimité de l'instance qui déclare les droits :

Qui [...] devrait avoir autorité pour déclarer les droits de l'homme de 1789 ? Aporie de l'autorisation. On reste cependant surpris de trouver en position d'instance légitimante le nom de l'Assemblée qui représente un peuple singulier, le peuple français, même s'il place sa déclaration sous les auspices de l'Être suprême. Pourquoi l'affirmation de l'instance normative

²⁴ *Ibid.*, p. 67.

²⁵ *Ibid.*, p. 68.

²⁶ *Ibid.*, p. 57.

universelle aurait-elle valeur universelle si c'est une instance singulière qui la déclare ? Comment savoir, ultérieurement, si les guerres conduites par l'instance singulière au nom de l'instance universelle sont des guerres de libération ou de conquête²⁷ ?

Qui peut parler au nom du peuple, des travailleurs, des illettrés, des asservis, de l'humanité entière ? L'autorisation reste incertaine et fragile. « Il règne par principe dans la république une incertitude sur les fins, qui est une incertitude sur l'identité du nous²⁸. » L'hypercritique postmoderne s'en prend aussi, on le voit, aux certitudes péremptoires de la modernité philosophique, en particulier au dogmatisme du nous racontant sa marche vers l'émancipation et du terme eschatologique fixé au récit.

*

L'hypercritique, en tant que critique radicale, critique des pratiques critiques de la première modernité, déconstruit les philosophies émancipatrices, les analyse comme des narrations où le sujet narrateur se prend comme objet narré pour raconter sa marche héroïque vers l'émancipation : « La fonction narrative », écrit Lyotard dans *La condition postmoderne*, « perd ses foncteurs, le grand héros, les grands périls, les grands périples et le grand but »²⁹. La critique de la modernité ne passe pas par un examen des postulats de la pensée moderne (par exemple la validité de l'idée de perfectibilité humaine ou sociale), mais d'abord par une comparaison de la philosophie de l'Histoire avec ses réalisations. L'amer constat des échecs des grands récits modernes n'empêche pas Lyotard de maintenir un idéal de justice. Le situer dans l'ordre autonome et hétérogène de l'Histoire, voilà la leçon qu'il tire de son hypercritique postmoderne. Il y a un différend insurmontable entre l'Idée (de justice, de liberté) et le réel. Seul ce dernier accueille la narration.

²⁷ *Ibid.*, p. 79.

²⁸ *Ibid.*, p. 76.

²⁹ J.-Fr. Lyotard, *La Condition postmoderne*, Paris, 1979, p. 58.

La contradiction est-elle surmontée ? Elle est surtout déplacée. Claire Pagès analyse avec justesse : « La justice postmoderne suppose donc malgré elle un de ces principes universels de la modernité qu'elle travaille par ailleurs à déconstruire³⁰. » Mais il est un autre type de contradiction à laquelle est sans doute confrontée la postmodernité. Comme s'interrogeait Axel Honneth³¹, la postmodernité ne développe-t-elle pas une structure émancipatoire pour libérer les modernes des exigences normatives de la modernité ? Voilà un récit de libération sur la validité duquel on peut s'interroger.

Jean-Baptiste Amadiou

Chargé de recherche, USR CNRS/ENS-Ulm « République des Savoirs »

³⁰ Claire Pagès, *Liotard et l'aliénation*, Paris, 2011, p. 126.

³¹ Cité par Claire Pagès, *ibid.*, p. 127-130.