

MODERNITÉ

Jean-François Lyotard

Langage, temps, travail

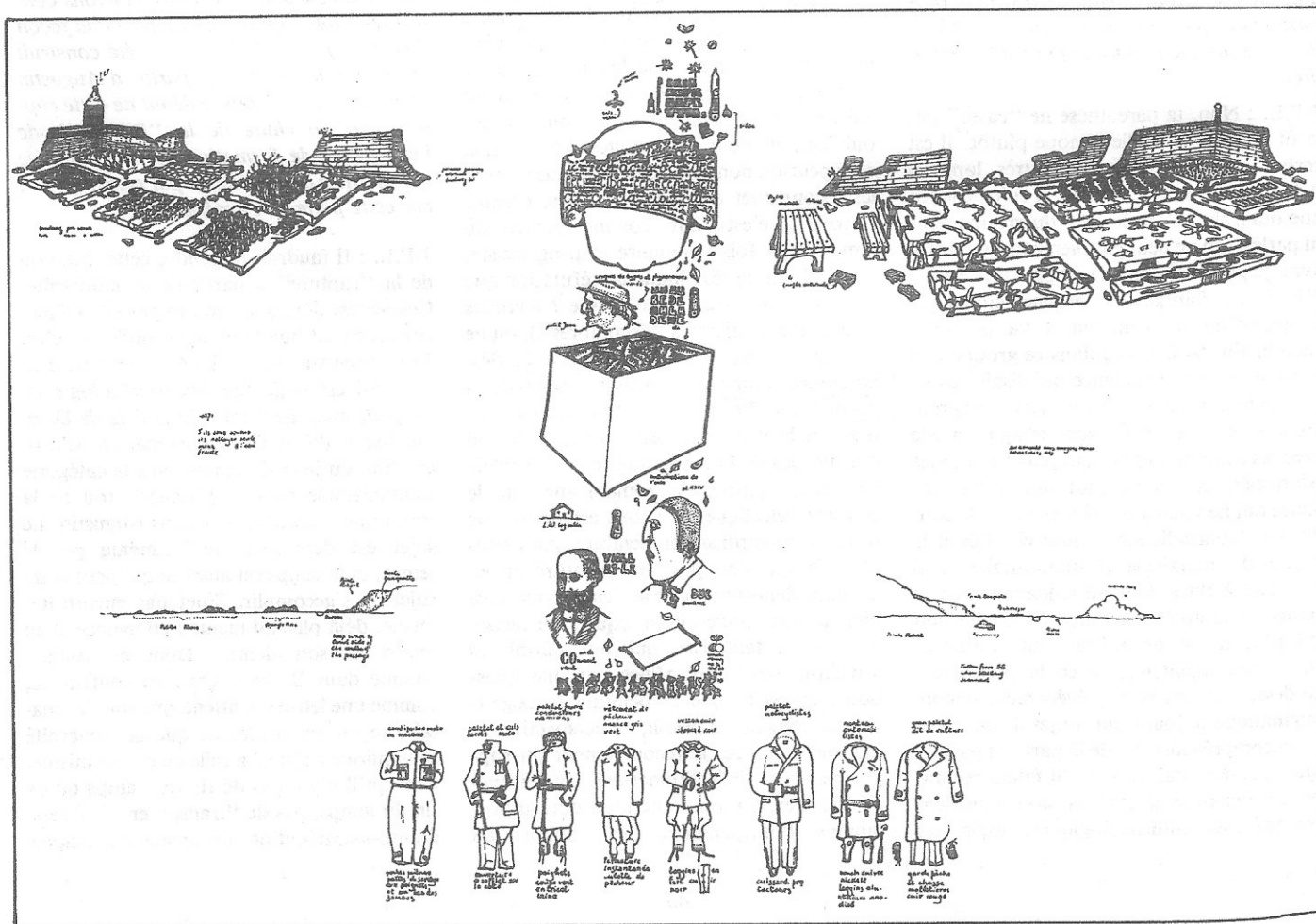
Entretien avec Gairo Daghini

Gairo Daghini : Dès les premières pages de ton nouveau livre *Le Différend*, tu affirmes que c'est "l'heure de philosopher". Et je pense qu'après tout ce qu'on a dit, après tous les grands récits qui ont traversé l'histoire, et qui continuent de nous traverser, après toute l'orgie de théories, de discours, de politiques de notre modernité, que signifie le fait que cette "heure" soit revenue ? Surtout si, comme tu le dis dans une autre partie de ton livre, "il n'y a pas de langage en général" qui existe. Continuer à philosopher, ou recommencer donc avec quel langage ? La question : qu'est-ce que cela veut dire, pour toi, cette heure de philo-

sopher que tu annonces, dans une période aussi compliquée, aussi traversée de modifications et où en même temps, tout semble déjà avoir été dit ?

Jean-François Lyotard : Que tout semble avoir été dit, c'est la règle de l'Occident depuis deux millénaires et demi. Mais la critique philosophique montre que le tout n'est pas présentable, à commencer par le tout du langage. Il reste donc beaucoup à dire. Les philosophes font confiance, je ne sais pas si le mot est juste, à la capacité des phrases. Quant à "l'heure de philosopher", elle a deux sens. L'heure, c'est comme le dit Paul

de Tarse, le bon moment, le kairos, et nul ne sait quand c'est, sur le calendrier ou l'horloge. L'heure de philosopher, c'est n'importe quand. Voilà une banalité. En un autre sens, "l'heure est venue de philosopher" parce que l'heure est passée de théoriser. Depuis vingt ou trente ans, nous avons consommé en quantité de la théorie, marxisme, freudisme, modèles linguistiques. Cette théorie nous est venue par les sciences humaines : sociologie, politologie, économie politique, psychanalyse, linguistique, anthropologie. En consommant de la théorie, nous avons consommé la métaphysique moderne, l'idéologie du sujet, qui est restée



Gianfranco Baruchello : Alphabet électronique.

incritiquée dans ces sciences. L'heure est venue de cesser d'anthropologiser les questions, de perpétuer la métaphysique du sujet (humain, bien entendu).

G.D. : Ce sont les avatars internes et pas encore entièrement explicités de tous les grands récits, ce qui implique un travail critique loin d'être épuisé, non ?

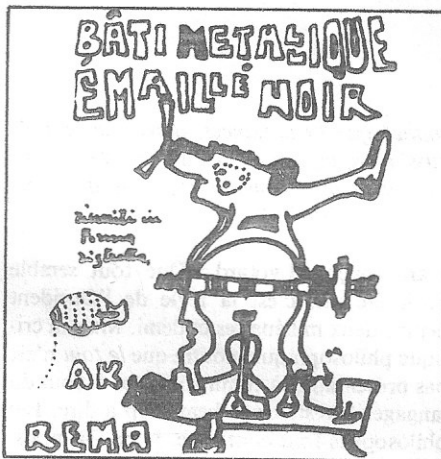
J-F.L. : Un avatar particulièrement grave pour nous. Je veux dire : pour vous, les Italiens des mouvements radicaux, et à une moindre échelle pour ceux d'entre nous qui dans des groupes comme "Socialisme ou barbarie" avaient mené, dès le début des années 50, la critique du stalinisme, du trotskysme, puis du maoïsme, aussi loin que possible. Mais dans les deux cas, cette critique se maintenait sous le régime de la théorie marxiste.

G.D. : Une parenthèse, peut-être, que nous pouvons ouvrir sur les racines lointaines de ton livre, et sur cette attitude philosophique qui consiste à interroger sans relâche les événements où nous sommes. Tu as parlé de "Socialisme ou barbarie". Je pourrais citer nos textes et expériences italiennes multiples en partant des "Quaderni Rossi" et jusqu'à ces dernières années. Je veux dire que cette heure de philosophe dont on parle a commencé, pour nous, pour toi, aussi dans ces expériences et que ton texte — qui porte précisément sur "Le différend" — exprime un parcours qui me semble avoir ses origines dans ces anciennes dissidences. Dissidences qui, du reste, continuent. Certes, je te propose ici une parenthèse qui casse un peu le fil de notre entretien, mais on pourra le reprendre...

J-F.L. : Non, ta parenthèse ne "casse" pas le fil du discours. Elle le noue plutôt. Il est certain que le parcours est très long, il débute pour moi vers 1950, il suit pendant une quinzaine d'années celui du groupe dont tu parles. On ne peut pas bien comprendre le livre, je pense, si l'on ne voit pas cette espèce d'horizon, lointain et proche en même temps, d'où il vient, où il va peut-être encore. En '64 il y a eu dans ce groupe une scission entre une tendance qui disait : assez avec le marxisme, on ne peut plus comprendre la société contemporaine et agir sur elle avec ses concepts, ils ne sont plus "pratiques critiques", et d'autre part une autre tendance qui ne voulait pas lâcher l'idée de conflit, de "contradiction", dont elle faisait le noyau du marxisme révolutionnaire. J'ai pris part à cette dernière tendance, j'en ai démissionné après deux ans. Et la question qui m'est restée sur les bras était : qu'est-ce qu'on fait maintenant avec la politique ? Là-dessus est arrivé 68, événement encore énigmatique aujourd'hui, objet d'une foule de mécompréhensions, de la part des participants mêmes. J'ai pensé qu'il fallait recommencer dans ces décombres, non seulement des théories anthropologiques, mais des

grands récits métaphysiques de l'émancipation. Il fallait recommencer à philosopher sur l'histoire, et d'abord sur le temps. A philosopher sur les présupposés de la pensée "moderne". C'est l'un des sens du livre.

G.D. : La façon dont on se rapporte à la modernité est cruciale. Certains voudraient la compléter, comme Habermas ; dans ce que tu viens de dire et dans ton texte, par contre, on se rapporte à ce monde de décombres qu'on parcourt comme une terre encore à défricher, à re-défricher, les décombres d'une réalité qu'on tente de ré-interroger. C'est là une différence fondamentale, je crois.



J-F.L. : Oui, c'est quelque chose comme cela. Habermas dit que la modernité est une tâche qui n'est pas achevée. Il a raison, bien sûr. Mais elle n'est pas "inachevée", elle a été "liquidée". On ne peut certes pas dire, après Auschwitz, après le stalinisme, que les espérances qui formaient la modernité aient été réalisées. Seulement elles n'ont pas été oubliées, elles ont été détruites. La question est : peut-on non pas même les réaliser, mais les reconstituer comme espérances, comme "projet", c'est-à-dire comme pensée du temps, à la fois volontaire et progressiste, aujourd'hui, après l'immense réfutation que le siècle a opposée à cette pensée ? Avec les ruines de ce projet (tes "décombres"), on ne reconstruira rien. Il faut prendre la désespérance comme telle, penser et se guider à partir d'elle. Pour moi, la "postmodernité" n'est ni le deuil impossible (c'est-à-dire la mélancolie) de la modernité (cette nostalgie en faisait partie, le romantisme) ni le cynisme éclectique du : tout est permis (le trans avant-gardisme en peinture, par exemple). Ce qui s'est passé en peinture ou en musique depuis un siècle anticipe, pour ainsi dire, la post-modernité à laquelle je pense. Toutes les tentatives qui ont défini les "avant-gardes" sont régies par une question : qu'est-ce que la peinture ? Exige-t-elle, la couleur, le dessin, la perspective, le modelé, le cadre, le recouvrement du support par la matière chromatique, un lieu spécifique d'exposition, la permanence, la portabilité, l'indépendance par rapport au

corps, etc. ? Chacune a essayé de travailler telle, ou telle de ces contraintes, qui étaient admises comme des règles constitutives de la peinture depuis trois siècles. La peinture est devenue profondément réflexive. Ce mouvement a trouvé dans l'œuvre de Duchamp une sorte d'accélérateur. Mais il s'est produit depuis quelques années une sorte de relâchement, comme si les artistes (poussés par certains critiques) se disaient : tout a été fait, le public ne suit pas, il ne comprend plus rien, il a besoin d'œuvres un peu plaisantes, identificatoires, reconnaissables, propices au transfert plus qu'à la réflexion. Cela, c'est le post-modernisme de l'affaissement. On se vautre dans les ruines. On est tourné vers ce qui a été fait. On le cite, on le parodie, on le réutilise. Au fond on retarde le deuil, on veut la mélancolie, et l'on reste moderne, pour autant que la mélancolie appartient déjà à la modernité. La post-modernité qui m'intéresse appartient aussi à la modernité, mais elle ne prend pas la modernité comme un objet passé, perdu, précieux donc, et vendable à cause de ce prix. Les avant-gardes cherchaient au contraire à ne pas répéter le déjà fait, à aller plus loin dans l'interrogation des règles de l'art, elles n'aimaient "la modernité" installée que pour s'en exiler. Cet exil, que j'appelle expérimentation, est la force que j'invoque dans le post-moderne et qui me vaut les quolibets du régisseur du domaine trans avant-gardiste. Mais laissons...

G.D. : Là encore, nous nous trouvons confrontés à une rupture par rapport à la façon dont le sujet — le "je" — a été construit dans la philosophie, à partir d'Augustin notamment. Tu décris le début de cette rupture avec la chute de la "Bildung", de l'expérience de formation du sujet dans le temps. Mais qu'entends-tu par cette rupture, par cette perte de l'expérience ?

J-F.L. : Il faudrait reprendre cette question de la "rupture" à partir de la modernité. Celle-ci est déjà une rupture par elle-même. Auerbach dit que le premier moderne, c'est Saint-Augustin. Celui des Confessions, bien sûr, qui est déjà une Phénoménologie de l'Esprit, mais aussi celui de la Cité de Dieu, qui fixe le thème de l'émancipation. L'articulation du je et du temps dans la catégorie fondamentale de l'"expérience" (ou de la "pratique") est déjà faite dans Augustin. Le sujet est dépossédé de lui-même par le temps, et le temps est aussi ce qui permet au sujet de s'accomplir. Sujet pas encore lui-même, déjà plus lui-même : en avance et en retard sur son identité. Donc en attente, comme dans Beckett. Ou : en souffrance, comme une lettre qui attend que son destinataire se saisisse d'elle. Ce que la modernité romantique a ajouté à celle du christianisme, c'est qu'il n'y a pas de fin des temps ou de fin du temps, pas de "transparence" finale, d'auto-identification, de société émancipée.

La "souffrance" est sans fin. Cela donne lieu aujourd'hui encore à un néo-romantisme, qui pour moi reste moderne. Mais cela peut donner lieu à une autre "figure", celle de Duchamp justement. Les notions d'expérience, de sujet, l'idée de sa souffrance et de son émancipation, perdent toute pertinence dans l'œuvre de Duchamp. Le temps des œuvres n'est plus unitaire-totalitaire. Ce sont des temps ponctuels, des instants. Une œuvre ne procède pas d'une autre. Toutes obéissent à une logique, qui est paradoxale, paralogique. Mais chacune est un coup, une expérimentation, et elle n'est pas un épisode dans une "partie" d'ensemble. Il n'y a pas de grand récit pour totaliser les coups. (donc pas de "jeu")

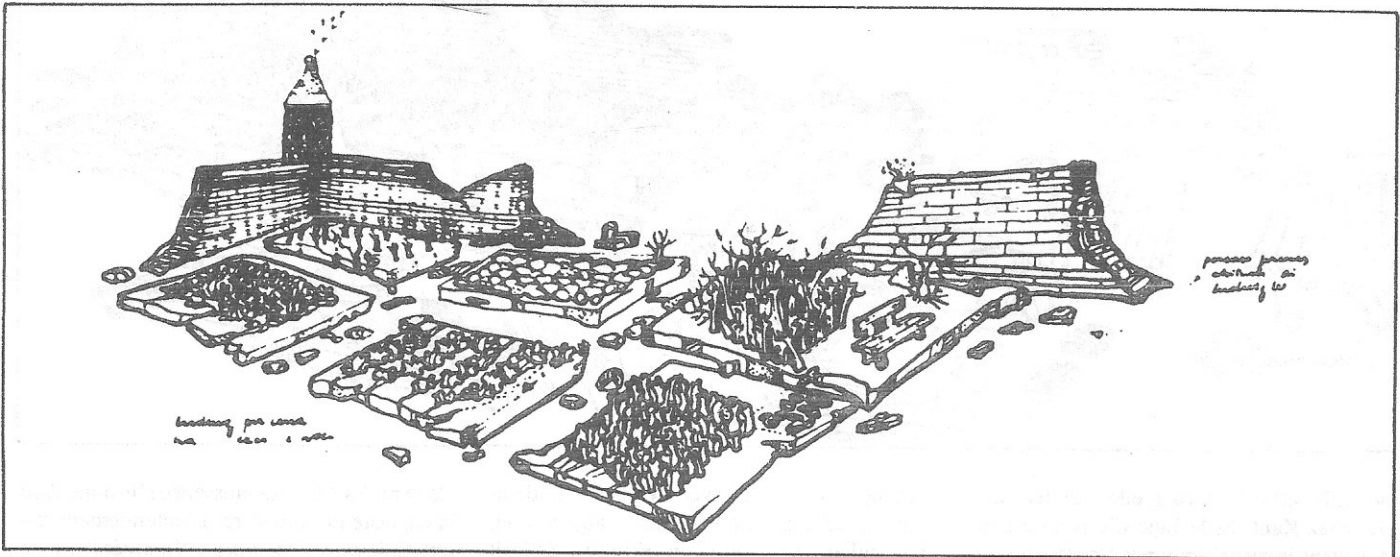
G.D. : Ceci nous conduit au noyau central de ton argumentation, au problème du "différend". Tu dis que la philosophie a un différend, aujourd'hui, avec l'économie, le discours académique, le discours politique lui-même.

fait à un travailleur du seul fait qu'il est salarié, c'est-à-dire du seul fait que son temps de travail est considéré comme une marchandise. Marx pense que la force de travail dépensée pendant le temps de travail est la vraie source de la valeur. La condition salariée, qui ignore cette source en la traitant comme une marchandise, lui fait un tort "absolu", irrémédiable dans le cadre du capitalisme (de même que le tort fait à la "charité" par la Passion de Jésus est pour Pascal irrémédiable dans l'ordre du pouvoir et dans celui du savoir). Ce noyau "marxiste" a sans doute été la source secrète, mal contrôlée, mais persistante, de l'idée de différend. Mais j'ai essayé de lui donner une portée qui ne soit pas étroitement politico-métaphysique, j'ai voulu montrer le statut immanent au langage donc ontologique (et non pas métaphysique) du différend, le mettre à plat, pour ainsi dire. Kant et Wittgenstein m'ont fait comprendre sévèrement qu'il n'y a pas de métalangage en

rend, je le répète, il n'y a pas de métalangage, par exemple de type spéculatif ou dialectique au sens hégélien ou marxiste. Il n'y a pas de logique générale, même paradoxale. La lutte entre les fins (ou les ordres, ou les genres) reste l'idée centrale.

G.D. : Dans la lutte, il y a des affrontements, il y a des "maîtres et des esclaves", des victimes et des bourreaux, des figures qui disparaissent, des rôles qui tombent et parfois s'échangent. Or, c'est sur ce dernier cas, sur la complexité qu'il introduit dans les événements et sur les difficultés qu'il pose au jugement que tu t'interroges particulièrement.

J-F.L. : Oui, c'est une chose terrible, qui induit le désarroi politique. Il n'y a plus de noms propres auxquels rattacher sans équivoque, sans incertitude, le titre de victime. La Pologne est une nation victimisée autant qu'il est possible en Europe, et les Polonais ont pour le moins laissé s'exercer chez eux la



Que désigne, pour toi le terme de "différend" ? Et quels sont les différends ouverts par rapport au discours économique et par rapport au discours politique ?

J-F.L. : Le terme de différend désigne une situation judiciaire et ontologique. Judiciaire : devant l'argumentation développée par chaque partie, le juge ne peut pas trancher parce qu'il n'a pas de règle applicable aux deux cas. Cela veut dire que chaque argumentation, celle du plaignant à qui un dommage ou un tort a été fait, celle de la défense qui argue de son droit, a sans doute sa légitimité, mais dans un ordre hétérogène à l'autre. J'emploie le mot "ordre" par allusion à l'idée pascalienne. Le juge ne dispose pas d'un corpus de règles qui lui permette de trancher le cas en respectant le droit des deux parties. C'est comme s'il y avait deux droits, et pas de méta-droit. Le prudent peut trancher un conflit du travail dans le cadre de la législation dont il dispose. Mais cette législation ignore le tort qui selon Marx est

général et les sophistes (et sans doute Héraclite, le grand absent du livre) que ce manque d'unité ne crée pas seulement un creux, un vide, mais une guerre dans ce vide et à propos de ce vide. Les "genres de discours" sont des modes d'enchaînement des phrases finalisés par des buts hétérogènes. Faire plaisir (la Poétique d'Aristote), persuader (les Topiques), convaincre (les Analytiques), juger (l'Ethique), affecter (l'Esthétique kantienne), montrer (Wittgenstein) sont des fins qui réclament des enchaînements spécifiques. Et d'une phrase à l'autre, même très simples, même dans la conversation, et même quand on ne le sait pas, la question ne peut pas ne pas être posée : comment enchaîner ? Il faut enchaîner, serait-ce par un silence, qui vaut alors comme une phrase, cela est nécessaire. Mais ce qui ne l'est pas, c'est comment. Et c'est là, dans l'instant, dans l'occurrence, dans "ce qui arrive", que le différend trouve occasion. Le différend non pas entre des personnes, mais entre des genres de discours, des fins. Pour ce diffé-

pire des politiques antisémites. Entre Palestiniens et Israéliens, la seule chose partagée paraît être le refus de laisser exister l'autre. Et que dire des vaillants combattants Khmers, une fois venus au pouvoir ? Une idée moderne de l'émancipation de l'humanité passant par l'indépendance des peuples-nations, décline avec ces retournements. Ce déclin avait commencé probablement avec les guerres coloniales, il s'est précipité en Russie, avec la métamorphose de la démocratie prolétarienne internationaliste en Etat bureaucratique stalinien. Le mot d'ordre "le socialisme dans un seul pays" laissait présager le pire.

G.D. : Je crois qu'on tombe ici sur un point important, pour plusieurs raisons. On a beaucoup entendu dire que les philosophes "post-modernes" ou "néo-conservateurs" étaient les philosophes du n'importe quoi. Ceux qui pouvaient affirmer à la fois une chose et son contraire. Ceux qui s'autorisaient toutes les phrases. Or, le différend

pose justement le problème opposé : nommer avec précision quelque chose dans un état instable où tout change et où la chose qui doit être exprimée, désignée par son nom propre, ne l'est pas encore.

Il y a, par exemple, dans ton texte et comme tu viens de le dire, certaines réflexions sur l'internationalisme, le grand thème politique unifiant de toute notre histoire contemporaine. Selon toi, l'internationalisme serait une impasse puisqu'en voulant effacer les noms propres il ne peut plus dès lors capter les récits mineurs, particuliers, l'épopée concrète des gens. Autrement dit, l'internationalisme qui prétendait supprimer l'injustice, aboutit à l'injustice maximale parce qu'il élimine tout ce qui est concret et individuel. D'où ma question : "le différend" contient-il l'exigence d'une formulation, mieux, d'une re-formulation, de l'idée même de justice ?

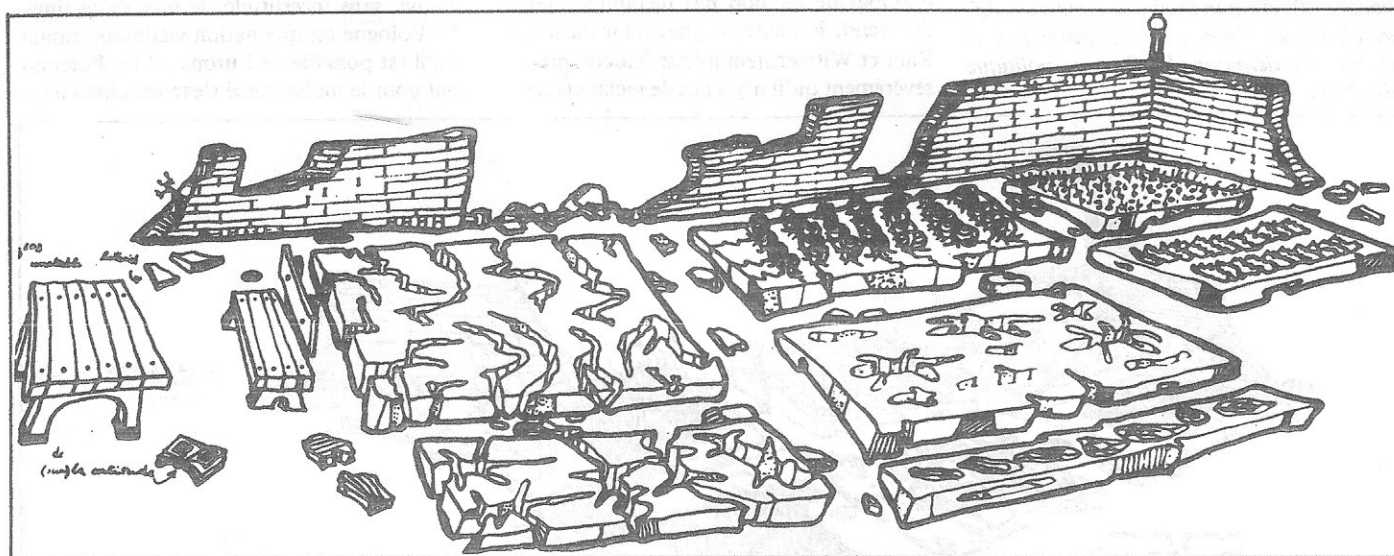
J-F.L. : Est-ce une reformulation ? C'est

Je militais à la CGT. Je dévorais la littérature marxiste d'un bout à l'autre, du jeune Marx jusqu'à la plate-forme Chaulieu — Lefort — Ria Stone — Johnson de rupture avec la IV^e Internationale (trotskyste). La lutte pour l'indépendance se durcissait. Messali venait d'être déporté en France. Le PC algérien soutenait la thèse : les indépendantistes sont des provocateurs. Je me trouvais devant la question de la décolonisation (c'est-à-dire la question nationale). Comment le mouvement ouvrier doit-il se situer par rapport aux mouvements d'indépendance ? Au Komintern, dès 1930, Staline, à propos de la Chine, avait imposé la ligne : alliance avec la bourgeoisie nationaliste (le Kuomintang). Nous (le groupe "Socialisme ou barbarie") savions en 1950 où avait mené cette ligne : l'élimination physique et politique de l'avant-garde ouvrière en Chine, et la formation de la bureaucratie maoïste. C'était le même dilemme, à plus petite

l'écrivain dans notre presse. Voilà un exemple de différend. Deux genres de discours hétérogènes (l'idée spéculative de la liberté, la dialectique matérialiste de la lutte des classes) pouvaient signifier le même événement, sans qu'on puisse trancher par un : on ne portera pas vos valises, ou par un : vous êtes le sel de la terre.

G.D. : J'aimerais maintenant qu'après cette réflexion sur le différend qui a atteint jusqu'au vécu, nous revenions à la question de la modernité, comme problème central du capitalisme. Tu affirmes ainsi que la modernité se caractérise par "l'assignation du vouloir dans la raison". Du point de vue du capitalisme, cette assignation signifie une progression et une accumulation à l'infini de marchandises, d'idéologie, d'histoire. Et elle atteint aujourd'hui même le langage...

J-F.L. : Déjà chez Descartes, le vouloir est une puissance infinie. A la fin du XVIII^e siè-



une vieille affaire, tu sais, elle est chez Aristote, chez Kant. Si le juge n'a pas de règle pour juger le cas, s'il n'a pas "compétence" pour décider quelle partie a le droit pour elle, ou du moins pour transiger entre deux demandes parce que l'une d'elles au moins n'est pas recevable dans son code, si donc la justice n'est pas déjà établie "écrite" en quelque sorte, il reste à la "faire", cette justice, à le dire, sur le cas, singulièrement, et sans règle. Celui qui juge ainsi (c'est notre cas à tous dans la vie quotidienne), Aristote dit qu'il lui faut de la *phronêsis*, de la *prudentia*, et Kant "du jugement". Le terme français de "judicieux" exprime assez exactement cette idée. Il désigne la faculté pour quelqu'un, ou la propriété pour un acte, une décision, d'être juste alors qu'il n'y a pas de critère pour juger. Pour répondre à ton exemple de l'internationalisme, je raconterai une petite histoire. Juste avant le début de la guerre d'Algérie, en 1950-52, je me trouvais à Constantine comme enseignant débutant.

échelle, en Algérie, avec des traits évidemment spécifiques (le prolétariat algérien, en particulier, était basé en France). C'était typiquement un dilemme, donnant lieu à un différend. L'analyse marxiste du mouvement de libération algérien montrait indubitablement qu'en cas de succès il porterait au pouvoir une bureaucratie politico-militaire bourgeoise, qui ne ferait nullement cesser l'exploitation du travail, au contraire. Mais il n'était pas moins indubitable que du point de vue de l'idée ("bourgeoise", *aufkläre*) de l'émancipation et du droit "naturel", le mouvement algérien tirait sa force d'une profonde légitimité nationale, du désir indestructible de refaire une identité culturelle complètement détruite par les Français et de mettre fin à une humiliation séculaire. Il fallait donc le soutenir, et il fallait aussi le combattre. Ce que nous fîmes. On portait donc les valises et on véhiculait les clandestins du FLN, tout en leur disant : vous êtes des futurs exploités de votre pays, et en

cle et au XIX^e, cette puissance s'insinue dans la capacité de connaître. L'entendement restait fini, et ses catégories "données", chez Descartes. La puissance de la raison, qui est aussi "la vie", devient infinie dans la dialectique hégélienne. Le répondant historique de cette métaphysique de l'infini du vouloir et du savoir, c'est le capitalisme. Celui-ci n'est pas simplement un mode d'économie, ni une organisation sociale, c'est une métaphysique de la volonté. La nature n'est plus un donateur et un guide, elle est à mettre en exploitation. La raison n'est plus une constitution de pensée reçue, elle défait et refait ses axiomes selon les résultats obtenus et à obtenir, et la réalité est pour elle l'occasion de ce remaniement incessant. Ce dernier enfin s'inscrit directement dans le fonctionnement du capitalisme. Marx avait senti dans les *Grundrisse* que la force de connaître serait intégrée telle quelle comme force de travail dans le circuit de la valeur. C'est ce qu'on appelle aujourd'hui pudiquement la techno-science.

G.D. : Je crois qu'en montrant le capitalisme comme métaphysique de la volonté, tu proposes aujourd'hui cette idée comme plus important que l'idée même d'Etat. Il me semble ainsi que tu vois l'Etat comme une articulation subordonnée à cette métaphysique de la volonté, un produit d'elle-même. Ces derniers temps, par contre, on a trop insisté sur l'Etat au premier plan, sur l'Etat tout puissant, organisateur de tout : de la marchandise jusqu'à l'imaginaire. Dans ton discours, il me semble, le jeu se renverse. Le capitalisme comme métaphysique de la volonté est vraiment le régisseur de tout, même le régisseur du temps, et l'Etat en est une articulation. Peux-tu m'en dire quelque chose ?

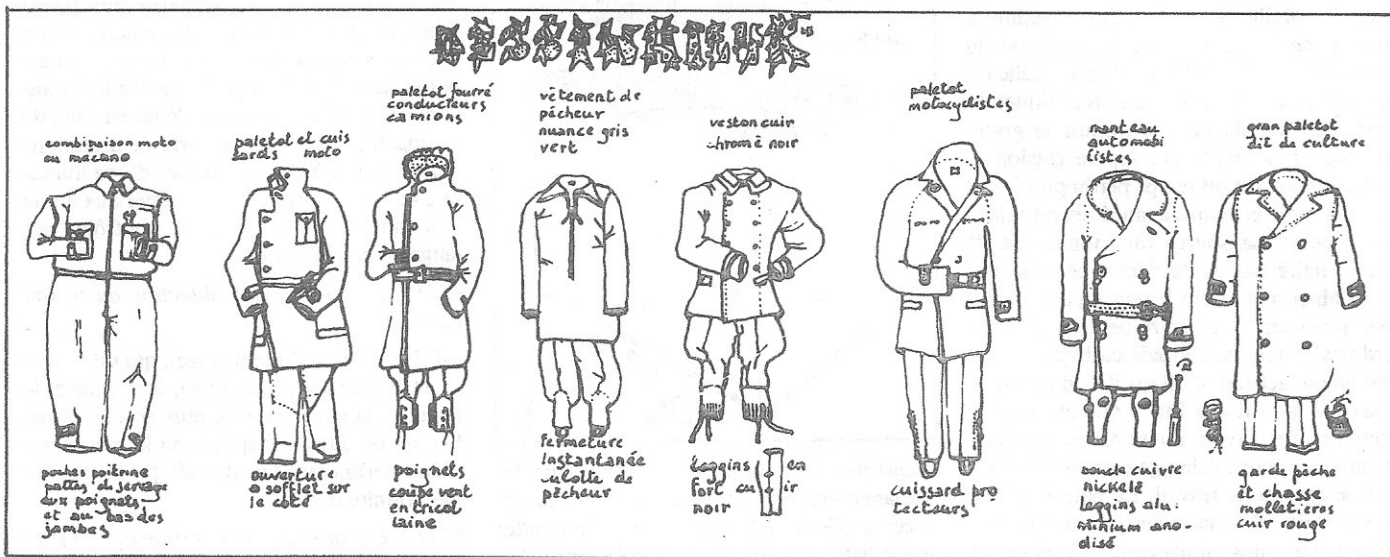
J-F.L. : L'état est un médiateur entre le capital et la société. Le capital ne s'intéresse à la société qu'autant qu'elle est globalement une instance indispensable à sa propre reproduction, comme travail et comme marché.

moteurs de ces formes de la médiation qui ne disparaissent pas après qu'elles ont médiatisé, mais qui au contraire se posent comme des absolus, ce moteur, on pourrait aussi le déceler dans cette métaphysique de la volonté dont tu parles.

J-F.L. : A cela près que l'Etat n'est pas historiquement une émanation du capital. En France, il a été l'unificateur de la nation, quel que soit le régime, de Louis XI à la IIIème République et à De Gaulle. En Angleterre aussi. En Italie, la société préexistait à l'Etat, et en un sens, aux Etats-Unis aussi. Ce qui fait des différences notables. Mais quelles qu'elles soient, il en résulte la possibilité de conflits entre l'Etat et le capital. Car ce dernier n'a aucun souci de la nation comme telle. Il est international, ou plutôt multinational. Il utilise non pas la nationalité, mais les différences entre nationalités, par exemple le capital bancaire pour spéculer sur les monnaies nationales. C'est

cette appropriation et celle du travail à l'heure actuelle ?

J-F.L. : Question très difficile. Ma réponse est plutôt hypothétique. D'abord, le fait massif me paraît être que pour la première fois le langage lui-même devient un objet d'investissement capitaliste, un produit (produit par les machines de langage, informatique, télématique, communication), et donc une marchandise. Jusqu'alors, le langage était resté en dehors de la circulation des marchandises, comme "langue naturelle" de la vie quotidienne et comme langue éduquée apprise dans les établissements d'enseignement et de culture. Cette langue cultivée servait à la formation des professionnels du savoir, mais aussi du pouvoir politique (rhetoriques des assemblées). La mercantilisation du langage modifie profondément cette situation. Par exemple la "crise de l'enseignement" de tous les niveaux et dans tous les pays "industrialisés", la déprofessionna-



Pour le reste, il n'en a cure. C'était très frappant dans le discours tenu par Barre par exemple. La société n'existe pas, sauf pour réaliser la valeur. Donc il faut alléger tous les coûts sociaux, et élargir les marchés. L'issue à cette contradiction était d'exporter la contradiction : diminuer la demande de consommation intérieure, augmenter la compétitivité extérieure. L'Etat n'est là que pour faciliter au capital cette issue, la perpétuation de sa volonté infinie d'expansion. Et pour maintenir le tissu social quand la pression du capitalisme le déchire.

G.D. : Ici revient le grand thème de la disparition de l'Etat tant débattu par Lenine, les communistes, tous nos groupes, et qui, quant à lui, est loin d'avoir disparu, qui est toujours là, et même avec une certaine hauteur hautaine...

Tout cela nous renvoie au problème compliqué, ou les ambiguïtés pour ne pas dire les différends règnent, des formes de la médiation, notamment de la forme d'Etat. Or, les

pourquoi le réformisme est de peu de poids, et n'est autorisé à intervenir que pour assumer la discipline de la société sous la règle de la reproduction capitaliste. L'équipe de gauche au pouvoir en France essaie de faire une politique de diminution des coûts sociaux et de la relance de la compétitivité des entreprises de pointe, la même que la droite n'arrivait pas à faire faute de crédibilité dans la société. L'obstacle est que la gauche n'est pas crédible pour le capital, qui la fait chanter.

G.D. : Dans les numéros finals de ton livre, tu dis que le capital, en s'appropriant du travail, a stocké du temps dans la marchandise et que, actuellement, il en est train d'étendre cette opération au langage, il est en train de se soumettre le langage, de la réduire au statut de la marchandise.

Certes tu ne confonds pas le travail avec le langage. Toutefois, la question est posée. Qu'est-ce que ça veut dire que s'approprier du langage et quelle différence fais-tu entre

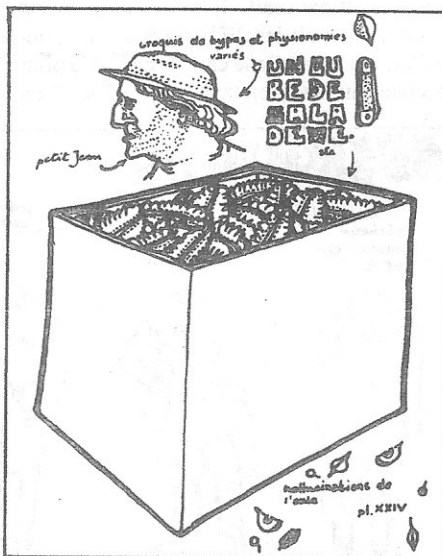
lisation de la fonction enseignante, les changements observables dans les langues naturelles ("basic English", idiomes des media, etc.) sont des symptômes de cette modification. En second lieu, il faut souligner que la mercantilisation du langage lui-même se fait sur la base de l'idéologie communicationnelle. Une phrase est un message. Celui-ci véhicule de l'information relative à un référent. Cette information n'en est une que si l'émetteur et le récepteur du message sont en possession d'un même code, ou disposent d'une interface assurant la traduction du message d'un code dans l'autre. Conclusion : ce qui n'est pas traduisible n'est pas du langage. C'est contre cette idéologie que le Différend est écrit, entre autres. L'accent est mis sur l'hétérogénéité des régimes de phrases. René Thom écrit qu'un ordre, par exemple, ne transmet aucune information, au sens strict. Remarque à étendre à d'autres "jeux de langage", comme disait Wittgenstein. Ce dernier savait bien qu'informer n'est qu'un "jeu de langage" entre autres.

Ce que j'appelle "genre de discours" dans le *Différend* prolonge cette intuition (qui est déjà dans Aristote, et dans Kant) : que le langage n'est pas un, homogène, qu'il y a des régimes et des genres de phrases qui précisément sont intraduisibles les uns dans les autres, et que le différend, qui naît de cette hétérogénéité, doit être respecté, écouté, attendu, cultivé. Il est la base d'une résistance à la banalisation communicationnelle.

G.D. : Une base de résistance qui fait justement que le langage devient d'abord une recherche et non pas une communication seulement.

J-F.L. : Encore un mot sur ta question de tout à l'heure, si tu le permets, ta question relative au temps. Je fais à la fin du livre l'hypothèse que le capital est une hégémonie portant sur le temps. La critique marxiste en faisait une hégémonie portant sur la force (de travail, de production en général) et sur les besoins. C'est par où elle nous paraît aujourd'hui romantique, liée à une philosophie de "la vie" et de la nature. J'essaie l'hypothèse suivante : l'essentiel du capital tient, bien sûr, à l'échange. A cède x à B, et seulement si B cède y à A. Toute cession est sous la condition de la contre-cession à venir, donc le présent sous la condition du futur. Mais à parité. Cette règle est celle du mercantilisme (au sens non technique du mot). Le capitalisme y introduit le grand principe : l'intervalle qui sépare cession et contre-cession est du temps perdu pour A. B doit lui rendre ce temps avancé, en plus de la valeur de y. La source du supplément de valeur, retiré par A de l'échange n'est pas dans l'objet, mais dans le temps perdu par B pour procéder à la contre-cession. Si B ne perd pas de temps, s'il paie cash (au cas où c'est lui qui achète), c'est qu'il a du temps de réserve. J'en arrive à l'idée que avoir de la monnaie, c'est avoir du temps disponible. Ce qui vaut pour l'échange commercial vaut pour le contrat de travail. Le patron achète sous la forme de salaire des produits au travailleur. Le temps mis par celui-ci à fabriquer le dit produit est du temps perdu pour le patron, temps perdu dans l'échange général (commercial) dans lequel il est par ailleurs engagé. Il est donc nécessaire pour le patron de réduire au minimum le temps de fabrication. De là les cadences, et plus généralement la substitution de la machine à l'homme. D'où il résulte que non seulement ce temps de travail doit être abrégé, comme Marx l'a vu, mais, ce qu'il n'a pas vu, qu'il devrait à la limite être annulé, selon le paradigme de la performative pure : l'automobile, comme la guerre, est déclarée, et elle est. La grande différence sociale, celle qui est pertinente, c'est celle qui sépare ceux qui ont des stocks de temps potentiel, mobilisable sur n'importe quel moment du temps réel, ou du moins qui sont assez crédibles pour acquérir de ce temps, et ceux qui n'ont à échanger que leur temps réel dans du temps réel. Un

salarié est quelqu'un qui doit céder une part importante de son temps réel pour acquérir la quantité de monnaie (le salaire) qui à son tour lui permet d'entrer dans l'échange, par la monnaie de paiement (alors que l'autre y entre par la monnaie de crédit). On comprend assez bien, je crois, de cette manière, que le seul enjeu du capitalisme, c'est de gagner du temps. On comprend ce que c'est que "gagner sa vie" : échanger son temps réel contre du temps potentiel. On comprend l'accélération générale des rythmes non seulement de travail, mais de transport, de transfert d'information, de vie quotidienne. On comprend à partir de là les modifications de l'urbanisme lui-même. On comprend comment les techniques de guerre, liées à la recherche de la plus grande vitesse, sont convertibles en techniques de "paix". On comprend la techno-science biomédicale qui vise à l'allongement du temps réel et finalement à la suppression de la mort (laquelle sert de mètre au temps réel). On comprend aussi les



recherches technologiques portant sur les télélangages (les mémoires, les banques, les accès accélérés aux savoirs, les commandes immédiates des machines par la voix, j'en passe) : elles font passer lentement d'une modernité centrée sur la maîtrise de l'espace à une post modernité obsédée par celle du temps.

G.D. : Si la marchandise fondamentale devient aujourd'hui l'information, le procès de production devient un procès qui lui est rattaché et subordonné. L'information trouve son essor dans la rapidité avec laquelle elle peut circuler : une fois qu'on possède l'information, on peut aussitôt mettre en mouvement le procès de travail informatisé. Autrement dit, si la marchandise devient l'information, la marchandise devient le temps ; non plus le temps du travail mais le temps en soi de la circulation des informations.

J-F.L. : Avec comme horizon idéal, la plus grande vitesse possible, celle du photon.

Celle de l'électron, dans ces techniques, fait un bon score. Mais la miniaturisation des ordinateurs et de leurs logiciels permet de raccourcir encore les parcours et donc de s'approcher davantage de l'immédiateté. La boîte 4X inventée à l'IRCAM permet l'intervention active d'un compositeur sur une séquence sonore en temps réel, c'est-à-dire d'une séquence en train de se dérouler sur une bande magnétique.

G.D. : Qui devient la vitesse du travail. Est-ce que cela ne conduit pas à la disparition, tendanciellement, de l'importance même du travail comme support d'une civilisation ?

J-F.L. : Il me semble. Au moins d'une certaine sorte de travail. Reste que toutes les opérations à effectuer sur et avec les machines d'aujourd'hui sont quand même du travail, et supposent du travail. Au total, il est probable que la quantité d'heures de travail à fournir pour faire vivre à un niveau donné une quantité de population donnée aura baissé fortement d'ici cinquante ans. Si on la compare à celle qu'il fallait il y a cinquante ans. Dans le siècle à venir, ou bien une petite population active entretiendra une majorité inactive, ou bien le temps légal de travail sera diminué sans diminution de salaire, et les emplois seront redistribués. Encore l'alternative ne prend-elle en compte que les quantités de travail. Le vrai problème est celui de sa qualité, qui exige une sorte de mutations dans les qualifications : passer d'une humanité qui savait contrôler des matériaux à une humanité qui devrait savoir contrôler des langages et des signes.

G.D. : On va vers une réduction du travail matériel.

J-F.L. : Qui est du temps réel, qui est lié à la mort avec le temps potentiel, la monnaie, le langage, la circulation la plus grande possible, on est dans une sphère où la mort cesse d'être pertinente. On devrait pouvoir vivre une infinité de vie.

G.D. : En tout cas, on constate que ce passage du problème de la production et du travail — paradigme de la révolution industrielle — au paradigme informatique comporte en même temps une modification qui atteint jusqu'aux formes anthropologiques de l'existence, à la forme même de la civilisation. Ainsi, lorsque tu soulèves le problème de l'appropriation du langage en tant que nouvelle marchandise du capital, une autre histoire commence peut-être.

J-F.L. : C'est ce que je veux dire, je n'ai pas la moindre idée de ce qu'elle sera, je suis furieux parce que je serai mort (dans le temps réel)...

G.D. : En ce sens, la proposition du différend constituera la logique pertinente et adéquate à cette situation.

J-F.L. : Pour la résistance à cette situation. C'est dans cet esprit que le livre a été écrit.