

## LE POSTMODERNE

Jean-François LYOTARD

### MISSIVE SUR L'HISTOIRE UNIVERSELLE

à *Mathias Kahn* Baltimore, le 15 novembre 1984

Il ne convient pas d'accorder au genre narratif un privilège absolu sur les autres genres de discours dans l'analyse des phénomènes humains, ou langagiers en particulier (idéologiques), et moins encore dans l'approche philosophique. Certaines de mes réflexions antérieures ont pu succomber à cette « apparence transcendante » (« Présentations », *Instructions païennes*, *La condition postmoderne* même). Il est en revanche convenable d'aborder l'une des grandes questions que nous livre le monde historique en cette fin du XX<sup>e</sup> siècle (ou en ce début du XXI<sup>e</sup>) par l'examen des « histoires ». Car si ce monde est déclaré historique, c'est qu'on entend le traiter narrativement.

La question à laquelle je pense est la suivante : 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'humanité? Je n'entends pas ici traiter cette question en philosophe. Néanmoins sa formulation appelle plusieurs éclaircissements.

1. Je dis d'abord : pouvons-nous *continuer* à organiser, etc. Ce mot implique que tel était le cas précédemment. Je me réfère ici en effet à une tradition, celle de la modernité. Cette dernière n'est pas une époque, mais plutôt un mode (c'est l'origine latine du mot) dans la pensée, dans renonciation, dans la sensibilité. Erich Auerbach le voyait poindre dans l'écriture des *Confessions* d'Augustin : la destruction de l'architecture syntaxique du discours classique et l'adoption d'une disposition parataxique de phrases brèves enchaînées par la plus élémentaire des conjonctions, le *et*. Il retrouve ce mode, et Bakhtine avec lui, chez Rabelais, puis chez Montaigne.

Pour ma part, et sans chercher ici à légitimer cette vue, j'en vois un signe dans le genre narratif à la première personne choisi par Descartes pour exposer sa méthode. Le *Discours* est une confession encore. Mais ce qui est confessé n'est pas la dépossession du moi par Dieu, c'est l'effort du moi pour maîtriser toutes les données, y compris soi-même. Sur la contingence laissée par le *et* entre les séquences exprimées par les phrases, Descartes essaie de greffer la finalité d'une série ordonnée vers la maîtrise et la possession de la « nature ». (Qu'il y parvienne est une autre affaire.) Ce mode moderne de l'organisation du temps se déploie au XVIII<sup>e</sup> siècle dans l'*Aufklärung*.

La pensée et l'action des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles sont régies par une Idée (j'entends Idée au sens kantien). 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 : récit chrétien de la rédemption de la faute adamique par l'amour, récit *aufklärer* de l'émancipation de l'ignorance et de la servitude par la connaissance et l'égalitarisme, récit spéculatif de la réalisation de l'Idée universelle par la dialectique du concret, récit marxiste de l'émancipation de l'exploitation et de l'aliénation par la socialisation du travail, récit capitaliste de l'émancipation de la pauvreté par le développement techno-industriel. Il y a entre ces récits matière à litige et même à différend. Mais tous 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 entière.

2. Deuxième éclaircissement. Quand on dit : « Pouvons-nous continuer à organiser, etc.? » on admet du moins, même si la réponse (suggérée ou non) est négative (« nous ne le pouvons pas »), on admet du moins que persiste un nous, capable de penser ou de ressentir cette continuité ou cette discontinuité. En quoi consiste ce nous, c'est aussi ce que demande cette question. Il s'agit, comme l'indique le pronom de la première personne au pluriel, d'une communauté de sujets, soit vous et moi, soit eux et moi, selon que le locuteur s'adresse aux autres membres de la communauté (vous moi) ou à un tiers (vous deux + moi) devant lequel ces autres membres, qu'il représente, sont désignés à la troisième personne (eux). La question demande si ce nous est ou non indépendant de l'Idée d'une histoire de l'humanité.

Dans la tradition de la modernité, le mouvement de l'émancipation consiste en ce que le tiers, d'abord extérieur au nous de l'avant-garde émancipatrice, finira par prendre part à la communauté des locuteurs actuels (première personne) ou potentiels (deuxième personne). Il n'y aura plus que vous et moi. La place de la première personne est en effet marquée dans cette tradition comme celle de la maîtrise de la parole et du sens : que le peuple prenne la parole politique, le travailleur la parole sociale, le pauvre la parole économique, que le singulier se saisisse de l'universel et que le dernier devienne aussi le premier. Je simplifie, on m'excusera.

Il s'ensuit qu'ainsi tendu entre la situation minoritaire actuelle où les tiers sont beaucoup *et vous et moi* peu et l'unanimité à venir d'où toute troisième personne sera par définition bannie, le nous de la question que je pose reproduit exactement la tension que l'humanité doit éprouver selon sa vocation à l'émancipation, entre la particularité, le hasard, l'opacité de son présent, et l'universalité, l'autodétermination, la transparence du futur qu'elle se promet. Si cette identité est exacte, le nous qui pose la question : « Continuerons-nous à penser et agir sous le couvert de l'Idée d'une histoire de l'humanité? » ce nous pose par là même la question de sa propre identité telle qu'elle a été fixée par la tradition moderne. Et si l'on doit répondre non à la question (non, l'histoire humaine comme histoire universelle de l'émancipation n'est plus crédible), alors il faudra aussi réviser le statut du nous qui pose la question.

Il semble qu'il sera condamné (mais ce n'est une condamnation qu'aux yeux de la modernité) à rester particulier, vous et moi (peut-être), à laisser au-dehors de lui beaucoup de tiers. Mais comme il n'a pas (encore) oublié que ces derniers ont été des premières personnes potentielles et même promises, il devra faire le deuil de l'unanimité et trouver un autre mode de penser et d'agir, ou se plonger dans la mélancolie inguérissable de cet « objet » perdu (ou de ce sujet impossible) : l'humanité libre. Dans les deux cas, nous sommes affectés par une sorte de chagrin. Le travail du deuil, enseigne Freud, consiste à se remettre de la perte d'un objet aimé en ramenant l'investissement de l'objet perdu sur le sujet, d'eux sur nous.

Encore y a-t-il plusieurs manières d'y parvenir. Le narcissisme secondaire est l'une d'elles. Beaucoup d'observateurs disent qu'il est aujourd'hui le mode hégémonique de la pensée et de l'action dans les sociétés les plus développées. Je crains qu'il soit seulement la répétition aveugle (compulsionnelle) d'un deuil antérieur, celui de Dieu, qui a justement donné lieu au mode moderne et à son projet de conquête. Aujourd'hui cette conquête ne ferait que perpétuer celle des modernes, à la différence près qu'elle renoncerait à faire l'unanimité. On n'exercerait plus la terreur au nom de la liberté, mais de « notre » satisfaction, de la satisfaction d'un nous définitivement borné à sa particularité. Suis-je encore trop moderne si je juge cette perspective intolérable ? Elle s'appelle tyrannie : la loi que « nous » édictons ne *vous* est pas adressée, à vous, concitoyens ou même sujets, elle *leur* est appliquée, aux tiers, à ceux du dehors, sans aucun souci de la légitimer à leurs yeux. Je rappelle que le nazisme a été cette manière de faire son deuil de l'émancipation et, pour la première fois en Europe depuis 1789, d'exercer une terreur dont la raison n'était pas en principe accessible à tous ni le bénéfice partageable entre tous.

Une autre manière de faire le deuil de l'émancipation universelle promise par la modernité, serait de « travailler », au sens freudien, non seulement la perte de cet objet, mais la perte du sujet à qui cet horizon était promis. Il ne s'agirait pas seulement que nous reconnaissons notre finitude, mais que nous élaborions le statut du nous, la question du sujet. Je veux dire : échapper et à la reconduite sans révision du sujet moderne et à sa répétition parodique ou cynique (la tyrannie). Cette élaboration ne peut conduire, je crois, qu'à abandonner d'abord la structure linguistique communicationnelle (je/tu/il) que, consciemment ou non, les modernes ont accréditée comme modèle ontologique et politique.

3. Mon troisième éclaircissement portera sur les mots *pouvons-nous?* dans la question : « Pouvons-nous aujourd'hui continuer à organiser les événements selon l'Idée d'une histoire universelle de l'humanité? » Comme Aristote et les linguistes le savent la modalité du *pouvoir* appliquée à une notion (ici cette notion est : poursuite de l'histoire universelle) comporte à la fois son affirmation et sa négation. Que cette poursuite soit possible n'implique ni qu'elle aura lieu ni qu'elle n'aura pas lieu, mais que certainement aura lieu le fait qu'elle aura ou n'aura pas lieu. Incertitude sur le contenu, le dictum (l'affirmation ou la négation de la notion), mais nécessité du fait, du *modus*, ultérieur. On reconnaît la thèse aristotélicienne des futurs contingents. (Encore faut-il les dater.)

Mais l'expression *nous pouvons* ne connote pas seulement la possibilité, elle indique aussi la capacité.

Est-ce en notre pouvoir, de notre force et de notre compétence, de perpétuer le projet moderne ? Cette question indique que ce projet exigerait force et compétence pour être soutenu, et que peut-être elles nous font défaut. Cette lecture devrait inspirer une enquête, une enquête sur la défaillance du sujet moderne. Si en effet celle-ci doit être argumentée, il faut qu'on puisse l'attester par des faits ou du moins par des signes. L'interprétation de ceux-ci peut bien donner lieu à controverse, du moins doivent-ils être soumis aux procédures cognitives d'établissement des faits ou spéculatives de validation des signes. (Je me réfère ici sans plus d'explication à la problématique kantienne des hypotyposes, qui joue un rôle majeur dans la philosophie historico-politique de Kant.)

Sans vouloir décider sur-le-champ s'il s'agit de faits ou de signes, les données qu'on peut recueillir quant à cette défaillance du sujet moderne paraissent difficiles à récuser. 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 années. - Tout ce qui est réel est rationnel, tout ce qui est rationnel est réel ; « Auschwitz » réfute la doctrine spéculative. Au moins ce crime, qui est réel, n'est pas rationnel. - 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 Parti. - Tout ce qui est démocratique est par le peuple et pour lui, et inversement : « Mai 1968 » réfute la doctrine du libéralisme parlementaire. Le social quotidien fait échec à l'institution représentative. - Tout ce qui est libre jeu de l'offre et de la demande est propice à l'enrichissement général, et inversement ; les « crises de 1911, 1929 » réfutent la doctrine du libéralisme économique, et la « crise de 1974-1979 » réfute l'aménagement postkeynésien de cette doctrine.

Avec ces noms d'événements, l'enquêteur rapporte autant de signes d'une défaillance de la modernité. Les grands récits sont devenus peu crédibles. On est alors tenté d'accréditer le grand récit du déclin des grands récits. Mais comme on sait, le grand récit de la décadence est déjà en place au commencement de la pensée occidentale, chez Hésiode et Platon. Il accompagne celui de l'émancipation comme son ombre. Ainsi rien ne serait changé, si ce n'est qu'il faut un supplément de force et de compétence pour affronter les tâches actuelles. Beaucoup pensent que c'est le moment de la religion, le moment de reconstruire une narration crédible où se racontera la blessure de cette fin de siècle et où elle se cicatrifiera. On fait valoir que le mythe est le genre originaire, que la pensée de l'origine s'y donne dans son paradoxe originaire, et qu'il faut relever les ruines dans lesquelles la pensée rationnelle, démythologisante et positiviste, l'a mis.

Telle n'est pas du tout la direction qui me paraît juste. En tout cas il faut noter que ce terme de *pouvoir* a subi dans cette brève description une nouvelle modification que signale l'usage que je viens de faire du mot *juste*. A la question : Pouvons-nous perpétuer les grands récits ? la réponse est devenue : nous *devons* faire ceci ou cela. *Pouvoir* a aussi le sens d'avoir le droit, et par ce sens le mot introduit la pensée dans l'univers des déontiques, le glissement du droit au devoir est aussi aisé que l'est celui du permis à l'obligatoire. Ce qui est en cause ici, c'est la contingence de l'enchaînement sur la situation que j'ai décrite comme défaillance de la modernité. Plusieurs manières d'enchaîner sont possibles, et il faut décider. Ne déciderait-on rien qu'on déciderait encore. Se tairait-on qu'on parlerait. Toute la politique tient dans la façon dont on enchaîne sur une phrase actuelle par une autre phrase. Ce n'est pas une affaire de volume du discours, ni d'importance du locuteur ou du destinataire. Dans les autres phrases, qui actuellement sont possibles, l'une sera actualisée, et la question actuelle est : laquelle ? Pour répondre à cette question, la description de la défaillance ne nous donne pas de fil conducteur. C'est pourquoi sous le mot *postmodernité* les perspectives les plus contrariées peuvent se trouver réunies. Je ne fais qu'indiquer par ces quelques remarques la direction antimythologisante dans laquelle je crois nous devrions « travailler » la perte du nous moderne.

\* \*

Il est temps à présent d'en venir au sujet indiqué par mon titre. Je me demande si la défaillance de la modernité sous la forme de ce que Adorno appelait la chute de la métaphysique (qui pour lui se concentrait dans l'échec de la dialectique affirmative de la pensée hégélienne affrontée à la thèse kantienne de l'obligation ou à l'événement de l'anéantissement insensé nommé Auschwitz), je me

demande si cette défaillance ne doit pas être rattachée à une résistance de ce que j'appellerai la multiplicité des mondes de noms, à la diversité insurmontable des cultures. En abordant de cette façon la question pour finir, je vais retrouver et restituer plusieurs des aspects déjà notés, touchant l'universalité des grands récits, le statut du nous, la raison de la défaillance de la modernité et finalement la question contemporaine de la légitimation.

Enfant, immigré, on entre dans une culture par l'apprentissage de noms propres. Il faut apprendre les noms par lesquels sont désignés les proches, les héros au sens large, les lieux, les dates et, pour suivre Kripke, j'ajouterai : les unités de mesure, d'espace, de temps, de valeur d'échange. Ces noms sont des « désignateurs rigides », ils ne signifient rien ou du moins peuvent être chargés de significations diverses et discutables, on peut leur rattacher des phrases de régime tout à fait hétérogènes (descriptives, interrogatives, ostensives, évaluatives, prescriptives, etc.) et les inclure dans des genres discursifs incommensurables (cognitifs, persuasifs, épideictiques, tragiques, comiques, dithyrambiques, etc.) Les noms ne s'apprennent pas seuls, mais logés dans de petites histoires. L'avantage du récit, j'y reviens, c'est qu'il peut comporter en lui-même une multiplicité de familles hétérogènes de discours, à condition de se « gonfler » pour ainsi dire. Il les ordonne en une série d'événements que désignent des noms propres de la culture.

La forte cohérence de cette organisation est redoublée par le mode de transmission du récit, visible en particulier dans les sociétés que j'appellerai « sauvages » par commodité. André Marcel d'Ans écrit : « Chez les Cashinahuas, toute interprétation d'un *mijoi* (mythe, conte, légende ou récit traditionnel) s'ouvre sur une formule fixe : « Voici l'histoire de..., telle que je l'ai toujours entendue. Je vais vous la raconter à mon tour, écoutez-la ! » Et cette récitation se clôture invariablement par une autre formule qui dit : " Ici s'achève l'histoire de... Celui qui vous l'a racontée c'est... (nom cashi-nahua), chez les Blancs... (nom espagnol ou portugais) ". » L'ethnologue nous rapporte, à nous Blancs, comment le conteur cashinahua rapporte l'histoire d'un héros cashinahua à des auditeurs cashinahuas. L'ethnologue peut le faire parce qu'il est lui-même un auditeur (mâle) cashinahua. Il est cet auditeur parce qu'il porte un nom cashinahua. Un rituel fixe au moyen de dénominations strictes la portée des récits et leur récurrence. Toutes les phrases contenues dans ceux-ci sont pour ainsi dire épinglées sur des instances nommées ou nommables dans le monde des noms cashinahuas. Chaque univers présenté par chacune de ces phrases, quel que soit son régime, se rapporte à ce monde de noms. Le ou les héros et les lieux présentés, le destinataire et enfin le destinataire sont méticuleusement nommés.

Pour entendre les récits, il faut avoir été nommé. (Tous les mâles et les fillettes avant la puberté peuvent écouter.) Pour les raconter, aussi (les hommes seuls le peuvent). Et pour être raconté (réfèrent), aussi (tout Cashinahua sans exception le peut). En plaçant les noms dans des histoires, la narration met les désignateurs rigides de l'identité commune à l'abri des événements du « maintenant », et du péril de son enchaînement. Être nommé, c'est être raconté. Sous deux aspects : chaque récit, même anecdotique d'apparence, réactualise des noms et des relations nominales. En le répétant, la communauté s'assure de la permanence et de la légitimité de son monde de noms à travers la récurrence de ce monde dans ses histoires. Et d'autre part certains récits racontent explicitement des histoires de nomination.

Si l'on pose positivement la question de l'origine de la tradition ou de l'autorité chez les Cashinahuas, on se trouve devant le paradoxe habituel dans ces questions. Une phrase n'est autorisée, pense-t-on, que si son destinataire jouit d'une autorité. Qu'arrive-t-il quand l'autorité du destinataire résulte du sens de la phrase? La phrase, en légitimant le destinataire qui présente son univers, se légitime elle-même auprès du destinataire. Le narrateur cashinahua puise l'autorité de raconter ses histoires dans son nom. Mais son nom est autorisé par ses histoires, en particulier celles qui racontent la genèse des noms. Ce *circulus vitiosus* est commun.

Voilà le fonctionnement discursif de ce qu'on pourrait appeler « a very large scale integrated culture », L'identification y règne en maîtresse. Close sur elle-même, elle élimine les déchets des récits, les événements inintégrables, par le moyen de sacrifices ou d'absorption de drogues (c'est le cas des Cashinahuas) ou de guerre sur les confins.

Mutatis mutandis, l'auto-identification d'une culture passe par ce dispositif. Son démembrement, dans la situation de dépendance servile, coloniale ou impérialiste, signifie la destruction de l'identité culturelle. Au contraire le dispositif constitue la force principale des guérillas dans les combats pour

l'indépendance, car le récit et sa transmission fournissent d'un coup à la résistance sa légitimité (son droit) et sa logistique (le mode de transmission des messages, le repérage des lieux et des moments, l'usage des données naturelles dans la tradition culturelle, etc.)

La légitimité, on l'a dit, est assurée par la puissance du dispositif narratif : il couvre la multiplicité des familles de phrases et des genres de discours possibles, il enveloppe tous les noms; il est toujours actualisable et il l'est depuis toujours; diachronique et parachronique il assure la maîtrise du temps, donc de la vie et de la mort. Le récit est l'autorité elle-même. Il autorise un nous infrangible, au-dehors duquel il n'y a que des ils.

Une telle organisation est du tout au tout opposée à celle des grands récits de légitimation qui caractérisent la modernité occidentale. Ces derniers sont cosmopolitiques, comme dirait Kant. Ils concernent précisément le « dépassement » de l'identité culturelle particulière vers une identité civique universelle. Or on ne voit pas comment un tel dépassement peut avoir lieu.

Rien dans la communauté sauvage ne la conduit à se dialectiser vers une société de citoyens. Dire qu'elle est « humaine » et préfigure déjà une universalité c'est admettre le problème résolu : l'humaniste présuppose l'histoire universelle et inscrit en elle la communauté particulière comme un moment dans le devenir universel des communautés humaines. C'est aussi, grosso modo, l'axiome du grand récit spéculatif appliqué à l'histoire humaine. Mais la question est s'il y a une histoire humaine. La version épistémologique est la plus prudente, mais aussi la plus décevante : l'anthropologue décrit selon les règles du genre cognitif les narrations sauvages et leurs règles, sans prétendre établir aucune continuité entre celles-ci et celles de son propre mode de discours. Dans la version lévi-straussienne, il pourra introduire une identité de fonctionnement, dite structurale, entre le mythe et son explication mais au prix d'abandonner toute tentative de trouver un passage intelligible menant des unes aux autres. Identité, mais pas histoire.

On connaît toutes ces difficultés, qui sont triviales. Je ne te les rappelle que parce qu'elles permettent peut-être de mieux mesurer la portée de la défaillance actuelle. Tout se passe, comme si l'immense effort, marqué du nom de la Déclaration des droits, pour dépouiller les peuples de leur légitimité narrative, située disons en amont du cours du temps, et leur faire adopter pour seule légitimité l'Idée de citoyenneté libre, placée au contraire en aval de ce cours - comme si cet effort, poursuivi par des voies diverses pendant deux siècles, avait échoué. 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 ».

L'exemple du mouvement ouvrier est plus particulièrement probant quant à cet échec. Son internationalisme de principe signifiait exactement que la lutte de classe ne recevait pas sa légitimité de la tradition populaire ou ouvrière locale, mais d'une Idée à réaliser, celle de travailleur émancipé de la condition prolétarienne. Or on sait que, dès la guerre franco-allemande de 1870-1871, l'Internationale a buté sur la question de l'Alsace-Lorraine, qu'en 1914 les socialistes allemands et français ont voté respectivement les budgets nationaux de guerre, etc. Le stalinisme en tant que « socialisme dans un seul pays » et la suppression du Komintern ont ouvertement entériné la supériorité du nom propre national sur le nom universel de soviets. La multiplication des luttes d'indépendance depuis la seconde guerre mondiale et la reconnaissance de nouveaux noms nationaux semblent indiquer le renforcement des légitimités locales et la dissipation d'un horizon universel d'émancipation. Les jeunes gouvernements « indépendants » passent dans la mouvance ou du marché capitaliste mondial ou de l'appareil politique à modèle stalinien, et les « gauches » qui visent cet horizon sont éliminées sans pitié. Comme le dit le slogan de l'extrême droite française d'aujourd'hui, les Français d'abord (sous-entendu : les libertés après).

Tu diras que ces repliements sur la légitimité locale sont des réactions de résistance aux effets dévastateurs de l'impérialisme et de sa crise sur les cultures particulières. Cela est vrai, et cela confirme le diagnostic, et l'aggrave même. Car la reconstitution du marché mondial après la seconde guerre mondiale et l'intense bataille économique-financière que se livrent aujourd'hui les entreprises et les banques multinationales, soutenues par les États nationaux, pour dominer ce marché, n'apportent avec elles aucune perspective de cosmopolitisme. Les partenaires de ce jeu se targueraient-ils encore d'atteindre les buts que se fixaient le libéralisme économique ou le keynésisme de l'âge moderne, on aurait peine à leur accorder crédit, tant il est clair que leur jeu ne réduit nullement, mais aggrave

l'inégalité des biens dans le monde, et ne fait nullement tomber les frontières, mais se sert de celles-ci à des fins de spéculation commerciale et monétaire. Le marché mondial ne fait pas une histoire universelle au sens de la modernité. Les différences culturelles sont en outre encouragées à titre de marchandises touristiques et culturelles, à tous les niveaux de la gamme.

Quel est, enfin, le nous qui essaie de penser cette situation de défaillance, si ce n'est plus le noyau, la minorité, l'avant-garde qui anticipe aujourd'hui ce que devrait être l'humanité libre de demain? Nous qui tentons de penser cela, sommes-nous condamnés! n'être que des héros négatifs? Il est clair au moins qu'une figure de l'intellectuel (Voltaire, Zola, Sartre) se brouille avec cette défaillance. Elle était soutenue par la légitimité reconnue d'une Idée de l'émancipation, et elle a accompagné bon an mal an l'histoire de la modernité. Mais la violence de la critique, opposée à l'école dans les années soixante suivie par la dégradation inexorable des institutions d'enseignement dans tous les pays modernes, montre assez que le savoir et sa transmission ont cessé d'exercer l'autorité qui faisait écouter les intellectuels quand ils passaient de la chaire à la tribune. Dans un univers où le succès est de gagner du temps, penser n'a qu'un défaut, mais incorrigible : d'en faire perdre.

Voilà, simplifiée, la question que je me pose, c'est-à-dire que je crois qui se pose. Je n'entends pas y répondre ici, mais en discuter. Certains éléments d'élaboration qui ne sont pas notés dans ce mémoire pourraient être explicités lors de notre discussion. Après l'âge des intellectuels et celui des partis, il serait intéressant que de part et d'autre de l'Atlantique, sans présomption, commence à se tracer une ligne de résistance à, la défaillance moderne.

Jean-François LYOTARD, *LE POSTMODERNE EXPLIQUE AUX ENFANTS*  
*Correspondance 1982-1985*, Paris, Editions Galilée, 1985.