

« L'universel en éclats »

Séminaire de travail avec Jean-Claude Milner sur « *L'universel en éclats – Court traité politique 3* ». Editions Verdier.

Lagrasse, le 6 Août 2014

Je vous rappelle la manière dont je conçois ce séminaire. J'y reprends la pratique des universités allemandes ou anglo-saxonnes, où l'auditoire intervient au moins autant que le conférencier.

Je commencerai par expliquer le projet, la naissance de mon livre. Après ce rappel, je souhaiterais que très vite arrivent les questions. Je préfère qu'il y ait combat entre ceux qui posent la première question plutôt qu'une attente difficile pour franchir ce pas.

Ce livre, dans mon esprit, revêtait d'abord la forme d'un non-livre, c'est-à-dire la forme du recueil. J'avais le sentiment qu'au *Banquet du livre*, j'avais sur plusieurs années poursuivi un chemin qui s'organisait, en quelque sorte spontanément, en termes de réflexions autour de l'universel. Mais lorsqu'il m'arrivait d'évoquer ma position, je me suis rendu compte que je ne pouvais pas renvoyer à une publication d'ensemble. De là est née l'idée d'un recueil. Au départ, je pensais que j'obtiendrais un rassemblement de textes, sans nécessairement me préoccuper de les relier entre eux. C'est cela que j'appelle la forme d'un non-livre, parce que, pour moi, un livre relève de la notion d'œuvre. Il a un principe d'unité, une architecture intérieure, une intrigue intellectuelle, marquée de péripéties et se concluant sur un épilogue. Le recueil ne permet pas cela.

Or, peu à peu il m'est apparu que les textes se faisaient écho ; il se dégageait après coup un principe d'unité et un itinéraire. Du coup, on passait du recueil au livre. Le principe d'unité tenait à la relation, acceptée comme évidente dans l'opinion, entre universel et vérité. L'universel était devenu apparemment le sceau, le tampon de la vérité. Sur le passeport que la pensée présente aux points de contrôle du jugement critique, l'universel est censé apposer le tampon qui autorise cette pensée à se réclamer de la vérité. L'illustration la plus nette de ce mouvement est la notion kantienne d'universalisation de la maxime. Pour établir qu'une maxime morale est valide, il est nécessaire, mais aussi suffisant de l'universaliser. Ce qui veut dire deux choses :

a) que la notion d'universel ne réclame pas en soi d'explication supplémentaire, puisqu'il suffit de dire « universaliser » pour fixer le point d'idéal vers lequel on va tendre. Qu'il soit difficile à atteindre, c'est possible, mais le point lui-même est évident et clair.

b) qu'une fois que le point d'universel est atteint, alors la validation de la maxime est obtenue. Non seulement l'universel est clair par lui-même, mais il est clair au point de transmettre son évidence et sa clarté aux autres entités de pensée.

Il m'est apparu, tout d'abord, c'était en un certain sens le point de départ de tout l'itinéraire, que la notion de vérité était elle-même obscure ou en tout cas qu'elle méritait un examen plus attentif. C'est l'objet de mon premier texte, qui interroge la relation entre exactitude et vérité. L'universel n'est signe de la vérité que si la vérité est définie comme relation entre dit et chose dite. Si, à la suite de Lacan, la vérité est définie comme effet de vérité d'un dit, et non

comme relation de ce dit à la chose dite, alors l'universel change de fonction. Après avoir examiné la notion de vérité, je pouvais et devais revenir sur la notion d'universel elle-même. Elle avait été intimement liée à une définition de la vérité que je jugeais facteur d'obscurité. Une fois que la notion de vérité elle-même était soumise à examen, la notion d'universel en elle-même devait l'être. Elle se révéla n'être ni claire, ni évidente, ni simple. M'inspirant de la méthode de Foucault, j'ai pensé qu'une des manières de problématiser la notion d'universel consistait dans ce que j'appellerai, mais je m'en expliquerai, dans ce que j'appellerai une *histoire*.

On sait qu'il y a une histoire de l'infini, elle a été écrite par un certain nombre d'auteurs dès le XIX^{ème} siècle. Je la résume ; pour les plus grands esprits de la philosophie et de la mathématique, la notion d'infini a passé longtemps

pour labyrinthique ; l'expression est de Leibniz. Si elle devait être expliquée, ce devait être par les philosophes ; quand les mathématiciens en faisaient usage, ils avouaient eux-mêmes qu'ils se sentaient incapables de l'analyser complètement ; elle leur demeurait obscure et confuse. Or, à la fin du XIX^{ème} siècle, tout change ; grâce à Cantor, la notion d'infini devient en mathématique une notion claire et distincte, définissable de manière interne à la seule mathématique. Il est vrai qu'aux yeux de Cantor, cette notion claire et distincte, qu'il avait lui-même déterminée, n'épuisait pas la notion philosophique ou théologique d'infini. Mais bien vite, les philosophes ont jugé qu'il n'y avait plus à hésiter ; l'infini n'avait pas d'autre sens que celui qu'il reçoit en mathématique. Il n'y a plus à proprement parler de problème philosophique de l'infini ; il y a tout au plus à examiner les conséquences philosophiques de la définition mathématique de l'infini. Si vous prenez l'histoire de l'infini dont je me suis servi, elle est due à Jonas Cohn.¹ Or, il arrête son ouvrage aux travaux de Cantor². On peut reconstituer son raisonnement : avec Cantor, l'histoire est close ou si elle continue, elle est interne à une histoire des mathématiques. De là suivaient deux conséquences opposées : soit les philosophes s'abstenaient de réfléchir sur l'infini, en l'abandonnant à la mathématique, soit ils utilisaient la notion d'infini, mais en précisant qu'ils l'entendaient exactement comme les mathématiciens. J'ai fait l'expérience de cette dichotomie, lors d'une discussion ancienne avec Badiou, autour de mon livre *Constat*. J'y expliquais que la révolution, telle que l'Europe du XIX^{ème} siècle l'avait construite, consistait dans la mise en coïncidence de l'intensité maximale de la pensée et de l'intensité maximale de l'action. Pour caractériser plus précisément ce double maximum, j'usais de la notion d'infini : infini de pensée et infini d'action. Badiou m'opposa à ce moment que je prenais *infini* d'une manière qui n'était pas conforme à la définition mathématique de Cantor, et je lui répondis que j'avais effectivement une conception non mathématique de l'infini. Tous ceux qui ont assisté à ce débat, ont

¹ Jonas Cohn – (1869-1947) *Histoire de l'infini. Le problème de l'infini dans la pensée occidentale jusqu'à Kant*. Editions du Cerf 1994.

² Georg Cantor – (1845-1918)

considéré qu'en me réclamant d'une conception non mathématique de l'infini, j'avais cédé sur l'essentiel et avais perdu le débat. Et sans doute était-ce vrai à ce moment-là, puisque je n'avais pas développé pour moi-même les conséquences de ma décision. L'épisode m'a amené à me rendre compte qu'en affirmant que j'avais une notion non mathématique de l'infini, je ne céda sur rien ; bien au contraire. Il me fallait poser en toute clarté que la notion mathématique de l'infini n'a aucun intérêt en-dehors des mathématiques. Qu'elle est radicalement insuffisante et qu'à l'accepter sans réserves, on s'engageait dans une voie irrémédiablement fautive. L'histoire de l'infini non mathématique, qui a été engagée par Jonas Cohn et quelques autres, peut et doit se poursuivre de nos jours.

Je ne veux pas entrer dans les détails des relations entre infini et universel, bien que la question revête une importance majeure. Je me bornerai à une mise en parallèle. De même qu'il y a une histoire de l'infini, il y a une histoire de l'universel, sauf que personne ne l'a commencée. Je ne disposais donc d'aucune tentative sur quoi m'appuyer. Il fallait que je compte sur mes propres forces. Je précise tout de suite que j'ai simplement mis en place un certain nombre de repères. D'aucune manière, je n'ai fabriqué un fil continu, ordonné chronologiquement. Loin que cela m'interdise d'utiliser le terme *histoire*, cela confirme ma légitimité. C'est que pour moi l'histoire est discontinue ; elle est une suite d'expérimentations discursives.

Considérons un de mes exemples favoris: l'universel chez Aristote s'exprime par une expression, prépositionnelle à l'origine, mais qui est transformée en nom, *kath'holou*, 'du point de vue du tout intégral.' Le mot *holos* en grec désigne le corps qui n'est pas amputé et de manière générale tout ce à quoi il ne manque rien. Est donc universelle une proposition qui, sur son objet, adopte le point de vue du tout intégral. *Tout homme est mortel* est une proposition universelle parce qu'en disant *tout homme*, j'ai adopté sur le concept *homme* le point de vue de l'intégralité. Cette intégralité s'entend de deux manières : du point de vue de l'accomplissement du concept, et en même temps, du point de vue de la place du genre *homme* dans la classification naturelle des êtres. Que ce soit d'un point de vue ou de l'autre, aucun être qui mérite le nom d'homme n'échappe à ma détermination.

Quand les Latins ont rencontré la philosophie, ils ont traduit le grec en latin. Rappelons que notre langue philosophique est souvent plus latine que grecque et cela, pour une raison très simple, c'est que notre formation philosophique est passée par la transmission des scolastiques qui parlaient et écrivaient en latin. *Kath'holou*, 'du point de vue du tout', cela se traduit en latin par *universum*. Mais *universum* veut dire : tourné vers l'un. On désigne le mouvement par lequel une multiplicité va être comptée comme ne faisant qu'un. Autrement dit, on part de la multiplicité des hommes et la proposition universelle va considérer cette multiplicité comme unifiée dans ce qu'on appellera, pour aller vite, l'humanité. Si vous regardez les mots en eux-mêmes, vous voyez que dans le grec *kath'holou*, le tout est mentionné et que l'un n'apparaît pas, alors que dans *universum*, l'un apparaît et que le tout

n'est pas mentionné. Ce que nous tenons pour une notion unique et identique à elle-même, s'exprime par deux mots qui sont censés être synonymes et qui sont pourtant construits de manière exactement inverse. On ne peut pas considérer que rien ne se soit passé entre le mouvement grec qui aborde l'universel par le biais du tout, unique d'emblée (*holou* est un génitif singulier), et le mouvement latin qui l'aborde par le biais du devenir-unique du multiple ; dans le tout grec, on met le tout au départ et le multiple à l'arrivée, sans que soit nommé l'un (il est impliqué par le tout) ; dans le tout latin, on met le multiple au départ et l'un à l'arrivée, sans que soit nommé le tout : il est impliqué par le cheminement du multiple vers l'un. Mon projet n'est pas d'ordonner ces deux mouvements chronologiquement l'un par rapport à l'autre. Evidemment, vous noterez que le mouvement grec est antérieur, que le mouvement latin est postérieur. Mais ce qui m'importe, c'est que ce sont deux expérimentations de pensée, non seulement différentes, mais opposées.

De façon générale ce que j'appelle *histoire*, je le résumerai à l'aide d'une comparaison : vous savez que pour tester les médicaments, on parle d'expérience à double insu. On prend deux groupes, on donne à l'un le médicament à tester, à l'autre on donne un placebo ; à ceux à qui on donne le médicament authentique on ne dit pas que c'est le médicament authentique, à ceux à qui on donne le placebo on ne dit pas que c'est le placebo. Selon moi, l'histoire, en matière de discours, fonctionne comme une expérimentation à multiple insu. Elle traite les discours comme des groupes qui testent un fragment de pensée. Chacun se comporte de manière spécifique à l'égard de ce fragment et le fait dans l'ignorance de la nature exacte, quant à la pensée, de ce fragment. Comme le chercheur en médecine, l'historien met en regard les résultats de l'expérimentation.

Dans l'exemple que j'ai choisi, l'opposition n'est pas entre placebo et médicament authentique, l'expérience est entre formations discursives différentes. Je ne dirais pas que l'une l'emporte sur l'autre, que l'une guérit et que l'autre ne guérit pas, je dis simplement qu'elles sont différentes. Ici, le problème est de savoir si, dans l'expérience à multiple insu qu'est l'histoire, on arrive à déterminer les caractéristiques de chaque protocole d'expérience et à caractériser l'issue de ce qui ressort de cette expérience. Il est tout à fait frappant que dans l'expérience de l'universel, le protocole grec et le protocole latin soient inverses. En médecine, le ressort de l'expérience à double insu est que le médicament et le placebo soient indistinguables. De la même manière, l'*universum* et le *kath' holou* passent pour discursivement équivalents. En médecine, comme en matière de discours, l'expérimentation s'achève quand on dissipe les fausses ressemblances.

Voilà en quel sens j'entends l'histoire. Il y a effectivement des scissions temporelles, mais la chronologie n'est pas l'essentiel. L'essentiel, c'est que la notion massive d'universel vole en éclats. Entre *kath' holou* et *universum*, on ne peut pas comme on l'a fait pendant des siècles, on ne peut pas mettre en suspens la radicale différence des procédures et la radicale différence du résultat de la procédure. Même si des siècles ont considéré que le résultat était identique ou

équivalent, je propose de commencer par l'hypothèse qu'il n'en est rien. Ce n'est pas le même résultat, puisque ce n'est pas le même nom et puisque ce n'est pas la même procédure.

Autre exemple, apparenté au premier. Je fais remarquer que dans la langue d'Aristote, la première partie du syllogisme s'énonce au singulier, *tout homme est mortel*, alors que dans la traduction usuelle, marquée par le latin, on utilise le pluriel, *tous les hommes sont mortels*. Je considère que ce passage du singulier au pluriel symptomatise le changement de procédure. Suivant que la prémisses dite universelle passe par le singulier ou par le pluriel, la variation de langue matérialise une fracture au sein de l'universel. Voilà donc en quel sens le mot *éclat* apparaît dans mon titre. Mais bien entendu, c'est aussi un éclat qui scintille ; la fracture est aussi une anfractuosité qui réfléchit la lumière et qui la réfléchit de manière à chaque fois différente, puisque l'éclat n'est pas dentelé de la même manière, qu'il n'est pas orienté de la même manière, que les lumières sont diffractées d'une manière différente. Non seulement l'universel est en éclats parce qu'il est éclaté, mais il est en éclats parce que, désormais, il illumine, au lieu d'obscurcir.

J'ai donné à ce livre le sous-titre de « court traité politique 3 », 3 parce qu'il arrive en troisième position dans une série, court parce qu'il privilégie la rapidité du parcours, politique parce que l'universel a très tôt engagé la politique. Je reviens à Aristote. Chez lui, le *kath' holou* est d'abord une notion logique, mais il va très tôt devenir une notion politique. Or, Aristote, à mes yeux, est fondateur. Dans la plupart des processus d'expérimentations discursives dont nous sommes marqués, Aristote est en quelque sorte un donné, duquel on cherche souvent à s'arracher – soit vers le passé, en se prétendant platonicien, soit vers l'ultérieur, en s'affirmant cartésien ou kantien etc. Ce fondement donné, comme il arrive souvent, est un fondement détesté, méprisé, nié. Dire à quelqu'un, lorsqu'à la fin de la discussion on constate le désaccord, qu'il est aristotélien, c'est entre philosophes de langue française une injure. Dans le dictionnaire des idées reçues, ils ont inscrit : Platon, admirer ; Aristote, mépriser.

Mais ce mépris convenu ne va pas sans ignorance. Le fondement aristotélien auquel je fais allusion ne s'arrête pas à l'affirmation logique « il y a des propositions universelles ». Il ne s'arrête pas à la méthode d'identification de ces propositions (une proposition universelle se reconnaît au fait que le sujet est universel ; le sujet universel se reconnaît comme universel en ceci qu'il est envisagé du point de vue du tout intégral, comme on envisage un corps dans son intégralité, dans son entièreté). Le point de vue logique va très tôt se projeter en analyse politique, grâce au dispositif que j'appelle *logico-politique*. Une tripartition logique distingue les propositions universelles qui portent sur un tout au singulier : « tout homme », les propositions particulières qui portent sur « quelque homme », toujours au singulier, et les propositions singulatives qui portent sur un seul, « cet homme-ci », « Socrate » etc. En politique, une tripartition analogue organise le régime de *tous*, de *quelques-uns*, d'*un*. Etant admis que l'objet de la politique est le pouvoir, le pouvoir de tous, c'est ce qu'on appelle la

démocratie. Le pouvoir de quelques-uns, c'est ce qu'on appelle l'oligarchie. Et le pouvoir d'un seul, c'est ce qu'on appelle la monarchie.

Il y a certes des variations dans le parallélisme. Aristote considère qu'en logique, il n'y a pas de place pour les propositions singulatives. *Il n'y a de science que du général*, on ne peut savoir que ce qui est supérieur à un ; quand on cantonne dans le un, il n'y a pas de savoir possible. Mais cette limitation logique ne vaut pas en politique. S'il n'y a pas de savoir du un, il y a un pouvoir du un.

Autre variation : Aristote savait très bien que la logique, c'est-à-dire la philosophie, en s'exprimant au singulier grammatical, n'absorbe pas du tout la totalité des propos possibles. Bien au contraire, un ensemble de propos très importants se disent au pluriel et ne peuvent se dire qu'au pluriel. Quels sont ces propos ? Ce sont les propos des historiens, mais les propos des historiens, aux yeux d'Aristote, reprennent les discours des orateurs politiques. Dans l'éloquence athénienne, qui, pour Aristote, est l'éloquence politique par excellence, les discours commencent par une adresse au pluriel, en grec, *ô andres Athenaioi*, en traduction *ô mâles Athéniens*. La politique et l'histoire, par opposition à la philosophie, choisissent le pluriel. Même le un, en politique, est isolé sur le fond d'un pluriel ; c'est le un entre autres. Le pouvoir d'un seul, la monarchie est pouvoir d'un un entre autres.

La tripartition politique organise encore notre pensée. Certains par exemple critiquent le système français de gouvernement en opposant à l'idéal de démocratie dont il se réclame, la réalité oligarchique qui d'après eux l'a emporté. Ce n'est qu'en apparence, disent-ils, que le pouvoir souverain appartient à tous, en réalité, le pouvoir appartient à quelques groupes fermés en termes d'ENA, de partis, de castes. Je passe sur les détails. Cette opposition entre démocratie et oligarchie nous est claire ; or, elle n'est claire que par référence au modèle dont Aristote est l'inventeur. Je le qualifie de modèle logico-politique puisqu'il fait correspondre la répartition des régimes possibles à la répartition des propositions logiques possibles. Sauf que les régimes se définissent en utilisant le pluriel, soit directement, *tous*, *quelques-uns*, soit indirectement *un* opposé aux autres, alors que les propositions logiques utilisent le singulier *tout homme*, etc.

Quand je m'interroge sur l'universel, je touche donc à la politique par l'intermédiaire du modèle logico-politique. Puisque ce modèle fonctionne toujours pleinement, *l'Universel en éclats* mérite d'être tenu pour un traité politique, le troisième dans la série que j'ai commencée avec *la Politique des choses*. Pour terminer mon introduction, je suis amené à soulever la question suivante : pourquoi considère-t-on comme une objection *politique* le fait que la position politique adoptée par un certain groupe d'êtres parlants n'est pas et ne peut pas être *logiquement* universelle ? Inversement, pourquoi considère-t-on comme un éloge *politique*, la reconnaissance du caractère *logiquement* universel de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 ou, plus près de nous, de la déclaration universelle des droits

de l'homme de l'ONU ? N'est-ce pas le résultat d'une dépendance à l'égard du logico-politique ?

Or, ici, rien ne va de soi. Rien ne prouve que le parallélisme logico-politique soit autre chose qu'une relique desséchée. Rien ne prouve qu'on ait raison de tenir l'universel logique pour une valeur à exalter en politique. Je rappelle que des traditions politiques importantes, je pense à la tradition politique anglo-saxonne et d'une façon plus particulière à Burke³, mais aussi à la doctrine marxiste, considèrent que les droits de l'homme n'ont de sens que s'ils sont particuliers, c'est-à-dire qu'ils n'ont de sens que si on peut les rapporter aux conditions particulières d'une société, elle-même divisée en groupes particuliers ou en classes qui luttent. Selon Burke, on dira par exemple que le problème n'est pas de définir en termes *logiquement* universels le principe de la liberté individuelle, mais il est de définir une règle de l'habeas corpus qui s'applique effectivement à l'issue d'un processus interne de l'histoire politique anglaise. Cela ne signifie pas nécessairement que, dans une telle conception, la question des libertés individuelles ne se pose qu'en langue anglaise ou dans le système anglais, cela signifie plutôt qu'il faut autonomiser la politique. Pour cela, il faut retirer toute primauté de l'universel – qu'il se dise sur le mode *tout* ou sur le mode *tous* – et préférer le particulier. Dans cette conception, si nous considérons que la liberté individuelle est une valeur qui doit être défendue, il convient que chaque régime, séparément des autres, en s'autorisant des déterminations qui sont les siennes, aménage des libertés individuelles. Cela n'est pas forcément par le biais de l'habeas corpus, cela peut être par un autre biais, mais par un autre biais qui doit être issu de l'enchaînement des conditions particulières de la nation ou de la culture considérée. Ce point de vue, je ne dis pas que ce soit le mien, mais je voudrais souligner qu'en France, il apparaît d'emblée comme extraordinairement choquant, alors qu'il est tenu pour parfaitement naturel en Angleterre. La tradition française considère que si la notion de liberté individuelle doit avoir une valeur alors elle doit être formulée en termes logiquement universels pour être ensuite éventuellement particularisée. Alors que la position spontanée dans des cultures, qui ne sont pas de petite importance historique, je pense notamment aux démocraties du Nord de l'Europe, on commence par définir la liberté individuelle en termes particuliers, pour ensuite l'exporter dans le reste du monde.

Quant au marxisme, aucun problème politique, y compris celui des libertés individuelles, ne peut être posé et résolu sans passer par une analyse de classes, toujours particulière à une société donnée, dans des circonstances historiques données. L'universel en politique et en fait le parallélisme logico-politique y apparaissent comme des inventions, destinées à masquer l'impérialisme politique et social de la bourgeoisie.

Pour le moment, je ne dis pas ce que je préfère en politique, ça n'est pas mon rôle, mais en tout cas les oppositions sont nettes. La représentation française est une représentation logico-

³ Edmund Burke – (1729 - 1797)

« L'universel en éclats »

Séminaire de travail avec Jean-Claude Milner sur « *L'universel en éclats – Court traité politique 3* ». Editions Verdier.

Lagrasse, le 6 Août 2014

politique où le politique, les concepts politiques, la notion d'universel en politique sont soumis à la notion d'universel en logique ; du même coup, elle ne tient aucun compte du fait que la notion d'universel en logique connaît au moins deux versions possibles, la version grecque et la version latine, qui ne se superposent pas. On ne s'étonnera donc pas de la confusion qui règne, dans l'opinion de langue française, autour de l'universel.

Passons à présent aux questions. Nous avons cinquante minutes.

Question.

Si je prends la première question, j'enlève la parole aux autres.

Jean-Claude Milner

Exactement.

Question.

Ce n'est pas une question philosophique, c'est peut-être une question politique. Il me semble qu'il y a suffisamment d'entrées, d'éclats, comme vous dites, dans tous vos chapitres, il y en a six pour que chacun puisse poser des questions. Je pense que chacun avec son être peut poser une question ou des questions. J'ai bien remarqué que votre livre s'appelait *L'universel en éclats* mais qu'il avait un sous-titre *Court traité de politique*, je vais vous poser une question, je ne sais pas si elle est politique mais ...

Jean-Claude Milner

Posez votre question.

Question.

Ma question porte sur les pages 51 à 53 où vous faites remarquer que la langue française emploie deux termes qui sont *ouvrier* et *travailleur*. Je suis d'accord avec vous lorsque vous dites que c'est devenu quelque chose en écho de basse intensité jusqu'à la disparition complète de ces deux termes, mais voici ma question, elle est courte : quid du prolétariat ? Que devient le prolétariat ? C'est un terme que vous n'employez pas alors que Lacan, auquel vous faites beaucoup référence, emploie ce terme-là.

Jean-Claude Milner

Là je parlais de la langue française, en quelque sorte quotidienne, non technique. Le terme *prolétariat* est technique. Même si à une certaine période de l'histoire, il était devenu très fréquent, y compris dans la langue quotidienne, il demeure un terme technique. Il est lié, en

France, pas forcément partout, mais en France, il est lié au marxisme. Je ne dis pas que le marxisme a inventé le terme, mais il l'a popularisé. Si je ne l'emploie pas, c'est parce qu'à la différence de Lacan, je ne souhaitais pas discuter directement du marxisme. Non pas parce que je n'accorde aucune importance à cette doctrine, mais au contraire, parce que je la prends au sérieux. Mais pour vous répondre plus complètement, je dois introduire d'autres données. Le terme *prolétariat* est censé désigner tous ceux qui n'ont comme moyen d'existence que le salaire de leur travail (quel que soit ce travail) et dont de plus le salaire est réduit au minimum de ce qui leur permet de continuer à vivre. Il peut donc y avoir un prolétariat ouvrier, mais aussi un prolétariat agricole et même un prolétariat intellectuel. Le terme *ouvrier*, par contraste, a fini par être réservé à celui qui travaille à la manufacture ou à l'usine. Il s'oppose au paysan, qui travaille la terre. La notion d'ouvrier agricole est apparue tardivement et de manière dérivée. Elle relève en fait de la langue des économistes et des sociologues. Personne ne dit quand il voit des paysans travailler « je vois des ouvriers agricoles »...

Question.

Pendant les vendanges.

Jean-Claude Milner

Eventuellement, mais justement, ce sont des saisonniers. L'ouvrier, dans son acception fondamentale, est quelqu'un qui travaille de ses mains, en maniant des outils ou des machines, mais toujours dans un domaine qui relève de l'industrie ou de l'artisanat. La différence entre *ouvrier* et *paysan* est demeurée si forte en français, qu'elle a affecté l'emploi du terme générique *travailleur* ; par rapport à d'autres langues européennes, ce mot est moins employé et conserve une touche d'artifice. « Parti ouvrier », on sait ce que c'est ; « parti des travailleurs », c'est du jargon. La langue française a accordé un statut spécial au mot *ouvrier* ; pour expliquer cela, Marx est décisif. Quand il réfléchit sur la révolution de 1848 et son échec, il avance une proposition : les paysans français ont cessé d'être une classe révolutionnaire, parce qu'avec la Révolution, ils sont devenus des possédants. [Pour mesurer l'importance de cette proposition, il faut rappeler que dans l'histoire européenne, toutes les révolutions sociales, y compris celle de 1789, avaient impliqué des révoltes paysannes. Mais précisément, elles étaient le fait de paysans qui travaillaient la terre, sans la posséder. Marx prédit qu'en France, rien de tel ne se produira plus ; il signale une coupure radicale. Les paysans ne sont plus l'avenir des révolutions. Si en revanche les ouvriers représentent l'avenir des révolutions, c'est justement parce qu'ils ne sont propriétaires de rien, sinon de leur propre force de travail qu'ils sont obligés de vendre pour subsister et de vendre à perte. Mais cela, c'est ce qui définit le prolétariat. Conclusion : ce n'est pas parce qu'ils sont ouvriers que les ouvriers sont révolutionnaires, c'est parce qu'ils sont prolétaires. C'est pourquoi le mot *prolétariat* est si important pour Marx. Une des innovations de Marx est de relier la révolution

à la question de la propriété et non aux questions de la liberté et de l'égalité. L'enjeu est décisif, mais je ne voulais pas en discuter directement.]

Question.

Je voudrais vous poser deux questions. Revenir peut-être sur cette question de la classe ouvrière ou du prolétariat pour vous demander, puisque semble-t-il ces noms sont devenus obsolètes, le nom d'ouvrier en tout cas, et le nom de prolétariat sans doute encore plus, ce qui implique comme vous le soulignez dans votre ouvrage, qu'au fond il n'y a plus de conscience de classe, ce qui s'était passé avec l'effacement du parti communiste, mais est-ce qu'il n'y a pas quant à l'appartenance de classe elle-même un phénomène plus fondamental, au fond, qui est en langage marxiste ce qu'on appellerait une modification en profondeur de la composition technique du travail ? Est-ce qu'aujourd'hui ce qu'il s'agirait de penser, au fond, si l'on veut faire une analyse de classe ainsi, cela n'est pas sur la base des mutations fondamentales que nous connaissons à la fois des techniques et de l'économie, de quelque chose, alors, que certains penseurs appellent *multitude* ? Est-ce que, au fond, il n'y a pas une recomposition radicale et mondiale qui voit émerger dans l'ordre du travail des formes d'organisations techniques tout à fait nouvelles, un effacement par exemple, je reprends évidemment ici les analyses de Negri, notamment un effacement de ce qui était la traditionnelle division entre le temps de travail et le temps de loisir, et à un effritement des frontières entre les classes ? Est-ce que nous ne sommes pas devant une nouvelle situation imposant donc une nouvelle analyse de classes ? Ce serait la première question.

Jean-Claude Milner

Le problème que vous posez pose en fait le problème de l'usage que l'on fait de la notion de classe. Là encore on est bien obligé de se référer au marxisme. Le marxisme est dominé par une équivoque : ou bien on commence par la notion de classe dont on donne une certaine définition ; puis on découvre que ces classes sont en lutte, c'est-à-dire que la notion de classe est première, la notion de lutte des classes est seconde. Autre modèle, tout à fait différent, on commence par la lutte. On pose que le nerf des sociétés est la lutte sociale. C'est dans un deuxième temps qu'on découvre que les partenaires, les adversaires de cette lutte peuvent se définir en termes de classes. Vous voyez bien que le destin de ces deux interprétations va être totalement différent par rapport à la question que vous posez. Si la lutte est première, il est second, au sens strict, de considérer que les partenaires en lutte ce soient des classes ou pas. Si je prends par exemple l'approche de Negri, je ne crois pas la déformer en résumant comme suit le résultat de son analyse : la lutte s'accroîtra plutôt qu'elle ne diminuera, même si, et peut-être parce que, la notion de classe telle qu'elle était définie précédemment est en train de s'effriter.

« L'universel en éclats »

Séminaire de travail avec Jean-Claude Milner sur « *L'universel en éclats – Court traité politique 3* ». Editions Verdier.

Lagrasse, le 6 Août 2014

Je vous retourne donc une question : comment entend-on classe ? Est-ce le premier terme ou le second ? Est-ce le premier terme par rapport à la notion de lutte, ou est-ce le second terme par rapport à la notion de lutte ? J'aurais tendance à penser qu'effectivement, même si je ne reprendrais pas la position de Negri dans tous ses détails, je pense que la notion de lutte est première. La question de savoir si les partenaires de la lutte sociale se définissent en termes de classes ou pas est une question de fait, qu'il faut analyser en termes objectifs, et qui ne remet pas en cause la position fondamentale de la lutte (quel que soit le nom qu'on en donne : opposition, contradiction etc.). Par rapport à votre question, je dirais ceci : j'admets l'effacement des classes, mais pour moi ce n'est pas essentiel. C'est descriptivement essentiel, mais pas essentiel pour l'analyse, puisque l'essentiel est la notion de lutte.

Question.

Il me semble que je vous rejoindrais assez volontiers pour affirmer que c'est peut-être d'abord par la lutte qu'il faut commencer, poser le problème d'abord ainsi, mais je voudrais [dire] que les luttes elles-mêmes ne peuvent plus prendre les formes anciennes, quand on était encore dans une pensée de classes, en ce sens qu'il n'y a plus cette gigantomachie, ce combat de géant entre une classe ouvrière d'un côté, un prolétariat de l'autre avec une internationale, tout ce qu'on voudra, les luttes sont infiniment plus diffuses, et prennent des formes qui relèvent de cette catégorie qu'utilise souvent Negri qui est la catégorie d'exode, qui est une façon de se retirer, comme aurait dit Mao-Tsé-toung du temps de la guerre des partisans, se retirer sur la montagne en attendant que les choses évoluent, etc. Je crois que les luttes elles-mêmes sont commandées par cette modification de la structure des classes si l'on conserve ce terme, j'en conviens tout à fait, aujourd'hui inadéquat.

Ma deuxième question, si vous le permettez, elle porterait sur cette question de l'articulation entre la politique et la logique. En effet vous avez montré que la tradition française, celle de Rousseau et de la volonté générale, au fond cela consiste à articuler l'universel en politique, à l'adosser à cette question de l'universel logique, et la tradition anglo-saxonne, peut-être celle déjà de Hume, mais celle en tout cas de Burke que vous avez rappelée, c'est effectivement la tradition empiriste et sceptique qui consiste à partir au fond de la contingence des événements et de remonter éventuellement vers quelque chose de général. La question qui me vient en vous écoutant à ce sujet, il y aurait peut-être une annexe qu'il faudrait ouvrir, qui serait la question de la critique des droits de l'homme par Marx, mais la question est la suivante : mais est-ce que ça ne commande pas d'une façon ou d'une autre, et je vais reprendre ici une distinction que fait Pierre Bergounioux dans un texte fort et clair, à sa manière bien à lui, au fond est-ce que ça ne commande pas, le scepticisme anglo-saxon, une primauté de ce que Bergounioux appelle la passion de la liberté, et on voit bien les équivoques de cette passion de la liberté, contre ce qui serait selon Bergounioux, la passion française par excellence, la passion rousseauiste, la passion de 92, qui serait la passion de l'égalité ?

Jean-Claude Milner

Bergounioux l'exprime clairement, mais la position est ancienne et ne lui est pas propre.

Question.

Ma question, au bout du compte, est qu'advient-il dans cette logique au fond sceptique, je sais que vous vous définissez philosophiquement comme sceptique, mais pas au plan du scepticisme vulgaire, au sens de la philosophie ancienne, qu'advient-il au fond de la revendication fondamentale de l'égalité dans cette perspective-là dès lors que l'on a plus cet appui de l'universel comme pivot logique, comment cela peut se penser ?

Jean-Claude Milner

Concernant l'égalité, et aussi la liberté, je me concentrerai sur terme de *passion*. Je suis cartésien sur ce point. Quand on parle de passion, on parle de passivité. Autrement dit la passion de l'égalité vous mène à une doctrine de ce que j'appellerai l'égalité passive. C'est ce que je note par exemple chez quelqu'un comme Rancière qui a fait de l'égalité la pierre angulaire de son approche ; il s'agit de l'égalité passive. Pour moi, au contraire, l'égalité est une égalité active, autrement dit elle réclame des actions. Je vais faire un détour. Hobbes considère que pour que la paix règne entre les hommes, il faut un Léviathan. Cela veut dire que la paix n'est pas au départ. Elle peut être à l'arrivée, à condition qu'on fasse quelque chose pour qu'elle arrive. De manière analogue, je considère que l'égalité n'est pas au départ. Elle peut être à l'arrivée, à condition qu'on agisse pour cela. Il en va de même pour la liberté. Parce que je ne raisonne pas en termes de liberté métaphysique ou abstraite ; pour moi, quand on est en politique, on parle de liberté politique. La liberté politique ne peut être obtenue que par des actions politiques et ces actions ne peuvent se stabiliser que sous la forme de machines politiques – autrement dit, des institutions. Je parlerais volontiers de Léviathan de la liberté. Il faut un Léviathan de la liberté ; pendant un temps, la troisième République a répondu à l'exigence, quand elle a, c'est très rare dans l'histoire d'un pays, fabriqué de la liberté en définissant par des mesures, des lois, la liberté de réunion, la liberté de la presse, etc. La loi de séparation de l'église et de l'Etat, même si elle n'a pas forcément été comprise de cette manière-là, s'est révélée une loi qui fabriquait de la liberté y compris et peut-être surtout pour les croyances religieuses. Il faut un Léviathan de la liberté, de même il faut un Léviathan de l'égalité.

Ici, je m'oppose radicalement à la position de Rancière : puisque selon lui l'égalité est passive, le moyen politique le meilleur pour obtenir l'égalité doit être minimal ou même nul en termes d'action. Autrement dit : le tirage au sort. Il exalte l'exemple de la république Athénienne, qui choisissait ses responsables politiques sur cette base. L'aléatoire matérialise au mieux l'égalité passive; c'est en retirant toute action au sujet politique qu'on obtient selon Rancière l'égalité démocratique authentique. Ma position est exactement inverse. Pour moi,

« L'universel en éclats »

Séminaire de travail avec Jean-Claude Milner sur « *L'universel en éclats – Court traité politique 3* ». Editions Verdier.

Lagrasse, le 6 Août 2014

l'égalité s'obtient par des règlements positifs et souvent assez complexes. Ils peuvent varier suivant les circonstances ; il n'y a aucun sens à isoler l'aléatoire comme moyen absolu ; suivant les cas, bien d'autres moyens lui sont préférables. On a connu des circonstances où l'examen anonyme (pour la vérification des connaissances) ou le concours anonyme (pour le recrutement des fonctionnaires) garantissaient l'égalité. Or on sait que ces procédures réclament des interventions actives, l'anonymat étant la chose la moins naturelle pour les êtres parlants. Cette combinaison d'un investissement très personnel du candidat et de son anonymat (redoublé parfois par l'anonymat du correcteur) est manifestement complexe. Beaucoup affirment que les circonstances ont changé et qu'il faut passer à d'autres procédures pour activer l'égalité. Je ne suis pas sûr qu'ils aient raison, mais c'est une discussion qu'il faudrait mener sans a priori. Et surtout sans l'a priori que l'égalité est d'autant mieux garantie qu'on a réduit l'activité du sujet, au profit de données passives. Raisonner en termes de quotas compensatoires comme on l'a fait aux Etats-Unis et comme on propose de le faire en France, c'est précisément soumettre le sujet à ce à qu'il a de plus passif : son appartenance communautaire (ethnies, genres, choix sexuels etc.). Il est possible que circonstanciellement ce détour favorise à terme l'égalité active, mais là encore la décision dépend des faits, non des préférences idéologiques. Je ne sais pas si cela répond à votre question, mais en tout cas cela aborde le thème que votre question soulève.

Question.

J'ai une question sur une phrase de la page 24 où vous écrivez « On sait que le temps a passé. La psychanalyse freudienne en général et Freud tout spécialement n'ont plus la cote aujourd'hui ». J'ai pensé vous poser la question suivante : vous avez cité François Regnault. François Regnault aujourd'hui appartient à une école d'inspiration freudienne et lacanienne, et dans cette école Serge Cottet, qui lui-même en est membre, et qui récemment dans son séminaire *Constructions en analyse* rappelait que cette école avait aujourd'hui une idée qui est que « l'éducation freudienne du peuple français reste à faire ». Je voulais vous soumettre cet axe d'orientation qui n'est peut-être pas très connu dans cette école mais qui a été rapporté lors de ce séminaire.

Jean-Claude Milner

Votre question, c'est que je réagisse à cette phrase par rapport à ...

Question.

Par rapport à « la psychanalyse freudienne n'a plus la cote aujourd'hui ni dans la société nord-américaine ni dans les sociétés qui en dérivent, » donc je pense que l'on fait partie de ces sociétés-là.

Jean-Claude Milner

Dans la société nord-américaine, c'est clair qu'elle n'a plus la cote.

Question.

Pour compléter, à qui s'adresse le crachat ? À la fin du paragraphe : *à présent que la firme prospère, la psychanalyse tout entière peut enfin percevoir son salaire : le crachat.*

Jean-Claude Milner

Ce que je décris, c'est ce qui s'est passé aux Etats-Unis. C'est l'aventure américaine de la psychanalyse. Elle a connu le plus grand succès imaginable dans les années 45-50, pour une raison que j'ai tenté de préciser. Mon explication n'est peut-être pas complète, mais elle s'appuie en tout cas sur une donnée incontournable. Après 45, la société américaine est en face d'un double problème. Premièrement, ce sont les femmes qui ont fait marcher à la fois le travail et les foyers. Elles sont allées dans les usines, elles sont sorties. Et, en même temps, elles ont fait tourner les maisons. Ça c'est le premier point. Le deuxième point, c'est que les soldats de l'armée américaine se sont battus contre le fascisme, au nom des libertés à la fois publiques et personnelles. Le troisième point tient à la situation politique : après la mort de Roosevelt, on peut dire dès la fin de la guerre, les Etats-Unis sont anti-rooseveltiens ; le Congrès est dominé par une droite conservatrice, qui considère que la guerre a perpétué ce qui à ses yeux est une catastrophe à savoir le New Deal. Les républicains conservateurs ne tiennent pas la Maison-Blanche, mais ils ont failli la conquérir. S'ils ne l'ont pas conquise, cela a tenu à quelques voix, qui sont précisément les votes des combattants, de ceux qui étaient en poste en Europe, et dont les voix ont été décomptées plus tard. En résumé, les Etats-Unis sont aux mains, disons, des anti-Rooseveltiens. Le président Truman n'a pas une base suffisante pour s'y opposer. Comment cela se traduit-il ? Cela se traduit par une grande opération de refoulement. Il faut refouler les femmes à la maison. Si vous suivez les films américains, vous voyez très bien de quoi il s'agit, cela se repère même dans les carrières de certaines actrices. Bette Davis avait été l'incarnation de la femme qui prend en main son destin ; elle devient la femme manipulatrice, cruelle, méchante, etc. Il faut donc refouler les femmes à la maison et il faut refouler chez les anciens combattants tout ce qui leur reste d'antifascisme. Quand vous avez besoin de refouler quelque chose, à qui s'adresser, sinon à ceux qui ont défini le refoulement ? C'est pourquoi la psychanalyse à ce moment-là joue un rôle de plus en plus fondamental et devient cette firme à gouverner les âmes que Lacan dénonce très directement. Ce temps est aujourd'hui passé. La psychanalyse, aux Etats-Unis, n'a plus la cote, pourquoi ? Parce qu'elle a tellement réussi qu'elle n'est plus utile, elle ne sert plus à rien. Ou disons que les services qu'elle pouvait rendre peuvent être rendus par d'autres et de manière infiniment plus efficace. De là, la perte de position des psychanalystes dans le traitement de la santé mentale et dans l'organisation générale de la santé. La psychanalyse est considérée, au sens propre, comme du charlatanisme, comparée aux techniques qui s'appuient des médicaments ou sur des techniques comportementalo-cognitives. Le crachat, c'est cela.

C'est la perte d'autorité savante, redoublée par la perte de prestige social. Là encore, le cinéma et la télévision étatsuniens sont de bons témoins : le psychanalyste freudien a pratiquement disparu, remplacé par le psychothérapeute ou l'expert en comportements. Dans plusieurs films des années 50, la psychanalyse apparaissait comme la science libératrice qui allait fermer les asiles et en tout cas sauver le héros de ses troubles et angoisses psychiques. Il n'y a plus aujourd'hui un seul film qui soit fondé là-dessus.

Le crachat peut d'ailleurs venir des psychanalystes eux-mêmes. On signale des affaires de faux. Je ne parle pas de symptômes induits, mais de faux au sens strict. Par exemple, un psychanalyste aurait, avec la complicité de son patient, fabriqué de toutes pièces un cas de dissociation de la personnalité et cela, pour obtenir un best-seller. A cela s'ajoutent des affaires de souvenirs induits, elles ne sont pas nombreuses, mais elles importent. Récemment une patiente a porté plainte contre son analyste, parce que, disait-elle, il avait induit en elle des souvenirs de viol collectif, qui impliquaient ses arrière-grands-parents, alors que ceux-ci étaient morts bien avant sa naissance. Je ne sais rien du détail, mais le procès a eu lieu et cela suffit à indiquer que les psychanalystes ont pu prendre part à leur propre décadence. Désormais, le psychanalyste moyen est mis sur le même pied que les prêcheurs qui guérissent en vociférant et en imposant les mains. C'est à cette situation que je faisais allusion. En France, on peut sans doute dire que l'éducation freudienne reste à faire, mais on n'en est pas à mettre en équivalence psychanalystes et marabouts. A la différence des média étatsuniens, les média français gardent une forme de révérence à l'égard de la personne des psychanalystes et la pratique elle-même n'est pas traînée dans la boue.

Question.

Ma question était sur le un. C'est-à-dire pour y voir peut-être plus clair de ce que vous dites. Comment peut-on articuler de ce que vous dites du chacun ? Que vous dites, je crois, être le singulier du tous, et comment articuler ce chacun, avec le un du sujet, que vous semblez fonder sur le *je parle*, et question accessoire, à la notion du *un quelconque*, ou encore du *un par un*, qui implique l'opération de comptage. C'est peut-être un peu massif tout ça ensemble. J'ai envie d'y voir un petit peu plus clair.

Jean-Claude Milner

Je n'ai pas besoin de vous dire qu'il y a plusieurs uns. Il y a le un en tant qu'il est distinct de tout autre. Et il y a le un en tant qu'il n'est pas distinct. Le un en tant qu'il n'est pas distinct, c'est le un du quelconque. C'est le un statistique, si vous voulez. J'ai rencontré la notion d'individu statistique. Autrement dit quelque chose qui se dit au singulier, mais qui rassemble ce qu'il y a de non distinctif. Le un qui rassemble l'ensemble de ce qu'il y a de non distinctif est évidemment distinct d'un un dont on pose qu'il est distinct de tous les autres uns possibles, sans prendre en compte aucune propriété distinctive. Par contraste, il y a enfin un

« L'universel en éclats »

Séminaire de travail avec Jean-Claude Milner sur « *L'universel en éclats – Court traité politique 3* ». Editions Verdier.

Lagrasse, le 6 Août 2014

un dont on peut énoncer une ou plusieurs propriétés distinctives et dont on fonde la distinction sur l'une ou l'autre de ces propriétés. Vous voyez que ce sont trois abords différents. Cela posé, le chacun neutralise la différence entre les différents uns possibles. Ce qui est important dans le chacun, c'est le mouvement de séparation. Autrement dit, dans ce mouvement où l'on prend un par un, peu importe que ce soit un un indistinct, ou distinct sans que l'on puisse dire ce qui le distingue, ou distinct par un trait qu'on peut préciser. C'est le mouvement de pulvérisation, si vous voulez. Pour manifester la puissance de Dieu, les théologiens se plaisaient jadis à proclamer que Dieu reconnaît chaque grain de sable. Mais seul Dieu est capable de dire s'il distingue chaque grain de sable sur la base d'une propriété distinctive ou sans prendre en compte aucune propriété. Nous en revanche n'en savons rien, mais aussi nous n'avons pas besoin de le savoir pour donner un sens au mot chacun quand nous l'appliquons aux grains de sable. Ce chacun se résume à la séparation, quel qu'en soit le fondement. J'en viens à présent au un du sujet. Cette fois encore, je passerai par la théologie ; elle a le grand avantage de faire intervenir, sous le nom de Dieu, une figure qui permet de s'affranchir des limitations matérielles. Considérez la théorie calviniste de la prédestination ; Calvin est très clair : en stricte justice, tous les hommes sont damnés, parce qu'ils sont tous coupables du péché originel, mais Dieu n'est pas seulement juste, il est aussi amour ; c'est pourquoi il consent à en sauver quelques-uns. Mais il ne les sauve pas sur la base d'une propriété, il ne se pose pas la question de savoir si l'un est plus méritant que l'autre, il choisit indépendamment des propriétés et des actions ; si l'on raisonne en chronologie, il choisit avant qu'aucune propriété distinctive ne soit définissable. Je dirais que le un du sujet, c'est le un des prédestinés. Cet un est indépendant de toute propriété. Il est distinct de tout autre, mais sans trait distinctif.

Question.

Par rapport à cela comment introduire le un comme effet du comptage ?

Jean-Claude Milner

Comme effet du comptage...

Question.

Chez Lacan, cela est important.

Jean-Claude Milner

Je ne vois pas.

Question.

Vous avez écrit en présentation : *Les mots et les choses nous enserrent dans une forêt obscure*. Je voudrais vous poser une question sur cette forêt obscure, des mots et des choses. Surtout s'agissant de l'universel quand on l'invoque dans les discours à chaque fois, enfin souvent, grâce un petit peu cela désigne plus des particuliers que des universels. Cela serait quoi la chair du mot universel pour vous ? Est-ce qu'il y en a une ? Qu'est-ce que ça touche ?

Jean-Claude Milner

Il faut partir de l'articulation entre l'un et le multiple. A cette question, on répond par des procédures discursives. L'universel est l'une d'entre elles, ou plutôt on rassemble sous le même nom d'universel plusieurs procédures différentes. Si on laissait l'un et le multiple dans l'inconciliable, dans la non-rencontre, rien n'existerait de ce qui existe. Autrement dit, à la question : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien, une des réponses est : parce que l'un et le multiple ne restent pas séparés. Comment se relient-ils ? Une des réponses possibles a été donnée par Platon, c'est l'idée ; une autre a été donnée par Aristote, c'est l'universel. On note au passage combien au fil du temps Aristote l'a emporté sur Platon, mais comme nous savons, au prix d'une équivoque. La réponse par l'universel se dédouble, suivant qu'elle met l'un au départ ou à l'arrivée. Je vous renvoie au nom grec et au nom latin ; leur différence peut encore se dire autrement : le nom grec part de la rencontre accomplie dans la forme du tout intégral, *holon* ; le nom latin prend la rencontre comme étant en voie de s'accomplir, comme n'étant pas encore accomplie. S'il n'y a pas de rencontre, eh bien, c'est le rien. Rien n'existe de ce qui existe. On est pris dans l'oscillation constante entre l'un et le multiple. Cela c'est la position par exemple de Gorgias qui démontre qu'à la fin des fins, rien ne peut se dire, si cela peut se dire cela ne peut pas s'entendre, si cela peut s'entendre cela ne peut pas se comprendre... Bref, il n'y plus aucune circulation possible entre les êtres parlants. Grâce à ce détour, on comprend mieux l'enjeu : l'universel, quelle que soit sa forme, puisqu'il en a plusieurs, est ce qui permet que les êtres parlants puissent parler de quelque chose entre eux, étant admis qu'il faut d'abord qu'ils consentent à ne pas s'entretuer sous prétexte que quand quelqu'un parle il empêche l'autre de parler. Ce premier consentement constitue le noyau de la politique. Ne pas tuer, permettre la survie de celui qui parle à votre place. Mais pour que ce premier consentement s'accomplisse, il faut que ceux qui sont réduits au silence continuent d'être des êtres parlants. Etre un être parlant sans parler, cela s'appelle entendre. Les parlêtres privés de parole doivent entendre quelque chose de celui qui parle. Sinon le consentement à la survie ramènerait au rien. Autrement dit, si je survivais aujourd'hui devant vous, c'est par la politique, sinon vous m'auriez déjà consommé, si j'ose dire. Mais vous voyez bien qu'une fois que vous avez admis que je prenne la parole et du coup impose le silence aux autres, il faut que quelque chose se passe plutôt que rien entre parlants et silencieux. Pour moi, ce quelque chose qui passe, c'est le premier surgissement de l'universel. Ce quelque chose est fondamental, puisqu'il permet à un être parlant de continuer de se savoir être parlant, alors même qu'il ne parle pas. En cela consiste « la chair » de l'universel, pour reprendre vos mots.

« L'universel en éclats »

Séminaire de travail avec Jean-Claude Milner sur « *L'universel en éclats – Court traité politique 3* ».
Editions Verdier.

Lagrasse, le 6 Août 2014

La survie de l'être parlant en présence d'autres êtres parlants, la politique la fonde, mais la persistance de sa position d'être parlant dépend de l'universel. Après avoir requis une politique minimale, le langage - ou la langue – manifeste un universel minimal, comme accomplissement de la politique minimale.

Voilà. Merci de votre attention.

Transcription par Pierre Doumergue.
Texte relu par Jean-Claude Milner.