



ESKIL ELLING  
LA RENAISSANCE DU JUGEMENT  
ESTHÉTIQUE : DE ARENDT À LYOTARD,  
DU BEAU AU SUBLIME<sup>1</sup>

Manquer de possibilité, cela signifie ou bien que tout est devenu nécessaire, ou bien que tout est devenu une trivialité.

Kierkegaard, *La maladie à la mort*

C'est un fait à la fois évident et surprenant que, vers la fin du XX<sup>e</sup> siècle, la *Critique de la faculté de juger* de Kant s'est trouvée au centre de la pensée politique. Évident parce que, après les catastrophes totalitaires de ce siècle, l'esthétique de Kant portait une promesse puissante : celle d'une communauté substantielle qui cependant ne se fondait pas sur la contrainte ou sur l'élimination de toute individualité. Au contraire, le « sens commun » dont parlait Kant dans cette œuvre ouvrait la possibilité que chaque individu, en tant qu'individu, pourrait quand même juger le monde d'un « point de vue universel<sup>2</sup> ». Mais c'est en même temps surprenant que l'esthétique ait pu jouer ce rôle, parce que cette promesse était exactement ce que le totalitarisme avait mis en doute. Si le totalitarisme avait trahi tout idéal et toute valeur jusqu'ici attribués à l'humanité, ceux qui souhaitait ressusciter de nouveau ces idéaux se voyaient facilement accusés d'hybris ou de naïveté. Comme le remarquait Arendt dans la première édition

- 
- 1 Cet article provient de travaux de recherche effectués en 2016-17 à l'École normale supérieure et à l'École des hautes études en sciences sociales. Pour leurs apports inestimables à l'argumentation qui suit, je tiens à remercier chaleureusement Jean-Claude Monod, Frédéric Worms et Jean-Luc Nancy, ainsi que de nombreux interlocutrices et interlocuteurs pendant des séminaires et conférences à Paris, Chicago et Milan. Merci aussi aux éditrices et l'éditeur de ce volume, et surtout à l'éditeur linguistique qui m'a sauvé d'innombrables maladrotes.
  - 2 E. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg, Meiner, 2009, p. 5:295 (pages de l'*Akademieausgabe*), (tr. fr. A. Philonenko, *Critique de la faculté de juger*, Paris, 1993).



des *Origines du totalitarisme*, cinq ans seulement après la fin de la guerre : « C'est comme si l'humanité s'est partagée entre ceux qui croient en l'omnipotence humaine [...] et ceux pour lesquels l'impuissance est devenue l'expérience majeure de leurs vies<sup>3</sup> ». La sympathie d'Arendt, évidemment, était pour ces derniers.

Cependant, malgré ce paradoxe apparent, c'est Arendt elle-même qui a été l'une des premières à considérer la troisième *Critique* comme pierre angulaire de la philosophie politique. Et même parmi les critiques d'Arendt, cette œuvre reste un point de référence tout à fait crucial. L'exemple le plus proéminent en est l'œuvre de Jean-François Lyotard<sup>4</sup>. Dans ce qui suit, nous proposons d'examiner les affinités et les différences de Lyotard avec la lecture arendtienne de Kant, pour illustrer en quelque sorte les tensions inhérentes de la tentative de tirer des conclusions politiques de l'esthétique kantienne. Notre question directrice sera celle de savoir pourquoi la relecture de Lyotard se focalise sur la catégorie du sublime. Mais pour répondre à cette question, il sera essentiel de souligner que celle-ci ne se focalise pas *que* sur le sublime. Pour bien saisir la conception lyotardienne du sublime comme catégorie politique, il faudra aussi rendre justice au fait qu'il se base sur le diagnostic du potentiel politique énorme du jugement esthétique *en général*, du beau comme du sublime. Ceci nous laissera comprendre la raison historique pour laquelle le sublime, et non pas le beau, est devenu la référence esthétique-politique essentielle chez Lyotard (et chez bien d'autres auteurs par la suite). Nous proposons alors le suivant comme, pour ainsi dire, des prolégomènes historiques pour revisiter le sublime à l'époque contemporaine.

### I. Un point de départ partagé : Le sens commun et la naissance

Avant d'aborder les différends, il faut noter les similarités frappantes entre les lectures qu'ont fait Arendt et Lyotard de l'esthétique

3 H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, San Diego, Harcourt Brace & Company, 1979, p. vii. La version française (voir ci-dessus, n. 11) ne contient pas cette préface ; la traduction est la mienne.

4 L'autre exemple majeur, dont nous ne pouvons pas traiter ici, est l'œuvre de Jacques Rancière.

kantienne. Leur motivation, on le verra, est la même : penser le politique indépendamment de toute notion de nécessité historique ou de progrès. D'ailleurs, Lyotard hérite d'Arendt le geste de lier le jugement esthétique à l'idée de naissance, ou de « natalité ». Cette similitude nous fournira des indices importants pour penser la temporalité du jugement esthétique comme jugement politique, ainsi que son rapport à la subjectivité politique. Ceci sera évident dans leurs traitements respectifs de la notion-clé de l'esthétique kantienne, celle de *sensus communis*, le sens commun.

L'intérêt d'Arendt pour le jugement esthétique provient de sa tentative de penser la politique au-delà de la dépendance rationaliste du progrès, mais aussi du pessimisme qu'a inspiré la Seconde Guerre mondiale. Encore dans la préface aux *Origines du totalitarisme*, elle note que « le Progrès et la Catastrophe sont les deux facettes du même problème ; les deux sont des articles de superstition, non pas de foi<sup>5</sup> ». La foi en le progrès, ainsi que la certitude de la catastrophe, sont toutes deux des jugements déterminants qui dépendent d'une connaissance de la direction de l'histoire qu'aucun être humain ne possède. Comme elle le conclut dans ses séminaires de 1970 sur la philosophie politique de Kant, qui ont servi à justifier l'importance politique de la troisième *Critique* : « La fin de l'histoire elle-même est dans l'infini. Il n'est pas de lieu où nous puissions nous arrêter pour poser sur le passé le regard rétrospectif de l'historien<sup>6</sup>. »

Toutefois, dans sa recherche d'un autre point de vue que ce regard en arrière, Arendt s'est trouvée devant une antinomie, au sens proprement kantien : D'un côté, toute Idée de progrès ou de régression au niveau de l'espèce humaine serait celle d'un processus supra-individuel qui ferait violence à la dignité de l'homme singulier, ce qui semble politiquement douteux. Mais de l'autre côté, cette dignité individuelle ne saisit pas tout à fait le sens de la politique, parce que les hommes sont faillibles : face à toute décision politique de conséquence, chacun tentera de s'excepter soi-même. L'homme privé ne

5 H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit.*, p. vii.

6 Id., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, éd. par R. Beiner, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p. 77 (tr. fr. M. Revault d'Allonnes, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil, 1991, p. 117).

peut donc pas constituer le sujet politique. Le problème de la politique aborde la question de savoir comment il faudra organiser la vie *publique* en vue d'empêcher ces exceptions privées. Arendt se laisse guider par une variation de la formule aristotélicienne : dans une bonne constitution, même un homme mauvais peut être un bon citoyen<sup>7</sup>. Mais selon Arendt, ni le progrès de l'espèce, ni la dignité de l'individu ne peut nous aider à penser une telle organisation.

Au lieu de l'individu ou de l'espèce, donc, la politique concerne « [l]es hommes [en tant que] créatures terrestres, vivant en communautés<sup>8</sup> ». En quoi consiste l'importance de ce point de vue ? C'est pour répondre à cette question qu'Arendt se tourne vers la *Critique de la faculté de juger*. Elle souligne en particulier l'accent qu'a mis Kant sur l'idée du *sensus communis*, c'est-à-dire sur notre capacité de comparer nos propres jugements aux jugements virtuels de tout autre homme, afin que nous puissions nous libérer de nos propres inclinations et transcender notre subjectivité particulière vers une « pensée élargie<sup>9</sup> ». Ce n'est qu'en présupposant une telle capacité que nos jugements esthétiques, qui se fondent tout à fait sur le sentiment de plaisir ou de peine, et qui n'ont pour cette raison aucune validité conceptuelle ou objective, pourront néanmoins acquérir une universalité et une nécessité subjectives. Quand nous jugeons un objet beau, ou un événement politique, nous estimons que sa signification déborde l'expérience que nous en faisons en tant que sujets particuliers. Et nous sommes capables de juger ainsi seulement parce que nous nous fondons sur l'Idée, ni de la dignité individuelle absolue, ni du progrès de l'espèce humaine à travers l'histoire, mais de la *communauté* potentielle de tous les individus humains. Cette communauté devient, chez Arendt, la communauté des spectateurs qui constituent l'espace public dans lequel les objets beaux, ainsi que les événements politiques, peuvent acquérir ce que Kant appelle une *validité exemplaire*, la validité de l'exemple particulier et sensible d'une règle universelle que nous sommes incapables de formuler en tant que tel<sup>10</sup>.

7 *Ibid.*, p. 17 (trad. fr., p. 36).

8 *Ibid.*, p. 27 (trad. fr., p. 49).

9 E. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, *op. cit.*, p. 5:294.

10 Cf. *ibid.*, p. 5:237.

Ce souci pour la validité exemplaire du particulier nous ramène à une préoccupation antérieure d'Arendt, à savoir le concept de *natalité*. Ce concept est décrit, dans la *Condition de l'homme moderne*, comme la condition de possibilité de l'action libre. Si notre être-vers-la-mort inévitable semble prédéterminer chaque vie unique à disparaître sans trace, cette prédétermination est rompue par le fait opposé, la naissance de vies nouvelles qui réintroduisent de manière perpétuelle la possibilité d'actions nouvelles dans le monde. Cette natalité, l'émergence d'un nouveau particulier au sein du général, nous rappelle, selon Arendt, « que les hommes, bien qu'ils doivent mourir, ne sont pas nés pour mourir, mais pour commencer<sup>11</sup> ». C'est ce nouveau commencement perpétuel qui constitue la source ultime de résistance contre la tentative du totalitarisme de réduire la vie humaine à la logique uniforme de la race ou de l'Histoire<sup>12</sup>. La natalité signifie l'impossibilité de la prédétermination. Mais, comme Arendt le montre, cette possibilité de renouvellement symbolisée par chaque naissance dépend aussi d'une référence au sens commun, parce que c'est seulement à la lumière de la communauté des spectateurs que ce renouvellement peut acquérir la validité exemplaire qui rompt avec l'uniformité du donné. Le nouveau l'est seulement parce qu'il est expérimenté comme tel, comme un sujet ou un événement singulier, et seulement en étant expérimenté par les autres le sujet devient-il vraiment un sujet, capable d'agir de manière personnelle et inattendue. La naissance doit se passer au sein de la société. Comme le dit Arendt :

C'est seulement parce que nous possédons un sens commun, c'est seulement parce que ce n'est pas un homme mais les hommes au pluriel qui habitent la terre, que nous pouvons nous fier à l'immédiateté de notre expérience sensible. [...] Pour être confirmé dans mon identité, je dépends entièrement des autres ; et c'est la grande grâce salutaire de l'amitié pour les hommes solitaires qu'elle fait d'eux à nouveau un

- 
- 11 H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, p. 246 (tr. fr. G. Fradier, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, p. 313, corrigée).
- 12 H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, op. cit., pp. 478-479 (tr. fr. J.-L. Bourget, R. Davreu, P. Lévy et H. Frappat, *Les Origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, 2002, 838).

« tout », qu'elle les sauve du dialogue intérieur de la pensée où l'on demeure toujours équivoque, qu'elle restaure l'identité qui les fait parler avec la voix unique d'une personne irremplaçable.<sup>13</sup>

Bref, la temporalité de la politique selon Arendt est définie par une tension entre le sens commun et la natalité ; ce n'est pas la temporalité de l'histoire universelle, dont le commencement lointain a déjà déterminé la fin, mais celle d'un recommencement ou une renaissance perpétuels qui émerge au sein de la communauté des spectateurs politiques. Et la faculté de juger esthétique nous rend sensibles à cette source irréductible de résistance à la pseudo-politique totalitaire.

Le jugement esthétique-politique se trouve donc suspendu entre l'expérience d'une particularité subsumable à nul critère existant et la présupposition nécessaire d'une communauté universelle. Et elle se trouve au centre de la résistance contre l'Idée d'une totalité historique duquel dépend la notion de progrès. L'influence d'Arendt sur la lecture qu'a fait Lyotard de la troisième *Critique* s'avère surtout dans cette tentative de penser une temporalité politique nouvelle. Dès ses premières remarques sur le jugement esthétique kantienne, Lyotard justifie son intérêt pour celui-ci par sa convenance à l'idée qu'il n'y a pas de « raison d'histoire<sup>14</sup> ». Le jugement réfléchissant, qui ne juge pas à partir d'un concept universel mais qui part plutôt du particulier vers l'universel, se trouve apte à rendre compte de ce manque de raison. On trouve même chez Lyotard un certain nombre de termes assez arendtiens, dont des échos de la natalité. « [C]haque plaisir de beauté est une naissance<sup>15</sup> » écrit-il dans un texte sur le sens commun kantien. Plus tard dans sa vie, dans le recueil en quelque sorte rétrospectif intitulé *Lectures d'enfance*, Lyotard retourne encore à la conception arendtienne de la naissance, pour le lier à sa propre conception de l'enfance, *infantia*, qu'il traduit par « ce qui ne se parle pas<sup>16</sup> ». Mais ce changement discret de naissance à enfance

13 *Ibid.*, p. 476 (tr. fr. pp. 834-835.).

14 J.-F. Lyotard, *Au juste*, Paris, Christian Bourgois, 2006, p. 157.

15 *Id.*, « Sensus communis », *Le Cahier (Collège international de philosophie)*, 1987, n° 3, p. 85.

16 *Id.*, *Lectures d'enfance*, Paris, Galilée, 1991, p. 9.

trahit déjà sa critique fondamentale d'Arendt. *Ce qui ne se parle pas* ; nous nous trouvons ici loin de la communicabilité universelle du jugement esthétique, sur laquelle Arendt fonde ses réflexions sur la politique comme activité publique. Ce qui se trouve mis en cause est donc précisément la relation entre les deux termes de la temporalité politique, entre la nouveauté du jugement esthétique comme naissance et sa dépendance d'une communauté toujours déjà établie de sujets politiques toujours déjà formés. Quel sens de communauté politique nous est promise par le *sensus communis* ? Et cette promesse peut-elle vraiment être tenue ?

## II. Une critique conceptuelle : le piège anthropologique

L'essai de *Lectures d'enfance* que Lyotard consacre à Arendt constitue son commentaire le plus développé sur la philosophe. Ici, il critique profondément ses conceptions de natalité et de jugement et appelle à une sorte de radicalisation de la lecture politique de Kant qu'elle a inaugurée. Mais cette critique joue sur deux registres différentes : l'un peut être appelé conceptuel, l'autre plutôt historique. Il s'avéra essentiel de les distinguer.

Quant à la critique conceptuelle, elle vise en général la direction « sociologisante ou anthropologiste<sup>17</sup> » que prend Arendt dans son interprétation du jugement esthétique et du *sensus communis*. Selon Arendt, « [c]'est l'humanité même de l'homme qui se manifeste dans ce sens<sup>18</sup>. » Ainsi, elle rapproche directement le sens commun à la sociabilité des hommes dont parle Kant. Cette lecture néglige tout à fait que ce dernier parle uniquement de la sociabilité par rapport à l'intérêt *empirique* concernant le beau. Cet intérêt, selon Kant, n'a rien de très prometteur, puisqu'il demeure une inclination sensible et contingente qui « peut bien se confondre avec toutes les tendances et toutes les passions, qui dans la société atteignent leur plus forte di-

17 J.-F. Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Paris, Klincksieck, 2015, p. 26.

18 H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, *op. cit.*, p. 70 (tr. fr. p. 108).

versité et leur plus haut degré<sup>19</sup> ». Kant favorise au contraire l'intérêt *intellectuel* concernant le beau qui, lui, n'a rien à voir avec la sociabilité des hommes, mais plutôt avec leur capacités morales qui dépassent leur nature sensible pour atteindre une validité universelle<sup>20</sup>.

Arendt, il est vrai, ne prétend pas nécessairement émuler le discours de Kant sur ce point. Elle détourne plutôt à dessein le point de vue transcendantal de Kant vers un autre qui ne vise pas la validité universelle du jugement réfléchissant kantien, mais une validité plus restreinte, « générale » mais limitée à une situation particulière, du jugement politique<sup>21</sup>. Cette décision est sans doute liée au scepticisme d'Arendt par rapport à l'universalisation totalitaire. Mais comme Lyotard va nous le montrer, il est possible de retrouver un noyau critique dans le jugement esthétique tout en préservant une approche quasi-transcendantale.

Lyotard admet que Kant évoque quelque chose comme une communauté humaine dans la troisième *Critique*. Mais contre Arendt, il souligne le statut particulier de cette évocation :

Kant, dans la troisième *Critique*, parvient à une conclusion sans doute analogue [à celle d'Arendt], mais suspendue à la clause du *comme si*, qui modalise l'Idée régulatrice d'une nature œuvrant au bénéfice de la liberté. Où Arendt est réaliste, Kant est analogiste, c'est-à-dire « enfantin<sup>22</sup> ».

La lecture lyotardienne s'organise autour de ce geste « analogiste ». Comme les représentations qu'il juge, le jugement esthétique n'est pas la *réalisation* mais seulement l'*analogue* de l'Idée d'une communauté humaine. Cet analogue ou symbole n'est, comme Kant le souligne<sup>23</sup>, que la représentation sensible des Idées de raison qui, en tant que telles, n'ont aucune existence sensible. Le jugement esthétique ne fait alors que jouer avec ces Idées ; d'où sa nature

19 E. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, *op. cit.*, p. 5:298.

20 *Ibid.*, p. 5:298ff.

21 Voir l'analyse perspicace de M. Revault d'Allonnes, *Le Courage de juger*, in H. Arendt, *Juger*, *op. cit.*, pp. 231-232, ainsi que celle de S. Benhabib, « Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought », *Political Theory*, 1988, n° 16/1, p. 39.

22 J.-F. Lyotard, *Lectures d'enfance*, *op. cit.*, p. 69.

23 E. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, *op. cit.*, pp. 5:351 et ss.



enfantine. Tout de même, il reste essentiel de ne pas confondre le symbole avec l'Idée même. La lecture de Lyotard demeure fidèle à cet impératif.

Pour comprendre cette critique conceptuelle d'Arendt, nous devons examiner de manière plus générale la lecture que fait Lyotard du *sensus communis* kantien. Cette lecture repose, d'abord, sur une traduction préliminaire du vocabulaire de la philosophie de la conscience employé par Kant lui-même dans le vocabulaire de la philosophie du langage. Lyotard comprend les facultés kantienne, non pas comme les parties d'un sujet déjà constitué, mais comme semblables aux jeux de langage wittgensteiniens : comme manières différentes d'expression (cognitive, normative, exclamative, etc.) qui sont antérieures à toute subjectivité établie<sup>24</sup>. Les facultés, donc, sont pour ainsi dire des voix différentes, mais essentiellement impersonnelles. Et le jugement esthétique en est le libre jeu ; il vise à leur accord, leur *Einstimmung*<sup>25</sup>, à l'unisson des voix. Lyotard lui-même joue sur ce vocabulaire musical. Le jugement esthétique est l'instant pendant lequel les facultés disparates et incommensurables semblent s'unir malgré eux, constituant quelque chose comme un sujet harmonieux, consonant : « le sentiment du beau, c'est le sujet à l'état naissant<sup>26</sup> ». Mais cette « naissance » du sujet n'est que le symbole sensible de l'Idée du sujet. Aucun sujet empirique ne naît irréversiblement de cette manière. L'évocation de cette Idée démontre plutôt la distance entre l'individu réel et cette subjectivité autonome idéalisée : « Ce qui se voise dans le goût, c'est donc la division du sujet en tant que, un instant, accordée, con-voquée, convoisée<sup>27</sup>. »

Ceci change de manière radicale le rôle de la naissance dans le jugement esthétique. Si le *sensus communis* ne donne pas accès à une communauté réelle de sujets humains, s'il n'est que l'unisson temporaire et instable des facultés d'un seul sujet, cela ne constitue-t-il pas effectivement la neutralisation du potentiel politique trouvé par Arendt dans la troisième *Critique* ? Rappelons que pour elle, la

24 J.-F. Lyotard, *Judicieux dans le différend*, in J. Derrida et al. (dir.), *La Faculté de juger*, Paris, Minuit, 1985, pp. 195-236.

25 E. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, op. cit., p. 5:216.

26 J.-F. Lyotard, « Sensus communis », art. cit., p. 87.

27 J.-F. Lyotard, « Sensus communis », art. cit., p. 77.

natalité ne suffisait pas en elle-même ; la naissance de l'être humain devait surgir dans une communauté déjà existante, un espace public qui pourrait attribuer la signification d'un évènement nouveau à cette naissance. Quelle notion de communauté politique reste après la critique de Lyotard ?

En fait, cette relecture du sens commun le rend à la fois plus faible et plus forte. Plus faible, parce qu'en effet, si le jugement esthétique ne garantit même pas l'unité du sujet, alors *a fortiori* aucune communauté politique de ces sujets ne peut être présupposée par ce jugement. Contrairement à certains lecteurs qui ont pu voir dans le jugement esthétique une sorte de « cogito plural<sup>28</sup> », Lyotard ne trouve qu'un cogito préliminaire :

La communauté n'a pas d'intérieur à protéger. [...] Et enfin il ne faut pas dire non plus qu'elle en aura un, une fois que le sujet sera né, qu'on passera du sentiment au concept, de l'art à la philosophie, du *sensus communis* à l'*intellectus communis* [...]. Car ce passage n'existe pas.<sup>29</sup>

Mais en même temps, le concept du sens commun acquiert, dans la lecture de Lyotard, une force nouvelle et inattendue. Chez Arendt, la naissance comme émergence dans et interruption de la communauté pré-existante n'était pas nécessairement un évènement rare ; le nouveau commencement était, en fait « garanti par chaque nouvelle naissance ; il est, en vérité, chaque homme<sup>30</sup> ». Chez Lyotard, cependant, la naissance est même libérée des hommes, elle devient un moment crucial de chaque expérience esthétique. La représentation sensible, dans cette expérience, des Idées du sujet libre et de la communauté politique fonctionne comme une mise en question de toute subjectivité et toute communauté pré-existantes. En faisant appel à une Idée supra-sensible, chaque jugement esthétique démontre l'insuffisance de toute réalisation empirique de cette Idée. Tandis que les hommes qui naissent peuvent être soumis après leur naissance

28 A. Philonenko, *Commentaire de la Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 2010, p. 95. Voir aussi l'interprétation semblable de L. Ferry, *Homo aestheticus : L'invention du goût à l'âge démocratique*, Paris, Le Livre de Poche, 1991, chapitre 3.

29 J.-F. Lyotard, « Sensus communis », *art. cit.*, p. 85.

30 H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism, op. cit.*, p. 479 (tr. fr. p. 838).

aux règles totalitaires, le jugement esthétique conservera toujours, selon Lyotard, « une région de résistance à l'institution et à l'établissement, où s'inscrit et se cache ce qui arrive « avant » qu'on sache ce que c'est et qu'on veuille en faire quoi que ce soit<sup>31</sup> ». Plutôt que le commencement nouveau arendtien, qui aura donc toujours tendance à être intégré dans un système de significations pré-établies, ou bien de faire système soi-même, cet « avant » de Lyotard dénote quelque chose comme une attention assidue au monde en tant qu'il n'a pas encore reçu de signification, aux agents en tant qu'ils n'ont pas encore été doués de subjectivité réglée. Le jugement esthétique, pour Lyotard, est cette tentative de préserver, non pas tant la possibilité d'une nouvelle naissance, mais plutôt un état effectif et perpétuel d'enfance.

Ce n'est qu'à ce point que nous pouvons aborder la question du sublime. Ce concept est devenu étroitement lié à l'œuvre de Lyotard, jusqu'à un tel degré qu'il a d'abord importé de montrer que celui-ci va en fait très loin dans sa relecture politique du jugement esthétique sans se référer au sublime de quelque manière que ce soit. Dans l'essai sur le sens commun, rappelons-le, c'était le plaisir du *beau* qui était comme une naissance. Si nous ne rendons pas justice à ceci, nous serons incapables de comprendre pourquoi, finalement, Lyotard se détourne en effet définitivement du beau vers le sublime<sup>32</sup>. S'il trouve un potentiel politique considérable dans chacune de ces

31 J.-F. Lyotard, « Sensus communis », *art. cit.*, p. 87.

32 Le malentendu sur ce point est peut-être moins fréquent parmi les spécialistes de Lyotard que dans le discours esthétique plus « général ». On pourrait soupçonner que ceci provient d'une tendance malencontreuse d'identifier un auteur à ses idées les plus scandaleuses, sans examiner de manière suffisamment détaillée les raisonnements qui les fondent. Par exemple, dans une défense d'ailleurs admirable de la catégorie du beau, Dorthe Jørgensen suggère que Lyotard et ceux qui le suivent valorisent le sublime parce qu'ils le contrastent avec une conception réductrice et excessivement harmonieuse de la beauté. Elle suggère alors que la valorisation lyotardienne du sublime dépend d'une indifférence par rapport à la complexité de la beauté. Cf. D. Jørgensen, *Den skønne tænkning*, Aarhus, Aarhus Universitetsforlag, 2014, p. 695. Contre une telle lecture, j'espère avoir suffisamment montré que la conception lyotardienne du beau reste très riche, et qu'il faudra alors reconstruire un argument plus complexe pour le privilège du sublime.

modalités du jugement esthétique, d'où vient alors le privilège du sublime ? Pour répondre à cette question, nous devons examiner la deuxième critique d'Arendt suggérée par Lyotard.

### III. *Une critique historique : l'innovation et la mort*

À part ses remarques conceptuelles, Lyotard suggère aussi une critique d'ordre plutôt historique d'Arendt. D'après lui, la proximité de cette dernière à la catastrophe de la Seconde Guerre mondiale l'a gardé de radicaliser le potentiel du concept de natalité. La situation de Lyotard lui-même, croyait-il, était plus favorable à cette radicalisation :

*nous* écrivons et pensons dans une paix relative, sans guetter le coup de sonnette à six heures du matin. Sans la menace immédiate et constante de l'anéantissement le plus abject. La protection contre l'abandon perd de son urgence dans la pensée quand la persécution est ainsi écartée. La pensée peut s'avancer un peu plus du côté de la catastrophe, du sublime par exemple.<sup>33</sup>

Lyotard semble ici suggérer la simple possibilité nouvelle, dans ce temps de paix, de se tourner vers le sublime. Mais ses remarques ont souvent un caractère plus fort, qui révèle que cette situation nouvelle n'est pas aussi bénigne qu'il peut paraître. Il fait alors valoir que le jugement de beauté comme geste politique est décidément exclu dans « notre » condition postmoderne en faveur du sublime, et ceci pour au moins deux raisons.

La première en est que la beauté ne contribue pas à résoudre les problèmes de la société postmoderne, qu'elle en est même complice. Dans cette société, la survie dépend de la capacité de l'individu de se développer, d'innover et de complexifier. À cet égard, pense Lyotard, « la faculté de juger, d'imaginer, de faire hommage à la naissance du nouveau, est [...] plutôt sollicitée qu'étouffée<sup>34</sup> ». La naissance du nouveau n'est plus une éruption critique au sein de l'ordre don-

33 *Ibid.*, p. 76.

34 *Ibid.*, p. 82

né ; elle est elle-même devenu l'impératif central de l'ordre économique<sup>35</sup>. À nos jours, on pourrait se rappeler l'idéologie affairiste de la *disruption*, ou encore l'injonction de Mark Zuckerberg : *Move fast and break things*. Dans cette condition, la naissance du beau risque de se réduire à un outil de cet ordre. Lyotard présage en quelque sorte le destin de la « critique artiste » décrite par Luc Boltanski et Ève Chiapello<sup>36</sup>.

Mais une autre raison plus grave pour se détourner de la beauté serait si l'expérience en serait tout simplement devenu impossible. Lyotard suggère parfois que cela est bien le cas. L'expérience du beau est l'expérience d'une forme sensible qui rappelle une certaine finalité sans toutefois se laisser guider par une fin déterminée. Cela présuppose qu'il existe encore, pour ainsi dire, des formes spatio-temporelles pures, de l'espace et du temps dont la détermination de sens reste à venir. Mais selon Lyotard, de telles formes n'existent tout simplement plus dans une société tout à fait réglée, un monde dont le sens est complètement épuisé. Cette « vie administrée », comme l'appelle Adorno<sup>37</sup>, ne laisse donc aucune place au beau, parce qu'elle ne laisse aucune place à l'indéterminé. Cette thèse certes étonnamment spéculative (et dont la défense exigerait un traitement beaucoup plus long) est au cœur de la décision de Lyotard de se focaliser sur le sublime :

En isolant le sublime, Kant met l'accent sur quelque chose qui a directement rapport au problème de la défaillance de l'espace et du temps. Les formes librement flottantes qui suscitaient le sentiment du beau viennent à manquer. D'une certaine façon la question du sublime est étroitement liée à ce que Heidegger nomme retrait de l'être, retrait de la donation. L'accueil fait à du sensible, c'est-à-dire à du sens incarné

35 À cet égard, le choix du traducteur français de la *Condition de l'homme moderne* de traduire « begin » par « innover » s'avère assez révélateur (voir tr. fr., p. 313).

36 L. Boltanski, E. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

37 Cité sur la couverture de J.-F. Lyotard, *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988.

dans l'ici-maintenant avant tout concept, n'aurait plus lieu et moment. Ce retrait signifierait notre sort actuel.<sup>38</sup>

Ce qui intéresse avant tout Lyotard dans l'esthétique du sublime est alors sa capacité de dépasser le manque de formes sensibles indéterminés à l'époque postmoderne. Chez Kant, le sublime est « ce qui, par cela seul qu'on peut le penser, démontre une faculté de l'âme, qui dépasse toute mesure des sens<sup>39</sup> ». À défaut, donc, d'une esthétique qui peut se servir de manière positive des sens, Lyotard tourne vers une autre qui se sert précisément de la défaillance des sens (le « plaisir négatif<sup>40</sup> » dont parle Kant). Cette défaillance devient alors le signe d'une capacité de l'âme qui n'est pas encore soumise à la domination totalitaire du monde sensible, et qui ne *peut* pas être ainsi soumise, tout simplement parce qu'elle n'est pas sensible.

Il reste encore beaucoup à dire par rapport à cette nouvelle direction esthétique-politique. Pour le moment, concentrons-nous sur la manière dont elle change la caractérisation arendtienne du jugement esthétique comme manifestation de la natalité. Tandis que Lyotard rapproche le jugement de beauté à une naissance, il finit par rapprocher le jugement du sublime à la mort

il est vrai [...] que ce qui se joue dans le jugement réfléchissant, c'est à chaque fois, singulièrement, la naissance d'un sujet et donc d'une communauté, mais seulement *promis*. De sorte qu'avec le beau, c'est bonheur pur, miracle de la promesse. (Mais avec le sublime, c'est son impossibilité, et la menace imminente du non-être. Le beau, événement de la naissance, le sublime, événement de la mort. Et si Arendt ne s'est pas attachée, dans ses séminaires de 1970, à l'Analytique du sublime [...] c'est, je pense, que le désir de protéger et d'être protégée contre l'insupportable, auquel j'ai fait allusion, l'emporte pour cette fois sur l'intrépidité obstinée de son enquête.)<sup>41</sup>

Si la beauté évoque les Idées de subjectivité et de communauté libres, c'est-à-dire la possibilité toujours présente d'une nouvelle

38 *Ibid.*, p. 124.

39 E. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, *op. cit.*, p. 5:250.

40 *Ibid.*, p. 5:245.

41 J.-F. Lyotard, *Lectures d'enfance*, *op. cit.*, p. 75

naissance ou une nouvelle action, le sublime est le côté négatif de cette évocation : l'expérience d'échec à l'occasion de chaque tentative de réaliser ces Idées, le savoir que ces tentatives s'achèvent toujours, soit dans la défaite, soit carrément dans le totalitarisme. Tandis que le potentiel politique du beau se trouvait dans sa capacité de représenter la pureté d'une Idée duquel chaque communauté politique devrait se rapprocher sans jamais pouvoir y arriver, le sublime met l'accent sur le mensonge qui consiste à profiter de l'appel à une Idée que l'on finira inévitablement par trahir. Même un certain emploi du sublime devient alors trompeur, comme celle de Kant qui voyait dans le chaos de la Révolution Française le signe négatif d'une Idée déterminée, celle de la constitution républicaine<sup>42</sup>. Ce qui reste est l'aspect purement négatif et indéterminé du sublime, la responsabilité de « présenter qu'il y a de l'imprésentable<sup>43</sup> », dans la phrase fameuse de Lyotard.

#### IV. *Revisiter le sublime, aujourd'hui*

Lyotard s'est donc tourné vers le sublime, non pas parce que le beau ne contient aucun potentiel politique, mais parce que ce potentiel s'est avéré insuffisant dans la société postmoderne. La foi en la naissance du beau est à la fois trop timide et trop plein d'espoir si une version banalisée de cette foi est au cœur du développement capitaliste dit post-fordiste, et si l'expérience du beau dans sa forme authentiquement subversive est peut-être même devenue impossible. On pourrait dire que le tournant vers le sublime est une réaction de la part de Lyotard à la tendance, surtout face aux tentatives diverses de proclamer la « fin de l'histoire<sup>44</sup> », de faire de la politique une

42 Voir le commentaire du *Conflit des facultés* dans J.-F. Lyotard, *L'enthousiasme*, Paris, Galilée, 1986, pp. 54 suiv.

43 J.-F. Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 1988, p. 26.

44 Cette thèse, dans la formulation de Fukuyama, est apparue pour la première fois en 1989, voir F. Fukuyama, « The End of History ? », *The National Interest*, 1989, n° 16, pp. 3-18. Lyotard a peut-être surtout réagi à la version libérale de la critique du totalitarisme chez les nouveaux philosophes ou dans les travaux de Luc Ferry et d'Alain Renaut. L'une de ses

pure trivialité. Si le libéralisme contemporain s'est présenté comme la réalisation complète de la démocratie, le sublime est devenu pour Lyotard un rappel important du fait qu'*aucun* ordre politique ne peut complètement réaliser une telle Idée.

Le caractère négatif de la conception lyotardienne du sublime semble donc avoir convenu très bien à l'époque où elle a été formulée ; face à la victoire apparemment totale du libéralisme occidental, il importait de mettre l'accent sur ce qui échappait à cet ordre. Qu'en est-il cependant de notre situation aujourd'hui ? Vu le caractère au moins partiellement historique de la lecture lyotardienne, cette question se pose très naturellement. Deux remarques là-dessus, en guise de conclusion.

D'une part, le défi de notre époque ne semble plus être celui décrit par Lyotard. En fait, nous nous trouvons vraisemblablement plus proches de la catastrophe qui, selon lui, a motivé la réserve d'Arendt. Même si les leaders de l'Inde, du Brésil, des États-Unis, de la Hongrie etc. ne pourront pas encore tout à fait être qualifiés de totalitaires, ils sont tout au moins des proto-totalitaires<sup>45</sup>. Et, plus important encore, l'illusion d'une communauté libérale à l'échelle mondiale semble aujourd'hui moins menaçante que la tentative d'exclure certains groupes, comme les naufragés de la mer Méditerranée, de toute communauté existante, voire de l'humanité comme telle. En l'absence d'un projet politique quelconque qui pourrait défendre ces groupes de l'anéantissement, est-ce qu'il sera vraiment utile d'insister sur le fait que toute Idée sera nécessairement trahie ? Face à ces défis, nous avons peut-être plus besoin de protection qu'au temps de Lyotard. Si le jugement esthétique reste utile pour penser le politique aujourd'hui, ce ne pourra pas seulement être dans la forme que celui-ci l'a donné. Il faut donc bien revisiter le sublime, pour le penser au-delà du paradigme lyotardien. Peut-être faut-il revisiter le beau en même temps. La lecture arendtienne de Kant reste toujours d'actualité.

---

premières tentatives de décrire une politique du sublime était effectivement en partie une réaction à une intervention de Ferry. Voir la remarque dans J.-F. Lyotard, *L'enthousiasme*, *op. cit.*, p. 10.

45 La conférence originale se contentait ici de les qualifier d'autoritaires. Mais la situation s'empire assez vite.



D'autre part, cependant, même si la critique *historique* de Lyotard peut ainsi être mise en question, sa critique *conceptuelle* de la tendance anthropologique chez Arendt demeure convaincante (au niveau exégétique ainsi qu'au niveau systématique). Si nous ne pouvons pas tout à fait suivre la direction de Lyotard, le retour à un projet simplement arendtien doit lui aussi être exclu. C'est pour cela qu'il importait de distinguer les deux aspects de la critique de Lyotard. Nous pourrions garder de lui au moins la conscience d'un problème inévitable : qu'importe seront les propos politiques formulés pour régler la crise politique d'aujourd'hui, le jugement esthétique de ces propos nous rappellera les limites infranchissables de tout projet politique réel, de toute communauté politique existante. La foi absolue en une seule Idée sera troublée à tout moment par l'expérience esthétique de l'insuffisance de la réalité face à cette Idée.

Néanmoins, cette foi troublée ne doit pas mener à l'abandon de toute communauté ou de toute subjectivité, même essentiellement instables et essentiellement contestées. L'expérience personnelle d'Arendt nous enseigne beaucoup là-dessus. Vu la crise morale profonde de l'Europe contemporaine, ses remarques sur la situation du réfugié devraient résonner avec la problématique qui a été la nôtre ici :

Un homme qui désire se perdre lui-même découvre en fait les possibilités de l'existence humaine, qui sont infinies, de même que l'est la Création. Mais le fait de retrouver une nouvelle personnalité est aussi difficile et aussi désespéré que recréer le monde.<sup>46</sup>

---

46 H. Arendt, *We Refugees*, in M. Robinson (dir.), *Altogether Elsewhere. Writers on Exile*, Boston, Faber and Faber, 1996, p. 117 (tr. fr. S. Courtine-Denamy, « Nous autres réfugiés », *Le Seuil*, 2013, n° 144, p. 13).