

L'UNIVERSEL EN ÉCLATS

ÉDITIONS VERDIER  
11 220 LAGRASSE

DU MÊME AUTEUR

aux éditions Verdier

- Le Sage trompeur. Libres raisonnements sur Spinoza et les Juifs*, 2013  
*Clartés de tout. De Lacan à Marx, d'Aristote à Mao*  
avec F. Fajnwaks et J. P. Lucchelli, 2012  
*Pour une politique des êtres parlants. Court traité politique 2*, 2011  
*La Politique des choses. Court traité politique 1*, 2011  
*De l'école*, « Verdier/poche », 2009  
*L'Amour de la langue*, « Verdier/poche », 2009  
*Dire le vers*, avec F. Regnault, « Verdier/poche », 2008  
*Le Périphe structural*, « Verdier/poche », 2008  
*Les Noms indistincts*, « Verdier/poche », 2007  
*Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*, 2003  
*Le Pas philosophique de Roland Barthes*, 2003  
*Existe-t-il une vie intellectuelle en France ?* 2002  
*Mallarmé au tombeau*, 1999  
*Le Triple du plaisir*, 1997  
*Constat*, 1992

Jean-Claude Milner

# L'universel en éclats

*Court traité politique 3*

Verdier

## Introduction

Réfléchir sur le verbe *être*, on a supposé que ce moment était essentiel pour la philosophie. Il n'est pas moins nécessaire de réfléchir sur l'opérateur *tout*. Je parle de l'opérateur de pensée, non du mot *tout*. Quoique ce dernier mérite une étude minutieuse, il ne jouit pas d'un monopole. D'autres éléments de langue peuvent mettre l'opérateur *tout* en action. En français comme ailleurs, cet opérateur est multisupport. Restent ses effets de sens, quel que soit le support.

Deux versants retiennent l'attention. L'un s'appelle communément la politique. Comment les êtres parlants peuvent-ils parler de leur propre multiplicité en l'assujettissant à l'opérateur *tout*? Comment peuvent-ils dire *nous tous*? Comment peuvent-ils parler du gouvernement de tous? Du mariage pour tous? De la guerre de tous contre tous? D'où leur vient, en langue française, cette étrange locution, ornée d'un très mystérieux article indéfini et chargée d'on ne sait quelle emphase: *tout un peuple*? Comment, croyant parler d'eux-mêmes sans laisser de place à la moindre exception, peuvent-ils dire « l'homme est un animal politique »? Ou « l'avenir de l'homme, c'est la femme »? L'autre versant relève de l'étude des énoncés, qu'ils soient ouvertement politiques ou non. Qu'est-ce qu'une proposition universelle? Est-ce qu'un énoncé universel s'analyse nécessairement comme une *proposition* universelle? Qui décide de leur universalité? Est-ce celui qui parle ou celui qui entend? Pour sortir d'embarras, on tend à s'appuyer sur des marqueurs objectifs: article défini, article indéfini, famille du mot *tout*, pluriel grammatical,

[www.editions-verdier.fr](http://www.editions-verdier.fr)

© Éditions Verdier, 2014  
ISBN : 978-2-86432-752-3

singulier grammatical, adverbe. Mais ils sont trop divers pour rassurer et l'on s'interroge : n'y a-t-il qu'un seul type d'énoncé universel ?

S'interroger sur l'universel, cela revient à s'interroger sur l'opérateur *tout*. S'interroger sur l'opérateur *tout*, cela impose une double obligation : questionner la possibilité de la politique pour les êtres parlants, d'une part ; d'autre part, questionner la pertinence et l'éventuelle équivoque des énoncés universels. Contrairement à des opinions reçues, l'instance du tout et du tous n'est pas immédiate en politique. À la rechercher trop vite, on risque de manquer des étapes essentielles. La référence au « faire tous », qu'elle s'inscrive comme groupe ou série, comme institution ou foule, comme foule ou masse, suppose quelques moments antérieurs. Il importe de les déterminer. Parallèlement, à imaginer que l'éventuelle universalité d'un énoncé le rend suffisamment clair par lui-même, on risque d'être pris au piège d'obscurités nombreuses, d'autant plus trompeuses qu'elles sont méconnues.

Versant de la politique ou versant des énoncés, il ne suffit pas de les distinguer ; il faut aussi établir leur relation. Sont-ils unis l'un à l'autre ou, au contraire, indépendants ? L'autorité des Grecs et notamment d'Aristote a consolidé un modèle que l'on pourrait appeler logico-politique. Les deux versants se répondent alors ; de même que les propositions se divisent en universelles, particulières et singulières, les régimes se divisent en démocratie ou gouvernement de tous, oligarchie ou gouvernement de quelques-uns, monarchie ou gouvernement d'un seul. On obtient ainsi un dispositif éminemment maniable. Il est mis en œuvre à tout instant dans les conversations et dans le Journal. Il permet aux simples de s'orienter dans l'obscur forêt de la réalité quotidienne. Il faut résister à cette maniabilité, comme à toute autre idée reçue.

Ces diverses suspensions du jugement se résument à une décision à fois unique et incessamment réitérée : mettre l'universel en question. J'ai emprunté cette voie à plusieurs reprises, privilégiant tantôt l'abord politique, tantôt l'abord des énoncés, au gré des circonstances. En demeuraient quelques feuillets épars, de dates diverses et de thèmes apparemment séparés. Pris, en 2012, d'une fantaisie de relecture, je m'aperçus que certains propos entraient en résonance les uns avec les autres, comme des pianos voisins, dont on frappe quelque touche au hasard. Non seulement des vibrations se faisaient entendre, selon les lois de l'harmonie discursive, mais elles se composaient en un semblant de mélodie. Le point de départ de chaque texte n'était pas le même, parce qu'il était déterminé par une occasion particulière. Le point d'arrivée n'était pas le même, parce qu'il était déterminé par le point de départ. D'un point de départ différent à un point d'arrivée différent, le parcours ne pouvait que différer. Néanmoins, des effets acoustiques opéraient.

Une question se posait : quelle suite donner à l'expérimentation ? Pendant longtemps, j'aurais répondu *aucune*, au nom d'un argument qui me séduit assez : la preuve qu'une idée est vraie, c'est que plusieurs peuvent l'avoir ; si mon idée est vraie, alors quelqu'un d'autre peut l'avoir à son tour ; si quelqu'un d'autre peut l'avoir, pourquoi ne pas lui laisser ce plaisir ? Puis, je devins moins désinvolte. Qui laisse passer son tour, parfois manque à la vérité, ai-je fini par conclure. Les temps sont trop âpres pour qu'on plaisante avec de telles défaillances. Il n'est rien de plus indigne, ai-je expérimenté avec l'âge, que la très respectée dignité du mutisme. Dès lors, je pensai à un livre.

Mais j'y objectai aussitôt. Un livre ne requiert-il pas une unité de thème ? Une architecture ? Une argumentation suivie ? Bref, ne fallait-il pas, sur l'universel, une dissertation en forme déductive ? Le projet, à peine formulé, me fit

horreur. Ce que je crois savoir de l'universel se prête mal à la mise en ordre géométrique. Quitte à consentir au livre, je devais me tenir à une organisation minimale. C'est pourquoi j'ai conservé la dispersion des textes.

En chacun, l'universel est aperçu sous un angle de vision légèrement déplacé par rapport à chacun des autres. Comme une montagne dont on ferait le tour, mais par intermittences, à des horaires variables, selon des itinéraires sinueux et vite interrompus. Or, la montagne, on le verra, est elle-même fracturée; sa massivité n'est qu'apparente et dissimule des béances. Je n'ai fait pas fait éclater les rochers; ils étaient, de toujours, en éclats.

De ces éclats, on peut, si l'on sait diriger le faisceau lumineux, faire jaillir des flashes. Fugitives, les lueurs traversent l'épais nuage de clarté dont l'universel s'est enveloppé. Elles inversent la distribution du clair et de l'obscur. Elles dissolvent les continuités et discontinuités factices. Elles révèlent des continuités et discontinuités méconnues. L'une d'entre elles appelle une mention spéciale; toujours, à un moment ou à un autre, d'emblée ou au cours du développement, le nom juif apparaît. À la lecture, on comprendra les raisons de cette insistance. Un indice: il n'y a d'universel que pour l'être parlant; il n'y a de juif que par l'être parlant; entre l'universel et le nom juif, s'étend une plage de rencontres et d'affrontements. Objets ou personnes, les silhouettes y sont nimbées de clair-obscur.

À la récurrence du nom juif s'en ajoute une seconde: le nom de Lacan. On sait qu'il a compté pour moi, différemment du nom juif, mais autant. Concernant le tout, Lacan fut précurseur, au sens propre: une voix qui crie dans le désert. Mais pas seulement sur le tout. Quoique je ne sois pas Alexandre, j'ai rencontré des nœuds gordiens. Lacan m'a, plus d'une fois, fourni le tranchant qui les défit. Parmi ces nœuds, un l'emportait en solidité et en complication

sur les autres; la tradition dite occidentale avait entremêlé et parfois confondu deux fils, le fil de l'universel et le fil de la vérité. Forte de ses erreurs, elle avait déroulé un interminable écheveau de fautes de raisonnement et de crimes. Pour débrouiller les fils, il ne fallait pas seulement une doctrine de l'universel, c'est-à-dire une doctrine de l'opérateur *tout*, il fallait aussi une doctrine de la vérité. Lacan l'avait articulée. Je tenais à y faire droit, d'entrée de jeu.

« Au gré des circonstances », ai-je dit. Parmi celles-ci, mes entretiens avec Benny Lévy. La question de l'universel y tint une place déterminante; j'ai tâché de dire pourquoi. Autre circonstance: le Banquet de Lagrasse. Depuis 1996, mon activité en a été scandée. À l'encontre de mes habitudes, j'y ai parlé en public. J'y ai continué des conversations anciennes. Après les ruptures que provoquèrent, en 2003, un livre fatidique, intitulé *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*, j'y ai engagé des conversations nouvelles. Plus important, j'y ai été témoin d'un événement.

J'ai pu suivre de près, avec une attention presque clinique, la naissance d'un grand éditeur. Je n'en avais jamais rencontré. Je ne savais pas ce que c'était. Semaine après semaine, Gérard Bobillier devenait lui-même, sous mes yeux. Où mieux qu'à Lagrasse, la métamorphose se laissait-elle observer? Où pouvait-on mieux discerner qu'elle constituait un événement de langue? Les livres supposent les langues, cela va de soi; mais certaines langues, en retour, supposent les livres. De cette seconde relation, la langue française, telle qu'elle s'est construite depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, offre un exemple. Elle a été faite pour que des livres soient écrits et lus; ce qui arrive aux livres et à la lecture, l'affecte. Conclu entre les écrivains et le pouvoir d'État, le pacte d'origine était sans doute vicié, confondant mortellement le choix des mots avec un service national. Il a tenu cependant, pour le pire souvent, mais aussi, par exception, pour le meilleur. Tout bien considéré,

mieux vaut qu'une langue soit faite pour que des livres existent, plutôt qu'elle ne soit faite pour que des marchandises circulent ou pour que des empires se construisent. Aujourd'hui cependant, la fin s'annonce. La langue française, pour la première fois de son histoire, est en passe de devenir langue mineure, en Europe et dans l'ensemble des pays industrialisés. Conséquences mécaniques de changements de société? L'explication est courte. Il faut bien plutôt invoquer, cette fois encore, une aventure de l'universalité.

Telle que je l'ai apprise et la mets en usage, la langue française porte un rêve d'universalité. Il lui avait été imposé jadis par la politique – absolutiste, éclairée, révolutionnaire, qu'importe. Mise d'abord au service des grands idéaux et des victoires, la belle langue est peu à peu devenue compensation. Privés d'hégémonies territoriales par les défaites militaires, dépouillés de prestige par de trop évidents déshonneurs, acharnés à transmuier les idéaux en bavardage, les notables nationaux ont substitué à l'empire terrestre, un empire de mots. Le Nobel de littérature a pris le relais d'Austerlitz et le Goncourt, celui de Valmy. Quand l'universel lui-même recèle une illusion, le rêve d'universalité se mue en délire. Or, le délire ne dit rien, rien de plus que lui-même. Parler français bientôt, sera, au sens propre, parler pour ne rien dire.

À cela s'ajoutent les incertitudes qui pèsent sur l'avenir mondial et national de la lecture. S'il se confirme que cette pratique est appelée à décliner, la langue héritée est ébranlée en l'un de ses fondements matériels. Que dans une telle conjoncture, un éditeur impose sa nouveauté, je ne m'y attendais pas. Qu'il projette de refonder, en en bouleversant les termes, le pacte anciennement noué entre les livres et la langue, qu'il s'autorise à cette fin de la désobéissance civile et non du culte de l'État, de la rupture réelle et non de la posture imaginaire, de l'universel de division et non de

l'universel de rassemblement, je m'y attendais encore moins. Que le sceau du nom juif soit apposé au bas du nouveau traité, il me fallut du temps pour me donner à moi-même le mot de l'énigme.

De ces paradoxes, nous nous entretenions, lui et moi, mais aussi des conduites qu'ils appelaient. Car on peut tout faire avec une langue mineure, sauf se faire entendre. On peut tout faire avec une langue délirante, à condition d'empêcher que le délire ne passe en ritournelle. Continuer de parler, d'écrire et d'agir comme si la langue française se faisait entendre, afin que, dans les faits, quelque chose s'y fasse entendre, qui n'avait pas encore été entendu, plus d'un en avait décidé ainsi, parmi ceux qui venaient au Banquet. Il ne m'appartient pas de juger si je les ai rejoints autrement qu'en intention. Néanmoins, j'ai rappelé les lieux et les dates d'origine de chacun de mes chapitres. On pourra isoler ainsi ceux qui ont été prononcés à Lagrasse. Même si j'en ai modifié la rédaction, ils permettront à qui le souhaitera, de dépister une histoire qui n'a pas encore été écrite.

## I. Exactitude et vérité

### § I

Notre temps a forgé une doctrine de la vérité. Elle est bien différente de la doctrine dite classique. Selon celle-ci, vérité et exactitude se distinguaient sans doute, mais il ne se pouvait pas que pût être tenue pour absolument vraie une proposition inexacte – ou, du moins, inexacte au-delà d'un degré tolérable. Alors que selon la doctrine la plus récente, il est non seulement possible que la vérité procède de l'inexactitude, mais il faut tenir que l'inexactitude est la forme même de la vérité.

La proposition se retrouve, diversement exprimée, dans bien des discours; le nom de la structure moebienne où se nouent vérité et inexactitude peut varier; certains la nomment la dialectique, d'autres le hasard objectif, d'autres encore le symptôme. Dans une étude mémorable, Carlo Ginzburg avait pointé la fonction de l'indice: indices des énigmes policières ou de l'expertise d'art; il mettait ainsi au jour l'une des manières qu'a la vérité non classique de passer par des matériaux incomplets, déformés, dispersés, en un mot: inexact<sup>1</sup>. Lacan semble cependant le premier à avoir, comme il le dit, *pris la bête aux cornes*. Dans « La chose freudienne », il fait parler aux hommes la vérité elle-même: « Je serai, moi la vérité, contre vous la grande trompeuse... », « ... ce n'est pas seulement par la fausseté que passent mes voies, mais par la faille trop étroite à trouver au

1. C. Ginzburg, *Mythes Emblèmes Traces*, Verdier/poche, 2010. L'article fondateur, intitulé « Traces », date de 1979.

défaut de la feinte et par la nuée sans accès du rêve, par la fascination sans motif du médiocre et l'impasse séduisante de l'absurdité », « que vous me fuyiez dans la tromperie ou pensiez me rattraper dans l'erreur, je vous rejoins dans la méprise... », « je vagabonde dans ce que vous tenez pour être le moins vrai par essence<sup>1</sup>... ».

Il s'agit là bien entendu de la psychanalyse, mais on ne peut ignorer que Lacan se réfère également à l'histoire proche, sinon au fait divers : « plusieurs cas observés [...] de mues soudaines d'erreurs en vérité<sup>2</sup> ». Non seulement l'histoire événementielle est appelée à la barre des témoins, mais aussi la philosophie. Hegel est évoqué, en tant que découvreur de la ruse de la raison, c'est-à-dire, à travers lui, tous les dialecticiens, Marx y compris – et cela contre Descartes. « Je serai la grande trompeuse », dit la vérité, retrouvant mot pour mot le grand trompeur, puissant et rusé, de la *Première Méditation*. On ne peut ignorer enfin que la doctrine de la vérité détermine précisément le point – le seul en fin de compte – où Lacan reprenne véritablement Heidegger. Comme si la doctrine d'une vérité disjointe de l'exactitude était seule propre à nouer à elle-même la pensée du xx<sup>e</sup> siècle, en ce qui la distingue des autres pensées, tout en la nouant aux événements du xx<sup>e</sup> siècle, en ce qui les distingue de quelque autre temps que ce soit. Dans leur grandeur et dans leur horreur, dans leur hauteur et dans leur bassesse. La vérité disjointe de l'exactitude a quelque chose à faire avec chacune de ces dimensions.

1. « La chose freudienne », *Écrits*, Seuil, « Points essais », 1999, tome I, p. 406-408. La conférence initiale a été prononcée à Vienne en 1955. Le texte a été publié en 1956.

2. *Ibid.*, p. 406.

## § 2

La doctrine classique posait en axiome que la vérité est seulement la version nominale du prédicat « être vrai ». L'axiome n'a rien que de naturel : quand la philosophie tout entière s'inscrit dans la forme prédicative, il ne doit pas surprendre que la vérité reçoive des philosophes une définition prédicative. L'axiome étant admis, c'est une seule et même chose de définir la vérité et d'établir les conditions d'usage du prédicat « être vrai ». À quoi peut-on le rapporter ? Suivant quel critère choisir entre vrai et non-vrai ? Qui aura répondu à ces deux questions aura du même coup déployé une théorie de la vérité.

On ne peut dire de quoi que ce soit qu'il est vrai ou pas que s'il est lui-même de l'ordre d'un dire possible : une proposition dicible, une pensée en tant qu'elle pourrait être dite, un état de choses en tant qu'on le considère comme transmissible par un dit, etc.

Corollaire 1 : puisqu'il n'y a d'être vrai que d'un dit et puisqu'il n'y a de vérité que si l'on peut dire cet « être vrai » d'un dit, la vérité est toujours « vérité-de » ; la vérité, en tant qu'elle ne serait pas vérité-de, n'existe pas.

Corollaire 2 : puisqu'il n'y a d'être vrai que d'un dit et puisqu'il n'y a de vérité que si l'on peut dire cet « être vrai » d'un dit, il n'y a de vérité que s'il y a un métalangage. À quelles conditions un dit possible peut-il être dit vrai ? Réponse : quand il y a rencontre entre le dit et quelque chose qui n'est pas ce dit (adéquation entre chose et pensée, entre réalité et proposition, etc.) et quand, de plus, cette rencontre ou non-rencontre peut être dite.

Entre dit non-vrai et dit vrai, aucune différence interne ne se laisse reconnaître. Cette donnée brutale autorise la grammaire, en tant qu'elle se distingue de la logique : une phrase fautive peut être correcte, une phrase vraie

peut être incorrecte. Mais la logique elle-même ne suffit pas : une proposition bien formée logiquement peut être fausse. Au regard de la vérité, la différence entre les dits leur vient d'une relation à ce qui n'est pas eux et cette différence doit pouvoir être dite. Définition prédicative de la vérité et doctrine de la correspondance se coappartiennent. Doctrine de la correspondance et métalangage se coappartiennent.

Corollaire 3 : si en revanche il n'y a pas de métalangage, s'il est impossible qu'un dit dise quoi que ce soit d'un autre dit, alors la vérité ne se dit pas.

Tout cela étant admis, exactitude et vérité s'articulent aisément. Car l'exactitude à son tour est prédicative : elle est seulement la version nominale du prédicat « être exact ». L'ensemble de ce à quoi le prédicat exact s'approprie semble coïncider avec l'ensemble de ce à quoi le prédicat vrai s'approprie. Il n'y a d'exactitude que si l'on peut dire d'une phrase, d'une pensée, d'une information qu'elles sont exactes. Enfin et surtout, on ne peut dire de quoi que ce soit qu'il est exact que s'il est ramenable à une rencontre réussie.

Ainsi en va-t-il de la mesure exacte, rencontre réussie entre un mesurant et un mesuré. Ainsi de l'observation exacte, rencontre réussie entre un fragment de langue et un *perceptum*. De la traduction exacte, rencontre réussie entre un fragment de langue et le fragment d'une autre langue. De l'édition exacte, rencontre réussie entre un ensemble de caractères écrits et un texte donné. Entre rencontres réussies, d'où naît l'exactitude, et correspondance adéquate, d'où naît la vérité, la superposition s'opère. Rien donc ne saurait être vrai, s'il est inexact. Tout au plus pourrait-on admettre qu'il est des degrés dans l'exactitude et mettre en place une théorie de l'approximation ; la vérité en revanche n'admet pas de degrés. Il s'agit donc seulement de faire se corres-

pondre l'un à l'autre un prédicat à nombre indéterminé de valeurs, l'exactitude, et un prédicat à deux ou trois valeurs, la vérité. B.A.ba de la philosophie, qui ne manquera pas d'en déduire une morale et une politique.

Supposons en revanche que la vérité passe par l'inexact. Pour que l'inexact ne soit pas seulement son moyen (ruse de la raison), mais sa substance et sa forme, il faut que la vérité soit disjointe du prédicat *vrai*. Il faut en fait que la vérité ne soit pas un prédicat. La prosopopée lacanienne le donne à entendre : la vérité n'est pas prédicat, mais sujet ; elle peut dire « je » et plus précisément « je parle », parce qu'elle ne réside pas dans un prédicat qu'on attribue à un dit, mais dans le dit lui-même en tant qu'on le parle. Du même coup, elle n'est pas vérité-de, mais, en un emploi que les grammairiens qualifieraient d'absolu, elle est la vérité, déliée de tout dit extérieur à elle, auquel elle serait rapportée. Elle est intérieure au dit qu'elle traverse et ce dit, qui l'effectue, lui est intérieur.

Si l'indice fragmentaire, le symptôme, le lapsus, l'inversion dialectique peuvent dire la vérité en tant précisément qu'ils manquent aux correspondances exactes, alors la vérité n'est pas la correspondance d'un dit à son objet. Elle ne doit rien à l'objet dont quelque chose est dit, elle insiste dans le dit lui-même. Un dit de vérité se reconnaît, comme dit de vérité, aux effets qu'en tant que dit, il entraîne : un désordre dans la *doxa*, un mouvement violent dans la pensée, un assentiment qui brusque la déduction. Ne devant rien à l'objet, le dit ne saurait tirer ses effets de son rapport à l'objet ; il les tire de lui-même en tant que dit de vérité. Si la vérité n'est pas un prédicat, elle est sujet ; plus exactement, elle surgit dès l'instant que le sujet insiste dans un parler. En tant donc qu'elle n'est pas prédicat, elle est effet de cette insistance. Que l'effet opère chez celui qui parle ou chez celui qui entend, peu importe. Une fois disjointe de l'exactitude, la vérité devient effet de vérité.

À poursuivre ce fil, on sait déjà qu'on entre dans une forêt obscure, que hantent figures inquiétantes et monstres. Lacan, toujours lui, les résumait en une trinité nouvelle : « marché mondial du mensonge, commerce de la guerre totale et nouvelle loi de l'autocritique<sup>1</sup> ». Il s'exprimait en 1956, dira-t-on, au plus fort de la guerre froide ; mais qui osera soutenir aujourd'hui, devant la montée des négationnismes, que le marché mondial du mensonge appartienne au passé ? Le XXI<sup>e</sup> siècle est en passe d'avoir inventé une nouvelle forme de la guerre totale ; pas de QG concentrés, mais des réseaux mal situables ; pas de stratégies nettes, mais la destruction indéfinie – ruine de contrées parfois distantes et sans relations historiques directes, anéantissement de populations qui s'ignorent les unes les autres et qui, parfois, ne connaissaient rien de leur ennemi, pas même son existence. Le vocable *terrorisme* masque l'innovation réelle, que j'appellerai *guerre totale dispersée*. L'autocritique a disparu, remplacée par la repentance ; la mécanique a-t-elle changé pour autant ? Le vendredi 11 septembre 1998, se tenait, comme tous les ans, une matinée de prière à la Maison-Blanche ; le président Clinton y confessa publiquement ses fautes, devant une centaine de responsables religieux, juifs, chrétiens, musulmans, bouddhistes ; il exprima une repentance dont il importe peu qu'il l'ait éprouvée ou non, et cela, au nom de croyances largement indéterminées. « *I have sinned* », déclara-t-il, « J'ai péché ». Était-il si différent de Boukharine, s'accusant d'erreurs et de crimes qu'il n'avait pas commis, au nom d'une exigence de parti, qu'il avait intériorisée<sup>2</sup> ? D'un côté, une faute effective et

1. *Ibid.*, p. 407.

2. Le discours de Bill Clinton est reproduit sur le site *historyplace.com*, dans la section « *Great speeches* ». Il mérite d'être lu de près. Boukharine a prononcé sa « confession », devant ses juges, le 12 mars 1938. Pierre Broué l'avait reproduite dans son recueil *Les Procès de Moscou*, Julliard,

une repentance incertaine ; de l'autre, des fautes incertaines et une discipline de parti effective, la somme algébrique semble égale. Seule change la nature de l'enjeu. Bill Clinton risquait l'*impeachment*, rien de moins, mais rien de plus ; il y a échappé. Boukharine risquait la mise à mort et l'a subie. Mais quant au traitement de la vérité, l'analogie l'emporte sur les différences.

Lacan fait plus que de retrouver le Brecht du *Livre des retournements* ou le Benjamin des *Thèses sur l'histoire*. Il n'annonce pas la mise en suspens de la vérité, mais son changement de statut. Il affirme clairement que la vérité qui parle dans le lapsus, le rêve, le symptôme, a plus à faire avec les événements modernes, qu'avec la doctrine classique de l'*adaequatio rei et intellectus*. Réciproquement, il laisse entendre que ces événements engagent la vérité ; bien loin de la nier, comme en gémissaient les grandes consciences, ils appellent à la redéfinir. Entre la vérité qui affirme d'elle-même « je parle » et la matérialité de certains épisodes connus de tous, il y a davantage que de la contemporanéité : il y a une synchronie.

Dès que la vérité est disjointe de l'exactitude, faut-il donc conclure qu'elle trouve pour seule allégorie fidèle les crimes du XX<sup>e</sup> siècle et du XXI<sup>e</sup> siècle à venir ? On objectera qu'à relire la prosopopée, de multiples échos se font entendre et que certains remontent à l'Antiquité. Vient en particulier à l'esprit le discours de Diotime sur Éros : « D'un côté, il est toujours pauvre, et non pas délicat et beau comme la plupart des gens se l'imaginent, mais maigre, défait, sans chaussure, sans domicile, point d'autre lit que la terre, point de couverture, couchant à la belle étoile auprès des portes

1964. Une version anglaise est accessible sur le site *marxists.org*. Plus remarquable encore, l'ultime lettre que Boukharine adressa à Staline, en date du 10 décembre 1937 ; elle est demeurée inconnue jusqu'en 1993. Elle est accessible en traduction française sur le même site.

et dans les rues, enfin, en digne fils de sa mère, toujours misérable. D'un autre côté, suivant le naturel de son père, il est toujours à la piste de ce qui est beau et bon ; il est mâle, entreprenant, robuste, chasseur habile, sans cesse combinant quelque artifice, jaloux de savoir et mettant tout en œuvre pour y parvenir, passant toute sa vie à philosopher, enchanteur, magicien, sophiste<sup>1</sup>. » Un simple changement de genre grammatical et l'on obtient une légende de la vérité moderne : elle est toujours pauvre, maigre, défaite, sans domicile, mais aussi entreprenante, robuste, chasse-resse habile. Tout y est, le vagabondage, le couple parental, le divan même – un lit sans couverture –, tout sauf le nom de la vérité, tout sauf des dramaturgies en acte. Dans la prosopopée, ces dernières ne peuvent venir que de l'univers récent, du théâtre qu'il s'est fabriqué, sous le nom d'histoire, des acteurs qu'il y fait mouvoir, sous le masque des foules.

Platon usait de mythes pour rendre sensible sa doctrine de l'Amour ; la vérité nouvelle leur substituerait-elle, dans une fonction analogue, des récits inquiétants ? Du même mouvement qu'on dit que la vérité parle, on dit qu'elle se manifeste dans l'inexact ; est-ce admettre pour autant qu'elle se manifeste dans le chatolement indistinct du véridique en mensonger et du mensonger en véridique ? En parallèle à Éros, fils de Poros et de Pénia, la vérité serait-elle aujourd'hui, à part égale, fille d'un père qui serait le mensonge et d'une mère qui serait la véracité ? Faut-il songer à la preuve truquée qui permet, parce qu'elle est fautive, de faire condamner un vrai coupable ? Orson Welles, dans *La Soif du mal (Touch of Evil)*, a raconté l'aventure. En lieu et place de Diotime, faut-il parler de la propagande ? En lieu et place du *Banquet*, faut-il relire, non seulement Boukharine, mais tous les faux aveux de tous les accusés de Moscou ? Brecht en énonçait la loi, en

1. *Banquet*, 203 c-d, trad. Victor Cousin.

termes glaçants : « Plus ils sont innocents, plus ils méritent d'être fusillés<sup>1</sup>. » À comprendre : *s'ils sont innocents, ils n'en sont que plus coupables*.

Attentif à ce que la vérité dit d'elle-même, Lacan y entend les harmoniques d'une doctrine complète. De cette doctrine, il a immédiatement averti qu'il fallait ne pas la laisser aux mains des canailles. Que celles-ci s'en emparent et il décrit le danger. Il faut ici le citer en entier, puisqu'il ne se borne pas à énumérer la sombre trinité ; il la rapporte à ses auteurs et constate que la vérité, malgré qu'on en ait, n'y est pas étrangère : « Laissez les habiles fonder sur la garantie de ma firme à venir le marché mondial du mensonge, le commerce de la guerre totale et la nouvelle loi de l'autocritique<sup>2</sup>. » Cette firme que la vérité donne pour sienne, n'est autre que la psychanalyse elle-même, quand elle s'abandonne. En 1956, Lacan visait tout spécialement la psychanalyse américaine ; il va jusqu'à railler Freud, discrètement. Ce dernier aurait dit à Jung, en 1909, qu'ils apportaient la peste aux États-Unis<sup>3</sup> ; Lacan tient qu'il s'abusait sur ses propres forces. La peste n'a jamais vraiment débarqué, ni Freud d'ailleurs. La

1. Brecht a prononcé ces mots, en 1935, aux États-Unis, chez Sidney Hook, figure emblématique de la gauche américaine. On est au début des grandes purges ; les procès de Moscou n'ont pas encore eu lieu, mais la machinerie des procès et des faux aveux est déjà enclenchée. Hook publia son témoignage en 1960 et le reprit dans ses mémoires, *Out of Step*, Harper & Row, 1987. Brecht s'exprimait en allemand : « Je mehr unschuldig, desto mehr verdienen sie erschossen zu werden. » Hannah Arendt cite et commente le propos, dans son essai de 1966, « Bertolt Brecht, 1898-1956 » (*Vies politiques*, Gallimard, « Tel », 1974, p. 216-217).

2. *Ibid.*, p. 407.

3. *Ibid.*, p. 400. Lacan rapporte un propos que lui a tenu Jung. Après examen comparatif des divers témoignages, Élisabeth Roudinesco émet un doute ; voir *Jacques Lacan. Esquisses d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Fayard, 1993, p. 349. Le doute ne porte pas sur Lacan, mais sur Jung ; il semble que celui-ci se soit plu à inventer des anecdotes. Presque tous les mots historiques sont entachés d'erreur ; ils disent néanmoins la vérité.

société américaine fera certes bon accueil au discours freudien, mais plus tard et au prix d'une mutation, que Lacan décrit. Après l'avènement de Hitler et quand la guerre eut commencé en Europe, les psychanalystes sont tout bonnement des immigrés, en mal d'assimilation. Afin de réussir, ils postuleront au poste de « managers des âmes<sup>1</sup> ». Ils s'y montreront fort habiles. On est tenté de retourner le mot de Freud; la peste n'était pas sur le bateau, mais sur le rivage. Nombre de freudiens y ont succombé.

On sait que le temps a passé. La psychanalyse freudienne en général et Freud tout spécialement n'ont plus la cote aujourd'hui, ni dans la société nord-américaine ni dans les sociétés qui en dérivent. Mais on ne décrit là que la face la plus visible d'une déchéance autrement plus grave; mutilés de leur langue maternelle, mis au rang de déchets humains par leurs pays de naissance, les freudiens de première génération se sont vu abandonnés de tous. Recueillis par une démocratie qui se lisait elle-même à la lumière de Tocqueville, ils ont rusé avec ses exigences. Ils les ont maîtrisées avec art, mais leur art a fini par les maîtriser eux-mêmes. Alourdis par leurs ruses, ils ont été emportés par le flot de la demande sociale. Sous l'aiguillon de la nécessité, ils avaient offert leurs services à la domination des âmes; ils en ont si profondément renouvelé le marché, leur réussite a été si complète que le nom de Freud peut désormais être jeté aux chiens, comme on jette les os après avoir vidé le plat. Quelques psychanalystes ont été parmi les premiers à transformer la vérité en firme. À présent que la firme prospère, la psychanalyse tout entière peut enfin percevoir son salaire: le crachat.

Difficile de ne pas reconnaître dans la « firme à venir » de 1956, une firme devenue très présente au XXI<sup>e</sup> siècle. À une réserve près. Parmi les principaux « managers des âmes »,

1. *Ibid.*, p. 400.

on ne rangera plus désormais les psychanalystes; cette période est close. Avertis par Lacan, les meilleurs ont su résister à la tentation, les autres connaissent le sort des utilités qui survivent à leur utilité. Ils se contentent de réusites médiocres. Pour dresser la nouvelle liste des habiles, on préférera les multiples techniciens de l'opinion. Les *spin doctors* rivalisent avec les lanceurs de jargon; les économistes, diseurs de mauvaise aventure, disputent la préséance aux dignitaires de l'université mondiale. Au sein de ces cohortes, la vérité se module en technique de décervelage; l'effet de vérité se mesure à l'aune de l'efficacité et l'efficacité, à l'aune de l'asservissement.

Je me borne à décrire ce que l'actualité du journal ne cesse de proposer, mais ne devrait-on pas retrouver les accents de Dostoïevski? Si la vérité est disjointe du vrai, elle est disjointe de l'exactitude et si la vérité est disjointe de l'exactitude, tout est permis. Tout, c'est-à-dire aussi le pire.

### § 3

Certains, de fait, ont conclu à l'inévitabilité du pire. Dans ce cas, il n'est que deux possibilités: ou bien revenir, sans même nécessairement y croire, à la conjonction classique de la vérité et de l'exactitude, ou bien renoncer à la vérité, pour s'en tenir à l'exactitude. Dans le premier cas, on fait de la doctrine classique un idéal vide, destiné davantage à sauver les bonnes mœurs qu'à éclairer la pensée. Les tenants de ce choix sont nombreux, mais pèsent peu sur les décisions effectives. Les tenants du second choix pèsent bien davantage. Indéniablement, ils règnent sur l'expertise et en établissent le règne. Ils cherchent à convaincre chacun de se borner, en quelque domaine que ce soit, à la stricte exactitude des décomptes. Puisque, insinue-t-on, la Vérité, c'est le Crime, préférons-lui la franchise brutale

des chiffres ; sacrifions la vérité sur l'autel de l'exactitude, comme Agamemnon sacrifia sa fille la plus aimée pour triompher de Troie.

Mais réduire l'exactitude à la seule mesure n'est rien de moins qu'un préjugé. La science naissante le savait encore ; se détournant des arpenteurs et des horlogers, Galilée trouvait ses modèles chez les humanistes, éditeurs minutieux des textes grecs et latins. Depuis lors, il est vrai, l'exactitude s'est appauvrie ; on a oublié qu'elle avait été littérale, avant d'être asservie aux chiffres. Quant aux chiffres eux-mêmes, ils se sont mués en médiocres outils, au service d'une demande sociale. Or, à bien l'examiner, cette demande sociale ramène au marché mondial du mensonge que Lacan évoquait. Est-il besoin de mentionner les divers usages de la statistique et de relever parmi ceux-ci les trop célèbres sondages ? Le cercle se referme. La vérité est abandonnée pour l'exactitude, mais l'exactitude qui l'emporte est une exactitude serve ; le service qu'elle rend, elle le rend au mensonge.

C'est qu'on a sauté une étape. Admettons que la vérité soit disjointe de l'exactitude, cela rend nécessaire une nouvelle doctrine de la vérité. Mais cela rend nécessaire tout autant une nouvelle doctrine de l'exactitude. Lacan a fait parler la vérité, sans se passionner pour l'exactitude ; on croirait volontiers que Foucault n'a cessé de méditer sur l'exactitude, au prix de se taire sur la vérité.

Sinon qu'il a poussé l'exactitude jusqu'à son point de retournement. Jusqu'à ce qu'elle produise à son tour un effet, si fort et si violent qu'il devienne indistinguable d'un effet de vérité. On rappellera l'enquête-intolérance que Foucault avait inventée à propos des prisons ; il projetait de rassembler les données empiriques, de telle façon qu'en en prenant connaissance, le citoyen honnête recule d'horreur devant ce qui était décidé en son nom par les gouvernements

successifs<sup>1</sup>. Il est des réalités, suppose-t-on, dont il suffit de dire exactement ce qu'elles sont, pour qu'elles cessent d'être tolérables. Alors, les sujets se découvrent saisis par une passion qui ressemble à un effet de vérité, alors pourtant que la vérité a été mise hors jeu. Agissant en tout point comme si la vérité n'existait pas, tout en se gardant d'affirmer qu'elle n'existe pas, l'enquêteur exact l'a cependant imitée à s'y méprendre. L'exactitude n'a d'effet que parce qu'elle vient à la place de la vérité, laquelle a été absente.

D'aucuns objecteront que l'enquête-intolérance n'a duré qu'un temps. Foucault s'est détourné des prisons, après que le gauchisme se fut éteint. Certes, mais il ne cessa pas pour autant sa méditation sur l'exactitude. Ramenée à son noyau le plus dur, sa doctrine se résume ainsi : l'exactitude n'est pas unique et identique à elle-même. Qu'elle ne se réduise pas à la mesure, Galilée le savait ; qu'il faille définir une exactitude textuelle, non moins exigeante et puissante que l'exactitude calculante, la philologie l'avait reconnu, mais il faut aller plus loin.

Einstein avait établi que chaque système physique définit sa propre opposition entre simultané et non-simultané ; il ne faut pas chercher de Temps absolu qui permette de définir cette opposition de telle façon qu'elle vaille pour tous les systèmes physiques possibles à la fois. Or, l'exactitude mesurante se fonde sur la simultanéité de deux événements physiques, l'un qui est mesuré, l'autre qui mesure ; si la simultanéité est relative à chaque système, alors l'exactitude

1. Le terme apparaît, le 15 mars 1971, dans la présentation que Foucault donne du G.I.P. (Groupe d'information sur les prisons), pour le journal *J'accuse*. J'étais présent lorsque Foucault proposa l'appellation G.I.P., et je faisais partie de l'équipe rédactionnelle de *J'accuse*. Voir M. Foucault, *Dits et écrits*, Gallimard, « Quarto », 2001, tome I, p. 1044. Pour un résumé de ce que représenta le G.I.P., consulter le même ouvrage, p. 1042.

l'est aussi. Sans référence directe à Einstein, mais à la même période, la linguistique avait affirmé que chaque système phonologique définit, par le jeu de ses oppositions, son propre éventail de pertinence; partant, il est vain de définir des qualités phoniques qui vaudraient pour tous les systèmes phonologiques possibles à la fois. De ce fait, l'exactitude de la description est relative à chaque système.

Foucault s'inscrit dans ce paradigme. Imaginons un spécialiste des discours qui affirmerait très haut que chacun d'eux est composite, disparate, fait de pièces et de morceaux infiniment hétérogènes et incompatibles, que chaque morceau de chacun est soumis aux règles de son exactitude propre. Ce spécialiste voudrait poursuivre, en articulant le système de cette multiplicité; il aurait à établir que la différence des règles se laisse calculer par un paramétrage. Foucault a été ce spécialiste, à cette réserve près que les discours qu'il traite, il les examine du seul point de vue de ce qu'ils permettent de savoir. D'où le nom qu'il leur impose: des savoirs. Moins des savoirs constitués, que des machines à produire du savoir.

Alors naît une exactitude littérale nouvelle; elle est polymorphe, mais non pas foisonnante, puisqu'elle est paramétrée. Il n'y a pas un type unique de l'exactitude, certes, mais cette diversité se laisse distribuer sur une table que Foucault, après bien des hésitations, finira par appeler *histoire*. Chaque machine de savoir est un système d'exactitude, c'est-à-dire un système qui définit sa propre notion d'exactitude, en fonction de paramètres dont la valeur peut varier. De sorte que ce qui est exact pour l'un n'est pas nécessairement exact pour l'autre, mais en sorte aussi que l'on peut calculer la différence. Chaque configuration discursive rassemblant plusieurs savoirs définit un ensemble de règles permettant d'obtenir d'un seul calcul les paramètres différenciés de ces savoirs. Polymorphe et paramétrée, voilà l'exactitude qui peut donner lieu à des effets d'enquête-intolérance. À condi-

tion seulement qu'une enquête donnée choisisse avec justesse le type d'exactitude littérale le plus propre à entraîner des effets d'intolérance.

#### § 4

Or, il est temps de le souligner, le choix n'a rien d'anodin. Bien entendu, il faut qu'une certaine norme du tolérable soit admise; Foucault l'a, semble-t-il, établie par référence au corps. Mais il y a plus: il faut que les paramètres soient d'ores et déjà fixés, qui permettent de déterminer ce qui mérite le nom d'enquête; il faut que les paramètres soient d'ores et déjà fixés, qui permettent de reconnaître pour exacte une enquête donnée; il faut que les paramètres soient d'ores et déjà fixés, qui permettent de reconnaître pour tel un objet d'enquête possible: le poser comme existant et le nommer. Qui décide et comment?

Ce choix détermine l'exactitude, il excède donc l'exactitude.

La science historique du XIX<sup>e</sup> siècle se reconnut dans une injonction, due à Leopold von Ranke: « *bloss zu zeigen wie es eigentlich gewesen* », « se borner à montrer comment cela a été<sup>1</sup> ». On pourrait s'en inspirer pour formuler la devise de l'exactitude: « dire ce qui a eu lieu et montrer comment était ce qui a eu lieu ». Sauf qu'au régime de l'exactitude paramétrée, tout requiert d'être explicitement déterminé. Qu'est-ce que dire? Qu'est-ce que montrer? Qu'est-ce que ce « comment », apparemment si évident? Qu'est-ce que c'est que d'avoir lieu? L'« avoir lieu », le « comment », le « dire » et le « montrer » varient, chacun pour leur part, en toute indépendance, d'où une combinatoire dont les potentialités tendent vers l'infini. Il faut donc trancher, sous peine de se condamner au silence.

1. La phrase a été souvent citée. Elle remonte à 1824.

Avant Foucault, les prisons en France étaient partout, mais au sens propre, elles n'avaient pas lieu. Au reste, il semble qu'elles aient à nouveau cessé d'avoir lieu. On en parle à tout instant, mais ce murmure incessant encourage à les traiter comme aussi peu dignes de réflexion que la pluie ou le beau temps, dont on sait pourtant qu'ils alimentent des conversations sans fin. Avant *Shoah*, avant le film de Lanzmann, avant 1985, les camps d'extermination nazis n'avaient pas eu lieu pour moi. Je savais tout de leur existence et de leurs particularités; bien plus, je connaissais de près des survivants et cela, depuis ma petite enfance. J'avais combattu frontalement le négationnisme, au risque d'offenser Noam Chomsky. Pourtant mes représentations, déterminées par quelques grands livres et quelques grands films, s'arrêtaient aux camps de travail. Croyant penser à Auschwitz et aux chambres à gaz, je pensais à Buchenwald. Au sens propre, je ne savais pas ce que je disais. Le film de Lanzmann me permit de me comprendre moi-même. Si l'on revient à Ranke, la découverte porta sur le *wie*, le « comment c'était »; le moyen de la découverte fut l'alliance, toujours près d'être rompue et toujours rétablie dans *Shoah*, entre le dire et le montrer.

Autrefois, le type de ce qui a eu lieu était la Révolution française. Témoin entre mille, le débat que Lévi-Strauss engagea avec Sartre, dans *La Pensée sauvage*; il porte tout entier sur ce que c'est que d'avoir lieu et les définitions qu'en proposent les deux interlocuteurs; elles sont incompatibles<sup>1</sup>. Mais aucun ne conteste que la Révolution française ait eu lieu. Puis on est passé à un système inverse, où la Révolution française est le type même de ce qui n'a pas eu lieu; quelques historiens ont mis en place la grille interprétative

1. C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, au chapitre « Histoire et dialectique », Plon, 1962.

appropriée; leur audience a dépassé les frontières du monde académique; leurs thèses sont devenues opinion spontanée. En tout cas, elles jouissent de suffisamment d'évidence pour avoir inspiré la République; certains se souviennent encore des célébrations officielles du bicentenaire de 1989. Commandées à un expert de l'image, elles annonçaient à un public incité à l'indifférence que 1789 avait passé comme un défilé de chars fleuris.

Avoir eu lieu, n'avoir pas eu lieu, les deux systèmes sont aujourd'hui coprésents, sur quelque événement que ce soit et chez le même individu parfois. Entre les deux options, comment ce dernier choisira-t-il en termes d'exactitude, puisque l'exactitude elle-même dépend de ce choix?

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, Mallarmé donnait à entendre que rien du XIX<sup>e</sup> siècle n'avait eu lieu: ni 1815, ni 1830, ni juin 1848, ni Napoléon III, ni la Commune. Au début du XXI<sup>e</sup> siècle, affirmer que le XX<sup>e</sup> siècle se résume à une statistique des morts et à une typologie des camps, revient à affirmer qu'il n'a pas eu lieu davantage qu'une autoroute. Si rien n'a eu lieu que des morts, rien n'a eu lieu. Donc pas les morts non plus et donc pas les camps de la mort. Face à ce négationnisme sophistiqué, autrement plus efficace que le négationnisme vulgaire, l'exactitude paramétrée est-elle suffisamment puissante par elle-même?

L'observation prouve qu'elle ne l'est pas. Que l'argumentation logique ne puisse pas prouver que quoi que ce soit ait eu lieu, on le savait depuis longtemps. Aussi le type de ce qui a lieu a-t-il été donné par ce qui défie les lois de la raison: seule l'absurdité de la mort de Socrate prouve à Platon que Socrate a été le plus sage des hommes, seule l'impossibilité physique de la résurrection prouve aux chrétiens que Jésus a été crucifié. Quelles que soient les déductions où les historiens s'engagent, elles sont suspendues à une ou plusieurs affirmations de foi; à chacun, son *Credo*

*quia absurdum*. N'a lieu que ce qui, au regard de la vraisemblance ou de la cohérence, n'aurait pas dû avoir lieu. Cela est vrai du raisonnement; ce l'est tout autant du document: aucune forme d'exactitude documentaire ne peut établir, au-delà de tout doute possible, que quoi que ce soit ait eu lieu. Même au registre de l'exactitude, il faut cet instant de suspens où le sujet décide. Pas plus que les longues chaînes de raisons, l'addition des preuves de fait et leur traitement de plus en plus exact ne suffisent à rien, aussi longtemps du moins qu'un sujet ne décide pas que quelque chose, qu'il nommera, a eu lieu.

## § 5

J'avancerai tout d'abord que l'exactitude ne tire son effet, quand elle en a un, que d'une décision. J'avancerai ensuite que l'instance de la décision n'est rien d'autre que la vérité elle-même. Celle-ci fait ainsi retour au cœur de l'exactitude. La disjonction se révèle rétroactivement avoir été le premier temps d'un nouage.

Reprenons.

La doctrine de la vérité disjointe de l'exactitude pose que la vérité n'est pas un prédicat. Cela peut se dire autrement: la vérité est un sujet. De là la prosopopée lacanienne, avon-nous dit. Mais la prosopopée est un jeu, qu'il faut savoir entendre. Au-delà du jeu, une implication se déploie; partant du fait que la vérité parle en première personne, on conclut qu'un dit de vérité est toujours dit en première personne. Qu'il soit en style personnel ou impersonnel, qu'il soit au passé ou au futur, qu'il soit à l'optatif ou au constatif, le dit de vérité est la déclaration en première personne d'un sujet qui s'adresse, à la cantonade, à quelque sujet dont il ignore tout, mais qui à son tour pourrait, à quelque moment, dire je. Il n'y a vérité que d'un sujet qui se déclare, hors pré dica-

tion, pour quelque sujet qui, à l'occasion, se déclarera. Toute déclaration de vérité déplace violemment les dispositions de celui qui la profère, comme elle déplace les dispositions de ceux qui d'aventure l'entendent.

Or, ici les chemins bifurquent. La vérité vagabonde dans l'inexact. Soit. Mais il appartient au sujet de décider s'il compte en rester là et ne jamais advenir en première personne. Dans le premier cas, il choisit de se faire l'instrument de l'inexact – par le slogan qui mime le *Witz*, par le persiflage qui mime le comique, par l'opportunisme, qui mime le hasard. À la limite, sous l'effet d'une subversion diabolique, le sujet ne se reconnaît en première personne que dans ce qu'il tient *lui-même*, en connaissance de cause, pour inexact. Inscrire la devise de l'inexact sur ses armoiries, ce choix porte un nom: la canaille.

Quand la vérité est disjointe de l'exactitude, c'est sans doute le choix le plus facile. Mais un autre choix est possible: décider que l'on ne se ressaisira en première personne qu'en usant des armes de l'exactitude; considérer que l'inexactitude de première personne est toujours inutile; que les rêves, les calembours idiots, les bégaiements de l'histoire, les lapsus de la société ne valent au champ de la vérité que par l'interprétation, qui les plonge dans l'espace de l'exactitude.

Si d'aventure l'exactitude est multiple, aucune de ses variantes n'est d'avance négligeable. Il n'est pas certain que les exigences de celles-ci ne se contredisent pas. Pour peu qu'ils souhaitent faire droit à toutes, les sujets loyaux risquent à chaque instant de s'égarer. Confrontés à la complexité du réseau, mieux vaut qu'ils s'en tiennent à une règle simple: ne jamais s'autoriser à prendre l'inexactitude comme moyen de la vérité. J'appellerai cela la règle de loyauté.

Précisément parce que la vérité est disjointe de l'exactitude, la règle de loyauté ne s'impose pas comme une nécessité mécanique ou logique. Elle relève de ce que d'aucuns nomment

une éthique. Sera ainsi barrée la route très passante qui transforme le vagabondage aux lieux inexacts en manipulation généralisée. Ni les fractures du discours, ni les retournements des occasions, ni les surprises de la fortune, ni les plus irréductibles contingences ne devront être ignorés ; mais ils ne sauraient servir de prétexte. Mieux vaudra les saisir au vol, pour y démêler l'exact de l'inexact. Dans l'instant où l'exact se sépare, peut-être luira, comme un éclat d'or naissant, l'effet de vérité. Qui plus est, car nous vivons dans un univers où la vertu est toujours récompensée, le dit de vérité retirera quelque bénéfice de sa maxime loyale. Il obtiendra que lui prêtent un minimum d'attention ceux qui n'ont rien à faire de la vérité, mais ont expérimenté que l'exactitude peut, en quelques circonstances, se révéler utile.

Je songe ici spécialement aux États et aux appareils de pouvoir. À leur égard, il faut être pragmatique et pratiquer la ruse de la vérité, autrement plus légitime que la ruse de la raison : déguiser les effets de vérité en effets d'exactitude ; dénoncer, chez les canailles, le déguisement inverse de l'inexactitude en effet de vérité ; parmi les variantes de l'exactitude, isoler celles qui sont devenues moyens de servitude, et leur opposer d'autres variantes, habilement choisies. Le succès n'est pas assuré, mais l'échec ne l'est pas non plus.

## II. Faire tous

Sur la politique, ma conviction s'énonce en quelques phrases : *Là où la politique existe et quand elle existe, elle est l'affaire des êtres parlants. Or, les êtres parlants sont des corps parlants. Si en effet ils n'avaient pas de corps, ils ne parleraient pas. Et s'ils ne parlaient pas, ils n'auraient pas besoin de politique. La politique a donc affaire aux corps et au parler*<sup>1</sup>.

### § I

On peut préciser. Si les êtres parlants ne parlaient pas, ils ne rencontreraient pas la contrainte d'où naît la politique : quand on est plusieurs, on ne parle pas en même temps. Règle de politesse dans la conversation ou de bon ordre dans les débats ? Non pas, mais la cicatrice d'un réel, porteur d'impossible. Le parler est soumis à l'impossible de la simultanéité ; de quoi la linéarité du signifiant est le répondant. La non-simultanéité des phonèmes articulés réfracte la non-simultanéité des locuteurs en acte. Il y a un chant choral, il n'y a pas de parler choral. Un être parlant n'est tel que dans le temps qu'il parle, du point où il parle. Dans ce temps et de ce point, un être parlant est seul à parler et ne parle à personne, sauf imaginairement. Tout autre qui, dans le même espace de parole, parle en même temps que soi, empêche de parler. Qui prend la parole le premier, la prend aux autres. Qui laisse échapper l'occasion de prendre la parole, a perdu son être parlant d'être parlant. Il faut saisir l'instant.

1. Voir *Pour une politique des êtres parlants*, Verdier, 2011, § 4.

Des êtres parlants, il n'en est pas un qui ne puisse, autant que chaque autre, parler; il n'en est pas un qui, parlant, ne puisse encombrer chaque autre, jusqu'à le contraindre à se taire, c'est-à-dire à cesser d'être parlant, c'est-à-dire à cesser d'être; il n'en est pas un qui ne puisse, venue d'un autre, subir cette contrainte. Chaque sujet éprouve que rien ne le garantit contre la mise en suspens de ce qui le fait être parlant. Loin que ses semblables le garantissent, ils le contestent. Par la capacité de parler, par cette capacité qui les fait semblables, chacun d'eux, en tant qu'il parle, peut réduire chacun au silence. Chacun peut être réduit au silence par chacun des autres. Non seulement, il y a toujours plus d'un être parlant, mais cette multitude porte en soi un principe d'anéantissement. Loin qu'un être parlant y trouve sa garantie en tant qu'être parlant, son statut d'être parlant peut être aboli par chacun des membres de la multitude parlante. On voit le paradoxe: à l'instant qu'ils exercent la possibilité commune qu'ils ont de parler, ils découvrent qu'ils ne peuvent former une communauté. Ce qui les rassemble les atomise.

Hobbes toujours et encore, dira-t-on, mais ce dernier plaçait la guerre de tous contre tous du côté de l'état de nature et comparait les hommes aux loups. Il faut renverser le modèle. Ce qui soumet les êtres parlants à l'inexorable loi de l'exclusion mutuelle, ce n'est pas leur nature animale, mais le parler et le parler, justement, fait que les hommes ne sont pas des loups. Le parler les rend tout à la fois possibles et impossibles – possibles en tant qu'ils s'exceptent de l'état de nature, impossibles en tant qu'ils parlent.

On connaît la puissance de la logique des classes. Cette logique, en l'occasion, s'embarrasse. Alors que les classes sont fondées sur la ressemblance de leurs membres, on rencontre ici une classe paradoxale; dans la mesure exacte où ils se ressemblent, ses membres s'annulent réciproquement. Le

principe de constitution de la classe consiste en cette annulation même. On retrouve une proposition de Cantor.

Celui-ci avait reconnu l'existence de multiplicités inconsistantes; il les définit comme suit: « une multiplicité peut être ainsi constituée que l'hypothèse d'une existence simultanée de *tous* ses éléments conduit à une contradiction<sup>1</sup>. » Il donne en exemple la classe de tout ce qui est pensable. Le lexème *tous* est souligné. Réfléchissant sur les multiplicités, Cantor réfléchit en vérité sur le tout, dont il oppose deux modes radicalement distincts; un tout qui s'affranchit du principe de contradiction et un tout qui se soumet au principe de contradiction ne sauraient se confondre. Seul le second type de tout, selon Cantor, est admissible en mathématiques; le terme d'ensemble lui est réservé. Mais le premier type jouit d'une réalité propre. Cantor raisonne en termes de contradiction logique, mais on pourrait étendre la définition aux exclusions matérielles; non seulement A contredit B, mais A rend B impossible et réciproquement.

Si l'on tient ferme sur la doctrine que l'être parlant n'est tel qu'en acte et si deux êtres parlants en acte sont incomposables, alors la multiplicité des êtres parlants ne peut s'actualiser en simultanéité. En tant qu'il parle en cet instant, en cet espace, un qui parle requiert qu'aucun autre ne parle au même instant, dans le même espace; cet autre suffirait à l'abolir, non sans s'abolir soi-même.

Moyennant une extension de la définition de Cantor, la multiplicité est inconsistante. En stricte rigueur, l'expression

1. Lettre à Dedekind du 28 juillet 1899, dans Jean Cavailles, *Œuvres complètes de philosophie des sciences*, Hermann, 1994, p. 437. Les italiques sont de Cantor. Par la suite, les multiplicités inconsistantes sont dites « absolument infinies »; elles relèvent de l'absolu, en tant qu'elles ne sont pas soumises à d'autre principe que leur propre multiplicité, pas même au principe de contradiction. Confronté à ces deux types de multiplicité, on songe bien entendu aux écritures du tout de Lacan. Je remercie Daniel Heller-Roazen de m'avoir remis en mémoire ce passage.

*tous les êtres parlants* ne peut rien désigner ; les êtres parlants ne peuvent pas l'être tous en même temps et au même lieu. À la lettre, l'être parlant relève du *pas tous*. Classe paradoxale, multiplicité inconsistante, *pas tous*, à cette intersection se situent le réel et l'impossible dont est marqué le pluriel des êtres parlants.

## § 2

Au plus secret de l'être parlant, insiste désormais le réel de son être plusieurs, qui menace de le faire cesser d'être. Une solution se propose ; elle est définitive : qu'à la menace qui pèse sur son être d'être parlant, l'être parlant réponde par la mise à mort de tous les êtres parlants, en masse et en détail. Par-delà les effets spéciaux dont Freud a chargé son scénario, *Totem et Tabou* raconte cela. En 1913, un an avant l'hécatombe européenne, un an avant que les pères envoient les fils s'entretuer, le meurtre du père par les fils résume la mise à mort de cet être parlant qui, ayant toujours un temps d'avance, s'accapare toutes les prises de parole et anéantit, par là, l'être parlant de tous les autres êtres parlants. Freud l'appelle un père ; le nom est effectivement propre à désigner celui qui perpétuellement précède et occupe la place, mais au-delà du nom, reconnaissons la fonction de l'Antérieur.

Valeurs de la même fonction, bien d'autres noms de l'Antérieur se proposent, au gré des lieux et des temps. Le nom du père génère un essaim de synonymes. Pour un grand nombre d'êtres parlants, le nom juif, quand il en vient à désigner un groupe, désigne précisément ceux qui, de toujours, ont parlé avant. Les Juifs s'inscrivent dans la dimension du parler. Ils ne sont Juifs que par le nom qu'ils portent. Leur persistance dans l'histoire des hommes dépend d'une seule cause déterminante : que des hommes parlent et, parlant, profèrent le nom juif. Les uns en première personne, d'autres

en deuxième ou troisième personne. Le nom juif en retour suffirait à attester que parler est possible. Il l'atteste à tout être parlant. Mais il l'atteste par une antériorité.

On aurait pu croire que les êtres parlants en tirent une assurance. Il n'en est rien. En fait, on observe la conséquence exactement contraire. Certains, la plupart peut-être, s'inquiètent ; ils reconnaissent en chaque porteur du nom juif une menace qui pèse sur leur propre position d'être parlant. Ils évitent par là d'affronter un réel : la menace qui leur fait horreur, elle leur vient de partout ; n'importe quel être parlant la porte avec soi, et non pas quelques-uns, qu'on pourrait désigner ; n'importe qui, maximalelement proche ou infiniment distant ou insituable.

Quand la menace est à ce point anonyme et ubiquitaire, on s'est déjà rassuré quand on lui a trouvé un nom. De même que le Horla de Maupassant combinait, en ses deux syllabes, deux terreurs opposées, celle qui rôde au-dehors et celle qui est là, à l'intérieur, de même que le monstre d'*Alien* unissait, sans souci des cohérences anatomiques, les divers archétypes de l'obscène et du féroce, de même le Juif recompose, pièce par pièce, la chimère des réprobations.

Les phonèmes le donnent à entendre. Le /j/ du *je*, le /ü/ du *tu*, le /i/ du *il*, le /f/, initiale du mot *féroce* et de tant de mots obscènes, chaque pièce contredit et conforte l'autre. On croirait que, dans sa matérialité sonore, le mot condense une dramaturgie<sup>1</sup>. Qui se déclare Juif en première personne, s'expose à subir en retour l'insulte de deuxième personne ;

1. Je renvoie à Lacan et à la parabole des trois prisonniers ; voir « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée », *Écrits*, I, p. 195-211. Le texte a été rédigé en mars 1945 ; la date importe. *Juif* est issu de *judaeus*, mais le /f/ final pose problème. D'après les étymologistes, il provient, par rétroformation, du féminin *juive*. Au lieu que *Jewess* soit second par rapport à *Jew* et *Jüdin*, second par rapport à *Jude*, *juive* est premier par rapport à *juif*.

dans le don et contre-don féroces de la déclaration et de l'insulte, se fixe, en obscénité, la qualification sociale de troisième personne; la séquence se conclut par la hâte fuyante d'un /f/, frottement de la lèvre du mépris contre la dent de la morsure. La contingence d'une langue particulière épelle sur la banderole de l'histoire humaine une proclamation d'ensemble: *il y a toujours une raison de mal parler du Juif*.

Tantôt on lui refuse l'antériorité; il passe alors pour un voleur d'origines. Tantôt on dénonce son antériorité; il en aurait profité pour priver les autres de leur position d'êtres parlants – le Juif passe alors pour un voleur de parole. En naît un grief tournoyant, réversible, rémanent, d'autant plus inexpiable qu'y subsiste, pétrifié d'imaginaire, un effet de réel.

Dans *Un captif amoureux*, Jean Genet résume ce qu'il pense et a toujours pensé des Juifs: « le peuple qui me paraissait le plus ténébreux, celui dont l'origine se voulait à l'Origine, qui proclamait avoir été et voulait demeurer l'Origine, le peuple qui se désignait Nuit des Temps<sup>1</sup> ». En une phrase, il accomplit plusieurs scansion; il suscite *L'Origine du Monde* de Courbet, reliant sa propre aversion des Juifs à l'*horror feminae* qu'on est tenté de lui prêter; il renoue le nom juif à ce que lui-même, Jean Genet, a choisi de refuser: la possibilité que le Monde ne cesse pas, aussi longtemps qu'un ventre de femme accueillera quelque sperme; plus radicalement que personne avant lui et après lui, il situe la haine que suscite l'Antérieur.

Peuple le plus ténébreux, c'est-à-dire le plus veuf, le plus inconsolé, celui dont les tours sont les plus abolies, les Juifs sont tard venus en Europe, où on les a vus arriver de Palestine, tard venus en Palestine, où on les a vus arriver d'Europe. Tard venus et postérieurs, parce qu'ils sont antérieurs. Antérieurs au sens du « passé antérieur », ce temps verbal

1. J. Genet, *Un captif amoureux*, Gallimard, « Folio », 1986, 1995, p. 239.

qui ne note pas un simple passé – appelé « passé simple » –, mais un passé antérieur à un autre passé. Étant d'avant, ils ne sont jamais d'ici; où qu'ils soient, ils sont toujours arrivés après. *Un captif amoureux* a été publié en 1986; à ce moment, Genet pouvait se croire seul en Europe à penser comme il pensait. Il serait aujourd'hui perdu dans la masse du consensus. Il se flattait d'avoir lancé la pierre de scandale; elle s'est érodée en presse-papier.

### § 3

À propos de la mise à mort, j'ai parlé de solution définitive. Mieux que la traduction usuelle – *solution finale* – la locution renvoie à l'*Endlösung* de Wannsee. Je tiens premièrement que les vicissitudes du nom juif récapitulent les contradictions de l'être parlant. Je tiens secondement que l'épisode national-socialiste en fournit la preuve expérimentale. La mise à mort, en masse et en détail, d'une multiplicité d'êtres parlants, pour qu'un seul être mérite de parler, on en vécut alors la mise en œuvre. Hitler était une voix. La Voix. De son corps physique, le trait unaire théorisé par Freud n'était pas la moustache, mais la vibration sonore. Son support médiatique fut la radio, plus que les actualités filmées. Son emprise sur les foules dépendait d'une cause déterminante: que les foules soient constituées d'êtres parlants et que ceux-ci s'imaginent confirmés en tant qu'êtres parlants par la voix d'un seul. Pour que la garantie tienne, il fallait que cette voix fût la seule. Non pas seule entre tous, mais seule absolument et depuis toujours. Pour qu'elle fût la seule, il fallait qu'elle fût la Voix unique, première et dernière, réduisant au silence toutes les voix qui l'avaient précédée et tous les noms que ces voix prononçaient. À la fois nouvelle et originaire, sauf que l'originaire naissait de la destruction du non-originaire.

Certains des plus éminents porteurs de savoir se laissèrent persuader. Laissant à d'autres le soin de s'en prendre aux corps, ils se réservèrent les discours. Ils employèrent leurs talents à orner de raffinements une pure et simple prise de pouvoir. Quelques mots ne sont pas inutiles, touchant leur déplorable aventure.

Un siècle plus tôt, la langue allemande avait rejoint le cercle fermé des langues de culture. Elle en avait longtemps été exclue. Philologues, philosophes et historiens se tinrent, non sans raison, pour les principaux artisans de cette ascension. Or, ils s'étaient de toujours passionnés pour l'originaire. C'était, à ce moment, un originaire constructeur ; bien loin de détruire, il fondait et garantissait le non-originaire. Les doctes de l'Université allemande détenaient, croyaient-ils, le pouvoir de valider ou d'invalider, après examen des fondements, tout discours qui voudrait se présenter comme discours de savoir. Ils exerçaient ce magistère au nom de la *critique*, nom magique recouvrant à la fois la vérification des concepts et l'authentification des sources documentaires. Kant, critique de la Raison, et Wolf, critique de la tradition homérique, illustrent deux des variantes les plus illustres de l'équivoque. Il en est tant d'autres ; les lecteurs de Marx, s'il en reste, se souviennent peut-être de la réversibilité qu'il établissait entre la critique des armes et l'arme de la critique. Elle lui était venue, comme on pouvait s'y attendre, quand il méditait sur le sort de l'Allemagne. Allemagne et critique se coappartenaient dans son discours<sup>1</sup>.

De fait, une contradiction sautait aux yeux de tous, avant 1871. Au magistère universel en matière de savoir

1. « L'arme de la critique ne saurait remplacer la critique des armes... », *Contribution à la critique de La Philosophie du droit de Hegel*, « Introduction » (trad. Molitor ; accessible sur le site [www.marxists.org](http://www.marxists.org)). Le texte a été publié en 1844, à Paris. On rappelle que l'Allemagne était alors divisée en 39 États, confédérés, mais indépendants.

ne répondait pas une hégémonie politique universelle ; en Europe et encore moins dans le monde, les monarchies de langue allemande ne tenaient pas le premier rang. L'Autriche l'avait perdu ; la Prusse ne l'avait jamais atteint. Qui plus est, les divers états de la Confédération germanique se rêvaient restaurateurs de l'Ancien Régime et se défiaient du Savoir. Marx avait espéré que la Révolution allemande réconcilierait le Savoir et la puissance ; après l'échec de 1848, la réconciliation était venue d'ailleurs : du fer et du feu, portés par Bismarck. Pour un temps, l'Empire allemand se voulut à la fois militairement fort et politiquement éclairé. Il choya son armée et ses universitaires. Fort de cet appui, les doctes de langue allemande se rêvèrent instituteurs du monde, au nom de l'originaire.

Mais la guerre mondiale avait tout changé pour eux. Elle leur avait, constataient-ils, retiré leurs fonctions. Non par une réfutation en forme, mais par une banale défaite militaire. La contingence brute les avait spoliés d'un bien qui, selon eux, leur revenait de droit. Entre le fait de l'Histoire et le droit de la Raison, l'Allemagne divisée de 1815 dénonçait jadis une contradiction ; l'Empire allemand de 1871 avait donné à croire qu'une harmonie pouvait être rétablie ; les ruines de 1918 prouvaient que la synthèse était illusoire.

Dans cette déréliction, Hitler apparut à la plupart des amis du savoir comme un restaurateur de légitimité. Peu leur importait qu'il ait transformé l'originaire constructeur en originaire de destruction ; peu leur importait qu'aux thèmes de la fondation, il ait substitué l'abolition de tout antérieur ; au moins leur faisait-il cadeau d'un originaire. Peu leur importait même que leur primauté dans la hiérarchie savante se paie d'un hommage constant rendu à la force stupide. Capturés par la Voix, ils lui abandonnèrent tous les noms de l'histoire ; la Grèce, Rome, l'Allemagne,

l'Europe, l'Occident étaient censés s'absorber dans les résonances de Nuremberg. Ainsi Hitler s'empara-t-il de la langue allemande, faisant se rejoindre les chemins creux de l'ignorance et les grand-routes du savoir épuré, les illettrés et les lettrés. En tous et partout, le nom juif jetait le trouble. Désormais, on ne supporterait plus ce nom qu'en le retournant en insulte; bientôt, on passa de l'insulte à la persécution, puis à la mise à mort.

Il est possible que les porteurs de la langue allemande aient été spécialement vulnérables. À cause de la défaite militaire et de la crise économique, on l'a suffisamment répété. À cause aussi des fragilités de la langue elle-même; elle est, depuis la guerre de Trente Ans et encore aujourd'hui, divisée entre sa forme protestante et sa forme catholique. En 1914, elle régnait sur les savoirs, mais seulement sous sa forme protestante, et ce triomphe ne suffisait pas à établir définitivement sa position; décrassée, disait-on, aux alentours de 1750, par Klopstock et Lessing, elle demeurait, dans les salons de la culture européenne, une tard venue, sinon une parvenue. Comme les Juifs eux-mêmes, dans les salons de la bonne société.

On sait que l'antisémitisme moderne repose sur la ressemblance, non sur la différence. Lacan soutenait qu'Alceste se reconnaissait lui-même dans le sonnet d'Oronte – « ... on désespère, alors qu'on espère toujours »; de là, sa fureur contre Oronte<sup>1</sup>. Quand les millionnaires juifs étaient raillés pour leur ostentation de nouveaux riches, les doctes allemands se reconnaissaient eux-mêmes, tels qu'ils étaient jugés par les esprits raffinés de France ou d'ailleurs: balourds, arrogants, maladroits, déplaisants. Des millionnaires du savoir. De là naquit une fureur que le savoir ne pouvait réprimer; tout au contraire, il l'attisait.

1. J. Lacan, « Propos sur la causalité psychique », *Écrits*, I, p. 174.

Il l'attisait d'autant plus vivement qu'une indistinction nouvelle pesait sur la langue allemande. Parmi les doctes, des porteurs du nom juif avaient trouvé une place; ils avaient cru pouvoir substituer en eux, dans le cours de leur vie personnelle, la *Wissenschaft* à l'étude juive. Loin d'être simplifiée par l'émergence du Juif de savoir, la configuration compliquait davantage encore les répartitions entre extérieur et intérieur, entre ancien et nouveau.

Aussi longtemps que les Juifs étaient censés se vouer à l'argent, le savoir n'en était pas affecté. Mais s'il existait trop de savants et d'universitaires juifs de langue allemande, une instabilité menaçait, de l'intérieur, le règne de cette langue sur la *Wissenschaft*. Le savant allemand ne pouvait jamais être sûr si le monde civilisé ne le prendrait pas pour un Juif de savoir, c'est-à-dire pour un Juif. Il ne s'agissait plus seulement d'une analogie entre les millionnaires d'argent et les millionnaires de l'érudition; il s'agissait d'une mixité objective. Comme Alceste se déteste lui-même en Oronte, parce qu'il craint la raillerie de leur société commune, les doctes allemands se sont détestés eux-mêmes dans leurs collègues juifs, parce qu'ils craignaient d'avoir à essuyer les mêmes mépris.

Tant qu'elle dura, la réussite de l'Empire bismarckien avait rendu supportable la narquoiserie des Européens installés. D'autant que 1871 avait marqué la défaite des plus narquois d'entre les narquois: les Français. 1918 remit complètement à nu les fragilités. Comme elles n'avaient rien à voir avec les aléas militaires, le contrecoup ébranla en égale proportion ceux qui étaient sensibles aux défaites et ceux qui y étaient insensibles. Il s'agissait d'autre chose: pour les doctes, la possibilité que l'Allemagne fût vaincue, prouvait que la langue du savoir risquait à nouveau de déchoir. Le cercle des langues de culture était en mesure de refermer ses portes à nouveau. Les doctes de langue allemande se pensaient

maîtres de l'originare, qu'il fût fondement logique ou racine chronologique. Or, ils avaient longtemps passé pour des arrivants de fraîche date. Alors qu'enfin approchait le moment d'une confirmation, tout se déroba à nouveau devant eux. Déjà revenait, à leur encontre, l'accusation de barbarie. Ils n'avaient jamais complètement surmonté leur doute. Ils en étaient à nouveau taraudés. Pire, le doute se faisait radical ; il mettait au jour les éléments d'une tragédie prochaine entre nom juif et nom allemand.

« Très tôt » des antiquités germaniques, « trop tard » de l'accès à la forme étatique ; « très tôt » des Nibelungen, « trop tard » de la langue allemande moderne ; « très tôt » du Saint Empire, « trop tard » de l'unité allemande, la réversibilité incessante du « très tôt » en « trop tard » hantait non seulement les doctes, mais tous les porteurs de la langue allemande. Or elle n'est rien de moins que le symptôme juif par excellence. Parmi les antisémites du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle, l'antisémite de langue allemande se distingue donc ; chez ceux qu'il poursuit de sa haine, il se retrouve lui-même, en tant qu'Allemand, tel que le percevaient les Européens de vieille langue. Sur le point de venir nazi, il hait dans le *schlemihl*, le miséreux qu'est devenu le vaincu de 1918 ; de la langue que lui ont léguée la littérature et la philosophie, il ne supporte plus qu'elle puisse passer pour récente ; du yiddish, il ne supporte plus qu'y subsistent tant de traits anciens, hébreu et vieil allemand côte à côte. « Mal baptisé », disait Freud<sup>1</sup> ; je dirais plutôt *mal langagé*.

Savants et ignorants parlent la même langue. Si le mal vient de la langue, il frappe également les uns et les autres. Si de plus les savants et les ignorants ont développé, indépendamment les uns des autres, leur propre système de

1. « Schlecht getauft » ; voir *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, Gallimard, « Folio essais », p. 185 (G.W., XVI, p. 198).

production de l'antisémitisme, l'antisémitisme les réunira. C'est pourquoi l'on a vu le peuple le plus civilisé de l'histoire du monde s'anéantir lui-même et devenir pour lui-même la peste qu'annonçaient Thucydide et Lucrèce. Mais ce qui est arrivé aux Allemands peut arriver aux porteurs de quelque langue ou non-langue que ce soit. Si les raffinements de la culture ne protègent personne, ni le « globish », ni le cliché, ni aucun jargon ne protègent davantage. Parce qu'en dernier ressort, il s'agit toujours de l'être parlant des êtres parlants.

Les modalités changeront, mais la cause demeure. La conférence de Wannsee ne se répétera pas, mais elle allait au-delà d'elle-même. Le nazisme n'aura eu lieu qu'une seule fois, mais il allait au-delà du nazisme. Leurs acteurs mirent en place *l'une* des versions possibles de la solution définitive à quoi chaque être parlant ne peut manquer de rêver. De même, si l'on en croit Platon et Freud, rêve-t-on de tuer son père. Et pourtant, Œdipe ne revient pas. Parce qu'il est toujours là. Haïr l'Antérieur, quand c'est un autre que soi ; devenir soi-même l'Antérieur absolu, par la destruction de tout ce qu'on soupçonne d'antériorité relative ; réduire, par la mise à mort, la menace que portent en eux, parce qu'ils sont, d'avance, multiples, les multiples êtres parlants ; se hâter d'en prendre l'initiative, parce qu'on parie contre soi-même à ne pas être le premier, de telles tentations et tentatives scandent la chronique des hommes.

#### § 4

Ni la Fatalité ni le Destin n'existent. À la solution définitive et à la mise à mort, les êtres parlants peuvent préférer des solutions provisoires, mais renouvelables ; précaires, mais adaptables. Leur fonction essentielle tient en une phrase : suspendre la mise à mort. Une fois que ce point est acquis,

le tous des êtres parlants peut devenir consistant. Il faut et il suffit qu'à la simultanéité impossible, se substituent des régulations. Parmi celles-ci, on trouve le don, l'échange, les prohibitions, les rites, les règles anthropologiques diverses. On y trouve surtout, en quelques lieux et à quelques époques, la politique.

Projeter en succession et en alternance, l'impossible de la compossibilité, tel est le fondement de toute culture, de toute société et de toute politique. Une fois de plus, Freud doit être cité. Non moins que *Totem et Tabou*, il faut reprendre le *Fort-da*, tel qu'il est décrit et interprété dans *Au-delà du Principe de plaisir*<sup>1</sup>. La bobine disparaît et réapparaît entre les mains de l'enfant; lors de la disparition, résonne le /o/ de *fort* (« au loin ») et lors de la réapparition, le /a/ de *da* (« ici »); quoique l'enfant soit seul à articuler des phonèmes, la scénarisation de l'être parlant n'est pas l'enfant seulement, mais, tour à tour et à la fois, la bobine et l'enfant. L'interaction de ces deux partenaires donne à voir et à entendre que l'être parlant – un ou plusieurs – ne cesse de pouvoir être supprimé et qu'il doit sans cesse être restauré. Pour rendre compte de l'observation, le nom de la mère est promu. La bobine serait la mère, dont l'enfant reproduit la disparition temporaire. La mère n'est pas moins celle qui a donné à l'être parlant une langue maternelle, articulée en phonèmes. Tout bien pesé, la mère nomme le rejet de la mise à mort et l'acceptation de la continuation des êtres parlants au pluriel, malgré leur impossible. « Grande avancée vers la culture » (*grosse kulturelle Leistung*) commente le texte<sup>2</sup>. On ne saurait mieux dire; la naissance de la culture est, au sens propre, mise en jeu.

1. S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, trad. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Payot, 2010, p. 51-55.

2. *Ibid.*, p. 54; la traduction porte « importants résultats d'ordre culturel ». J'ai pris la liberté de m'en écarter.

À croiser *Totem et Tabou* avec le *Fort-da*, on comprend que les deux récits, séparés par l'expérience de la guerre mondiale, scénarisent la même nécessité, dans une tonalité opposée. Sous le signe du père, le premier passe par le mythe et la littérature anthropologique; il évoque la mise à mort et dessine le schéma d'une solution définitive, quelle qu'elle soit. Sous le signe de la mère, le second passe par l'observation directe, loin des mythologies; il prohibe la mise à mort; aux solutions définitives, il préfère les solutions incessamment provisoires, incessamment recommencées. D'un texte à l'autre, la guerre a eu lieu; sous les coups de l'expérience, Freud a transformé son système de coordonnées.

Parmi les divers traitements de l'impossibilité entre êtres parlants, quel est alors le propre de la politique? Plus directement qu'aucune autre technique, elle s'en prend à la mise à mort et à l'impossible qui en est la source. Plus ouvertement qu'aucune autre technique, elle se soucie du tous et de sa consistance. Plus systématiquement qu'aucune autre technique, elle se préoccupe des corps, cause de l'impossibilité réelle. Puisque chacun veut parler le premier pour apparaître, un instant, à ses propres yeux, comme le seul, puisqu'à cette fin, il lui faut, un instant, réduire les autres au silence, la politique ne pourra s'accomplir qu'à déterminer les tours de parole et de silence. Cette détermination peut-elle émerger spontanément de la multiplicité elle-même ou requiert-elle des règles explicites? On en dispute. Sartre avait choisi la première hypothèse; telle est sa théorie du groupe et de la dialectique. Les plus nombreux préfèrent la seconde hypothèse. La théorie de la politique inclut dès lors, comme une de ses parties essentielles, une théorie des régulations institutionnelles.

Je ne trancherai pas entre les hypothèses. De quelque manière que soient déterminées les alternances de parole et

de silence, il faut et il suffit qu'elles le soient. Alors, les corps parlants, en tant qu'ils parlent en acte et en tant qu'ils sont plusieurs, peuvent former des multiplicités consistantes : des tous où chacun peut proférer, à propos de chacun des autres et à propos de lui-même, le vocable *tous*. Du même mouvement qu'elle a écarté la mise à mort, la politique s'impose de produire des types de tous.

Parmi ceux-ci, la démocratie élective est aujourd'hui censée préférable à tous les autres ; il n'en a pas toujours été ainsi. Bien des philosophes, et des plus réputés, la jugeaient tout à la fois impossible et non souhaitable. Parmi les modes de production de la démocratie, le vote de tous est aujourd'hui censé préférable à tout autre mode de fonctionnement ; il n'en a pas toujours été ainsi. Les Grecs, pour ne parler que d'eux, s'y résignaient faute de mieux et plaçaient leur confiance dans le tirage au sort, garant de l'égalité de chacun au sein du tous ; le modèle romain, par contraste, recourt à l'élection, mais il ne se pense pas comme une démocratie. *Dēmokratia* et *res publica* ne s'équivalent pas.

Néanmoins la cuisine de l'histoire a mélangé les ingrédients. Il n'est que de considérer les monuments emblématiques – le Capitole de Washington, le Panthéon de Paris – ; la coupole, imitée des Romains, se combine aux colonnes, imitées de la Grèce. Contre l'évidence, on impose une lecture démocratique de l'outillage romain. Au nom du peuple entier, on exalte la règle de majorité, magie merveilleuse où quelques-uns et parfois un seul parviennent à faire que la moitié soit égale au tout. Aujourd'hui, la science a succédé à la cuisine ; la statistique permet, par la puissance du calcul, de projeter une image du tous à partir d'un échantillonnage de plus en plus réduit. Elle permet même d'obtenir, à partir de pourcentages, un effet d'unanimité.

À ce régime, la production du tous en est arrivée à dépendre de jongleries. Elles se compliquent à mesure qu'on affiche

un souci plus minutieux de l'égalité entre êtres parlants. Les machineries ajoutent les rouages aux rouages. D'autant que, bien souvent, il faut que les mouvements apparents soient très exactement inverses des mouvements effectifs. Du pas tous réel, on est définitivement passé aux tous bricolés. Mais dès son principe, la politique est bricolage. Plus les procédures sont artificielles, plus elles sont politiques.

## § 5

Au sein d'un tous, l'impossibilité est projetée en différends, discords, oppositions, bref les variantes de la division. Car c'est à l'occasion de la division que l'être parlant redécouvre incessamment le secret : il n'est pas besoin de tuer un être parlant pour le faire taire. Faire taire et ne pas tuer, ce sont les deux faces du même axiome : l'axiome initial de la politique. Pour que l'axiome manifeste sa force, il faut que l'exclusion de la mise à mort demeure vivante ; pour que cette exclusion demeure vivante, il faut que la question de la mise à mort demeure ouverte ; la division, et non l'union, permet cela. C'est pourquoi il y a d'autant plus de politique qu'il y a plus de division. C'est pourquoi la politique est d'autant plus intense que la division est plus profonde. Dans la langue, un nom est d'autant plus intensément politique, qu'il est plus divisif. La division est d'autant plus profonde qu'elle affecte le sujet lui-même. Un nom proféré en première personne est d'autant plus politique que celui qui le profère est divisé par sa propre profération.

Il fut un temps où le nom ouvrier divisait ; non seulement les classes entre elles, mais les sujets. Sartre, encore lui, a inlassablement analysé l'effet qu'opérait ce nom sur le petit-bourgeois, c'est-à-dire sur lui-même, Jean-Paul Sartre. *Ouvrier*, à peine le sujet percevait-il l'écho de ces quelques phonèmes qu'aussitôt s'éveillaient en lui mauvaise foi, oscillation, doute,

fragilité, autant de synonymes du divisif. Loin qu'il ait fallu y déchiffrer les symptômes de l'insuffisance politique d'une classe, il aurait fallu y reconnaître le lien singulier que cette classe entretient à la politique.

Méconnu, dénié, dénoncé, l'effet de division n'était pas moindre sur les porteurs du nom ouvrier. La scolastique marxiste distinguait l'appartenance de classe et la conscience de classe; elle prenait ainsi en compte, à sa manière, le fait brut qu'à se dire ouvrier, le sujet se convoquait lui-même à choisir entre sociologie inerte et engagement actif. Tant que le nom ouvrier conserva sa force divisive, il fut un nom politique; il ne l'est plus guère. Quand elles s'y confrontent, les sociétés industrielles, au XXI<sup>e</sup> siècle, tombent d'accord sur un programme commun, qui s'articule en deux temps, dont chacun, pris en lui-même, repose à son tour sur un consensus: dans les faits, organiser la disparition systématique des porteurs du nom ouvrier; dans les discours, susciter l'adhésion de tous autour de ce nom, pour pouvoir impunément en tenir le moins de compte possible.

Le nom paysan avait été traité de même au XX<sup>e</sup> siècle; la méthode avait réussi. Au tour du nom ouvrier de subir le souverain traitement. De ces deux noms, la perte d'intensité est telle qu'elle a pu être explicitement avouée. La langue française distinguait l'ouvrier et le travailleur; toutes les langues européennes ne le faisaient pas. Pour ne prendre qu'un seul exemple, on aurait dû moins négliger qu'on ne l'a fait la différence entre les locutions *classe ouvrière* et *working class*. Raison de plus pour ne pas négliger, en langue française, la substitution de plus en plus affichée du vocable *travailleur* au vocable *ouvrier*. On a raillé l'usage, devenu rituel en certaines occasions, de l'appel « travailleuses, travailleurs ». Loin d'en sourire, il fallait le méditer; un pas avait été franchi. Au nom de la lutte des classes, on renonçait au nom qui l'avait longtemps résumée; on lui préférait un

nom rassembleur. Le plus rassembleur de tous, dans une société industrielle: qui, dans une telle société, ne travaille pas, hormis quelques permanents de parti? À force d'aller vers une intensité faible, on est en droit de se demander si l'on n'a pas atteint là une intensité nulle. Nulle à proportion de l'extension illimitée du travail: si tout le monde travaille, le travailleur n'est personne.

Dès qu'il n'est plus diviseur, mais rassembleur, un nom est ramené au degré le plus bas de son intensité. Cela se constate. Je tiens en revanche que le nom juif est devenu ou redevenu un nom politique, parce qu'il est redevenu un nom diviseur. Le plus intense, peut-être, parce que le plus profondément diviseur, partout où il est proféré; or, il est proféré en des lieux chaque jour plus nombreux. La division qu'il induit ne se borne pas à séparer des groupes; elle touche à la constitution la plus intime de l'être parlant. Ne serait-ce qu'à cause de Wannsee, dont les effets se poursuivent en Europe et ailleurs, ne serait-ce que par les attentats et les guerres dont il détermine les buts, le nom juif rappelle la possibilité que la mise à mort revienne à tout instant; il convoque la politique à son point d'origine: mettre la mise à mort à l'écart; il ramène l'être parlant à son lieu d'impossible. De ces retours, suit un universel, où tous les êtres parlants pourraient s'inscrire, mais n'en suit, comme on voit, ni union ni homogénéité. Au lieu de rassembler par la ressemblance, cet universel s'accroît, en tant qu'universel, par la division et la dissemblance.

Il ne suffit pas d'observer que le nom divise ceux qui le portent de ceux qui ne le portent pas. Les esprits faibles préféreraient s'en tenir là, parce que cette forme de division ne divise pas les sujets au plus secret d'eux-mêmes. Bien au contraire, elle leur permet de se pelotonner autour d'un noyau imaginaire – race, communauté, appartenance, etc.

Ainsi l'antisémite et l'antijuif consolident leur moi par les déclarations antisémites et antijuives, celles qu'ils émettent ou celles qu'ils perçoivent. Quel que soit le vocabulaire, qu'il soit racial ou banalement communautaire, les appartenances rassurent. La division réelle est ailleurs.

Le nom juif divise ceux qui le haïssent de ceux qui se refusent à le haïr; il arrive, plus souvent qu'on ne croit, qu'il divise la haine elle-même. L'antisémite et l'antijuif y entendent le battement de leur propre être d'êtres parlants. Haïssant le Juif, le sujet se hait lui-même en tant que comme le Juif, il parle. N'existe pas toujours, comme au temps de Hitler, la Voix qui stabilise, pour un temps et pour le pire, les vacillations du parler. Au massacre de masse succède alors le massacre dispersé. En l'absence de la Voix, le haineux dérive sans limites; il ira, s'il en a la fantaisie, vers la mise à mort du simple passant, parce que tout être parlant peut, en tant qu'être parlant, être un Juif. Plus exactement, tout être parlant, en tant qu'on ne sait rien de lui sinon qu'il est parlant, doit être un Juif, puisqu'il n'y a de Juif que par et pour les êtres parlants. Le haineux a le droit d'être conséquent; alors, il préférera renoncer à son propre être d'être parlant, au cours de l'aller-retour incessant qui le mène vers le tous. Afin de pouvoir se dire tous en toute sécurité, il s'imposera de ne plus user du langage que dans la vocifération, la récitation mécanique ou la ritournelle macabre. À la limite, il finira par se transformer lui-même en projectile, en explosif, en cadavre. Du meurtre à l'attentat, de l'attentat au suicide, la mise à mort se décline, au singulier et au pluriel. Horrifiés ou fascinés, les distraits y reconnaissent un nihilisme. Vocabulaire prestigieux, dont on disserte à l'envi, sauf qu'il ne s'agit pas de cela, mais du plus plat vitalisme. Le haineux ne projette pas d'anéantir le monde en tant que monde, mais bien les seuls Juifs et les parcelles du monde où ils subsistent. Il tue pour que vive un

monde sans Juifs nommables. Il tue pour qu'un seul nom disparaisse. Qu'importe si à cette fin, le parler lui-même doit s'éteindre et laisser place au silence des choses. Ou au bruit des superstitions, variante du silence chez des êtres parlants chosifiés.

Les suicides de Hitler et de Goebbels ont fait preuve autrefois. Le terrorisme fait preuve aujourd'hui. L'antisémite naguère criait « Mort aux Juifs », pour pouvoir sauver sa propre vie, la croyant menacée par la survie d'un seul Juif; l'antijuif aujourd'hui crie « Mort aux Juifs », en espérant, à chaque fois, que ces mots soient les derniers qu'il entendra lui-même, avant l'explosion où tout parler s'éteindra. Parfois, il ne crie rien, ayant d'avance renoncé à parler. Puisqu'être juif est un nom, n'est-ce pas par le moyen du parler que le mal juif s'insinue chez les êtres parlants? Le rejet du nom juif et la condamnation du parler se font instruments l'un de l'autre. Le bruit du buzz et la fureur des assassinats se confirment l'un par l'autre. L'actualité offre des exemples quotidiens, venus de ceux qui ne portent pas le nom juif, mais ne croyons pas qu'à l'égard de ce nom, l'engrenage ne s'amorce pas aussi chez ceux qui le portent.

C'est que les porteurs du nom juif sont des êtres parlants comme les autres. Quand la haine tire sa force des principes constitutifs de l'être parlant de l'être parlant, n'importe quel être parlant peut la ressentir et cela, quelle que soit son appartenance. Qu'ils portent le nom juif ou pas, les êtres parlants sont tous sollicités par ce nom, en tant qu'ils parlent et en tant que le tous les sollicite. Rien n'est plus tentant pour eux, collectivement ou isolément, que de faciliter la consistance du tous en cédant sur leur propre être parlant. S'ils ne cèdent pas, s'ils refusent de devenir des choses, chacun d'eux doit répondre, chacun pour soi-même, à la question: qu'est-ce que porter ou ne pas porter un nom? Mais comme le nom juif est devenu le nom qui

fait problème entre tous, chacun en viendra à la question : qu'est-ce que porter ou ne pas porter le nom juif? Quelle que soit la réponse et quel que soit le sujet, la réponse déchirera le sujet. Mais c'est cela être un être parlant. Quand un nom exerce un tel pouvoir et qu'il l'exerce au point critique du balancement entre chacun et tous, c'est un nom politique.

## § 6

Le premier temps de la politique est marqué par l'acceptation de l'axiome *faire taire et ne pas tuer*. Tout commence donc par la survie des corps. À son second temps, la politique reconnaît que l'élimination de la mise à mort autorise les corps parlants à se rassembler en tous consistants. Alors, la politique peut construire sa langue. Pour en rester au minimal de la langue française, le nom qui désigne un tout d'êtres parlants, est le pronom *tous*; j'entends *tous* en emploi absolu, sans qu'aucun substantif ni aucun pronom lui soient associés. *Tous* tout court, celui qu'on retrouve dans *le gouvernement de tous, le mariage pour tous* et celui qu'on ne retrouve pas dans *ils ne mourraient pas tous* ni dans *tous les cygnes sont blancs*. Ce vocable, strictement entendu, ne se dit que des êtres parlants. Quoique les grammairiens ne l'aient pas reconnu, il fonctionne comme un pronom personnel. Depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, il est devenu le pronom personnel de la politique. Si cela intéressait, je pourrais le démontrer.

Morphologiquement voué au pluriel, il s'est inventé un singulier: *chacun*. *Chacun* fonctionne comme le nom du corps parlant en tant que ce corps fait partie d'un tous. Dans la langue politique, *chacun* est un nom politique du corps et le nom politique du corps est *chacun*; même en l'absence du vocable *tous*, il implique le tous, vocable qui ne se dit que des êtres parlants. Ce tous, puisqu'il s'agit de politique, est consistant.

Mais la politique tend à méconnaître ses fondements, justement parce qu'ils sont ses fondements; elle tend donc à méconnaître à la fois le corps et le chacun. Son mal radical consiste à subvertir les temps. Elle est constamment tentée d'y céder. Au lieu que son premier temps est l'élimination de la mise à mort, et le second, la construction du tous, elle fait du tous son point de départ. Du même mouvement, elle oublie que la survie vaut, en politique, par référence à la mise à mort refusée. Elle institue la survie en pure et simple consolidation du tout. De ce fait, le chacun tombe au rang des bénéfiques en quelque sorte acquis d'avance, dès qu'on a réussi à organiser le tous. Arrive néanmoins, presque inévitablement, le moment où le chacun inquiète assez pour que la politique s'attache à le contenir par la contrainte. Dans l'un et l'autre cas, la politique mène à la domestication. Là réside la source des manquements que l'on constate.

La domestication est la transformation de chacun en chose, au prix de l'arasement du chacun. On a accoutumé d'invoquer le tous. Mais le tous à son tour se dissout. Sacrifier le chacun au tous, cela revient à faire du tous un amas de choses parmi les choses, en supprimant, sans verser de sang, la dimension de l'être parlant. On voulait écarter la mise à mort sans perdre l'être parlant des êtres parlants; à l'étape finale, on a perdu l'être parlant et l'on obtient le même silence généralisé qu'aurait produit une mise à mort. Il y a pire; nul ne peut assurer que la mise à mort ait été définitivement écartée.

Régler les décisions sur les exigences des choses inertes, cela s'appelle, en oxymore, la *politique des choses*. Et de fait, les choses triomphent souvent en politique. Les données d'observation ne manquent pas. Après examen, la conclusion s'impose; oui, la politique des choses peut ramener la mise à mort. Entendue strictement, la politique fait de

l'assassinat politique une contradiction dans les termes. Or, on sait qu'il est toujours possible, si les choses l'exigent. Non pas chez les barbares, mais chez les hérauts de la civilisation. Aux États-Unis, porte-flambeau de la politique éclairée, il demeure, sous les formes réciproques du complot intérieur et du crime d'État, un rouage constant de la machine. En Grande-Bretagne, la guerre d'Irlande; en France, la guerre d'Algérie et l'OAS; en Allemagne et en Italie, les années de plomb, autant d'épisodes qui ont rappelé que la mise à mort n'a pas quitté la paisible Europe. Ne s'en abstiennent, en cas de besoin, ni les gouvernements ni ceux qui les combattent. Au-delà de l'assassinat politique, la politique est censée éviter les massacres de masse; là encore, la réalité résiste, comme en témoignent, chaque jour, les agences de presse. Il suffit d'ouvrir les yeux.

La politique risque donc à tout instant de se nier elle-même, parce que son mouvement propre, concernant le chacun, loin de lui éviter les dérives, les favorise. À ignorer le risque, on s'y expose davantage. Aussi faut-il, de toute nécessité, connaître la politique, en mesurer les bénéfices, mais ne pas l'idolâtrer.

## § 7

L'idole politique est le tous. Aussi observe-t-on qu'entre les idolâtres de la politique et les idolâtres de l'universel, une correspondance s'établit. D'une idolâtrie à l'autre, le passage est aisé et fréquent. La figure de l'empire en est une des matérialisations; la Révolution mondiale en est une autre. Il en existe bien d'autres encore. Mais je m'en tiendrai à la politique.

C'est toujours au nom de l'intérêt de tous qu'on maltraite le chacun. Mais la machinerie politique ne peut pas ne pas s'organiser comme un processus de production du tous.

La politique ne peut donc éviter son propre penchant à la maltraitance. Elle ne peut y résister qu'en respectant l'ordre des temps; elle ne songera au tous qu'après avoir rejeté la mise à mort. Quand elle les subvertit, quand le premier temps est dévoué au tous, plutôt qu'au rejet de la mise à mort, le tous ainsi conçu est nécessairement plein de soi. Rien ni personne n'a le pouvoir ni le droit d'y manquer. Les procédures qui permettent de le construire permettent aussi de compter pour rien tout manque que l'on pourrait y déceler.

Dès lors, il est à la fois impossible et inadmissible, au regard de la politique, que le chacun insinue jamais un manque. Quand d'aventure le chacun est pris en considération, il est appelé à confirmer le tous; mieux, il doit y donner accès. La politique devient alors vision politique du monde. Elle donne à voir le monde et ce qu'elle donne à voir, elle le constitue en monde. L'individu et son corps y sont absorbés; qu'on ait le statut de sujet, de citoyen ou d'asservi, qu'on ait le droit de vote ou pas, qu'ayant ce droit, on en use ou pas, on est enveloppé dans la plénitude. La politique antique et la politique moderne ne s'opposent pas à cet égard. Le tous de l'une et le tous de l'autre ne se superposent pas; leurs moyens sont différents, mais ils sont également immunes au manque.

La vision politique du monde n'est qu'une longue erreur. C'est pourquoi elle peut faire naître une idole. Pour briser l'idole et troubler la vision du monde, il faut et il suffit qu'un puisse manquer à sa place<sup>1</sup>. Dans la langue courante, cet

1. Je combine deux expressions de Lacan. D'une part, le « manquer à sa place » a été introduit en 1956-1957, dans le séminaire IV, *La Relation d'objet*, Seuil, p. 38 et dans la reprise, en 1956, du séminaire sur *La Lettre volée*, *Écrits*, I, p. 25; d'autre part, la définition du nom propre comme *nom de celui qui peut manquer* se laisse restituer dans le séminaire XII, *Les Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* (séance du 6 janvier 1965; d'après mes notes personnelles).

un se désigne de tout nom qui se dit en première personne, et singulièrement le nom propre. Dans la langue politique, son nom est le chacun. À condition que le chacun, en tant que nom du corps, soit violenté. Il faut en faire le désignateur de celui qui peut manquer à sa place, et non pas le nom de celui qui occupe une à une toutes les places. *Chacun* continue d'être le nom du corps, mais ce corps désormais porte un nom propre. Ou plus généralement un nom de première personne.

Le chacun désigne un corps, cela, la politique le sait ; mais il faut ajouter, contre la politique : il désigne un corps nommé. Sitôt qu'il se nomme, le chacun ne fait pas confirmation du tous, mais le défait. Faire passer le chacun du corps au nom propre ou au nom de première personne, telle est la question. Rencontrer le nom propre et le nom de première personne comme noms de qui peut manquer à sa place, telle est la réponse. Elle fait échec à la politique.

## § 8

J'ai brisé avec la politique, parce que j'avais été soumis à l'expérience la plus commune aux êtres parlants : la mort d'une personne aimée. C'était mon premier deuil. Pour la première fois, j'avais éprouvé ce que tout le monde éprouve : qu'un nom propre désigne quelqu'un qui peut manquer à sa place. Avant l'événement, j'avais été séduit par une promesse ; *je te donne tous et tout*, murmure le maître du tout politique, qu'il soit un individu, une théorie ou un engagement. Je découvris, confronté à la disparition d'un corps parlant, que le tous et le tout sont imaginaires. Leur or s'était transformé en feuilles sèches.

Après l'événement, j'ai cherché refuge, pour un temps, dans les déserts sans noms propres et sans noms de première personne. Répondaient à ma demande le savoir absolu et

son double terrestre, qui s'appelle l'Université. Des noms s'y font entendre, certes ; si personnalisés qu'ils semblent, ils tendent vers la troisième personne, y compris le sien propre. *Wo Ich war, soll es werden*, telle est la maxime. Elle brûle et tranche comme la glace.

Puis je revins vers ceux et celles qui disent *je*. Le sachant ou non, ils m'appelèrent à examiner de près l'imaginaire du tous. J'en privilégiâi deux formes : la politique et l'universel.

Aujourd'hui, devant vous, je rappellerai que depuis quelques années, avec vous, j'ai réfléchi aux noms de première personne. Je ne crois plus, si j'y ai jamais cru, que la politique puisse devenir leur moyen adéquat, mais je crois qu'elle peut ne pas leur faire obstacle. Ce serait déjà beaucoup. Les noms de troisième personne ne manquent jamais ; il en vient toujours un pour remplacer l'autre. Les noms de première personne, en revanche, s'inscrivent dans la dimension du manquer à sa place, que manque ou ne manque pas le corps parlant.

De celui ou de celle qui manque à sa place, naît le deuil, mais aussi un gai savoir. De celui ou celle qui ne manque pas, naît le gai savoir, mais à l'horizon du manque toujours possible.

Au premier deuil, en ont succédé bien d'autres. Leur réel m'a confirmé, dans la forme de la tristesse, que le tous est imaginaire. Ceux et celles qui manquent sont plusieurs ; pourtant, ils et elles se déclinent au singulier. Ils et elles se taisent ; pourtant, leur silence est celui d'un être parlant. La tristesse ne donne pas le dernier mot ; son intensité est à la mesure du gai savoir qu'une oreille attentive pourra, le jour venu, percevoir en résonance d'un nom.

À l'égard de ceux et celles qui ne manquent pas, le gai savoir requiert plus de soin encore, parce qu'il faut contourner la dure loi du parler. La passion à combattre

n'est plus la tristesse, mais la méfiance. Parier qu'à écouter un autre prendre la parole, je ne risque pas de perdre mon propre être d'être parlant et parier qu'on me consent, quand je parle, une confiance analogue, tous n'y sont pas spontanément disposés. Ils ont besoin de temps et de réflexion pour s'y former. J'ai pris le temps nécessaire. Quand bien même on me démontrerait qu'il s'agit d'un jeu de rôles, j'ai choisi, pour ma part, de monter sur ce théâtre. J'ai décidé qu'y régnerait la gaieté. Pour tous, si je peux ; pour moi seul, si public et partenaires ont fui. J'ai mon costume, je sais mon texte, d'autant mieux que je les ai fabriqués moi-même. *Larvatus prodeo*, disait Descartes ; je comprends « prêt à entrer en scène ». *Ready for my close up*.

Évoquerai-je une éthique ? J'hésite toujours devant ce gros mot. Je parlerai plutôt d'une politique des noms, mais en pointant que le nom, en tant que nom de ceux et celles qui peuvent manquer à leur place, récuse la politique, laquelle est technique de ce qui est là, sans manque. Alors que le réel du corps parlant manque incessamment, soit que ça manque, soit que, pouvant manquer, ça ne manque pas. Pas encore.

### III. Une conversation sur l'universel

Au cours de mon questionnement de l'universel, une césure s'est produite. Aux alentours de 2000, Benny Lévy me rapportait un échange dont il avait été témoin à Jérusalem, au sein de la *yeshiva*. Un de ses compagnons d'étude s'était interrogé : d'où vient que l'universel jouisse de tant de prestige chez les philosophes ?

La question vaut effectivement la peine d'être posée. Si, comme il semble, l'universel est une notion équivoque, si, même, on est en droit d'y déceler obscurité et confusion, d'où vient qu'elle passe, dans l'ordre logique, pour un support spécialement élu de la clarté et de la distinction ? D'où vient qu'elle passe, dans l'ordre éthique, pour la marque distinctive de la maxime juste ? D'où vient qu'elle passe, dans l'ordre politique, pour le seul critère légitime à partir de quoi l'on puisse juger les vivants et les morts ? En un instant, la conclusion s'imposa : je devais poursuivre mon effort ; j'avais engagé une démarche critique en me fondant sur Lacan et ses écritures du Tout ; elle m'avait permis de signaler des errances. Une deuxième étape devait être amorcée ; il me fallait expliquer les errances elles-mêmes ; il me fallait remonter à leur source.

Dans la jungle de Kipling, il est des maîtres-mots. Celui qui détient l'un d'entre eux l'emporte dans tous les affrontements. Les hangars de l'opinion mondiale partagent bien des traits d'une jungle ; on y discerne des meutes de loups, des tigres boiteux, des singes bavards, des vautours patients. Là aussi règnent des maîtres-mots. L'universel est l'un des plus puissants. Notamment, parmi les hommes de doctrine.

Si on sait l'employer à bon escient, alors la discussion se clôt et celui qui a brandi le mot d'universel l'a emporté. En retour, celui qui manque à l'universel est réputé coupable. Il a fauté contre la raison, contre la morale, contre la bonne politique. Rien ni personne ne le rachètera.

Bien entendu, l'observateur attentif note sans peine la tricherie. On vérifie rarement si celui qui s'est réclamé de l'universel l'a fait à bon droit; on ne vérifie même pas si ce mot, dans sa bouche, a le moindre contenu. En vérité, la question n'est jamais posée, parce que l'enjeu est ailleurs. Il ne s'agit pas de savoir si l'orateur avait le droit de parler d'universel, mais seulement de savoir s'il en a parlé au bon moment. En général, tout dépend du *tempo*: il faut être le premier à proférer le maître-mot. La question du bon droit se pose d'autant moins que la notion d'universel, dans son usage courant, ne peut faire valoir aucun droit; l'obscurité et la confusion l'habitent; elles font obstacle à la moindre légitimation recevable. Le maître-mot, comme tous les maîtres, est dispensé de droit, parce qu'il détient la force. Il légitime actions et propos, dans la mesure exacte où sa propre légitimité ne saurait être examinée.

Parmi les procédures qui ont rendu possible un tel état de choses, l'une saute aux yeux. C'est pourquoi sans doute on l'aperçoit si peu. L'universel fonde une partie de son prestige sur sa généalogie. Tel que l'emploient aujourd'hui les hommes de doctrine, l'universel est censé venir en droite ligne des Grecs. Il aurait été maintenu, dans sa pureté, par la philosophie, elle-même pensée comme une constante élaboration des textes grecs. De toute croyance, il est des versions hautes et des versions médiocres, des versions conscientes d'elles-mêmes et des versions irréfléchies. En ce qui concerne l'universel, il est d'usage que le médiocre et l'irréfléchi l'emportent. Celui qui invoque l'universel s'ima-

gine aussitôt parler en philosophe; parlant en philosophe, il s'imagine parler grec, en quelque langue qu'il s'exprime; parlant grec, il s'imagine parler comme Platon et comme Aristote.

Soit, mais que se représente au juste celui qui a proféré le maître-mot? On peut, sans sévérité excessive, en proposer le résumé suivant: l'universel, c'est ce qui vaut pour tous et partout; tous, cela veut dire le très grand nombre des êtres parlants; partout, cela veut dire les très vastes espaces de la terre habitée par les êtres parlants. On s'inscrit dans une échelle qui semble aller de soi: le nombreux n'est tel que s'il est capable d'être très nombreux; le très nombreux n'est tel que s'il s'ouvre à l'innombrable; l'innombrable, intériorisé en chacun, la marque du sceau du quelconque. L'innombrable n'est certes pas hors du nombre, mais il excède les nombres imaginables et requiert, pour être saisi, un peu de technique. L'instauration du tous et du partout, à l'horizon de l'innombrable et du quelconque, tel est l'idéal de l'universel moderne; ce qui d'aventure y fait obstacle est généralement réputé condamnable. Ainsi en va-t-il d'un nom qui, par son affirmation insistante, refuserait de devenir le nom de tous et refuserait de tenir les lieux habités pour interchangeables. Il est condamnable par tous et partout. Portons les choses à la limite, il devient le nom innommable, le nom qui doit disparaître pour que s'établisse le règne de l'universel.

La plupart des généalogies anoblissantes sont fausses. Celle-ci ne fait pas exception. Qui l'examine de près découvre plusieurs raisons de douter. Dans la représentation qu'elle véhicule, l'universel a partie liée au nombreux et même au très nombreux; du point de vue de la langue, le nombreux se dit naturellement au pluriel, le singulier ne lui advenant que par abstraction. Or, justement, l'universel en

langue grecque se dit au singulier : « tout homme est mortel », dit la logique aristotélicienne, et il est décisif pour sa structure qu'elle ne dise pas « tous les hommes sont mortels ». Se disant au singulier, l'universel se proclame parfaitement indifférent au nombreux. Il n'est pas inopportun de rappeler le nom technique que l'on s'accorde à traduire par l'universel chez Aristote : *to katholou*. *Kath' holou*, du point de vue du *holon*, cela va du côté de la complétude et de l'intégrité, bien plutôt que du côté des grands nombres. Croire qu'on rejoint les Grecs en parlant d'universel au pluriel, c'est donc au sens propre perdre la mémoire.

Cela implique-t-il que la pensée grecque ne se soit jamais posé la question du tous et du pluriel ? Bien au contraire. Comment arrive-t-on à dire *les Troyens*, *les Athéniens*, *les Perses*, *les femmes* ? Comment arrive-t-on à dire *les hommes* et *les dieux* ? Comment arrive-t-on à dire ces pluriels de telle façon qu'ils soient premiers et que le singulier – tel Troyen, telle femme, tel dieu – apparaisse second ? Ces interrogations reviennent incessamment. Les réponses se ramènent en gros à ceci : selon les Grecs, la poésie, depuis Homère, a libre accès au pluriel, mais du côté de la prose, il n'y a que deux voies qui y mènent, l'histoire et la politique. La poésie et l'histoire peuvent intéresser les philosophes, mais seule la politique les convoque en tant qu'ils sont philosophes. Pour Platon et Aristote, il n'existe qu'une seule *théorie* du pluriel comme pluriel, c'est la politique.

Sur la voie du pluriel, on rencontre le nombreux, le presque tous et le tous sans exception, mais pour Platon et Aristote, on ne rencontre pas l'universel, puisque l'universel est du côté du singulier. Premier oubli de ceux qui disent l'universel au pluriel. Second oubli : sur la voie du pluriel telle que la connaissent Platon et Aristote, on ne rencontre pas davantage le très nombreux. Dans la mesure où ils en ont l'expérience, le très nombreux leur paraît la

mort du politique et entraîne du même coup la dégénérescence du pluriel. On peut penser qu'une expérience leur vint de la guerre du Péloponnèse, qui ruina l'Athènes classique. À quoi s'ajoute une expérience étrangère, incessamment présente : les Perses. On sait qu'Athènes devint Athènes en les repoussant, à Salamine, en 480. Un siècle plus tard, Xénophon racontera, dans l'*Anabase*, l'expédition des Dix Mille à l'intérieur de l'empire ; le chiffre marque une victoire du nombreux grec, sur le très nombreux et l'illimité des Barbares<sup>1</sup>.

La cité traite le nombreux ; elle le traite dans la mesure exacte où elle fait obstacle au très nombreux et *a fortiori* à l'innombrable – et plus encore au quelconque. Là seulement la philosophie peut faire se croiser deux voies qui ne sont pas faites pour se rejoindre, la voie du nombreux, lieu privilégié du politique, et la voie du singulier, seul accès à l'universel. Aristote et Platon s'y sont employés. C'est l'enjeu de ceux de leurs textes qu'on dit politiques et qui sont un éloge perpétuel de la cité telle qu'elle pourrait être. Un tissage, indéfiniment refait et défait, du pluriel et du singulier.

Diogène le Cynique semble l'avoir compris, lui qui railait Platon d'avoir écrit *Les Lois* (au pluriel) après *La République* (au singulier) ; *La Politique* d'Aristote se dit en grec *Politika*, neutre pluriel, or le moindre débutant sait que le sujet neutre pluriel grec régit un verbe au singulier. Si les doctrines ne s'accordent pas entre elles, elles partagent du moins une problématique ; entre le tous pluriel qui n'a rien à faire avec l'universel et l'universel qui n'a rien à faire du pluriel, la jonction est risquée ; si d'aventure elle est possible,

1. L'expédition date de -401 ; l'*Anabase*, de -370. L'expression *Dix Mille* est d'autant plus remarquable qu'elle n'est pas due à Xénophon, mais à ses lecteurs. Voir P. Masqueray, *Origine de l'expression les « Dix Mille »*. Dans les *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 72<sup>e</sup> année, 1928, p. 111-114 ; accessible sur le site *Persée*.

ce sera au régime de la cité, qui doit être nombreuse, mais jamais, au grand jamais, très nombreuse et encore moins innombrable.

La représentation aujourd'hui répandue a rompu avec ce dispositif. Qui parle d'universel y inclut le très nombreux et l'innombrable; quand il en cherche un répondant matériel et politique, il ne songe pas à la cité antique, mais bien plutôt aux organisations internationales. La Déclaration universelle des droits de l'homme s'appuie sur l'hypothèse que l'humanité n'a pas à se fixer de nombre idéal; elle doit pouvoir croître indéfiniment, sans qu'aucun de ses droits soit remis en cause. Mal satisfaits de l'ONU, certains lui préféreraient un socialisme universel ou même une religion universelle. Soit; les projets diffèrent, mais la représentation de l'universel est la même. L'universaliste contemporain se réclame de Platon et d'Aristote; or il s'éloigne d'eux. Bien plus, il annonce, sans le savoir, qu'il a définitivement cessé de parler comme eux, qu'il a cessé de les comprendre, qu'il a cessé de comprendre qu'il ne les comprenait plus. S'il devait se référer à une continuité, il devrait bien plutôt se tourner vers l'Église. C'est elle qui a confirmé dans les esprits, grâce à Paul de Tarse, un nouveau mode d'unification entre le versant du singulier et le versant du pluriel. Par elle s'est établie la conviction que le nombreux n'est tel que s'il est très nombreux et que le très nombreux n'est tel que s'il est au-delà du dénombrement immédiat. Le *katholou* d'Aristote est devenu le *catholique* de la multiplicité innombrable des croyants; l'universel contemporain sécularise le catholique en *quelconque*; pour cette raison, il n'a aucun droit à se réclamer d'Athènes. Sa généalogie tant vantée relève de la fabrication pieuse.

Reste que la continuité de l'Église est récente au regard des Grecs. Elle commence avec Paul de Tarse, inventeur de la formule quasi mathématique de l'universel pluriel:

« nous sommes tous un ». Mais Paul de Tarse lui-même n'est pas un commencement absolu; pour géniale qu'elle ait été, son opération discursive n'aurait sans doute pas réussi, si elle n'avait été précédée d'un coup de force, à la fois matériel et moral. L'ancrage de l'universel dans le très nombreux, on le doit à Alexandre. Bel exemple, méconnu, de théologie politique, le « ni Grecs ni Juifs » de Paul de Tarse fait écho, le sachant ou pas, à la décision d'Alexandre, voulant forcer l'équivalence, dans son empire, entre Macédoniens, Grecs et Perses.

Sur ces questions, il faut lire Festugière. Helléniste hors de pair et homme d'Église, il y engageait d'un seul geste son savoir et sa foi. Précisément parce que son érudition est partisane, elle va à l'essentiel. Dans *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, ouvrage monumental dont la portée excède largement ce que le titre annonce, il est amené à étudier la politique d'Alexandre et le programme philosophique qui la fonde. Voir le § 4 du chapitre VI du livre II<sup>1</sup>; le titre de la section est parlant: « La religion universelle ».

La thèse se résume ainsi: contre les enseignements explicites d'Aristote, Alexandre a imposé l'idée que tous les hommes, Grecs et Barbares, partagent une communauté de nature; cette communauté doit être entendue comme une parenté au sens strict: les êtres humains sont frères, dans la mesure exacte où ils sont, en dernier ressort, nés d'un même père naturel, qui est le Cosmos. Adorer le Cosmos, voilà qui est nécessaire et suffisant pour fonder une religion que tous les hommes puissent partager. Zénon de Citium, fondateur du stoïcisme, théoriserait cela, mais Festugière tient qu'Alexandre, en tant qu'individu, joua le rôle majeur. « Il s'est donc produit un fait nouveau, et tout mène à penser

1. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, rééd. Les Belles-Lettres, 1986, tome II, p. 176-195.

que ce fait nouveau est la volonté d'Alexandre d'unir tous les hommes comme des frères, puisqu'ils sont tous fils d'un même Père, le Ciel<sup>1</sup>. » Bien entendu, le Ciel désigne ici, en métonymie, le Cosmos; il s'agit des étoiles et des planètes, non du Ciel des Évangiles; je ne peux cependant m'empêcher d'entendre, dans la formulation du R. P. Festugière, O. P., des accents chrétiens; si j'ai raison, ils sont voulus.

Les témoignages indiquent qu'en décidant de traiter de la même manière les vainqueurs et les vaincus, Alexandre déclencha une véritable crise de régime. Jusque-là les Macédoniens et les Grecs se comportaient en adversaires, au sein de son entourage. Devant l'urgence, ils oublièrent leur rivalité pour s'unir contre lui; ils projetèrent de l'assassiner. Au cœur du complot, Callisthène, le propre neveu d'Aristote et camarade d'enfance d'Alexandre; Festugière tient qu'il avait obtenu l'assentiment de son oncle<sup>2</sup>. On peut croire que les conjurés avaient de grandes raisons. Il est vrai que, sous couleur d'égalité, Alexandre semblait imposer aux Grecs les rituels du despotisme oriental, plutôt que d'offrir aux Perses les droits de l'autonomie grecque. Aussi Callisthène passe-t-il volontiers pour un défenseur des libertés. Si l'on en croit Festugière, une tout autre raison importait; elle est indissolublement politique et philosophique: Alexandre avait touché à l'universel. Entre ses mains, l'universel cessait d'être ancré dans le singulier grammatical, pour s'ancrer dans le pluriel; bientôt, il cesserait de se dire, comme il se disait dans la langue de Platon et d'Aristote, sous la forme « tout homme »; désormais, il se dirait sous la forme « tous les hommes ». Parallèlement, le pluriel ne renvoyait plus seulement au nombreux, dont la cité était le lieu, mais au très nombreux, dont l'Empire perse depuis les guerres médiques

1. *Ibid.*, p. 191.

2. *Ibid.*, p. 188.

détenait le monopole: le très nombreux des hommes et des richesses. Bientôt, le très nombreux irait jusqu'à l'innombrable de la terre habitée, dont on découvrirait chaque jour qu'elle était plus étendue qu'on n'avait imaginé. Alexandre s'était entouré de savants, qui devaient dresser les cartes des contrées nouvellement conquises. Il semble avoir lancé des expéditions dans l'océan Atlantique Nord, encore largement inconnu<sup>1</sup>. La contrepartie politique de l'universel ne serait donc plus la cité, heureuse et belle médiation entre le singulier et le pluriel, à l'écart du très nombreux, mais l'Empire, résolument plongé dans le pluriel et dans l'innombrable.

Je signale au passage qu'il en suivit des conséquences pour le singulier grammatical; n'étant plus le répondant de l'universel, il se dispose à devenir le répondant de l'unique: unique du Maître terrestre – l'Empereur – et unique de ce qui s'appellera un jour le sujet. Il revenait à Marc-Aurèle de réunir en sa personne les deux incarnations. Le coup de force d'Alexandre prépare à terme la subjectivité moderne. Dans l'immédiat, il autorise ce que Foucault appelle « la culture de soi »; je renvoie au tome III de *l'Histoire de la sexualité*, intitulé *Le Souci de soi*<sup>2</sup>. Le nom de Festugière y apparaît dès l'ouverture et scande le développement du livre, aux articulations majeures. Mais je laisse cela.

Je m'en tiendrai au retournement de l'universel. Il suffit à faire conclure que l'hellénisme est cassé en deux. Contrairement à bien des analyses, le christianisme n'y est pour rien. Au contraire, il en dépend. L'accélérateur fut une individualité

1. Voir en particulier les travaux de Roger Dion sur le navigateur Pythéas, contemporain d'Alexandre; il en a présenté une synthèse sous le titre *Aspects politiques de la géographie antique*, Les Belles-Lettres, 1977. Plus généralement, voir *History of Cartography*, vol. I, chap. 9, travail collectif consultable en ligne sur le site du projet *Readbag*.

2. M. Foucault, *Le Souci de soi*, Gallimard, 1984, voir notamment les p. 59-61.

hors du commun, à la fois extérieure et intérieure au nom grec : Alexandre. Extérieur, parce qu'il n'était pas né Grec ; sous le coup de l'émotion, il revenait à la langue macédonienne. Intérieur, parce qu'au grand dam des vieux Macédoniens, compagnons de son père, il s'était approprié le savoir grec ; entre cent autres détails, celui-ci : partout, il emportait dans ses bagages une édition d'Homère, annotée par Aristote, qu'il plaçait soigneusement sous son oreiller<sup>1</sup>.

Avec Alexandre et ses héritiers, L'universel pluriel s'empare des commandes. Athènes ou Jérusalem ? demandent certains ; ne faudrait-il pas demander aussi : Alexandrie ou Jérusalem ? Pour mesurer ce qu'implique l'alternative, il suffit de considérer la suite.

La suite est romaine. Car il y a une voie romaine vers l'universel. Elle est censée redoubler la voie grecque. Axe secondaire lors de sa construction, elle est devenue axe principal. À beaucoup de modernes, elle offre l'accès le plus direct ou même le seul qui leur permette de croire qu'ils rejoignent les Grecs. En tout état de cause, la jonction se fait grâce aux héritiers d'Alexandre. Quand au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., Rome s'affronta aux monarchies hellénistiques, elle n'y trouva pas seulement un modèle administratif et politique, alternativement refusé et repris ; elle y trouva aussi une accumulation de savoirs. Par-dessus tout, elle y trouva l'idée d'Empire, tout à la fois preuve et conséquence de l'universel, tel qu'il était devenu : une réinterprétation du *katholou* d'Aristote en termes de multiplicité très nombreuse.

1. Ces anecdotes proviennent de Plutarque, *Vie d'Alexandre*, VIII, 2 et LI, 6. Du macédonien tel qu'il était au temps d'Alexandre, on a peu de traces écrites. Le macédonien moderne est une langue slave ; or, la présence des Slaves dans les Balkans n'est pas antérieure au VI<sup>e</sup> siècle de notre ère.

La question de la traduction se posait. Cicéron y joua un rôle déterminant. Généralement, il évita les néologismes, mais usa de vocables bien établis dans la langue. Pour *katholou*, il choisit *universus*. Il suffit d'un instant de réflexion pour discerner que le mot latin et le mot grec qu'il est censé traduire ne sont pas orientés de la même façon. Au cœur du mot grec, on trouve *holos*, qui renvoie à l'intégralité. Le point de départ n'est donc pas le multiple, mais l'un, en tant qu'unité à la fois constituée et constituante. À l'inverse, si l'on en croit les étymologistes, *universus* se laisse paraphraser « tourné vers un Un » Vers un Un quelconque, qu'il appartient aux différents discours de mieux déterminer. Cet Un fait accéder à l'unité ce qui est tourné vers lui. On en conclut que ce qui est tourné vers l'Un n'est justement pas un par lui-même ; sans être toujours affirmée, la multiplicité hante le vocable.

Entre le grec classique et le latin de Cicéron, qui est devenu, moyennant la scolastique, la langue commune des philosophes, il n'y a pas seulement rupture, mais retournement. Du côté grec, on mentionne le tout sans mentionner le un. Du côté latin, on mentionne le un, sans mentionner le tout.

Le recouvrement aurait été impossible, si le *holon* de *katholou* était resté ancré dans l'exclusion du très nombreux. Le très nombreux était exclu par la cité grecque, parce qu'il ne se laisse pas penser comme un. Alexandre et, après lui, ses héritiers, proches ou lointains, substituent l'idéal d'Empire à la cité, grâce à quoi l'impossible devient possible : non seulement le nombreux, mais le très nombreux se laisse penser comme un. Non seulement cela, mais la force de l'universel est d'autant mieux affirmée que le un rassemble des multiplicités plus nombreuses. L'accroissement indéfini ne fait pas obstacle à l'unicité proclamée ; au contraire, il la rend plus glorieuse.

La rencontre du nom juif et du nom grec retient l'attention. À bon droit. De l'aveu général, un des aspects critiques de cette rencontre concerne l'universel. Certes, mais l'universel grec, on le voit assez, n'est pas le même avant et après Alexandre. Or, si l'on s'en tient au fil des événements, le nom juif ne rencontre le nom grec que par l'intermédiaire d'Alexandre. C'est dans le dispositif d'Alexandre que se comprend la Septante; ce n'est pas dans la cité, qui, comme on sait, se ferme aux dieux étrangers. Pour le souverain qui a commandé la traduction, le dessein vise à établir la religion universelle; le passage à la langue grecque – langue de l'Empire – doit permettre aux arpenteurs idéologiques de mesurer les proximités et les distances entre Loi juive et religion du Cosmos-géniteur. C'est encore dans le dispositif d'Alexandre, continué par les Séleucides, que s'inscrit l'intervention d'Antiochus IV, qui provoqua la révolte des Maccabées, au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

Il faut prendre au sérieux le récit: « Le roi publia ensuite dans tout son royaume l'ordre de n'avoir à former tous qu'un seul peuple et de renoncer chacun à ses coutumes<sup>1</sup>. » À cette lumière, le mouvement des Juifs hellénisés engage bien plus qu'un banal conformisme. Dans la volonté, par exemple, de recourir à la chirurgie pour dissimuler les traces physiques de la circoncision, l'obéissance aux exigences du pouvoir central n'explique pas tout. Le sujet ne se borne pas à renoncer à une coutume; il a intériorisé l'exaltation du *holon*, impliqué par le *katholou*; il soumet son propre corps à un idéal d'intégralité, qui s'exprime par l'intégrité physique et l'absence de mutilation. Magnifié par les sculpteurs, confirmé par la doctrine philosophique du Beau, exhibé dans les exercices athlétiques, le corps grec est devenu le modèle de tous les corps possibles. Est-ce un

1. I Macc. I, 41-42, trad. Bible de Jérusalem.

retour au *holon* de Platon et d'Aristote? Pas tout à fait. S'y ajoute la médiation du très nombreux alexandrin. Dans la ville hellénistique se multiplient les statues et les peintures; le gymnase est lieu de rassemblement; le corps incarne le *katholou*, mais à un nombre indéfini d'exemplaires<sup>1</sup>.

Tout indique que la vision alexandriste du monde continua d'animer les classes dirigeantes de l'Empire romain; le célèbre passage de Tacite sur les Juifs en dépend. Il s'inscrit dans une série de textes latins, où l'on trouve Cicéron et Juvénal<sup>2</sup>. On sait que Tacite inspira Spinoza; le célèbre chapitre III du *Traité Théologico-politique* en témoigne littéralement. On est là au foyer de la puissante tradition de l'universalisme antijuif. Dans la mesure où les sources sont grecques, elles ne doivent rien à Platon ou Aristote; elles doivent tout à Alexandre. Même réassignées à leur véritable origine, elles n'irriguent pas directement les sols idéologiques de l'Europe, mais passent par le filtre romain. Comme l'universel, le nom grec est équivoque et cela, de multiples manières.

Il faut reprendre au départ. Quand l'universel est placé du côté du pluriel, l'affirmation d'un nom, en tant qu'il n'est pas un autre nom, en tant donc qu'il n'est pas quelconque, apparaît comme un obstacle. Le scandale menace toujours. Le nom juif en a payé et en paie encore le prix. Mais quand l'universel est placé du côté du singulier, la fracture est certes possible entre l'universel et tel ou tel nom affirmé, mais elle est évitable. Il n'est que de songer à Socrate; il parvint longtemps à affirmer les noms en tant

1. Voir E. Will et C. Orrieux, *Ioudaïsmos-Hellénismos. Essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*, PUN, 1986. Sur l'existence à Antioche, d'un gymnase éventuellement réservé aux Juifs, voir p. 177 et suivantes.  
2. Tacite, *Histoires*, v, 4. On consultera la documentation rassemblée par Peter Schäfer, dans *Judéophobie. Attitudes à l'égard des Juifs dans le monde antique*, Cerf, 2003. L'original a été publié en anglais en 1997.

que non-quelconques, tout en accomplissant l'universel. Là résidait l'enjeu des définitions, inlassablement poursuivies. Chaque dialogue passe au moins une fois par ces défilés; qu'est-ce que le courage? qu'est-ce que la justice? qu'est-ce que le sophiste? *L'Apologie*, qui n'est pas un dialogue, ne fait pas exception, bien au contraire; l'universel y repose sur l'affirmation par Socrate d'un seul nom, qui est le nom d'un seul, puisque c'est le sien.

Soyons, un instant, technique. À partir de « tout homme est mortel », on peut s'empresse d'aller vers la multiplicité des hommes possibles; c'est déjà préparer l'universel pluriel. On a longtemps compris Aristote de cette manière; si cette interprétation est exacte, alors Aristote a eu beau ressentir de la sympathie pour certains opposants d'Alexandre, il ne lui en a pas moins accordé l'essentiel. Mais on peut emprunter d'autres chemins; raisonner en intensité. Dire « tout homme est mortel », c'est alors faire de la mortalité la pointe extrême de l'affirmation du nom de l'homme. En ce sens, l'interprétation la moins triviale du plus trivial exemple de la logique classique, Heidegger l'a donnée: l'homme est fait pour la mort.

On sait que Sartre a récusé la thèse heideggerienne; selon lui, la pointe extrême de l'affirmation du nom de l'homme n'est pas la mortalité, mais la liberté. Si Sartre avait écrit une *Grande Logique*, la proposition universelle par excellence se formulerait, en langue technique, « tout homme est libre ». À comprendre ainsi: ce qui fait que le nom de l'homme s'affirme en tant qu'il n'est pas un autre nom, c'est la liberté. Alors seulement, le nom de l'homme atteint l'extrême force de sa singularité. Or, l'affirmation de la liberté n'est rien si elle n'est pas une affirmation en première personne. De « tout homme est libre », on passe en un instant à « je suis libre ». Alors surgit l'universel authentique selon Sartre; il dit « je » et non pas « tous ».

Mais être libre, c'est seulement être libre de n'être pas quelconque et dire « je », c'est parler en tant qu'on n'est pas un autre; il s'agit, selon une heureuse expression de l'usage courant, de parler en son nom propre. « Libre » n'a de sens réel que par « je »; « je » n'a de sens réel que par « libre »; chaque vocable renvoie à l'autre comme affirmation maximale du non-quelconque. Si la mortalité, selon Sartre, n'est pas l'affirmation la plus forte du nom de l'homme, c'est justement que la mort ne saurait se dire en première personne et qu'elle est passage au quelconque. Un heideggerien, je suppose, n'aurait pas de peine à construire un contre-argument, en démontrant par exemple que si la mort ne peut se dire en première personne, l'« être-pour la mort » le peut. Mais la disputation ne m'importe pas en elle-même; seul m'importe le déplacement à l'égard du nombreux. Affranchi des pièges du pluriel, tourné vers l'intensité et non plus vers l'extension quantifiée, l'universel s'accomplit, au singulier, comme un nom de première personne.

On comprend alors comment l'affirmation du nom juif, en tant qu'il n'est pas un autre, relève de l'universel. Reprenons pas à pas: le nom juif est d'abord un nom de première personne; il n'est pas la reprise en première personne d'un nom de troisième personne, contrairement aux noms nationaux; il n'est pas la reprise en première personne d'un nom de deuxième personne, contrairement à ce que laissent entendre les *Réflexions sur la question juive*, où l'individu se découvre Juif par l'insulte qu'on lui lance. En tant qu'il est affirmé en première personne, le nom est affirmé dans la dimension du « n'être pas un autre ». Le nom qui n'est pas un autre, d'un sujet qui n'est pas un autre. Or, l'universel n'est, nom par nom, rien d'autre que la force affirmative d'un nom en tant, justement, qu'il n'est pas un autre. Dans le monde présent, tous les noms ont été rongés par l'innombrable et le quelconque, y compris, Sartre ne le

savait que trop, le nom de liberté; dans ce monde, il est possible que le nom juif soit seul à pouvoir désormais être affirmé avec suffisamment de force pour que l'universel y résonne au singulier. Rompre avec Alexandre est un devoir. Rompre avec Alexandre, tel qu'il a été confirmé par Rome, par l'Église et par toutes les variantes ultérieures de l'innombrable. Je comprends que l'entreprise soit difficile; je comprends aussi qu'elle puisse trouver du secours dans la philosophie grecque telle qu'elle était avant Alexandre. Mais il ne faut pas méconnaître le paradoxe de la manœuvre; on fait usage du nom grec contre le nom grec. On fait usage de Platon ou d'Aristote pour extraire l'universel de la prison où Alexandre l'a enfermé et dont l'Église, après Rome, a jeté la clé. Prison du très nombreux et du quelconque.

Je n'ai pas eu l'occasion de poursuivre avec Benny Lévy notre conversation sur l'universel. Si cela avait été possible, je lui aurais demandé s'il ne fallait pas distinguer, dans le nom grec, ce qu'on y lit en excluant Alexandre et ce qu'on y lit en incluant Alexandre. J'aurais considéré avec lui le rapport qu'il entretenait à Platon. C'est une épée, disait-il; une épée tournoyant à l'entrée du jardin. Je lui aurais suggéré que l'épée conservait son tranchant grâce à l'union maintenue entre universel et intensité affirmative d'un singulier – intensité de chaque nom *auto kat'auto*. Tel est le point vif de la théorie des Idées, en tant qu'elle se distingue d'une théorie des genres. Au régime de l'idée platonicienne, en effet, l'extension et la compréhension croissent ensemble; de ce fait, l'idée suprême présente à la fois l'extension la plus vaste et la compréhension la plus diversifiée. Tout caractère nécessaire qu'on découvre dans un étant particulier, enrichit l'idée de cet étant. Au régime du genre aristotélicien, l'extension ne peut croître que si la compréhension décroît; la compréhension ne peut s'enrichir qu'en réduisant l'extension. De ce fait, le

genre le plus étendu a la compréhension la plus pauvre. Tout caractère distinctif qu'on découvre dans un étant particulier, doit être ôté du genre où il s'inscrit. L'idée peut s'interpréter en intensité; le genre ne le peut pas<sup>1</sup>.

Je lui aurais rappelé alors sa méfiance à l'encontre d'Aristote et lui aurais demandé si elle ne concernait pas l'universel pluriel, plutôt qu'Aristote lui-même. Auquel cas, celui-ci pourrait être exonéré, puisqu'à s'en tenir à la lettre, son universel s'énonce au singulier. Qui plus est, il a ordonné son éthique d'une maxime d'intensité, « l'homme mortel doit vivre en immortel ». Il la présente explicitement comme contraire à la sagesse des nations (*Éthique à Nicomaque*, x, 7). On est tenté d'interpréter: l'affirmation du nom d'homme doit être intense au point de réduire à néant les bornes de la mortalité et de brouiller les limites que la logique établissait entre le genre des mortels et le genre des immortels. Reste qu'Aristote a préféré le genre à l'idée. La méfiance, alors, se réveille, mais pour des raisons nouvelles.

Au nom de la logique du genre et contre ses propres intentions, Aristote a peut-être effectivement travaillé pour Alexandre. Qu'il l'ait voulu ou pas, il a mis en marche cet universel d'extension qui s'obtient par appauvrissement de la compréhension. Jusqu'à ce qu'on obtienne, au sens propre, l'Empire du vide, à extension illimitée et à compréhension nulle. Or, le vide doit faire horreur. Ce ne serait pas la première fois qu'un philosophe suscite l'abolition de ce qu'il désire le plus fort.

Au fil de la route impériale qu'avait inaugurée Alexandre, on trouve, sous diverses formes, la religion universelle, qui se ramène, directement ou indirectement, à rendre

1. Sur la différence de l'idée au genre, Festugière, une fois encore, offre un recours. Lire *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Vrin, 1950, p. 183-184.

hommage au Monde éternel, éternellement producteur d'êtres parlants innombrables – fraternels, parce que nés d'un même Monde, aussi appelé Nature. Cette religion, depuis Alexandre, n'a pas décliné; elle est en vérité plus vivante que jamais. La science moderne aurait dû l'abolir; il n'en a rien été. Tout au plus peut-on observer une occasionnelle sécularisation du lexique et relever de nouvelles incarnations du cosmos. Entre la navette *Discovery* et les foules de la place Saint-Pierre, entre le Père Noël et le culte d'un objet sphérique appelé, comme par hasard, « ballon rond », entre les religions totémiques des vieux anthropologues et certaines dévotions écologiques – cultes de l'arbre, de l'ours, des abeilles –, l'analogie méconnue l'emporte sur les différences visibles. L'alexandro-christianisme anime l'humanité.

Soit, mais si la conversation se poursuivait, je ferais valoir qu'il est d'autres armes que Platon. Aux temps modernes, l'universel a connu des aventures. Certaines n'ont pas été reconnues pour telles; elles paraissaient strictement techniques. Du reste, l'apparence a fini par l'emporter, en sorte qu'on s'en tient aujourd'hui au versant technique, sans plus prendre en compte un autre enjeu, plus discret. Pourtant, il était bien question, dans la logique dite mathématique, d'une métamorphose de l'universel. Reprenons la logique classique, celle qui passe pour un héritage des Grecs. « Tout homme est mortel » est une proposition universelle, dit-on, par opposition à « quelque homme est sage », qui est une proposition particulière; il est trop clair qu'on fait ainsi tout dépendre du sujet; s'il est universel, la proposition prédicative l'est aussi; s'il ne l'est pas, la proposition ne l'est pas non plus. Il en va de même quand l'universel se dit au pluriel; tout dépend du sujet: « tous les hommes », opposé à « certains hommes ». Le sujet détermine la proposition entière; il détient son pouvoir déterminant et l'exerce, dans la mesure exacte où il est intérieur à la proposition.

Or, il est arrivé à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle que les logiciens ont changé la donne. Peu importe, ont-ils affirmé, le domaine intérieur de la proposition; peu importe sa structure prédicative; ce qui porte la marque de l'universel se situe à l'extérieur, sous la forme d'un quantificateur. Pour verbaliser grossièrement, on ne dira plus « tout homme est mortel », mais « pour tout  $x$ , on peut affirmer à la fois “ $x$  est homme” et “ $x$  est mortel” ». Par un moyen que les anciens Grecs avaient ignoré, l'étau alexandro-chrétien est desserré. Dans le « pour tout  $x$  », la différence entre singulier et pluriel perd son caractère dramatique; du même coup, il n'y a plus aucune urgence à les échanger l'un pour l'autre; le jeu de bonneteau peut se poursuivre, mais il peut aussi cesser. Cela relève d'une décision. Plus important, la marque de l'universel s'accompagne de l'évidement de tout nom, puisqu'elle porte sur un  $x$  anonyme. Voilà qui peut conduire au pire, qui est l'affaiblissement programmé de tous les noms possibles. Telle est la voie de la philosophie analytique, doctrine des intensités faibles. Mais grâce à la quantification, on peut au contraire rouvrir la question de l'intensité. En fait, on peut séparer toutes les questions et les pousser à leur point extrême – celle de l'universel, dont on peut faire apparaître les obscurités, celle de l'affirmation du nom, qu'on peut saisir dans son intensité la plus forte, celle du sujet qu'on peut libérer de la grammaire prédicative. Une théorie autonome des équivoques du tout, une théorie autonome des noms, une théorie autonome du sujet. C'est ainsi que Lacan en usa. Mieux que personne, il savait combien l'universel pluriel était redevable à l'Église; il se défiait de ce lourd héritage; l'écriture quantificationnelle lui offrit une liberté. Peut-être ne tint-il pas pour absolument insignifiant que cette écriture ait été inventée – contre l'Aristote des papes et des empereurs – par Frege, à l'ombre du protestantisme, et par Russell, à l'ombre de l'athéisme. En tout état de cause, la

continuité alexandro-chrétienne était rompue et cela suffisait, en droit, à faire sauter un verrou.

◦ J'aurais, enfin, repris avec Benny Lévy la question de la vision politique du monde. Elle nous avait placés, lui, en position de dirigeant et, moi, de militant, au sein de la même organisation maoïste. La politique y était encore ce qu'elle avait été pour les Grecs : une pratique du pluriel. Puisque le pluriel était le mode légitime de l'universel et l'universel, le couronnement ultime du pluriel, la politique ne pouvait s'accomplir pleinement que dans l'universalisme. Puisque la modernité avait intégralement quadrillé la terre habitée, par la guerre mondiale et par le marché du même nom, l'universalisme pouvait sortir des rêves et se matérialiser, à condition qu'il se pense à l'échelle du monde. La preuve qu'on raisonnait à cette échelle, la Chine de Mao était censée l'apporter, concentrant sur soi et autour de soi tout l'extra-européen.

◦ À l'issue du parcours, il n'y avait de noms que politiques, mais tous les noms politiques s'absorbaient, les uns après les autres, en un seul : la révolution. Celle-ci devenait le nom des noms, propre à la fois à dispenser de tous les autres et à les exalter un par un. Puisque l'ensemble des noms peut se résumer dans le nom de *culture*, l'expression « révolution culturelle » déterminait adéquatement l'extrême accomplissement de toute révolution possible.

◦ Or, le nom de révolution a la propriété distinctive de confondre systématiquement l'intense et le nombreux. Au bénéfice ultime du second, qui se soumet le premier. C'est encore croire au nombreux que de s'enorgueillir d'être une minorité agissante ; l'intensité de l'engagement militant se réduit à néant, si elle ne promet pas les grands nombres. Rien de plus dangereux que ce brouillage. Quand l'intensité du haut fait est supposée équivaloir au rassemblement, quand le rassemblement est supposé atteindre, par son seul nombre,

l'intensité, on a vite fait de conclure que le plus intense des hauts faits se reconnaît dans la mise à mort et qu'une mise à mort rassemble d'autant mieux qu'elle s'ajoute à d'autres mises à mort. Mises à mort en grand nombre, mises à mort de grands nombres, intensité par les nombres, accroissement des nombres par l'intensité, intensité par la mise à mort, la plupart de ceux qui ont suivi cette voie y ont rencontré le massacre de masse. La révolution culturelle chinoise, étant plus conséquente qu'aucune autre, porta le brouillage à un point extrême. Elle se révéla sans doute plus sanglante qu'aucune autre. À quoi je me suis volontairement aveuglé.

◦ Si j'ai erré à cette période, ce n'est pourtant pas pour avoir cru au brouillage. Bien au contraire, j'avais cru m'en détourner. Si la Gauche prolétarienne, ride vite effacée sur la Mer de Tranquillité, mérite encore aujourd'hui que je m'y attarde, fugitivement, ce n'est pas pour ce qu'elle était, mais pour ce que j'imaginai qu'elle était. Tout en se voulant politique, elle cessait parfois de sacrifier au nombreux. Non seulement elle choisissait l'intensité des noms, plutôt que le nombre des nommés, mais parfois, elle se voulut littéralement indifférente au nombre. Que le nombre ne fasse pas de différence, cela conduit à ne pas craindre le petit nombre, mais pas non plus le grand nombre ; sont également récuses l'autosatisfaction du petit groupe, trié sur le volet, et la gloriole de la réussite médiatique. Vu d'aujourd'hui, je crains tout au contraire que n'aient été combinées les deux passions basses, mais si j'avais eu raison, le brouillage mortel eût été suspendu, ne fût-ce qu'un instant.

◦ Saisir en intensité le nom d'ouvrier, le nom d'usine, le nom de quartiers, le nom de résistance, le nom de révolution, le nom de Palestinien, je pourrais décliner la liste. Elle est devenue, pour moi, largement inerte, parce que la politique me paraît décidément incapable de s'affranchir du nombreux, mais je me souviens que la liste valut pour moi

par son intensité. Je dis bien par son intensité, et non pas par les nombres qu'elle soulevait. Un mouvement de masse sans foules, ainsi ai-je un jour décrit la Gauche prolétarienne telle que je l'ai perçue quand j'en faisais partie; c'était déjà séparer le fil de l'intense et le fil du nombreux. Dans les meilleurs instants – rares, discontinus, inventés peut-être, inventés sûrement –, l'irruption de l'intensité porta en elle-même la récusation de l'universel pluriel et de l'innombrable. Dans les pires – ceux-là, je sais qu'ils ont eu lieu – la demande de foule l'emporta, avec des effets destructeurs.

Le nom juif n'était pas alors sur la liste des noms intenses. Il ne pouvait pas l'être, puisqu'il était le nom dont l'absence rendait la liste possible. Rétrospectivement déclinés, chacun des noms intenses désignait, par sa demande d'intensité, l'absence de ce seul nom. Je dirais plus: chacun des noms intenses passait pour intense précisément parce qu'il désignait une absence; la source réelle de leur intensité prétendue et précaire se trouvait dans le nom manquant. L'ardente obligation que certains éprouvaient de ne pas proférer le nom juif – que ce fût à propos d'eux-mêmes ou de quelques autres, elle nourrissait de sa force chacun des noms raturés, et cette force, elle la tirait du nom raturé.

Peut-être l'insistance du nom fut-elle déterminante pour la suite des événements, alors même qu'elle était encore clandestine. Je soupçonne que la demande des grands nombres s'en trouva épurée de ce qui peut conduire les sujets à accepter la mise à mort d'autrui ou, comme on voit aujourd'hui, à souhaiter leur propre mise à mort. Non pas la mort, mais la mise à mort, non seulement acceptée, mais souhaitée. Que le nom raturé et, tout compte fait, inéchangeable ait, en fin de compte, empêché quelques-uns de rejoindre le marché mondial du terrorisme, je crois cela possible, quand j'examine certains parcours. Encore fallait-il que l'insistance s'exerce avec assez de force.

Puis, un jour, le nom juif revint, sans ratures, à livre ouvert. Plusieurs sujets l'éprouvèrent, y compris pour aller vers l'antijudaïsme; parmi ceux que j'avais rencontrés, nul ne l'éprouva plus fortement que Benny Lévy. En le lisant, je mesurai la violence du mouvement qui avait fait dévier le cours de ses pensées. Je lui en fis part; après un silence de plusieurs années, une conversation s'engagea. Mon sentiment de violence, loin de s'apaiser, s'accroissait. Je ne pouvais pas ne pas m'interroger sur la nature d'un tel déplacement.

Une condition avait été nécessaire: que cesse la politique, spécialement dans sa version révolutionnaire, puisqu'on ne trouve là, en dernière instance, que le brouillage et la suprématie du nombreux. Mais cette condition nécessaire n'était pas suffisante. Il fallait aussi que revînt, de la déchetterie de l'histoire, un nom. J'avais été instruit à supposer cela impossible. Puisque c'était possible, il fallait changer quelque chose à mon instruction.

Benny Lévy s'était tourné vers le Nom. Se mettant à l'école des pharisiens, il lisait et relisait, tous les jours, le Talmud. Y demeurer indifférent? J'aurais nié ce qui était, au profit de ce qui n'est pas. Nier le mouvement violent que j'avais constaté? J'aurais manqué à l'exactitude. Le tourner en dérision ou en deuil? J'aurais manqué à la vérité. Ayant rencontré un réel, je m'y affrontai, de la seule manière que je connaisse, admette et supporte: rechercher une cause. Benny Lévy invoquait le Nom, mais céder sur mon athéisme? J'aurais cédé sur moi-même. La cause, devais-je conclure, n'était pas le Nom, mais *un* nom. Je ne passai pas par la lettre carrée des textes hébraïques, mais par la littéralité des savoirs. Par les documents, par les langues, par les matérialités de discours. Comment les chambres à gaz ont-elles été possibles? Que faut-il en conclure sur la civilisation européenne? Que peut être un nom pour qu'il puisse successivement s'éclipser et reparaitre? Que dit-on

quand on parle de tout et de tous ? Qu'est-ce que parler ? Nul besoin de connaître le plan pour se cogner aux murs, disait Lacan ; il ne suffit pas de se cogner aux murs pour en dresser le plan, ajouterai-je et je continuerai de décliner les proverbes inventés : le fil d'Ariane ne sert à rien s'il ne suit pas tous les détours ; rester immobile sous une ampoule allumée ne permet pas d'avancer dans le noir.

Entre le Nom du Juif religieux et le nom juif de l'athée, l'homonymie est donnée d'emblée. Elle a permis une interlocution. Convertir l'homonymie en synonymie, on peut s'y efforcer. Mais on prendra garde qu'entre Benny Lévy et moi, chacun des deux situait différemment l'horizon du Même. Il ne me dissimula rien de la synonymie où, sans égard pour mes convictions, il me plaçait. Je ne lui dissimulai pas que je construisais une autre synonymie. Le temps manqua pour qu'il en prenne complètement connaissance. L'aurait-il acceptée ? Sûrement pas toute.

On comprendra en quel sens je peux dire aujourd'hui qu'aux successives étapes d'un retour du nom juif, pour l'athée et pour celui qui ne l'est pas, l'universel réel, qui est intense, se désengage un peu plus de l'universel imaginaire, qui est nombreux. Je me plais à croire que Benny Lévy m'aurait entendu sur ce point ; je me plais à croire que notre conversation, comme il arrivait souvent, nous aurait, à l'un et à l'autre, fait faire un pas. Pas nécessairement l'un vers l'autre, mais pas non plus l'un loin de l'autre.

L'universel ne se partage pas ; il éclate sans partage à chaque occasion. La conversation sur l'universel n'eut pas lieu. Elle a son lieu.

#### IV. De l'Université comme foule

Les universités, en Europe, sont une invention médiévale, due à l'Église catholique romaine, qu'on appelle brièvement *l'Église*. Aujourd'hui, elles existent dans le monde entier ; elles sont sécularisées ; elles constituent l'une des formes majeures du rassemblement moderne. Freud, en 1921, examinait les phénomènes de foule<sup>1</sup>. Il opposait les foules « naturelles », formées spontanément, et les « foules artificielles », résultant d'une contrainte institutionnelle. Parmi les foules « artificielles », il mentionnait tout spécialement l'Armée et l'Église. À bon droit ; ces institutions, à la fois anciennes et encore solides, se retrouvaient alors dans presque tous les pays européens. Aujourd'hui, il n'en va plus de même.

Si l'on considère l'Europe des traités, l'un de ses fondements implicites est que l'Armée soit réduite à un rôle anecdotique. Non seulement l'Armée ne pèse plus sur les décisions gouvernementales, mais elle ne détermine même pas le peu de politique militaire que se réservent certains États. Quant à la vie sociale, l'Armée en est de plus en plus absente. Qu'il existe des armées, soit, mais l'Armée, au singulier et avec majuscule (celle qui pesa si lourd en France durant la guerre d'Algérie), cette entité n'existe plus dans l'espace Schengen. Elle existe en Turquie et c'est cela, sans doute, plus que la géographie ou les croyances religieuses, qui fait obstacle à l'appartenance européenne de ce pays.

1. S. Freud, *Psychologie des masses et analyse du moi*, 1921, trad. J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, A. Rauzy, PUF, « Quadrige », 2010. On sait que Freud se réclame de l'ouvrage de Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, 1895 ; PUF, « Quadrige », 2003. On notera la différence entre le français *foule* et l'allemand *Masse*.

L'Église, pour sa part, a conservé sa puissance de lobby, mais ses avis sont fréquemment ignorés. Après la sphère du social, la sphère du spirituel lui échappe. La règle du célibat est contestée; l'opinion supporte mal que les femmes n'aient pas accès aux mêmes fonctions que les hommes. On ne peut plus exclure des évolutions sur l'un ou l'autre de ces points. Il est d'ailleurs possible que cela ne change rien à la donnée de fond: un nombre croissant d'Européens sont indifférents à l'Église. Soit qu'ils soient sans religion, soit que, sujets religieux, ils ne soient pas catholiques romains, soit que, catholiques romains, ils ignorent dogmes et encycliques.

Si l'on devait étudier aujourd'hui les foules, il faudrait se pencher sur d'autres entités que Freud n'avait fait. Certaines dépendent de technologies récentes – qu'on pense aux réseaux dits « sociaux ». Une au moins vient du passé et pourtant son importance ne cesse de croître: c'est la foule universitaire. Dans les sociétés dites développées, la grande majorité des individus passent par là à un moment de leur vie. Il n'est pas d'institution dont la légitimité soit moins remise en cause. Même si les différences nationales subsistent, elles tendent à s'effacer; sur fond de mondialisation économique, un modèle universitaire indifférencié se met en place. Professeurs et étudiants y circulent en noria, au gré des réputations. On est en droit de parler de l'Université mondiale, au singulier et avec majuscule; elle a ses dignitaires, ses diocèses, ses conciles, ses rites. Sa langue liturgique est l'anglais. Il lui manque sans doute un Pape et un Vatican, bien que le jury du Nobel s'efforce d'en tenir lieu. Engoncée dans son provincialisme, la société de langue française feint d'ignorer la réalité, allant jusqu'à croire qu'elle peut sans dommage laisser ses propres universités à l'écart du grand rassemblement. Mais un détail aussi menu ne saurait affecter la configuration d'ensemble.

De fait, l'Université mondiale, dans les sociétés contemporaines, est infiniment plus importante que l'Armée ou l'Église. Elle bénéficie d'une bonne image, étant à la fois ancienne et porteuse d'avenir. Il n'y a guère que le marché pour jouir d'un plus grand prestige, mais il passe pour une foule naturelle. Parmi les foules artificielles, l'Université occupe bien la première place. À la fois marché mondial des savoirs et initiation quasi pédagogique à la forme-marchandise, la toile construit l'intersection du marché et de l'Université; elle ne se substitue ni à l'un ni à l'autre.

Sur les processus qui ont constitué l'Université, les travaux ne manquent pas. Mais ils laissent dans l'ombre les enjeux majeurs. Comment se fait-il qu'à un ou plusieurs moments de son histoire, l'Église en soit venue à s'appuyer sur des savoirs et quel était son intérêt? Comment l'Université s'est-elle disjointe de l'Église, au point qu'on ne perçoive plus aucune relation significative entre ces deux rassemblements? Malgré la disjonction, reste-t-il dans l'Université moderne des traces de ses origines? Devant ces questions, on se trouve démuné si l'on se borne à décrire la suite des événements. Je ne prétends pas combler cette lacune; je voudrais seulement proposer quelques éléments de réflexion.

## § 1

Selon les historiens, le substantif *universitas* avait, dans la langue du droit romain, un sens générique. Est ainsi désignée toute multiplicité de personnes ou de choses capable d'être considérée comme une entité juridique unique. Cet usage reste vivant dans le latin médiéval; *universitas* y désigne en particulier les corporations. Quant au substantif français *université*, il a commencé comme une simple traduction et conserva quelque temps son sens générique; on en trouve des exemples jusqu'au xvii<sup>e</sup> siècle. Dès le xiii<sup>e</sup> siècle,

cependant, le vocable tend à se spécialiser; il est de plus en plus exclusivement réservé aux institutions d'enseignement supérieur. Le même phénomène s'observe dans l'ensemble des langues européennes: les divers substantifs *Universität*, *university*, *università*, *universidad*, *universiteit* sont suffisamment clairs par eux-mêmes.

Ce bref rappel n'a qu'un seul intérêt: attirer l'attention sur le substantif *universitas* et du même coup, souligner le lien de langue qu'il entretient avec la famille lexicale *universus*, *universale*, etc. Je forme l'hypothèse que ce lien de langue révèle une donnée dont il faut tenir le plus grand compte. Impossible de réfléchir sur l'Université telle qu'elle est devenue aujourd'hui si on n'y reconnaît pas un épisode décisif de l'histoire de l'universel. Mais en retour, on comprendra mieux comment fonctionne l'universel en examinant cette concrétion particulière qu'est l'Université.

On se souvient qu'*universus* insiste sur la conversion en un de ce qui n'est pas, par soi-même, un. Le substantif *universitas* franchit un degré dans l'explicite; il définit comme multiple ce non-un qu'il s'agit de convertir. Il part d'une multiplicité pour arriver à une unicité. On sait que les philosophes du Moyen Âge ont longuement disputé du statut ontologique de cette unicité: est-ce une réalité objective ou un simple nom? Quelle que soit l'issue de ce qu'on a appelé la querelle des universaux – *universalia* –, elle engage à la fois le statut des savoirs et le statut des rassemblements. L'*universale* médiéval gouverne aussi bien les entendements, qui veulent savoir, que les corps, qui veulent se rassembler. Chaque *universitas* matérialise de manière particulière la force rassembleuse de l'*universale*, mais l'Université médiévale est la seule à étudier l'*universale* en termes de savoir. Elle mérite donc d'être l'*universitas* par excellence, celle qui fonde en raison le nom *universitas* lui-même. Ce nom lui sera légitimement réservé.

Au premier temps, une université est constituée par le rassemblement des professeurs et des étudiants; cette multiplicité forme un sujet juridique unique. Mais, au second temps, la multiplicité des individus rassemblés trouve son analogue dans la multiplicité des savoirs; de ceux-ci, on affirme l'unité essentielle. L'Université en tant qu'institution devient *universitas litterarum*. L'entité juridique unique est censée se dévouer à l'unité des savoirs. Les deux unités s'entre-expriment. Le lien à l'universel n'est pas seulement lexical; il est aussi substantiel, puisque le meilleur nom que l'on puisse donner à l'unité des savoirs, c'est leur universalité. On discerne l'enchaînement: le plusieurs, ce sont les enseignés et les enseignants; le un vers quoi ils tendent, c'est le statut de sachant – docte ou docteur – que confère et garantit l'institution. Par ailleurs, le plusieurs, ce sont les savoirs; le un, c'est la parcelle de savoir détenue par le docte. Cette parcelle de savoir est légitimée si et seulement si elle peut être considérée du point de vue de l'unité des savoirs. L'unité des savoirs est obtenue s'ils sont considérés du point de vue de leur contribution à l'universel.

Voilà très exactement ce que souhaitent ceux qui veulent sauver tout à la fois la philosophie grecque et Paul de Tarse. Dès l'origine, l'Université a partie liée à l'universel tel que l'Église le conçoit; autant dire qu'elle a partie liée à l'universel facile. En fait, l'une de ses fonctions consiste à rendre l'universel plus facile. Elle n'atteste pas seulement que l'universel est accessible aux êtres parlants quand ils sont rassemblés; cela toutes les institutions, en quelque manière, y parviennent. Elle accomplit davantage; grâce aux doctes qu'elle produit, elle atteste que l'universel est accessible à des individus. À condition qu'elle les prenne en charge. Chaque docte, par le titre qui lui a été conféré, proclame l'universalité potentielle d'un savoir. L'opérateur *tous* du rassemblement et l'opérateur *tout* de la proposition universelle sont en quelque sorte cousus l'un à l'autre. L'Université matérialise la couture.

## § 2

Ainsi s'accomplit une révolution dans la transmission. Au cœur de la relation maître-disciple, s'interpose un tiers, qui est l'institution. La *paideia* antique était fondée sur le maître, qui rassemble autour de lui des disciples. Dans toutes les écoles, qu'il s'agisse de philosophie, de médecine, de droit, la relation était directe et reposait sur une parole vivante. Certains savoirs, de nos jours, continuent de passer par des voies semblables ; sauf exception, ils ne sont pas socialement reconnus.

Le maître, identifié par son nom et celui de ses maîtres, vaut en tant qu'il est insubstituable. À l'Université, le professeur vaut par l'institution. Il est incessamment substituable. Il n'a pas de maîtres, mais des prédécesseurs. Il n'a pas de disciples, mais des étudiants. Il est vrai que, dans les universités actuelles, subsistent des fonctionnements anciens. Mais ils ne sauraient altérer la donnée fondamentale : la relation maître-disciple, supportée par une parole à chaque instant révélatrice et énigmatique, est une survivance ; elle n'est pas au centre du dispositif. Porphyre se proclamait élève de Plotin, parce que cette relation de disciple à maître fondait sa légitimité à être à son tour un maître. Un universitaire peut bien rappeler qu'il fut élève de tel ou tel ; l'important consiste dans son titre, conféré par l'institution dépersonnalisée. Licences, doctorats, diplômes, rien de tout cela n'avait cours avant l'Université médiévale ; aujourd'hui, aucune transmission des savoirs socialement reconnus ne se laisse concevoir sans de tels repères.

Quant au mandarinat, il ne contredit pas la transformation, mais la confirme. Quand les carrières universitaires dépendent de tels ou tels professeurs, le facteur déterminant n'est pas la position de maître qu'ils occupent éventuellement, mais le poids institutionnel qu'ils se sont acquis. Le dernier mot revient à l'appareil.

## § 3

À la révolution dans la transmission a concouru un événement en lui-même tout à fait indépendant : l'émergence de la science galiléenne. À sa naissance, celle-ci n'entretient pas de rapport privilégié à l'Université. Si Galilée enseigna à l'Université de Padoue, ni Kepler ni Descartes, ni Leibniz, ni Pascal n'occupèrent de position comparable. Une des évolutions majeures, dans l'histoire européenne, se résume à ceci : l'Université a commencé par rejeter la science moderne, puis elle a transigé afin d'en devenir le lieu naturel. Pas de science hors de l'Université, pas d'Université qui ne soit centrée sur la science, voilà le pacte final, auquel on ne dérogera pas, sauf par exception.

De là suivent deux conséquences :

a. Puisque la science moderne place hors champ la question de Dieu et de la création, l'une des conditions de la transaction consiste dans la sécularisation de l'Université ;

b. La science moderne, dans son progrès, annule les individus. Ce n'est pas Galilée qui voit, mais la lunette, au moyen de l'œil humain. Ce n'est pas Newton qui calcule, mais le calcul lui-même, qui se sert de Newton. Le savant est un instrument de la science, à la fois nécessaire, puisqu'il est source d'invention, et dangereux, puisqu'il est source d'erreur. La science dépersonnalise les savants. Or, une institution impose, elle aussi, la dépersonnalisation de ses membres. Entre les deux dépersonnalisations, la différence est absolue, mais la ressemblance peut être poussée fort loin. La dépersonnalisation du savant le prépare à devenir instrument d'une institution ; la dépersonnalisation de l'universitaire peut mimer la dépersonnalisation du savant.

La transaction est aujourd'hui accomplie. La science se poursuit au sein de l'Université ; réciproquement, l'Université assoit sa légitimité intellectuelle sur le progrès de la

science. En droit, le savant galiléen n'a pas à être professeur, le professeur n'a pas à être savant galiléen ; en fait, l'intersection des deux groupes tend vers un recouvrement presque total. Selon une statistique qui en vaut une autre, sur les savants qui ont vécu depuis le néolithique, 90 % vivent de nos jours. Il est tentant d'ajouter que 90 % de ces 90 % sont universitaires.

Or, la science galiléenne repose sur la littéralisation. Sa transmission passe par le tableau noir et ses équivalents. Ce qu'alors, on appelle *parole* n'est rien de plus qu'une verbalisation secondaire, venant en soutien des formules littéralisées. D'une part, l'émergence du savant galiléen accélère le déclin du maître ; d'autre part, grâce à la transaction, elle favorise la montée en puissance du professeur. Progressivement, tous les savoirs universitaires suivent, dans leur transmission, le modèle que la science propose. Il faut aller à l'extrême : là où il y a un maître et une parole de maître, la science cesse et l'Université cesse, chacune pour ses raisons propres ; là où l'Université règne, la science peut d'aventure continuer et le maître ne peut que s'effacer ; là où la science règne, l'Université s'efforce de se l'annexer et, une fois encore, le maître ne peut que s'effacer.

Max Weber l'a pointé au plus juste. En 1917, il réfléchissait sur l'Université moderne. Il la définissait par la science. Corrélativement, il dénonçait le professeur qui se prend pour un prophète<sup>1</sup>. Mais que signifie le nom de prophète, sinon ceci : être porteur de parole ?

1. M. Weber, « La vocation et la profession de savant », *Le Savant et la Politique*, trad. C. Colliot-Thélène, La Découverte/poche, 2003, p. 104 et suivantes. Le texte, publié en 1919, transcrit une conférence donnée en 1917, à Munich, devant une association d'étudiants.

#### § 4

Il est remarquable que Saussure, quelques années auparavant, ait opposé langue et parole. Dans le *Cours*, la *langue* détermine l'objet d'une science, mais, du même mouvement, elle nomme le moyen de la transmission universitaire<sup>1</sup>. Car le professeur parle en langue ; le maître profère une parole. En rejetant la parole hors du champ de la science linguistique, Saussure mène à leur terme trois opérations à la fois : il détermine l'objet que doit se donner la linguistique, si elle veut être une science galiléenne ; il fait de la langue la condition matérielle de toute Université possible ; à l'instar de Weber excluant les prophètes, il exclut la possibilité des maîtres.

Que Saussure ait ressenti au plus intime la portée de sa propre décision, ses travaux sur les anagrammes en témoignent. Il y reconstitue un savoir initiatique, qui n'a laissé aucune trace directe et s'est transmis, suppose-t-il, par la parole secrète d'un maître à des disciples. On est aux antipodes de la langue et du professorat. Saussure finit par douter de ses propres conjectures, mais cela n'infirme pas l'importance de sa tentative<sup>2</sup>. Il avait choisi de poursuivre une lueur errante, qui lui apparut, un jour, comme un mirage ; on mesure par là la perte que la notion de *langue* avait induite en lui.

Entre le *vates* de Saussure et le prophète de Weber, l'analogie est profonde ; l'un et l'autre dressent le contre-type de

1. Publié en 1916, de manière posthume, le *Cours de linguistique générale* reprend trois cours donnés à l'Université de Genève en 1907-1908, 1908-1909, 1910-1911.  
2. La tentative se situe au cours de la période 1906-1909. Jean Starobinski, *Les Mots sous les mots*, Gallimard, 1971, la fit connaître. À l'exception de Roman Jakobson qui s'enthousiasma, les spécialistes y firent mauvais accueil. À présent, plusieurs indo-européanistes s'en réclament.

la transmission universitaire. On n'oubliera pas néanmoins la différence. Le *vates* relève d'une conjecture; le prophète renvoie à un réel: le nom juif, explicitement mentionné.

## § 5

L'Université du XIX<sup>e</sup> siècle, celle dont traite Weber et dont relève Saussure, conserve un trait majeur de l'Université d'Église; elle se veut de part en part déterminée par l'universel. Mais elle détache l'universel de la catholicité; elle le sécularise et pour ce faire, elle s'appuie sur la science. Le défini singulier de la science galiléenne s'étend alors aux savoirs; ainsi naît *le* Savoir, autre défini singulier. De même que la science existe par son propre progrès, le Savoir est animé par son propre accroissement, qui constitue de fait son seul principe de subsistance. Ce différentiel irréductible, je l'appelle le plus-de-savoir, au singulier une fois encore; de filtrage en filtrage, c'est lui qui définit l'Un vers quoi tendent *les* savoirs. Pour que les savoirs se laissent ainsi ordonner d'un point unique, ils doivent être rendus indifférents à la diversité de leurs objets. Par ailleurs, à l'instar de la science galiléenne, qui devient leur paradigme, ils doivent suspendre la pertinence d'un sujet sachant. De même que la grammaire parle d'emploi absolu pour les verbes transitifs qui sont employés sans complément d'objet, on peut parler de Savoir absolu, sinon que son absolutité rature à la fois l'objet et le sujet.

Le Savoir absolu est alors, pour l'Université, le nom d'Un qui la gouverne et l'oriente<sup>1</sup>. Un savoir ne mérite ce nom que s'il est passible d'enseignement; un enseignement et un savoir ne méritent leur nom que s'ils s'ordonnent de l'idéal du Savoir; l'idéal du Savoir laisse sa marque en chaque

1. Je reprends l'expression de La Boétie: « le nom d'un ».

savoir sous la forme du plus-de-savoir; la particularité de chaque docte réside dans le plus-de-savoir qu'il est censé avoir produit. Université, Savoir, savoirs, plus-de-savoir, les quatre entités se coappartiennent.

## § 6

Kant a pensé cette coappartenance et l'a rapportée à l'universel. Le premier, parmi les philosophes majeurs, à avoir gagné sa vie comme professeur dans l'Université séculière, il a construit la théorie de celle-ci. Les célèbres images de 1787, « voie sûre d'une science », « grand-route de la science » méritent d'être déchiffrées<sup>1</sup>. De l'usage du singulier – « *la* voie », « *la* route », « *la* science » –, émerge une unicité; par ailleurs, une voie et une route sont indifférentes aux particularités de ceux qui les parcourent. Unicité et indifférence, on retrouve les traits du Savoir absolu. Qui plus est, Kant présente cette « voie sûre » comme une voie où l'on ne peut qu'avancer, sans jamais revenir en arrière; ce faisant, il rend sensible le fonctionnement du plus-de-savoir. La science dont il est question ne se réduit pas à la science de la nature, mais trouve en elle son idéal. De même que les lois de la nature présentent le type de toute universalité formelle possible. La « voie sûre » de la science n'est sûre que si elle conduit à l'universel.

Reste à étendre ce fonctionnement à tout savoir possible et notamment aux savoirs qui ne portent pas sur les lois de la nature. C'est à quoi, de manière implicite, concourt la notion de *critique*. La philologie avait été convoquée à résoudre en termes strictement terrestres deux problèmes où l'autorité

1. Préface de la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, GF-Flammarion, 2001, p. 73 et 75. Malgré l'anachronisme, la traduction *autoroute* conviendrait. Sur ce type de voie, les dépassements sont autorisés, mais pas les demi-tours.

et la foi étaient engagées : Homère, pierre angulaire de la tradition païenne, et Jésus, pierre angulaire de la tradition chrétienne. Dans les deux cas, elle avait réussi. L'arme de son succès se nommait *critique* textuelle ; la notion de philosophie *critique* y fait droit. Nature littéralisée par la science, textes littéraires analysés par la critique, critique de la Raison, tous les savoirs sont soumis à un seul et même idéal, dans un même lieu. Non pas un grand appareil éditorial, destiné sous le nom d'*Encyclopédie*, aux moments de loisir des classes éclairées, mais une institution de travail, qui s'appelle l'Université. Car le loisir est particulier à chacun, tandis que le travail est universel. Éthique protestante ? Peut-être.

Il est vrai que Kant ne nomme pas l'Université. Il fonde néanmoins toute Université possible, en tant qu'elle enseigne, qu'elle cherche et qu'elle découvre. Méditant sur les Lumières, il les avait résumées en une maxime : *sapere aude*, ose savoir. L'Université est la forme institutionnelle de cette maxime.

Un siècle plus tard, Max Weber met Kant à l'épreuve, sans le nommer et moyennant un déplacement. Le dernier mot appartient aux sciences de la société et non plus à la philosophie critique. L'intitulé *Wissenschaft als Beruf*, le Savoir en tant que profession, articule une définition de l'Université : dans la société moderne, l'Université est cette institution qui a fait du Savoir une profession. La caractérisation kantienne du Savoir peut être maintenue, mais elle est soumise au principe constitutif des sociétés modernes. Celles-ci s'organisent en fonction du travail ; en dernière instance, elles apparaissent comme une somme de corps de métier. Le Savoir ne serait rien dans de telles sociétés, s'il ne définissait pas un corps de métier particulier ; or, ce corps existe ; c'est l'Université. Par l'intermédiaire d'un savoir spécialisé, l'universitaire en tant qu'universitaire entretient une relation au Savoir absolu ; son savoir spécialisé le qualifie comme latiniste, physicien, sociologue, etc., condition néces-

saire, mais insuffisante à le qualifier comme universitaire ; seule sa relation au Savoir absolu le qualifie comme universitaire, c'est-à-dire comme travailleur et comme être social.

La dimension du travail n'est pas située chez Kant ; il est possible qu'il se soit refusé à tenir le Savoir pour autre chose qu'un exercice de la liberté et le travail, pour autre chose qu'une forme de contrainte. Dans ce cas, Savoir et travail s'excluent au principe, même si, dans les faits, ils se combinent. Weber, en revanche, réfère explicitement le Savoir au travail, dans la maxime qu'il impose aux universitaires : « nous irons à notre travail<sup>1</sup> ». Moyennant ce changement de repères, la métaphore kantienne de la grand-route continue de fonctionner. Sauf qu'elle est transposée de l'espace au temps, de la liberté à la contrainte, du contentement à la mélancolie : « tout "accomplissement scientifique..." demande à être dépassé et à vieillir<sup>2</sup> ». Quand l'avancée est devenue vieillissement, on ne sait, au premier abord, ce qu'il faut souligner davantage : le fait que la représentation soit la même ou le fait que les tonalités s'opposent.

Puis on se souvient des circonstances ; Kant écrivait en 1787, confiant dans les promesses que les Lumières annonçaient pour l'Europe et l'humanité entière ; Weber parlait en 1917, certain que les Lumières n'avaient pas suffi, hésitant si l'Europe allait survivre aux destructions. On comprend alors que les tonalités s'opposent dans la mesure exacte où la représentation est la même : Weber souhaitait continuer Kant, alors que, dans les faits, Kant avait été mis de côté.

1. Max Weber, *ibid.*, p. 110. La traductrice Catherine Colliot-Thélène considère que l'allemand *Beruf* conserve une connotation religieuse (*ibid.*, p. 21) ; d'où sa paraphrase « La profession et la vocation de savant ». Même si la remarque est vraie en général et peut-être ailleurs chez Weber, je la récusé absolument pour ce texte. Il s'agit bien du Savoir en tant qu'il définit une profession.

2. Max Weber, *ibid.*, p. 82. Les italiques sont d'origine.

Il est permis d'entendre, dans le discours prononcé le 27 mai 1933 par Heidegger, l'annonce de la fin de partie. Le titre *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* est parfois traduit *auto-affirmation de l'Université allemande*. Le préfixe *auto-* rend mal le mot important : *selbst*, « soi-même<sup>1</sup> ». Heidegger en use constamment au fil du texte, sous des formes diverses. Il faut comprendre que l'Université allemande, recentrée sur soi, n'a plus à se soumettre à cette entité extérieure qu'est le Savoir absolu. Une relation privilégiée à la science peut être maintenue, à condition que la science elle aussi change sa maxime. Elle doit abandonner la coupure galiléenne et revenir aux Grecs. Pour les Grecs, « la science... est le lieu médian qui détermine au plus intime tout le *Dasein* du peuple et de la cité » ; pour ceux des Allemands qui disent *nous* en même temps et au même sens que Heidegger, « la science ne peut que devenir ce qui a lieu au plus profond du *Dasein* qui est, par l'esprit, celui de notre peuple<sup>2</sup> ». On ne saurait imaginer renversement plus systématique de la locution kantienne, la « voie sûre des sciences ». Non pas une route ouverte à tout le genre humain, mais l'agora d'un peuple déterminé nationalement ; non pas une avancée sans retour, mais un retour aux commencements.

Heidegger respectait Kant et méprisait Weber. Il les constitue cependant en adversaire unique ; il combat chez l'un et chez l'autre le même programme : vouloir que l'Université trouve son principe, en dehors d'elle-même, dans le Savoir, qui ignore les noms de peuples. De l'Université, il attend, tout au contraire, qu'elle cherche son principe à l'intérieur d'elle-même ; elle y retrouvera un nom de peuple.

1. M. Heidegger, « Discours de Rectorat », *Écrits politiques*, trad. F. Fédier, Gallimard, 1995, p. 97-110. François Fédier rejette le terme *auto-affirmation*, mais ses raisons me paraissent manquer le point essentiel (*ibid.*, p. 40-42).

2. *Ibid.*, p. 102 et 103, traduction modifiée.

Aujourd'hui, on ne peut dire que Heidegger ait gagné, mais Kant et Weber ont sûrement perdu. Il n'est même plus besoin d'être heideggérien pour douter de la coappartenance entre l'Université et le Savoir, parce que personne ne croit plus au Savoir absolu. On s'en tient aux savoirs, au pluriel, sans exiger d'eux autre chose que leur pluralité. Or, l'Université continue de s'étendre et d'exister. Non seulement elle existe, mais elle est devenue foule. Quand Weber et Heidegger s'en préoccupaient, et a fortiori au Moyen Âge, elle regroupait une minorité. Aujourd'hui, elle est entrée dans l'ère des grands nombres. La fonction du nom d'Un subsiste, mais il est devenu ce que Freud appelait *einzigster Zug* ou *trait unaire*. Si l'Université mondiale existe comme foule, elle ne relève pas de l'affirmation de soi, mais d'un Un extérieur. Or, il faut que cet Un soit autre que le Savoir et il faut que son audience s'étende au monde. Quel est-il ?

À condition de ne pas méconnaître les discontinuités et les ruptures, l'interprétation du passé offre un recours. Non pas les Grecs ou les Latins, qui ont ignoré l'Université, mais l'Église et le traitement qu'elle a proposé de l'universel facile. L'Université fut alors inventée pour résoudre une difficulté : comment faire en sorte qu'il ne cesse pas d'y avoir des prêtres, alors que la prêtrise est fondée sur le célibat et qu'idéalement, la procréation n'est admise que dans le cadre du mariage ? Cette difficulté était spécialement criante dans la société médiévale, où les rapports étaient déterminés par le lignage, aussi bien dans l'aristocratie que dans le monde du travail. Or, le prêtre n'a pas d'enfants avouables et aucun enfant ne peut revendiquer sans honte un prêtre pour son père. À la différence des savoirs du guerrier, de l'artisan ou du paysan, le savoir du prêtre ne se transmet donc pas de père en fils. À la différence des domaines ou des charges, la prêtrise ne relève pas de l'héritage.

Non seulement la transmission fait problème, mais tout simplement la permanence d'un corps social; d'autant que la permanence, à elle seule, ne suffit pas. Alors qu'une aristocratie ou une corporation ne se veulent pas nécessairement plus nombreuses qu'elles ne sont, l'Église veut nécessairement croître en nombre; toujours plus de fidèles, cela requiert toujours plus de prêtres. Au risque de durcir le ton, on pourrait soutenir que le clergé a besoin de mettre en place une énorme machine de procréation artificielle; l'Université est ce ventre fécond dont sortira le bon candidat au sacerdoce. On comprend que l'usage lui ait appliqué le nom d'*alma mater*.

Mais, dira-t-on, l'Église n'est plus ce qu'elle était. Certes et c'est justement ce qui fait le sel de l'histoire. Dans les sociétés européennes est arrivée au pouvoir une classe qui se veut nombreuse et qui a compris très tôt qu'elle ne pouvait pas, pour s'affermir, compter sur les seules ressources de la filiation et de l'héritage. Il s'agit de la bourgeoisie. Qu'on y trouve des familles, des dynasties, des patrimoines, nul ne l'ignore. Mais nul ne devrait s'aveugler non plus au fait que là n'est pas le principe de son développement. La bourgeoisie tire sa force d'une conviction: le destin du non-bourgeois est de devenir bourgeois; le destin du bourgeois est de devenir plus bourgeois encore. Le principe de cette classe n'est pas la reproduction, mais l'accroissement. L'héritage lui est nécessaire, mais ne lui est pas suffisant. Sa victoire finale ne dépend pas des bourgeois héritiers, mais des nouveaux-bourgeois, qui ne sont pas héritiers. Du coup, elle doit, elle aussi, disposer de machines de procréation artificielle. Pourquoi ne pas utiliser cette machine que l'Église avait construite? L'Université était à disposition. La bourgeoisie la trouvait tout équipée; il lui suffisait de l'utiliser à ses propres fins.

Entre l'Église et la bourgeoisie, les différences s'imposent: la première est une institution, la seconde est une classe. La première est fondée sur le célibat, la seconde est fondée sur le mariage et la procréation. Mais une ressemblance les rapproche: l'une et l'autre désirent devenir toujours plus nombreuses qu'elles ne sont. L'Université avait été inventée pour cette raison par l'Église; elle pouvait rendre à la bourgeoisie un service analogue. On sait que, pris individuellement, les bourgeois peuvent toujours choisir de diminuer le nombre de leurs enfants. Il ne faudrait pas cependant que l'intérêt général en pâtisse; « intérêt général », ici, comme souvent, signifie « intérêt d'une classe considérée collectivement. » Plus les familles bourgeoises tendent vers l'enfant unique ou l'absence d'enfant, plus la classe bourgeoise doit développer des mécanismes d'accroissement. L'Université est l'un d'entre eux.

La sécularisation de l'Université trouve enfin sa cause matérielle; il fallait séparer l'Université de l'Église pour que l'Université ne serve qu'un seul maître, la bourgeoisie. Les étapes furent différentes dans les pays protestants et dans les pays catholiques. Néanmoins, la transformation est achevée dans toute l'Europe au XIX<sup>e</sup> siècle. L'Université demeure machine à enfanter des doctes, mais la destinée des doctes n'est plus de servir l'Église. Elle est de devenir des bourgeois. À eux de décider s'ils seront entrepreneurs, fonctionnaires, ingénieurs, médecins ou, s'ils le veulent, prêtres. C'est affaire de biographie.

On savait déjà que le mouvement de sécularisation prenait comme moyen majeur la transaction entre l'Université et la science; après le moyen, on vient de déterminer une cause. On comprend mieux la synchronie qui rapproche, au XIX<sup>e</sup> siècle, l'avènement de la bourgeoisie et le règne du Savoir absolu. Au plus-de savoir répond le « plus-de bourgeois » d'une classe qui se veut non seulement nombreuse, mais en constante augmentation.

Revenons au présent. La bourgeoisie non plus n'est plus ce qu'elle était. Soit, mais nous avons déjà tout en mains pour surmonter l'objection. Il suffit d'être explicite. Marx y aidera. L'Université mondiale, sauf exception, le tient en piètre estime. C'est lui pourtant qui, définissant la plus-value, construit la forme du « plus-de », clé du processus. À cette lumière, il apparaît que l'important n'était pas, autrefois, l'Église en tant que telle, ni, plus récemment, la bourgeoisie en tant que telle; l'important, dans les deux cas, est la réalité d'un groupe social qui se veut de plus en plus nombreux, au point que son accroissement ne doit pas dépendre seulement de la procréation. Puisqu'on raisonne aujourd'hui à l'échelle du monde et non plus à l'échelle des nations, la question devient: existe-t-il un groupe social qui se veuille de plus en plus nombreux à l'échelle mondiale? Si oui, alors ce groupe, quel qu'il soit, aura besoin de l'Université.

La réponse affirmative s'impose. Le groupe qui se veut de plus en plus nombreux, il n'est autre que le groupe des acteurs du marché, enfin devenu effectivement mondial. Faut-il y reconnaître la continuation, par d'autres moyens, de la bourgeoisie du XIX<sup>e</sup> siècle ou une entité radicalement nouvelle? Peu m'importe pour le moment. Vendeurs, acheteurs, producteurs, consommateurs forment une « foule naturelle ». Elle est désormais coextensive à l'humanité entière. Elle se voue à un accroissement constant. À cet accroissement d'une foule tenue pour naturelle, la foule artificielle qu'est l'Université souhaite prêter son concours. L'Université aujourd'hui forme des doctes pour aider à multiplier les acteurs du marché. L'ignorance illimitée est mauvaise pour l'échange et la production des biens; mieux vaut la limiter. Un savoir peut et doit être converti en multiplicateur des besoins et des profits; s'il ne se prête pas ou

se prête mal à un tel avenir, il doit être aboli; le savoir et le profit doivent parler la même langue (en l'occurrence, un certain type d'anglais); tels sont les mots d'ordre. Que les doctes, pris un par un, soient souvent dépenaillés, cela ne masque pas les raisons de leur présence dans la société.

Certains d'entre eux sont directement assimilables à des moyens de production, mais tous, sans le vouloir ni le savoir, doivent fonctionner comme accélérateurs des échanges. « Toujours plus de prêtres », au Moyen Âge; « toujours plus de bourgeois », au XIX<sup>e</sup> siècle; « toujours plus d'acteurs du marché », aujourd'hui, tels sont les mots d'ordre successifs de l'Université. Le trait unaire du marché est le « plus de ». En l'arborant au registre des savoirs, l'Université devient foule à son tour, tout en restant fidèle, malgré sa transformation, à elle-même. Comme au Moyen Âge ou au XIX<sup>e</sup> siècle, elle recoud l'une à l'autre la forme *tous* et la forme *tout* de l'opérateur *tout*.

Par là se balise le plus récent des chemins qu'a empruntés l'universel facile. Ce dernier, autrefois, parlait en langues, dans l'appel à la conversion au Christ. Aujourd'hui, il est devenu strictement matériel. Au « vous êtes tous un en Jésus-Christ » de l'Épître aux Galates, aurait donc succédé un « vous êtes tous un dans la forme marchandise »? Oui, murmurerait le cynique, mais, ajouterait-il, il ne faut pas que trop d'individus en prennent conscience. À la différence de l'Évangile du Crucifié, l'évangile marchand ne saurait être annoncé à voix haute aux hommes de bonne volonté.

Afin d'étouffer la rumeur, les voix s'élèvent. Il faut à tout prix que le nom d'Un ne soit pas marchand. Peu importe au fond quel il est, pourvu qu'il dissimule la grise réalité. *Vous êtes tous un en X*, la mode fournit de quoi déterminer, pour la variable X, une valeur, assez largement arbitraire. Les audacieux proposeront leur propre système comme moteur du plus-d'opinion: *Vous êtes tous un en ma philosophie*,

*Vous êtes tous un en l'art, grâce à ma philosophie, Vous êtes tous un en la Nature, telle que je la définis*, etc. Les conformistes préféreront une valeur mieux reconnue par les médias et généralement réversible – la justice ou la réussite, le devoir de mémoire ou le droit à l'oubli, l'ancien ou le nouveau, etc. Les prudents s'en tiendront à une donnée prétendument objective et non moins réversible – croissance ou décroissance, climat réchauffé ou refroidi, vie allongée ou raccourcie, changement ou précaution, maintenant ou demain, etc. Les habiles joueront toutes les partitions à la fois. Audacieux, conformistes, prudents, habiles, qui sont les uns et les autres? Les universitaires, au premier chef.

Que les observateurs jettent un œil sur le monde tel qu'il est, ils comprendront la réalité: rien ne devrait prévaloir contre l'Université, à condition qu'elle se fasse mondiale. À cette échelle, elle matérialise l'universel facile. Non contente de le matérialiser, elle le rend accessible aux êtres parlants. Non seulement elle le rend accessible, mais elle le définit théoriquement et pratiquement. En fait, elle est la seule institution effective qui parvienne à remplir ces trois tâches à la fois. Comparés à elle, l'ONU, les ONG, la presse internationale, l'humanitaire même ont la consistance d'une ombre. Malgré les apparences du contraire, le XXI<sup>e</sup> siècle sera universitaire ou ne sera pas. D'aucuns préfèrent annoncer qu'il sera religieux. À quoi bon les contredire? Ils pressentent le même avenir, en style obscur et confus. Car il ne faut pas s'aveugler. Portée à son plus haut degré de force et d'extension par l'universel facile, l'Université mondiale en est aussi corrompue.

Pour s'orienter dans les discours et détecter jusqu'à quel point ils dépendent de l'universel facile, on dispose d'un test. Le nom juif problématise l'universel. Dans l'instant qu'on en fait mention, l'universel cesse d'être facile. Réciproquement,

tout discours qui dépend de l'universel facile doit affronter la difficulté que lui oppose le nom juif. Si donc il est vrai que l'Université se constitue en matérialisation de l'universel facile, on doit s'attendre que le nom juif l'inquiète.

Laissons de côté l'antisémitisme ordinaire. Reprenons Max Weber, d'autant plus révélateur qu'il combattait l'antisémitisme. On ne saurait négliger les derniers paragraphes de sa conférence. Il cite *Esaïe*, XXI, 11-12: « Gardien, combien de temps durera encore la nuit? Le gardien dit: le jour viendra, mais il fait encore nuit. Si vous voulez questionner encore, revenez une autre fois<sup>1</sup>. » Il commente: « Le peuple auquel cela s'adressait a questionné et attendu pendant plus de deux mille ans et nous savons ce que fut son bouleversant destin. La leçon que nous voulons en tirer est la suivante: à eux seuls, le désir et l'attente ne produisent rien, et nous agissons autrement: nous irons à notre travail... »

La proposition implicite est claire. Quelques lignes plus haut, Max Weber plaçait le professeur et le prophète en opposition; il place à présent l'Université et le nom juif en opposition. Au vrai, la deuxième opposition explique et éclaire la première, parce qu'il n'y a, pour Weber, d'authentiques prophètes que juifs. Le désir et l'attente, plutôt que le travail; le retour – « revenez une autre fois » –, plutôt que l'avancée sans retour du plus-de-savoir; la question, plutôt que la découverte, tout cela lui paraît définir un peuple dont l'Université a le devoir de se détourner. Avec le respect qu'impose un destin bimillénaire, mais sans faiblesse, parce qu'au regard du savoir et du travail, ce destin se met lui-même indéfiniment en suspens. Non pas un plus-de savoir, pourrait-on dire, mais toujours plus d'inaccomplissement.

1. Max Weber, *ibid.*, p. 110. Le texte biblique ne m'importe pas par lui-même, mais par la lecture qu'en donne Weber. Plutôt que de reproduire une des traductions autorisées de l'Ancien Testament, je conserve la traduction de Catherine Colliot-Thélène.

Si l'Université doit subsister, le nom juif doit être raturé. Si le nom juif est affirmé, l'Université dépérit. Le Juif qui choisit l'Université et les savoirs devra se dépouiller de son nom ; s'il choisit son nom, il devra s'exiler hors des savoirs. Cette exclusion mutuelle, Weber la pose, sans l'expliquer. Je tiens que nous en connaissons aujourd'hui la raison ; elle tient à la bascule de l'universel.

Par un hasard qui n'en est pas un, on dispose de la contre-épreuve. Weber construit un choix que Lacan aurait dit aliénant : ou bien l'Université et alors on perd le nom juif ; ou bien le nom juif et alors on perd l'Université. À qui veut y échapper, une possibilité s'ouvre : faire du nom juif lui-même l'un des noms de l'Universel. Alors tout peut être sauvé d'un coup.

Après 1945, pendant une brève période, qu'on pourrait appeler l'instant de la courte honte, l'opération réussit. Pas en langue anglaise ; les Juifs de savoir y occupaient trop de place. La plupart étaient nés en Allemagne ; ils avaient assisté, non pas à la résolution du dilemme de Weber, mais à la destruction simultanée de ses *deux* termes : l'Université et le nom juif. Ayant subi de plein fouet la perte de leur langue maternelle, ils souhaitaient sans doute construire une Université mondiale, mais ils avaient peine à croire qu'on pût y parvenir, sauf à multiplier les concessions et les ruses. Leo Strauss, pour ne citer que lui, commente la difficulté ; s'adressant, en première personne, à ceux qui comme lui ont choisi à la fois le savoir et le nom juif, il leur demande « pourquoi nous restons juifs ? » et conclut à un impossible : « Il n'existe pas de solution<sup>1</sup> ».

La langue française ne connaissait pas ces embarras. Elle se voulait depuis longtemps indifférente aux savoirs ;

1. L. Strauss, « Pourquoi nous restons juifs », dans *Pourquoi nous restons juifs*, trad. O. Sedeyn, La Table ronde, 2001, p. 22. La phrase complète est : « Il n'existe pas de solution au problème juif. »

indifférente au sens fort : il ne serait pas dit qu'aucun savoir puisse la changer. Forte de ses oublis et de ses forfante-ries, elle s'enivra d'un fol espoir. N'était-elle pas la langue universelle par excellence ? N'était-elle pas en mesure de résoudre, *sub specie universi*, tous les problèmes ? Non pas au nom des savoirs, mais par elle-même, en vertu de sa docte ignorance. Ne lui suffisait-il pas de formuler une difficulté, pour que celle-ci se dissipe, au grand soleil de l'élégance et de la concision ?

On n'accorde pas assez d'importance au court livre d'Alain sur Spinoza. Il l'avait écrit en 1901, mais avait souhaité le publier à nouveau après la Deuxième Guerre, en y ajoutant une Préface et une Conclusion, datées du 5 décembre 1946<sup>1</sup>. Ces additions importent. Égaré par l'idolâtrie de la paix, usé par l'âge et la maladie, Alain ne semblait pas avoir pris la mesure de ce qui se passait sous ses yeux pendant l'Occupation. Les lois antijuives l'avaient laissé sans voix. Quelles qu'aient été les intentions de leur auteur, les deux textes de 1946, pris ensemble, fonctionnent comme s'ils devaient réparer un silence.

Leur portée est cependant plus large encore. Professeur qui en avait formé beaucoup d'autres, Alain pouvait passer pour un représentant légitime de l'Université de langue française. Or, selon lui, l'Université de langue française accomplissait d'elle-même l'universel de toute université possible. Tels sont les prestiges d'une langue tenue pour majeure. Comme Weber à l'ombre de la Première Guerre mondiale, il reprend, à l'ombre de la Deuxième, la mise en relation du nom juif, de l'universel et de l'Université.

La Préface articule la thèse en quelques propositions : « Ceux qui ont grandi en familiarité avec la Bible ont une immense avance sur leurs contemporains ; ils savent adorer

1. Alain, *Spinoza*, Gallimard, « Idées », 1949. Alain meurt en 1951.

et ils savent mépriser; d'où leur est venue cette persécution continue, qui, les séparant des hommes, les a obligés à former l'Humanité. D'où une haine qui dure encore et qui ne peut cesser que par le développement de l'immense idée hébraïque... »; « ... à chaque fois que vous revenez à Spinoza [...] vous vous retrouverez dans la Bible, en face de Jéhovah et d'une sagesse aussi vieille que le monde<sup>1</sup> »; « Par ce moyen vous formerez le parti Spinoza, que vous vous garderez d'appeler le parti juif, mais qui n'en sera pas moins ce parti-là<sup>2</sup> ». Après avoir été méprisé, le nom juif doit être exalté, parce qu'il est, en vérité, un nom de l'universel. La transmutation se fera grâce à une pierre philosophale, appelée Spinoza. Le lieu du Grand œuvre sera l'Université, devenue mondiale en droit, du seul fait qu'on y enseigne en français. C'est elle en effet que désigne la deuxième personne du pluriel, inlassablement reprise. Alain s'adresse au public comme à des étudiants.

Reste que la réussite de l'opération réclame l'intervention d'un acteur inattendu. Toute sa vie, Alain avait été le portedrapeau de la laïcité et de l'agnosticisme. L'éloge de la Bible n'y contredisait pas. Mais la Conclusion surprend: « Il faut [...] se résigner à la nécessité de Dieu qui consiste en l'inertie des corpuscules. D'où l'on revient par une fuite en soi-même à l'Esprit du Fils, qui est tout de grâce. Et enfin à l'Esprit tout seul, qui est fantaisie et frivolité. À chacun de fêter sa Pentecôte [...] ». Le vocabulaire est plus que chrétien; il est ecclésial. La réconciliation de l'universel et du nom juif s'est accomplie, mais pour la plus grande gloire de la Trinité. L'inertie des corpuscules et la nécessité de Dieu résument les lois universelles de la nature; la Pentecôte, fête juive célébrée par les apôtres, est censée réunir judaïsme et

1. *Ibid.*, p. 15.

2. *Ibid.*, p. 16.

christianisme; chez les chrétiens, elle commémore le don des langues, grâce à quoi l'Évangile sera prêché au *tous* des nations. En style de parabole, Alain narre la couture des deux formes de l'opérateur *tout*; innocent et ravi, il réaffirme les missions originelles de l'Université, dans la banlieue de l'Église.

Weber posait un dilemme sans recours entre le Juif et le savoir; Alain proclame entre eux la paix, au nom de Spinoza. Mais le traité universitaire doit être scellé du nom du Christ et rédigé dans la langue de la République française. On peut réconcilier tous les différends, sans perdre rien ni personne, sauf qu'il y faut ce qu'on pourrait appeler un christianisme civil et une conversion civile au christianisme.

Je n'impute à Alain aucune hostilité à l'encontre du nom juif. Bien au contraire. Dreyfusard de la première heure, il a dénoncé les persécuteurs; il croit de bonne foi leur opposer une arme triomphante. D'aucuns lui reprocheront sa naïveté; pour ma part, je mettrai plutôt en cause la malédiction de l'universel facile. Impossible de s'en réclamer, sans être pris au piège de la christologie. Alain a-t-il bien compris Spinoza? Je ne me prononcerai pas sur le corps de son livre; à tort ou à raison, les spécialistes actuels n'en ont pas bonne opinion. Je m'en tiens aux additions de 1946. Les mêmes spécialistes y dénonceront sans doute un contresens. Je soupçonne au contraire que, touchant la relation du nom juif au christianisme, Alain a parfaitement compris le dessein de Spinoza. Mais peu importe; fidèles ou non à Spinoza, les additions demeurent, preuves expérimentales d'une nécessité discursive, c'est-à-dire matérielle. L'universaliste moyen finit toujours au pied de la Croix.

Les *Réflexions sur la question juive* de Sartre avaient été publiées en 1946. Elles ne s'autorisent ni du christianisme, ni de l'universel. « Le Juif authentique abandonne

le mythe de l'homme universel », y est-il écrit<sup>1</sup>. D'avance, elles récusent Alain, lequel ne les a sans doute pas lues, mais en prend très exactement le contre-pied. Au xx<sup>e</sup> siècle, les deux auteurs ont joui, dans les écoles de langue française, d'une autorité égale. Aujourd'hui, Sartre demeure célèbre, mais sur la « question juive », on ne se réclame plus de lui. Alain n'est guère cité, mais sa doctrine sur les Juifs n'a plus besoin d'être connue pour orienter l'opinion. Elle est devenue philosophie spontanée des honnêtes gens. Aux Juifs du xxi<sup>e</sup> siècle, on reproche beaucoup de fautes ; selon les esprits éclairés, elles se ramènent à une seule : les Juifs ont trahi « l'immense idée hébraïque ». Le grief vient d'Alain. Combien de fois ai-je entendu et entends-je encore, dans la bouche de porteurs du nom juif, l'aveu qu'ils ne supportaient ce nom qu'à une seule condition : s'imposer, comme un devoir, d'être plus universalistes que personne ? Alain, toujours et encore.

En toute hypothèse, l'instant de la courte honte est passé. L'Université est devenue foule ; elle se cherche un nom d'Un. Ne voulant pas s'avouer qu'elle l'a déjà trouvé et qu'il n'est autre que le marché, elle se contente de substituts. Encore faut-il qu'ils soient rassembleurs. Ce que n'est plus le nom juif. Ce que peut-être il n'a jamais été, sauf par malentendu. Aussi constate-t-on qu'il est de moins en moins bien traité par les universitaires mondiaux. C'est dans l'ordre des choses. Qui souhaite être populaire auprès des foules, doit parler sans justice du nom juif. Qui souhaite être estimé dans l'Université mondiale, doit faire de même. Tout au plus attend-on de l'universitaire estimé qu'il argumente ses

1. J.-P. Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, « Folio essais », chap. III, p. 166. Je propose un exercice : mettre en regard le programme du « parti Spinoza » d'Alain et les traits du Juif inauthentique selon Sartre.

dénis de justice. Cela requiert de l'ingéniosité. Mais à l'arrivée, l'estime n'en sera que plus grande. Qui, en revanche, se refuse à l'exigence d'injustice, s'expose à être méprisé des foules et méconnu de l'Université.

Cette dernière fonctionne sur un axiome : *il faut au monde des noms d'Un qui soient propres à rendre l'universel plus facile*. Elle fonctionne sur un constat : parmi les noms d'Un, on ne peut plus compter le Savoir absolu. Elle fonctionne sur une pudibonderie : nul ne doit révéler que le nom d'Un dont elle dépend, ce soit, en dernier ressort, le marché mondial. Elle fonctionne sur un réel : le nom juif fait exploser l'universel facile. De ce fait, il est en position de ruiner l'axiome universitaire. Porteur du plus grave des dangers, il est traité en conséquence par ceux qui dépendent, corps et âme, de l'axiome. À l'encontre du nom juif, l'Université mondiale et l'universel facile invoquent le droit de détresse. On sait qu'en de telles extrémités, l'injustice est admise.

■ Nous ne sommes plus au temps de Weber. Nous voilà cependant revenus à un dilemme analogue au sien. Quelques retouches suffisent à l'adapter : ou bien l'Université, mais alors on est pris au piège de la facilité, qui conduit à l'obscur et au confus quant à l'universel ; ou bien ne pas céder sur la clarté et la distinction, même quand il s'agit de l'universel, mais alors l'Université mondiale se détourne. La contrainte est d'autant plus sévère qu'on ne peut plus l'attribuer à l'idéal du Savoir absolu, puisque cet idéal a cessé de valoir. Seuls demeurent les savoirs, au pluriel, et des accroissements désordonnés. Les savoirs en foule pour des universitaires en foule. Que faire alors ?

Étant admis l'expansion illimitée de l'Université mondiale, une conséquence s'impose : aucun savoir ne peut s'en excepter. Il n'y a plus d'alternative qu'on puisse durablement y opposer. Un savoir qui en ignorerait l'existence massive se condamne

à être inaudible, c'est-à-dire à dépérir. Il appartient aux sujets de se montrer pragmatiques, tout en évitant la naïveté. L'Université n'est pas une *alma mater*, mais une vache à lait. Il n'est pas obligatoire que seules les canailles parviennent à la traire. Ne pas la croire, ne pas y croire, ne pas la servir, mais s'en servir, tel serait le mot d'ordre. Y faire entendre, serait-ce au détour, la mise en doute d'un, de plusieurs, de tous les universels faciles, le programme n'est pas facile et n'est pas sans risque. Mais il n'est pas interdit d'être rusé quand on est sage. Il est possible au sage de fendre la foule.

## V. Lacan le Juif

« La théorie de Marx est toute-puissante parce qu'elle est vraie. » Lénine a écrit cette phrase en 1913<sup>1</sup>. En France, au dernier tiers du xx<sup>e</sup> siècle, dans la mouvance de Louis Althusser, elle a compté pour quelques-uns. J'ai été de ceux-là. Aujourd'hui, près de cinquante ans plus tard, je préférerais renverser les termes : *une théorie n'est vraie que si elle n'est pas toute-puissante*. Plus exactement, une formule de langue effleure la vérité, si elle est suffisamment puissante pour porter atteinte à l'opérateur *tout*. Ou du moins suffisamment puissante pour mettre au jour l'une des failles qui le craquellent. Sous le tour négatif « pas toute-puissante », j'entends une affirmation, *puissante quant au pas-tout*.

Si des failles existent, cela n'est possible qu'à une condition. Il faut que l'opérateur *tout*, en tous ses usages et sous toutes ses formes, ne signale jamais une solution, mais toujours et partout un problème. Problème de sa propre équivoque, entre limites, sans limites et hors limites. Problème de l'inexistence du métalangage, d'où suit que *tout* en mention est aussitôt en usage et réciproquement. Problème de son écran de synonymes : *tous* au pluriel, *tout* au singulier, article défini singulier, univers, universel, infini mathématique, infini non mathématique, collectif/distributif, etc. Aussi est-il opportun, quand on aborde des propos, quels qu'ils soient, d'y pister les vicissitudes du tout et les indices attestant que le problème n'a pas été manqué.

1. « Les trois sources et les trois parties constitutives du marxisme », *Œuvres*, Éditions sociales, 1977, tome 19, p. 13. La traduction, placée sous l'autorité du Parti communiste soviétique, porte *doctrine* et non pas *théorie*; *juste* et non pas *vraie*.

Le premier à avoir soutenu explicitement que l'opérateur *tout* était marqué d'une équivoque, ce fut Lacan. Je ne dis pas qu'il n'ait pas eu de précurseurs, sauf qu'ils demeuraient dans l'implicite. Aristote est l'un d'entre eux, mais on ne peut pas faire qu'il n'ait pas toujours été lu à l'inverse de son sens. Les empiristes n'ont cessé de s'interroger sur le passage du quelques-uns au tous; sous le nom d'induction, ils pointaient en vérité l'impossible du tout. Mais ils n'entraient pas dans le détail interne de l'opérateur. Quant au statut du tout comme solution, la plupart le maintenaient. De son impossible, certains concluaient à l'impossible des solutions en général, ce qui est le scepticisme absolu; d'autres concluaient à la nécessité pratique de trouver un substitut, pour autoriser l'ensemble des pratiques humaines, telles qu'on les observe dans les faits. Les antinomies kantienues annoncent les écritures de l'*Étourdit*, sauf que les premières se veulent négatives, alors que les secondes sont affirmatives<sup>1</sup>.

On ne mesure pas toujours l'ampleur de la rupture que Lacan tentait alors. Depuis si longtemps, l'opérateur *tout* passait pour la clé enchantée, qui ouvre la réserve des solutions, quitte à se tacher de sang. Mention ou usage, il suffisait qu'il soit repérable pour que la lumière jaillisse. Quels Poucets avaient laissé ce semis de cailloux aux êtres parlants pour qu'ils traversent les fourrés passés, présents ou à venir? Qu'importe. Qu'importe aussi que le mot-talisman s'entende en des sens opposés, entre limite et hors-limite. Les Grecs le matérialisaient par la *polis* ou le *cosmos*; les Latins, par la République ou l'Empire; les chrétiens, par la communauté des croyants en Christ; les modernes, par l'univers infini, le marché mondial et l'universalité de la forme-marchandise. À ces projections matérielles, s'ajoutaient les spirituelles – humanité, vérité, savoir, liberté. Multiforme et récurrent,

1. « L'Étourdit », *Autres écrits*, Seuil, p. 458 et suivantes.

vocable conforté de ses synonymes et homonymes en essaim, l'opérateur *tout* traçait ce qu'on pourrait appeler au sens propre une ligne d'univers. Dans cette conviction persistante que le tout, sous ses divers visages, indique, à qui suit la ligne d'univers, le lieu de toutes les solutions, quelques noms cependant ont parfois jeté le trouble.

L'un d'entre ceux-ci avait, pendant deux millénaires, accompagné l'histoire elle-même. Tacite, l'un des plus célèbres et des plus admirés d'entre les historiens, en avait souligné la puissance de trouble. Il avait expliqué pourquoi il la jugeait lugubre et répugnante. « Moïse, pour s'assurer à jamais l'empire de cette nation, lui donna des rites nouveaux et opposés à ceux du reste des mortels. Là est profane tout ce qui chez nous est sacré, légitime tout ce que nous tenons pour abominable<sup>1</sup>. » Les mots « chez nous » (*apud nos*) renvoient à l'ensemble des mortels; les mots « tout ce qui chez nous est sacré » (*omnia quae apud nos sacra*) désignent la somme des croyances communes à tous les hommes en ce qu'elles ont d'universel et d'immémorial. Ces croyances sont diverses, opposées même; pourtant, elles s'accordent sur l'essentiel, quand elles en viennent à distinguer le sacré de l'abominable. Les Juifs, quant à eux, s'en séparent sur l'essentiel. Par leurs innovations, à la suite de Moïse, ils ont pris, point par point, le contre-pied. Cela se résume ainsi: par leurs rites et leurs coutumes, les Juifs empêchent qu'on puisse traiter, de manière consistante, de *tous* les hommes. Ils rendent impossible l'emploi de l'opérateur *tout*, quand il s'agit des êtres humains. Alors qu'ils vivent au cœur de l'*oïkoumène*, ils fragmentent l'humanité. Tant qu'ils survivent – et Tacite n'appelle aucunement à leur destruction –, *les hommes* est une expression mal formée; à la lettre, les hommes n'existent pas. Il est impossible de dresser un

1. *Histoires*, v, 4-5, trad. Burnouf.

tableau total des conduites humaines, qui soit cohérent. Profane et sacré, chacun de ces deux mots devient équivoque en lui-même et leur opposition se brouille. À moins que pour sauver l'opérateur *tout*, on ne mette les Juifs en exception.

Tacite, sans le savoir, s'appuyait sur un axiome qu'il appartenait à un théologien chrétien de mettre au jour. En 434, alors que l'Empire romain d'Occident menaçait ruine, Vincent de Lérins, écrivant sous le pseudonyme de Peregrinus, affirma : la vérité se définit par un triple, *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*, « toujours, partout, par tous<sup>1</sup> ». Le trône souverain de la vérité est un tripode.

N'ayant pas besoin de connaître un axiome pour en dépendre, Tacite énonce un théorème, qui a longtemps réglé, dans l'espace européen, les transformations géométriques des discours : *dans un espace discursif où le tout est censé donner accès au lieu des solutions vraies, le nom juif dit que non à toute solution*. On peut l'exprimer autrement : *dans un espace discursif où vaut l'axiome de Peregrinus, le nom juif dit que non à l'axiome*.

Or, cet espace déborde largement l'Europe et le lac Atlantique. Le monde musulman semble bien admettre l'axiome de Peregrinus. Quel naïf ira croire que la révolution mondiale le refusait ? Ou la mondialisation libérale ? L'axiome de Peregrinus postule une certaine forme d'universel et il est lui-même universel, au sens qu'il définit. En mentionnant le tous, il adresse une demande à l'humanité : que toujours et partout, elle s'accomplisse comme tous ;

1. Vincent de Lérins, *Commonitorium*, II, 5 : « Dans l'Église catholique elle-même, il faut veiller soigneusement à s'en tenir à ce qui a été cru partout, et toujours, et par tous », trad. de Pierre Monat, sur le site *Patristique.org*. La formule développée ne définit pas la vérité en tant que telle, mais la vérité de foi *catholique*. On lui a néanmoins accordé très tôt une portée générale.

que toujours, partout et par tous, elle reconnaisse la vérité dans la forme du triple ; que toujours, partout et par tous, elle rende hommage au tripode. De toujours, l'humanité a répondu favorablement à la demande. Toujours, partout, à tous ceux qui formulent la demande, le nom juif la refuse ; en cela consiste un des éclats de l'universalité juive.

Du théorème de Tacite, suivent quelques lemmes ; eux aussi, bien entendu dépendent de l'axiome. Pétrarque s'interrogeait : « Qu'est-ce donc que toute l'histoire sinon un éloge de Rome ? » *Quid est enim aliud omnis historia quam Romana laus ?* Je traduirais volontiers en forçant le trait : « Qu'est-ce que l'histoire quand elle s'ordonne du tout, sinon un éloge de Rome ? ». Encore un aphorisme sur le tout et cela à double titre ; le tout est mentionné explicitement, sous la forme de l'opérateur *omnis*, mais Rome, à son tour, est devenue un nom du tout, en lointaine héritière d'Alexandre. Le lemme de Pétrarque peut se déplier en conséquence : *Qu'est-ce que l'histoire, quand elle s'ordonne du tout, sinon un éloge des noms du tout ?* Il porte à son envers un contre-lemme, dont Tacite témoignait par avance et qui insiste aux tréfonds de la culture, comme un malaise : *dans la mesure exacte où l'histoire est un éloge des noms du tout, elle est un blâme constant à l'encontre du nom juif*.

Le nom de Rome était un nom du tout ; en tant que tel, il permettait de situer ce que désignait, sous la plume de Tacite, le *nous*. Les grammairiens en distinguent deux emplois : *nous* est inclusif, quand celui qui le prononce inclut l'interlocuteur de deuxième personne et /ou le tiers de troisième personne ; ainsi « vous et moi, nous nous en allons » (Apolinaire), « elle et moi, nous nous sommes parlé » (Molière). *Nous* est exclusif quand celui qui le prononce exclut l'interlocuteur : « nous te prions, Seigneur », récitent les chrétiens ; « elle et moi, nous te devons tout », écrit Victor Hugo. Le *nous* inclusif inscrit les partenaires de l'acte de parole dans

un même tout ; le *nous* exclusif dissout l'acte de parole et le soustrait à la juridiction du tout. Tacite, pour sa part, souhaitait inclure ses lecteurs. Au moment où il écrit, ceux-ci, par hypothèse, parlent latin ; à la fois comme sujets parlants et comme lecteurs, ils ne peuvent pas ne pas avoir reconnu la grandeur de Rome et ce qui la fonde : que le nom de Rome soit un nom du tout. Le *nous* dans *apud nos* est inclusif, au nom du tout de l'Empire, que répète, en microcosme fidèle, le tout de la relation auteur-lecteur.

Ce faisant, Tacite met en place un modèle, appelé à fonctionner bien au-delà de lui et bien au-delà de Rome. D'un côté, le *nous* de ceux qui se posent en défenseurs du tout et du tripode de Peregrinus, de l'autre côté, les Juifs qui dissolvent le tout et déstabilisent le tripode consacré. Ce *nous* est inclusif quand il s'adresse aux premiers, exclusif quand il s'adresse aux seconds. Au fil du temps, la valeur référentielle du *nous* et la désignation du tout ont changé. À l'époque du *mare nostrum* et dans la mémoire de Pétrarque, le nom romain fixait la valeur du *nous* et désignait le tout.

Suivant les temps et les lieux, le nom de la France ou du *Volk* allemand ou du peuple américain et d'autres encore ont joué ce rôle. En retour, *Rome, la France, das Volk, the people* se proposent comme des noms de ceux qui, s'adressant à leurs égaux ou leurs semblables, disent *nous* en emploi inclusif.

Or, ceux-là vont et viennent. Cette donnée ne résume rien de moins que ce qu'on appelle *histoire*. Dès lors, le lemme de Pétrarque pourrait être formulé encore autrement : *l'histoire, quand elle s'ordonne du tout, est l'éloge de ceux qui disent nous en emploi inclusif, au nom du tripode*. Or, leur identité change continûment.

Le nom juif en revanche n'a changé ni de fonction ni de valeur référentielle ; il est demeuré le nom qu'on blâme,

parce qu'il jette le tout dans un océan indéfini de problèmes ; quand ceux qui le portent disent *nous*, on les soupçonne immédiatement de préférer le *nous* exclusif au *nous* inclusif ; un qui souhaite affirmer la force tout inclusive du *nous*, il incline à se méfier du nom juif, surtout si d'aventure, il pourrait lui-même en être porteur.

Il est vrai qu'au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, on avait cru desserrer l'étau. Le caractère problématique du nom juif avait semblé se réduire. Tout au moins en ces quelques lieux, peu nombreux et peu étendus, qu'on appelait civilisés. Après vérification, il s'agissait d'une transaction. Le nom du tout avait été partiellement détaché du temporel ; au lieu d'une désignation étatique, on avait promu des noms spirituels : civilisation, culture, Europe au sens transcendantal du vocable, Occident toujours au sens transcendantal, mouvement ouvrier, révolution, etc. Certains porteurs du nom juif, loin d'y trouver à redire, s'y rallièrent corps et âme. Que ce consentement s'accompagne d'une désuétude et d'un oubli de leur propre nom, ils y étaient prêts ou même le souhaitaient. Moyennant cet échange honorable, moyennant les filtrages qui s'y opéraient, jamais peut-être le nom du tout et le tripode ne connurent un règne aussi assuré. Le Juif n'était plus celui qui disait que non ; il disait oui et même, selon certains, il avait été le premier à dire oui à l'universel épuré.

Qu'importe aujourd'hui. S'il en fut ainsi au XIX<sup>e</sup> siècle, il faut admettre en retour qu'au XX<sup>e</sup> siècle, les négociations furent rompues. Le théorème de Tacite, ses lemmes et contrelemmes reprirent leur force entière, non sans conséquences matérielles. La guerre mondiale, puis la crise réveillèrent les instabilités du *nous* inclusif et du *nous* exclusif. L'affirmation du tout se confondit avec la mobilisation de tous en foules militaires ou politiques. Par contrecoup, le nom juif concentra sur lui le blâme que méritent les réfractaires. Le voulant ou non, il inspirait, murmurait-on, ceux qui, juifs

ou non-juifs, disent non à tout et soupçonnent le *nous* de pouvoir se retourner, à chaque instant, d'inclusif en exclusif. Freud, en 1930, mit le doigt sur la plaie; la civilisation, nom spirituel du tout, était, selon lui, frappée d'un malaise. Sans l'explicitier encore, sans peut-être en avoir pleine conscience, il annonçait le retour du nom juif sur la scène historique. Ce nom serait bientôt dénoncé comme la cause de tous les malaises, comme si Tacite avait gagné une partie qu'il n'avait pas jouée. De quoi, *L'Homme Moïse* proposa une interprétation. Heureusement pour l'ordre public, personne ne la comprit.

Lacan fut témoin des déplacements. Il ne cessa de les méditer. Sous ses yeux, l'allemand, langue du savoir, devint en quelques semaines le jargon de l'antisémitisme ignare; la République française se pelotonna, comme un enfant apeuré, aux pieds d'un vieillard sinistre; elle ne tarda pas à exprimer son soulagement par cette suite de renvois malsonnants qu'on regroupe sous le chef des lois antijuives; en Europe et hors d'Europe, la Révolution se confirma par des prisons pour tous. J'ose avancer que Lacan n'en apprit rien qu'il ne sût déjà, sauf qu'il en apprit précisément cela: il le savait déjà. Il lui restait seulement à expliquer aux autres et à lui-même comment il se faisait qu'il le sût déjà.

Que signifie que la psychanalyse choisisse le *Je*, alors que la plupart des savoirs dont elle était contemporaine avaient choisi le *nous*? Pourquoi Freud n'écrit-il pas *wo Es war, sollen wir werden*? Comment arracher cette donnée au truisme de la « science juive »? Sur tous ces points et bien d'autres, Lacan a avancé des propositions; elles prennent le nom juif pour point de fuite. J'y renvoie les lecteurs soucieux de justesse. Je m'en tiendrai au noyau dur.

Il est temps d'être explicite. Tant que le théorème de Tacite n'a pas été récusé, alors sa réciproque vaut; celui qui découvre, au sein du tout, le dentelé d'une fracture, le trem-

blement d'un problème venant altérer la prétendue limpidité des solutions, celui qui questionne la projection du *je* en *nous*, celui-là a été saisi par le nom juif. Mais alors, il faut rappeler à la barre le contre-lemme de Pétrarque: qui problématise le tout, doit craindre d'être blâmé à l'égal d'un Juif et pour les mêmes raisons.

Quand la vérité se définit *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*, « toujours, partout, par tous », comment un Juif est-il possible au champ de la vérité? La réponse est claire: il ne l'est pas, sauf comme support du faux et de toutes les inadéquations entre choses et intellect. C'est au contraire la haine du Juif qui répond le mieux aux critères. À elle de relever l'étendard de l'universalité extensive, dans le temps, dans l'espace et dans les cœurs. À elle de déterminer la valeur référentielle du *nous* inclusif. Du lumineux tripode, tombe alors une ombre noire. Sous l'autorité du *nous* inclusif, des lois d'exclusion sont prononcées.

Si en revanche un Juif est possible, au moins un, alors la vérité ne peut plus se définir selon le tripode de Peregrinus; elle ne peut plus s'attester par un *nous* consistant. Ni la conjonction des trois extensions, ni la troisième personne impliquée par le *quod*, « ce qui », ni la douce quiétude du *nous* ne sont des marques recevables.

Pousser jusqu'à leur extrémité les conséquences du *nous* inclusif et du tripode, ne pas s'en tenir aux affirmations logiques, mais les projeter en mises en œuvre matérielles, le xx<sup>e</sup> siècle a mené l'expérience. Si le Juif n'est possible qu'en exclusion de la vérité, alors tout est permis à son endroit; je veux dire tout ce que permet la toute-puissance dans l'ordre des choses. Le tripode venait d'un monde clos, où la technique ne comptait pour rien en regard de la toute-puissance divine ou cosmique; il en allait de même du *nous* inclusif, balisé par des mers fermées et des terres connues. Une fois maintenu dans un univers infini, au régime d'un

appariement nouveau entre science et technique, à l'horizon d'explorations indéfinies de terres nouvelles, il muta. Le toujours se décompta en années – mille, pourquoi pas ? le partout se transforma en planétaire, le par tous s'obtint par la foule. La toute-puissance matérielle était désormais tombée entre les mains de la technique.

Comment ne pas citer Heidegger ? Sectateur du national-socialisme, il trouva pour le célébrer des accents révélateurs : « la vérité interne et la grandeur de ce mouvement [c'est] la rencontre, la correspondance, entre la technique déterminée planétairement et l'homme moderne<sup>1</sup>. » *Ab omnibus*, comprendre le peuple allemand tel qu'il s'est rassemblé dans le mouvement national-socialiste ; *ubique*, comprendre « déterminé planétairement » ; *semper*, comprendre le temps indéfini qui s'ouvre à l'homme moderne, quand il a choisi le Führer pour guide. Rarement, la philosophie tomba plus bas qu'en ces lignes. Mais la honte ne doit pas faire oublier ce dont elles sont le symptôme : de maître de vérité, le tripode était devenu serviteur de l'erreur.

Rejeter le tripode, le détruire pièce par pièce, c'est désormais un devoir. Les quelques phrases éparées que Lacan s'est autorisées sur les camps de la mort ne laissent pas de place au doute ; depuis le moment qu'il en a pris connaissance, il a souhaité percer l'énigme de leur possibilité. Les écritures du tout, si elles ne donnent pas la réponse, situent le lieu d'une réponse un jour possible. Or, s'il faut que la mise en doute du tripode soit, un instant au moins, tenue pour légitime, alors il faut changer la définition de la vérité.

1. M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Gallimard, 1967, p. 202. Il s'agit d'un cours donné en 1935. Le texte a été publié par Heidegger lui-même en 1952. On a beaucoup commenté le fait qu'à cette date, il ait maintenu ses expressions laudatives. Le traducteur a jugé opportun de combiner deux mots « la rencontre, la correspondance » pour rendre un mot allemand unique, *Begegnung*.

L'ironie de la fortune a voulu que Heidegger, encore lui, soit là de quelque secours. Il ne le savait pas, ne voulait pas le savoir, mais en dénouant la vérité de l'adéquation, il déstabilisait le tripode. Du même coup, comme par inadvertance, il rendait au nom juif un titre de séjour. Mais il appartenait à Lacan de procéder aux écritures nécessaires, comme on fabrique de faux documents pour sauver un fugitif, en se servant du papier à en-tête des persécuteurs.

Ne pas céder aux séductions du beau tripode de Peregrinus ; ne pas sauver le tout de ses chicanes, mais au contraire l'y soumettre ; à l'égard du nom juif, ne pas céder à la tristesse, mais ne pas feindre non plus, Lacan a relevé le défi. Les propos vides du type « Nous sommes tous des Juifs allemands », ce n'était pas son genre. « Je ne suis pas Juif », pouvait-il dire de lui-même avec assurance et simplicité ; comme auraient pu le dire Racine, ou Péguy, ou Claudel. Mais comme eux, justement, il tirait de cette assurance une conclusion : il importe au plus haut point de situer ce que dit un sujet quand il dit de lui-même « Je suis Juif » ou quand, pouvant le dire, il s'y refuse ou quand il proclame bien haut qu'à le dire ou ne pas le dire, cela ne fait pas de différence.

On devine à lire la prière d'Esther et la prophétie de Joad que Racine, revenu vers Port-Royal, s'est interrogé sur ce que c'est que d'être juif, avec une profondeur dont on trouve peu d'exemples, ni dans la langue française ni dans aucune autre. Rencontrant Bernard Lazare au cours du combat pour Dreyfus, Péguy articula des propos sur la profération « Je suis juif » ; Benjamin, puis Scholem en demeurèrent saisis. Dans *Le Pain dur* en la personne de Sichel, dans *L'Histoire de Tobie et de Sara*, dans la lettre qu'il adressa, le 24 décembre 1941, au Grand Rabbin de France, Claudel ne cessa pas, lui chrétien catholique romain, de vouloir capter, comme un peintre fou, le regard obscur qui se dérobe sous le bandeau de la Synagogue.

Mais ce qui est permis aux poètes ne l'est pas aux analystes. Si je les en crois, ces derniers ne peuvent ni ne doivent ni ne veulent parler à la place du sujet. Quand Lacan s'interdit de mettre des mots dans la bouche d'un qui dirait « Je suis juif », il ne fait que suivre l'orientation freudienne. Élevé dans le christianisme et pour cette raison, justement, il ne croit pas que la Synagogue ait jamais eu les yeux bandés. Il sait d'avance que tout ce qu'il pourrait avancer, lui, touchant les Juifs, dépend d'une parole rapportée. Il n'a pas collé d'emblée le nom du Christ – ni aucun nom d'ailleurs – sur le tripode du « toujours, partout, par tous ». Il n'a pas admis d'avance que le Juif soit de toujours voué au passé, condamné par là à chercher un avenir hors de soi-même. On peut relever les nombreuses occasions où, dans ses écrits et dans son séminaire, il approche ce qu'il est convenu d'appeler le judaïsme. Toujours il se garde, envers ceux qui portent le nom juif, de leur apprendre ce qu'est ce nom. Il se tourne bien plutôt vers ceux qui ne le portent pas, afin de les avertir : « Ralentir, danger. » Danger d'imbécillité, d'idiotie, de faute, de crime.

Freud semble avoir souhaité apprendre aux Juifs et aux chrétiens ce qu'ils sont. C'est qu'il venait du XIX<sup>e</sup> siècle ; il pouvait croire encore que la fonction d'instituteur du genre humain était ouverte. Si de fait elle l'avait été, nul n'était plus qualifié que Freud pour instruire. Mais le poste avait été supprimé. Venu du XX<sup>e</sup> siècle, Lacan, pour sa part, doutait qu'on pût instruire tout le monde, partout, en même temps, sauf dans l'accessoire. Lecteur de Fontenelle et de Leo Strauss, il s'impose une réserve, dès qu'il approche de l'essentiel. Aussi n'est-ce pas quand il mentionne directement le nom juif qu'il en est nécessairement le plus investi. Mieux vaut pister les moments où le tout, la vérité et leurs satellites sont proprement mis en pièces.

« Lacan le Juif », l'expression n'a aucune signification, mais elle a un sens. Partout où vaut le tripode de Peregrinus

– et je répète qu'il vaut bien au-delà de l'espace européen et de l'espace chrétien –, je prends la liberté, pour un instant bref et provisoire, d'appeler *Juif* celui qui dit que non au tripode. À lui de déterminer ensuite si ce nom que je lui donne, il l'a reçu de ses parents. Si non, qu'il n'en fasse pas mystère et ne joue pas au petit soldat humanitaire ; qu'il dise tout simplement « Je ne suis pas juif ». Son *Je*, à soi seul, suffit pour attester qu'il a refusé l'axiome de Peregrinus, le théorème de Tacite, le lemme et le contre-lemme de Pétrarque, que ce soit dans leurs versions ornées ou dans leurs versions basses. Si oui, à lui de choisir son mode d'être juif : négation, affirmation ou interrogation.

Lacan le Juif est un sujet qui dit « Je ne suis pas juif ». Parce qu'étant celui qui dit « Je ne suis pas juif », il est aussi celui qui laisse entendre que *la vérité ne se dit pas toute*. Et cela, juste après avoir embrayé la vérité sur le *Je* : « Je dis toujours la vérité<sup>1</sup> », à entendre *la vérité parle toujours en première personne*. Ou, en allusion à la syntaxe de Rimbaud, *Je dit toujours la vérité*. Ou, par transformation formelle, « Moi la vérité, je parle<sup>2</sup> ».

Qui a lu « Kant avec Sade » ne peut ignorer les objections que Lacan soulève à l'encontre d'un célèbre apologue kantien<sup>3</sup>. Dans la *Critique de la raison pratique*, Kant met en scène un sujet dont le prince exige qu'il porte un faux témoignage contre un honnête homme. Lacan prête à ce sujet d'expérience, qu'il qualifie d'*ilote*, une question adressée au philosophe : « Il demandera si par hasard il serait de son devoir de porter un vrai témoignage, au cas que ce fût le moyen dont le tyran pût satisfaire son envie. Devrait-il dire que l'innocent est un Juif par exemple, s'il

1. « Télévision », *Autres écrits*, Seuil, p. 509.

2. « La chose freudienne », *Écrits*, I, p. 406.

3. « Kant avec Sade », *Écrits*, II, p. 243-269.

l'est vraiment, devant un tribunal, on a vu ça, qui y trouve matière à reprendre? » Lacan poursuit: « On peut ériger en devoir la maxime de contrer le désir du tyran, si le tyran est celui qui s'arroge le pouvoir d'asservir le désir de l'Autre<sup>1</sup>. »

On résume souvent la thèse de Lacan sur la vérité à une phrase pronominale: *la vérité ne se dit pas toute*. Or, la syntaxe en autorise deux interprétations, l'une constative, l'autre injonctive. La vérité ne peut pas matériellement se dire toute – constat – et, puisqu'elle ne peut pas, elle ne *doit* pas se dire toute – injonction. Le « Tu dois, donc tu peux » kantien, se renverse en *Tu ne peux pas, donc tu ne dois pas*. Si par impossible la vérité, une seule fois, se disait toute, elle s'exposerait toute au tyran. Il y en a toujours un. Lacan se garde d'attirer l'attention, mais il insinue, dans la subordonnée conditionnelle, une définition: *est tyran tout être parlant qui s'arroge le pouvoir d'asservir le désir de l'Autre*. Au désir insatiable d'un tel être parlant, quelque nom toujours servirait de pâture. Pour illustrer son propos, dans « Kant avec Sade », Lacan a choisi le nom juif.

À l'objecteur éventuel – il y en a toujours un –, je concède qu'il a aussi mentionné, dans la même phrase, d'autres cas: celui qu'on accuse d'athéisme devant un consistoire ou le déviationniste de parti, confronté à la règle d'auto-critique. Soit; Lacan avait pu observer que la persécution varie ses procédés et ses victimes, sans pourtant changer sa maxime. Il arrive qu'elle contraigne à révéler une vérité qu'on voulait taire et qu'elle tient pour vraie; il arrive aussi qu'elle obtienne de faux aveux, qu'elle sait faux, d'un sujet qui les sait faux. En tout état de cause, elle vise, toujours et partout, à « asservir le désir de l'Autre. » Universaliste à sa manière, le tortionnaire facile annonce aux persécutés qu'ils sont tous un dans les tourments. Demeure, dans l'apologue,

1. *Ibid.*, p. 262.

un vacarme silencieux qui éclate aux oreilles des sectateurs du tout. Familiers ou pas de Tacite, de Vincent de Lérins, de Pétrarque, ils auront beau s'ingénier à multiplier les acouphènes pour couvrir le bruit importun; ils n'en souffriront pas moins d'entendre ces simples mots, dans cet ordre et pas dans un autre: « l'innocent est un Juif ».

## VI. Être seul

Dans l'un des courts textes méditatifs qui composent *Le Livre à venir*, Maurice Blanchot imaginait le jour où disparaîtrait le dernier écrivain<sup>1</sup>. Il affirmait qu'alors ne régnerait pas le silence, mais le bruit ou plutôt, disait-il, le murmure. Le bruit, ce serait ce qui s'entend après que tout langage a cessé. Peut-être d'ailleurs, avec le langage disparaîtrait aussi l'écoute. Le bruit alors s'entendrait, mais ne s'écouterait pas.

Non pas le bruit donc, mais le murmure. C'est-à-dire un entrecroisement de parlers, un rhizome bavard, qui ne marquerait pas la fin brutale des êtres parlants, mais leur disparition progressive dans un désordre. C'est que l'écrivain, selon Blanchot, couvre ce murmure. Sa langue d'écrivain l'emporte ; du moins tel est son dessein. Elle l'emporte, parce que sans doute elle feint un semblant d'ordre, au point que le murmure, désordonné en lui-même, semble se rythmer. Comme il arrive des gouttes d'eau, gouvernées par le hasard et qui pourtant, les rythmes de la mer l'emportant, s'organisent en vagues et en sonorités. Chaque écrivain projette d'être à lui seul le rythmicien du murmure. À lui d'inventer ce qui accomplit l'effet de rythme. La belle langue, le style, le refus du style, les voies sont multiples. Proust ne rythme pas moins que Baudelaire, Beckett pas moins que Proust.

Blanchot veut évidemment parler de la littérature. Je crois cependant qu'il parle aussi d'autre chose. Car enfin, le dernier écrivain, ici posé comme une hypothèse ou un

1. M. Blanchot, « Mort du dernier écrivain », *Le Livre à venir*, Gallimard, « Folio essais », 1959, 1986, p. 296-302.

mythe platonicien, il n'est pas seulement dernier, il est aussi seul. Qui plus est, tel que Blanchot le dispose, il n'est pas seulement écrivain, il offre comme une allégorie de tout être parlant. Construisant le mythe du dernier écrivain, Blanchot a construit, simultanément, un autre mythe. Non pas le mythe du dernier, mais le mythe du seul, non pas le mythe de l'écrivain, mais le mythe de l'être parlant. Dans ma lecture, je voudrais mettre en place, à la manière de Lévi-Strauss, une mythologique de la solitude. À cette fin, je voudrais croiser devant vous les fils du dernier, du premier, du seul, de l'être parlant et de l'écrivain. Cela n'ira pas sans paradoxes.

Il faut revenir sur Rousseau. Une fois de plus, il apparaît en fondateur. La première phrase des *Rêveries* est volontairement équivoque : « me voici donc seul sur la terre, n'ayant plus de frère, de prochain, d'ami, de société que moi-même » ; elle pourrait valoir tout autant pour le dernier homme que pour le solitaire. Dans la « Huitième promenade », l'équivoque se dissipe. Rousseau amorce une phrase : « quand après avoir vainement cherché un homme, il fallut éteindre enfin ma lanterne, et m'écrier, il n'y en a plus<sup>1</sup>... » La dimension du dernier l'emporte. À l'instant qui suit, la dimension du seul apparaît, comme un effet second. Car la phrase continue ainsi : « alors je commençai à me voir seul sur la terre, et je compris que mes contemporains n'étaient par rapport à moi, que des êtres mécaniques, qui n'agissaient que par impulsion, et dont je ne pouvais calculer l'action que par les lois du mouvement. » On songe à certaines fictions de Philip K. Dick, où un homme se découvre être le dernier,

1. Jean-Jacques Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, vol. 10 de l'édition Du Peyron-Moultou, p. 487. Voir la Collection complète des œuvres, Genève, 1780-1789, 17 vol., in-4°; édition en ligne : [www.rousseauonline.ch](http://www.rousseauonline.ch). Les réflexions qui suivent doivent beaucoup aux travaux de Martin Rueff. Je le remercie d'avoir répondu à plusieurs de mes questions.

sur une planète entièrement peuplée de robots. On y songe d'autant plus que dès la « Première promenade », Rousseau articule, en une phrase, l'une des matrices de l'imaginaire moderne : « Je suis sur la terre comme dans une planète étrangère où je serais tombé de celle que j'habitais<sup>1</sup>. » Le mytheme du dernier se propose comme un abord préparatoire du mytheme de la solitude.

On sait que Rousseau a médité longuement sur le mytheme du premier : « le premier qui s'avisait de dire ceci est à moi, fut le vrai fondateur de la société civile... », ouverture du *Discours sur l'origine de l'inégalité*. On omet trop facilement qu'il n'a pas moins médité sur le mytheme du dernier. Il est vrai que le premier qui se sait premier a cessé d'être seul. Il se promet à lui-même la venue de ses interlocuteurs. Reste qu'il est à jamais le seul à avoir été premier. Quant au dernier qui se sait dernier, il est seul à jamais. Aussi le parcours se renverse. Celui qui se sait seul, s'imagine aisément dernier. Rousseau encore, en ouverture des *Confessions* : « Moi seul... La nature a [brisé] le moule dans lequel elle m'a jeté. »

Le mytheme du dernier prend même chez lui une forme dont on verra qu'elle ne cesse, après lui, de réapparaître chez d'autres. On en viendrait à supposer que cette forme est un composant inhérent au mytheme, sauf qu'elle revêt chez Rousseau un tour dramatique. Il faut en effet relier entre elles la prise qu'exerce sur lui le mytheme du dernier et la farouche volonté de ne pas avoir de progéniture.

Il avait remis tous ses enfants aux Enfants-trouvés. On ne connaît pas d'exemple comparable parmi les célébrités de la culture européenne. Après avoir détaillé les événements dans les *Confessions*, Rousseau tient à y revenir dans la « Neuvième promenade ». C'est qu'il ne se comprend pas lui-même. En ce temps d'absolue transparence qu'il croit

1. *Ibid.*, p. 375.

avoir atteint grâce à la décision de solitude, subsiste un point d'opacité : *pourquoi ai-je abandonné mes enfants ?* Je renvoie le lecteur aux réponses de Rousseau ; à lui de juger si elles convainquent. À lui de se tourner vers les biographes. À lui d'évaluer une conjecture dont le freudien Theodor Reik se fait l'écho ; Rousseau, adonné au plaisir solitaire, se serait cru, pour cette raison, incapable d'engendrer. Les enfants n'étaient pas de lui, aurait-il conclu ; les récits d'abandon n'auraient servi qu'à dissimuler son doute<sup>1</sup>.

Au-delà des motifs avoués ou inavoués, au-delà de la physiologie – effective ou imaginée –, reste la volonté d'abandon. Je la rapporterai à une volonté plus radicale encore : pour que la solitude passe de la rêverie au réel, il faut vouloir que le monde ne continue pas. Je reprends volontairement les termes de Genet, écrivant à Sartre, vers 1952 : « ... La signification de l'homosexualité c'est celle-ci : un refus de continuer le monde<sup>2</sup>. » M'avançant sans prudence, je propose une réflexion : est-ce l'homosexualité qui chez Genet importe ou la volonté que le monde se suspende ? Auquel cas, il aurait été lui aussi porteur d'une volonté de solitude. La volonté de suspendre le monde n'est rien d'autre que la volonté de solitude, dont l'homosexualité est un moyen, dont l'abandon d'enfant est un autre moyen, dont l'écriture, selon Blanchot, en est un autre encore. En sorte qu'écrire et être homosexuel, écrire et abandonner ses enfants, relèveraient chez deux sujets distincts d'une décision identique.

1. T. Reik, *Écouter avec la troisième oreille*, Bibliothèque des introuvables, 2002. Il faut distinguer ; quelques contemporains de Rousseau ont évoqué l'impuissance ; Reik songe plutôt à la stérilité ; quant à ce que Rousseau pensait sur ce point, on ne peut que le conjecturer. Voir Leo Damrosch, *Jean-Jacques Rousseau: Restless Genius*, Houghton Mifflin, 2005, p. 191-194.
2. La lettre est intégralement reproduite dans E. White, *Jean Genet*, Gallimard, 1993, p. 384-386 ; la phrase citée se trouve p. 385.

Les enfants perdus de Rousseau deviennent, après coup, l'ombre portée de sa décision de solitude. Ils font trou dans l'histoire des êtres parlants. Nous ne savons d'eux ni le nom ni s'ils sont garçons ou filles ni, bien entendu, ce qui leur est arrivé<sup>1</sup>. Mendiants et mendiante, millionnaires, saintes, débauchés, héros révoltés, tout est possible. Le roman du XIX<sup>e</sup> siècle surabonde en enfants délaissés, ou orphelins, ou ignorant tout d'eux-mêmes. Je me plais à imaginer qu'ils sont nés des *Rêveries*. À chaque fois, on raconte l'histoire d'un enfant de Rousseau, abandonné à sa naissance.

« Le nez dans le ruisseau, c'est la faute à... », Gavroche, fils mal-aimé des Thénardier, convoque, à l'instant de la mort, un autre père, le vrai, celui qui résume tous les manques d'une vie interrompue ; la rime lui fait ce cadeau ambigu. Vautrin, Fantine, Heathcliff, Oliver Twist, la petite Fadette et François le Champi, Rémi de *Sans famille*, sans oublier les garçons prostitués, voleurs et assassins de Genet, sans oublier Genet lui-même, ni les écrivains sans père, Baudelaire, Aragon ou Sartre, ni ceux qui, en 1970, se voulurent *nés de personne* – je reprends une expression de Benny Lévy – : tous fils et filles, éloignés dans l'espace et dans le temps, d'un père qui voulut être le seul être parlant. Au prix d'être le dernier. Tous fils et filles, désireux en toute ignorance de réparer la défaillance du père, soit par le bonheur – *happy end* des romans enfantins –, soit par la résignation, soit par l'action. La liste est ouverte ; elle énumère les moyens par quoi le monde continue, malgré le père absent, indigne ou méconnu. Bien des romans du XIX<sup>e</sup> siècle s'autorisent ouvertement des *Confessions* ; ils ne sont pas moins nombreux à prolonger les *Rêveries*. Quand il se réclamait de la Grande

1. Rousseau mentionne cinq enfants. Voir *Confessions*, VIII, *ibid.*, vol. 16, p. 122 et L. Damrosch, *ibid.*, p. 195. Il donne quelques détails sur le premier d'entre eux, au livre VII des *Confessions*, *ibid.*, p. 102-103. Mais on ne sait rien des autres ; on a même douté de leur existence.

Révolution culturelle prolétarienne, le militantisme politique du dernier tiers du xx<sup>e</sup> siècle se rêva parfois écho imaginaire du *Contrat social*; oscillant sans cesse autour des premiers temps et des derniers temps, il dépendait bien plutôt des *Rêveries*.

Si le premier et le dernier introduisent au vocable *seul*, c'est qu'ils le nouent à l'être parlant. Cela est vrai chez Rousseau. Cela est vrai chez Blanchot. Le mytheme du dernier écrivain soulève la question du dernier être parlant. Il interroge : l'être parlant est-il encore parlant quand, après la mort du dernier écrivain, le murmure l'a emporté? Bien évidemment, il faut faire droit au mythe et au choix qu'il fait du chronologique. Suspendons un instant ce choix et nous mettrons au jour les questions implicites :

– L'être parlant continue-t-il d'être et d'être parlant quand le murmure l'emporte?

– Quand Blanchot parle du dernier écrivain, parle-t-il de l'écrivain ou parle-t-il de tout être qui serait dernier?

– Quand il parle de l'écrivain, parle-t-il de l'écrivain en tant qu'il se distingue des autres êtres parlants ou en fait-il le représentant de tout être parlant possible?

– Quand il parle du dernier, parle-t-il du dernier ou parle-t-il du seul?

– Si l'être parlant entre en disjonction du murmure, cela veut-il dire que l'être parlant, pour être et pour être parlant, doit être seul à parler?

Je partirai d'une hypothèse : la solitude s'inscrit au champ de la langue et dans l'insistance d'un sujet qui s'interroge sur son être d'être parlant. *Je suis seul* s'inscrit sur une bande qui se renoue à elle-même puisque seul est seul qui peut dire *je*. On peut dire d'une chose qu'elle est la seule chose, mais pas qu'elle est seule. *Seul* ne se dit que de l'être parlant, que par l'être parlant à propos de lui-même ou de ce qu'il assimile à lui-même. La dimension du *seul* émerge d'un

être qui se compte et, se comptant, se nomme. De l'espagnol *numero* au français *nombre*, le nombre et le nom se confondent, homophonie dalinienne. Or, se compter et se nommer, c'est le propre de l'être parlant. Seul l'être parlant est seul. On n'est seul qu'au champ du parler.

On peut se compter de deux manières – dans l'ordinal et dans le cardinal. Si l'on choisit l'ordinal, alors apparaissent le premier et le dernier. Les suivent un cortège de paradoxes dont le pétrarquisme fit ses délices. Soit une série qui se construit par addition successive, puis se déconstruit par soustraction successive, le dernier est le premier à être le dernier ; le premier est le premier à être le premier, mais aussi le dernier à être le premier. Le deuxième est le premier à être le deuxième, mais aussi le dernier. Ainsi en va-t-il de tous ceux qui se suivent, jusqu'au dernier. De fait, chacun est le seul à être ce qu'il est. Mais le dernier, lui, est le premier à être seul. Le premier est le dernier à être seul et le deuxième est le premier à n'être pas seul. Surprise, l'article défini sur *seul* a disparu. Être seul, ce n'est pas être *le seul*. Nous y reviendrons.

Si de l'ordinal, on passe au nombre cardinal, alors on rencontre directement la dimension de la solitude, sans avoir à emprunter les détours de l'énumération, sans avoir à parcourir l'enchaînement du premier au dernier. Dans le décompte cardinal, zéro, un, deux, trois, le *un* dit explicitement ce que vise le vocable *seul*. Mais dès que le un est si peu que ce soit engagé, l'ensemble des cardinaux l'est aussi. Rousseau en témoigne : « je suis nul parmi les hommes » / « les voilà nuls pour moi<sup>1</sup> ». Il faut prendre les mots à la lettre : il s'agit d'une part de l'ensemble des hommes, quelle

1. « Je suis nul désormais parmi les hommes », « Première promenade », *ibid.*, p. 377 ; « Les voilà donc étrangers, inconnus, nuls enfin pour moi », *ibid.*, p. 369.

qu'en soit la cardinalité; il s'agit d'autre part du zéro et du un. Je compte pour zéro parmi les hommes, dans la mesure même où je me compte pour un – un seul. Dans cette même mesure, ils comptent pour zéro pour moi. Rousseau aimait les mathématiques et en use dans le *Contrat social*<sup>1</sup>; il en use ici, de manière détournée, traitant les hommes et le moi comme deux variables algébriques et soumettant chacune d'elles au passage par la valeur zéro.

On voit aussitôt que la solitude ainsi constituée n'a plus rien de commun avec la solitude antique, puisqu'elle requiert le zéro. Rousseau a brisé une continuité, où l'ermite chrétien répondait encore, en quelque manière, à Diogène le Cynique: la solitude d'un un sans zéro, solitude sans annulation. Solitude aussi, où le un n'est pas un nombre au même sens que le sont les autres nombres. Car les Anciens tenaient que le nombre dénombre toujours une multiplicité; d'où suit que le un est, à leurs yeux, d'une autre nature. Suivant les mathématiques grecques, un n'est pas un nombre; deux est le premier des nombres entiers; ajoutons que le zéro n'existe pas. S'éloigner des hommes ou du monde n'est pas alors les compter pour zéro; se poser comme un, n'est pas se nombrer soi-même, mais se placer hors nombre.

Pascal peut-être en avait-il eu secrètement conscience. On sait qu'il ne rejoignit pas les Solitaires de Port-Royal. Parce que, peut-on supposer, l'arithmétique l'en détourna. Quoiqu'il suivît saint Augustin en tout, il savait aussi qu'entre saint Augustin et lui, le zéro avait rompu le fil et que le statut du un avait changé. La seule solitude accessible étant augustinienne, il en conclut qu'elle lui était impossible. Partant de la même expérience du zéro et du un, Rousseau choisit à

1. Voir, entre autres études, Marcel Françon, « Le langage mathématique de Jean-Jacques Rousseau », *Cahiers pour l'analyse*, n° 8 (1967), p. 85-88. L'article avait été publié initialement dans *Isis* en 1949. L'intégralité des *Cahiers* est accessible sur le site [cahiers.kingston.ac.uk](http://cahiers.kingston.ac.uk).

l'inverse; il maintient la possibilité de la solitude. Mais au prix de devoir en inventer une forme radicalement nouvelle, qui nous marque encore aujourd'hui, parce qu'elle est la solitude moderne. Elle se situe à l'horizon du nombre moderne, où le zéro et le un sont nombres comme les autres. L'ordinal et le cardinal s'y confirment. On croirait que Nerval s'est exercé à décliner les étapes qui mènent de l'un à l'autre:

La treizième revient. C'est encor la première.

Et c'est toujours la seule et c'est le seul moment

Car es-tu Reine ô toi, la première ou dernière

Es-tu Roi toi le seul ou le dernier amant?

li L'être parlant se nomme et se compte au registre du cardinal: le un. Mais pour atteindre le un qu'il demande d'être, on sait qu'en langue française, il ne faut pas qu'il emploie le lexème *un*. Dire « un cygne », c'est d'abord dire qu'il y en a plusieurs; l'unicité solitaire vient en un second temps et se dit au *le*. Après Nerval, Mallarmé. Le sonnet du Cygne consiste à transformer quasi géométriquement *un cygne* – premiers mots du poème – en *le Cygne* – derniers mots. Il fait droit ainsi au paradoxe de la langue, allons plus loin: à la dure loi des sens opposés; l'article *un* caractérise ce qui n'est pas unique; ce qui est unique ne se caractérise pas par l'article *un*.

Ce qui est unique ne se dit peut-être pas en tant qu'unique – Aristote semble le supposer –, mais la langue s'en approche. Parmi ces approximations, on trouve au premier rang le vocable *seul*. Sauf que le vocable est équivoque. Les vocables décisifs le sont toujours. Il y a au moins deux *seul*: le seul relationnel, *être seul à*; le seul absolu, *être seul*. L'être parlant est seul à être parlant. Est-il pour autant seul? Je suis seul, suis-je pour autant seul à être seul? Alors naissent les paradoxes de la solitude, qui rivalisent en labyrinthique avec les paradoxes du premier et du dernier.

Je commence par m'imaginer que je suis seul à être seul. Me disant seul, je me compte pour un. Me comptant pour un, je peux commencer de me compter au sein d'une multiplicité. *Je suis seul* autorise *nous sommes plusieurs*. Mais ne peuvent se dire plusieurs que ceux qui peuvent se dire seuls. De là vient qu'on puisse dire comme le Dieu chrétien, proclamant sa Trinité: *Je suis seul à être plusieurs*, et comme les hommes, soumis au poids du péché originel: *Nous sommes plusieurs à être seuls*. Ou comme les hommes découvrant que parler les distingue: *Nous sommes seuls à être plusieurs*.

Premier tour dans le labyrinthe. Deuxième tour: le seul être qui se compte est l'être parlant. Quand il se compte, il se compte pour un. Quand il se compte pour un, il ne peut se dire un, puisque dire *un X* suppose qu'il y ait plusieurs X; *je suis un être parlant* doit se poursuivre en *je suis un entre autres*, que Lacan écrit avec traits d'union. Pour se dire un absolument, *un-sans-autres*, il faut renoncer au vocable *un* et dire: *Je suis seul*.

*Je suis seul* renvoie donc à *Je suis le seul à pouvoir me dire seul*, parce que pour se dire seul, il faut pouvoir dire *je*. Tels sont les paradoxes de l'un cardinal; ils se projettent dans les paradoxes de la phrase elle-même et de sa succession linéaire. Le *je* – premier mot de *je suis seul* – est le résultat de *seul*, dernier mot. L'effet d'énonciation de l'énoncé ne peut commencer qu'après l'émergence de ce qui termine l'énoncé. Mais l'inverse est également vrai; *seul* ne peut se dire que par quelqu'un qui peut dire *je* et à propos de quelqu'un qui peut dire *je*. *Seul* est donc autant le résultat de *je* que *je* est le résultat de *seul*. Quelles que soient les apparences, *je* n'est premier que parce qu'il est dernier, et réciproquement; *seul* n'est dernier que parce qu'il est premier, et réciproquement. D'une position à l'autre, l'oscillation se rythme à la vitesse de la lumière.

Un tour, deux tours, voici le troisième: se compter pour un, engage la série arithmétique des nombres entiers. Sitôt qu'on se compte pour un, on s'ouvre au plusieurs. Mais dans le plusieurs, le un qui se comptait s'annule. Au sens strict, il devient un zéro arithmétique. « Je suis nul parmi les hommes », écrivait Rousseau. Pour s'affirmer un, il lui avait fallu annuler les hommes, « ils sont nuls pour moi ». Zéro et un, le vocable *seul*, croyant affirmer le un, affirme aussi le zéro<sup>1</sup>. De là naissent tous les décomptes, y compris la statistique. En sorte que la foule, qui nie la solitude, la suppose; en sorte que la solitude de l'un suscite la foule dont l'un a horreur.

De cette expérience de la solitude moderne, Freud a fait la théorie: la foule existe par l'*einziger Zug*. Lacan a traduit « trait unaire »; merveilleuse traduction, qu'on déshonore quand on la répète, comme un perroquet, sans la méditer. Peut-être avancerai-je aujourd'hui, mais pour un seul jour et seulement pour réveiller la traduction de Lacan, la traduction *le trait de solitude*. Le trait unique que l'on peut isoler sur un support unique suscite, au sein de la foule qui m'avait annulé, ma propre solitude. Me ressuscite comme un, moi qui étais annulé.

Quatrième tour dans le labyrinthe. Quand on dit *un seul*, *un* n'est pas, n'est jamais, ne peut jamais être l'article, mais bien le nom de nombre; *seul* ne fait que souligner ce nom. Quand le vocable *seul* est seul, il donne accès au un cardinal; pour distinctes qu'elles soient, les locutions *je suis seul*, *je suis seul à...* désignent toutes deux une unicité. Mais quand le un cardinal est présent, *seul* recule d'un pas comme un serviteur s'efface devant son maître: dans *un seul*,

1. Je m'en rapporte à la doctrine de Gottlob Frege ou plus exactement à l'interprétation – au sens fort du terme – que Jacques-Alain Miller, sous l'impulsion de Lacan, en a donnée. Voir « La suture. Éléments de la logique du signifiant », *Cahiers pour l'analyse*, n° 1-2 (1966), p. 43-60.

*seul* est seulement l'ombre portée du vocable *un*. Si d'aventure on veut adjoindre un article à *seul*, ce ne peut être que *le*: *le seul*. Mais alors, *seul* est relationnel: *le seul à...* Le seul à être ou à faire – quoi? C'est toute la question.

À n'être rien, à ne faire rien, répondait Rousseau. Telle est la puissance propre de la rêverie. Elle est décisive. Car, il est temps de le dire, le seul relationnel – *seul à* et non pas *seul* – n'atteint pas la solitude, mais l'unité numérique qui peut aussi bien faire foule. Être seul à être ou à faire quelque chose, ce n'est pas être seul. La dimension de l'entre autres ne cesse de s'insinuer, comme un serpent au paradis. Sauf si ce qui suit *à* et *à* lui-même ont été annulés. Toujours la force du zéro, qui soutient le un.

Quand le sujet demande à être seul, se découvrir *seul à...*, c'est un ratage. C'est pourquoi la volonté de solitude conduit à suspendre le monde. Alors seulement se suspend la possibilité que *le seul* se dégrade en *seul à...* Le monde ayant cessé, rien au monde ne vient encombrer la solitude relationnelle; par approximations successives, celle-ci peut désormais valoir pour une solitude absolue.

On comprend à présent pourquoi la volonté de solitude et la volonté de suspens du monde se coappartiennent. Après Rousseau, Genet, on l'a dit. Avant Rousseau, Descartes. Il lui faut suspendre le monde, par l'hypothèse du Grand trompeur, pour se retrouver seul, absolument, point fixe, nécessaire et suffisant pour soulever le monde<sup>1</sup>. L'annulation du monde, Descartes l'avait apprise des *Exercices spirituels* de Loyola, mais aussi de la poésie précieuse, car il aimait les vers, dit de lui son biographe Baillet, et n'était pas insensible à leurs douceurs. Dans les sonnets lointainement issus de

1. Husserl a thématiqué la décision. Voir *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricœur, Gallimard, « Tel », II, 3, § 49, p. 160-164; la section est intitulée « La conscience absolue comme résidu de l'anéantissement du monde ». Je dois cette référence à Daniel Heller-Roazen.

Pétrarque, le soleil disparaît devant l'éclat de la belle matineuse. L'amant se consume dans l'espérance qui le désespère. Au cours de ses rêves, Descartes tombe sur le *Corpus poetarum*. Or, il connaissait assez Plutarque pour y avoir lu une cette citation d'Héraclite: « Les hommes éveillés n'ont qu'un seul monde, commun à tous; mais, quand ils dorment, chacun d'eux s'enfuit dans son propre monde<sup>1</sup>. » Comprendons: le sommeil est lieu de solitude; la solitude, en retour, s'atteint par les illusions du sommeil. Plus hardi que personne, Descartes préférera, quelques années après, la méditation au sommeil; il poussera le songe jusqu'au mensonge et le mensonge jusqu'au prince du mensonge: un certain Malin génie, un certain grand trompeur. Autre procédure baroque, qui flirte avec le démon, comme il arrivera dans le *Don Juan* de Molière et comme Sartre en dessinera l'exact contre-type. *Huis clos* définit l'Enfer comme l'impossibilité d'annuler le monde, d'où suit l'impossibilité de la solitude. Descartes, à l'inverse, met le Trompeur au service de l'annulation et de la solitude.

Puisque je retrouve la même annulation du monde, par des moyens différents, chez Rousseau, chez Genet et chez Descartes, il me plaît de relier entre elles les valeurs de la fonction et de parcourir la courbe en tous sens. Je reconnais dans le Malin Génie l'annonce des traîtrises, mascarades et travestissements des ennemis de Rousseau, mais aussi l'annonce des héros de Genet, qui concourent eux aussi à la suspension du monde. Cette suspension lui faisait choisir l'homosexualité et admirer les funambules, seuls sur leur corde. Elle le fit enfin se tenir à l'écart du nom juif. On se souvient que, dans le *Captif amoureux*, il dénonçait le

1. Héraclite, fragment 89 de l'édition Diels-Kranz, connu par Plutarque, *De la superstition*, trad. C. Bevilacqua, Fayard-Mille et Une Nuits, 2010, 3, 166 c.

peuple ténébreux, y retrouvant, au nom de l'Origine du monde, le vagin béant de l'humanité, sans cesse recommencée. La malédiction est lancée au nom de la Femme; dans *Quatre heures à Chatila*, la même malédiction s'autorise du Mâle. Ce peuple « a fait croire au génocide alors qu'en Amérique, des Juifs, riches ou pauvres, étaient en réserve de sperme pour la procréation »; ces lignes se trouvaient dans la première version. Elles ne furent pas publiées. Disons qu'elles restituent ce que Genet pensait, quand il restait seul avec lui-même<sup>1</sup>.

Un seul Juif, à ce compte, serait-il le plus humilié, le plus obscur, le plus misérable, suffit à incarner la continuation du monde. Un seul Juif, que dis-je, un seul gamète de Juif suffit, serait-il anonyme, congelé au fond d'une éprouvette. En n'étant pas détruit, il rend la solitude réellement impossible à chacun. Faute irréparable à l'égard de tous.

Quand je suis seul, je ne suis pas le seul à... et par-dessus tout, je ne suis pas le seul. Sur cette crête, se situe l'expérience réelle de la solitude. Descartes et Rousseau et Genet l'exposent, sous des angles de vue bien différents, mais l'expérience en tant qu'expérience est la même. C'est celle du zéro et du un. Je ne suis pas le seul, parce que subrepticement *je suis le seul* renvoie toujours à *je suis le seul à*, sauf qu'on a laissé en blanc ce que je suis le seul à être ou à faire. Ma solitude alors est lacunaire et par cette lacune, pénètrent les indésirables. On comprend la déception qui s'empare du sujet quand, voulant bien faire, on lui dit « vous êtes le seul », ou son imbécillité quand il gémit « je veux être le seul », « suis-je le seul? ». Hélas pour lui, il suffit qu'il le demande pour qu'il ait compris qu'il compte pour pas

1. J. Genet, *L'Ennemi déclaré*, Gallimard, « Folio », 2010, p. 287, n. 24. L'éditeur Albert Dichy s'appuie sur le manuscrit original. Selon lui, le passage a été retiré par Genet à la demande de la *Revue des études palestiniennes*, où l'article parut en janvier 1983.

grand-chose, autant dire rien. Pire peut-être, la variante: « il n'y a que vous ». Flaubert en a fait le mot-clé de la dernière rencontre, la plus manquée de toutes, entre M<sup>me</sup> Arnoux et Frédéric.

Frédéric vient de découvrir que M<sup>me</sup> Arnoux a les cheveux blancs, qu'elle est à jamais une vieille femme, autant dire une mère, que l'aimer charnellement confinerait à l'inceste; pour masquer son horreur, pour ne pas être un Œdipe amant de sa mère, il s'aveugle comme Œdipe *après* l'inceste; il enfouit son visage entre les mains de l'aimée, devenue plus intouchable que si elle était descendue aux Enfers. Soucieux de dissimuler à M<sup>me</sup> Arnoux que dès l'instant qu'il la regarde, elle disparaît dans la vieillesse, plus définitivement qu'Eurydice ne disparaissait dans la mort, il multiplie les paroles d'amour les plus sublimes. Je ne sais rien de plus beau que la déclaration de Frédéric à cet instant, sauf qu'elle est mensongère. D'autant plus mensongère qu'elle est sincère. D'autant plus sincère qu'elle est faite de pièces et de morceaux empruntés à des souvenirs littéraires. À quoi l'aimée, je veux dire celle qui se croit telle, répondra, quelques instants plus tard, émue jusqu'au plus profond, « il n'y a que vous ».

Reprenons le fil. Après que Frédéric l'a bercée de paroles enivrantes, M<sup>me</sup> Arnoux s'abandonne. Elle est sur le point de céder; il le pressent. Brutalement saisi de convoitise, il se détourne pourtant, « tout à la fois par prudence et pour ne pas dégrader son idéal ». Elle s'en émerveille: « Comme vous êtes délicat! Il n'y a que vous! Il n'y a que vous! » Puis l'horloge sonne, « Déjà! dit-elle, au quart, je m'en irai ». Succession d'effondrements où la demande d'annulation du monde échoue, cette demande que recèle toute demande d'amour. Tout était déjà contenu dans les mots. *Il n'y a que vous, vous êtes le seul, vous êtes le seul à...*, c'est admettre que le monde subsiste, où le sujet s'éprouve à jamais

nul, sans espoir de retour vers le un. Le rêve de l'amour où l'on peut être un et deux au même instant se dissipe devant le réel: qui demande le deux de l'amour obtient la nullité, pris entre l'un à jamais perdu et le plusieurs à jamais triomphant.

On se rend compte alors d'un dernier détour. La décision de solitude fait allusion à un réel: l'être parlant est le seul être à être parlant. Non seulement cela, mais l'être parlant est absolument seul, pour peu qu'il parle. Je dois dire *je suis seul* pour me constituer en être parlant, mais je dois constater qu'aussitôt et aussi longtemps que je parle, je suis seul à parler. Les solitaires en vérité racontent un mythe. Dans ce mythe, ils mettent en scène une décision. Ils éprouvent qu'il faut commencer par se découvrir seul, en annulant les êtres parlants, pour se constituer en être parlant et de là reconstruire les êtres parlants comme multiplicité. Au risque d'un reflux: le réel de cette multiplicité peut toujours revenir sur celui qui avait parlé, pour l'annuler à son tour.

Freud, une fois encore, donne à penser. Peu avant de réfléchir sur les foules, il a réfléchi aussi sur leur opposé: les jeux de l'enfant solitaire, délaissé par sa mère. On revient au *Fort-da*; le jeu de la bobine se complète d'un autre, que l'enfant pratique avec son propre reflet. Le texte vaut la peine d'être cité: « Un jour où sa mère avait été absente pendant de longues heures, elle fut saluée à son retour par le message *Bébé o-o-o-o*, qui parut d'abord inintelligible. Mais on ne tarda pas à s'apercevoir que l'enfant avait trouvé *pendant sa longue solitude* un moyen de se faire disparaître lui-même. Il avait découvert son image dans un miroir qui n'atteignait pas tout à fait le sol et s'était ensuite accroupi de sorte que son image dans le miroir était "partie"<sup>1</sup>. »

1. *Au-delà du principe de plaisir, ibid.*, p. 53, note.

J'ai souligné les mots *pendant sa longue solitude*. Ils situent le pivot de l'expérience. L'être parlant de l'enfant dépend de sa solitude, et non d'une présence. Pour faire entendre que l'être parlant est seul dès l'instant qu'il parle, Freud montre qu'il parle quand et parce qu'il est seul. Wittgenstein est réfuté, qui soutenait qu'il n'y a pas de langage privé; Freud soutient au contraire qu'il n'y a de langage que privé. À celui qui souhaiterait entendre dans le vocable *privé*, l'écho d'une privation de présence, je n'objecterais pas. Sont réfutées également les variantes de Hegel; celui-ci rapportait la naissance de la culture à la dialectique du maître et de l'esclave, et aux retournements de celle-ci. Du *Fort-da* de Freud et de ses jeux d'apparition/disparition, la culture est également censée émerger. « Grande avancée vers la culture », *grosse kulturelle Leistung*, écrit-il. Mais loin que deux adversaires luttent à mort, personne ne meurt; mieux, tout est fait pour que l'absence ne soit pas confondue avec une mort sans retour. Le deux surabonde certes, mais il ne se constitue pas par une coprésence, serait-elle antithétique. Tout au contraire, le deux dit l'impossibilité de la coprésence. Deux termes sont posés, mais de telle manière qu'un des deux termes vient perpétuellement à manquer: la mère et l'enfant, l'enfant qui parle et son reflet parti, l'enfant et la bobine, la bobine proche et la bobine lancée au loin, la paire phonématique *a/o*, l'enfant qui parle et l'enfant qui se tait, l'enfant et son reflet parti.

Le deux était le premier des nombres, selon les Grecs. Or, Freud ne part pas du deux, mais l'engendre à partir du un de la solitude. Plus exactement encore, il l'engendre à partir du un et du zéro, le un de l'enfant laissé à lui-même et le zéro des disparitions: celle de la mère, celle de la bobine, celle de l'enfant lui-même. Je laisse aux spécialistes le soin de mettre en opposition le jeu freudien du miroir et le stade du miroir de Lacan. Je préfère rappeler le

balancement qu'établissait Rousseau, du « je suis nul pour eux » à « ils sont nuls pour moi ». Dans l'algèbre secrète des *Rêveries*, le passage par la valeur zéro était décisif. Le zéro réapparaît chez Freud, tout aussi déterminant; il culmine dans l'annulation de l'enfant par lui-même.

Le deux, récurrent au cours du jeu, n'est rien de plus et rien de moins que l'interaction d'un un et d'un zéro. S'agit-il même du deux en tant que nombre spécifié et distinct? On y reconnaîtra plutôt l'indice minimal d'une multiplicité foisonnante. Cette multiplicité s'articule à la solitude dans la forme de l'alternance indéfinie. L'alternance repose sur l'échange entre position de présence et position d'absence. Enfant, bobine, mère, phonèmes, les couplages surabondent; il y a toujours deux partenaires, mais l'enfant, comme partenaire, ne rencontre jamais que l'absence de l'autre partenaire. En sorte que le deux se dément, à l'instant où il se constitue. Du zéro et du un ne provient pas le deux comme nombre achevé, mais le deux comme emblème de l'illimité. De l'alternance réciproque entre absence et présence, la cause est située: une impossible simultanéité. Jusqu'à ce qu'à l'étape finale, l'enfant renonce à être simultanément avec soi-même. La découverte par un être parlant de son être d'être parlant et la découverte de l'impossible de soi à soi font une seule et même découverte.

De manière générale, le multiple des êtres parlants est justement hors nombre. Peu importe que dans les faits, les doigts d'une main suffisent à les compter ou qu'à l'inverse, ils excèdent tout décompte possible. En cela, le deux récurrent du *Fort-da* annonce le hors-nombre des foules. Freud est synonyme de lui-même, en ses divers récits. Les êtres parlants en tant que parlants y sont impossibles. Pour que deux d'entre eux s'admettent l'un l'autre, il faut qu'un s'annule. Pour qu'un s'affirme, il faut qu'il donne congé à sa propre image et se réduise à un trait, déchiffrable dans

l'image d'un autre. Pour qu'ils fassent foule, il faut qu'ils acceptent que se séparent en eux leur existence et leur unicité. En tant qu'uns dissociables de chacun des autres, ils n'existent pas; en tant qu'ils existent, ils ne sont pas dissociables; leur unicité se maintient seulement si elle n'est plus la leur, mais se concentre sur un lointain extérieur.

Festin totémique, analyse des foules et *Fort-da* instituent le zéro, le un, le deux et le multiple, en tant qu'ils ne se s'actualisent pas ensemble et ne forment pas un ensemble. Quoique les vocables rappellent les axiomes d'une arithmétique, le zéro de l'absence et le un de la solitude, le zéro de l'annulation et le un de l'affirmation, le deux de l'impossible simultanéité n'amorcent pas la série des nombres, mais se contredisent mutuellement. En fait, ils suscitent le hors-nombre. L'arithmétique ne cesse de se dissoudre, suivant des processus variables. Car Freud se déplace librement au sein des méthodes. *Totem et Tabou* enchaîne les conjectures anthropologiques; le *Fort-da* se présente comme un compte rendu d'expérience. Mais au croisement des récits on retrouve le mythe de la solitude.

Freud n'en est pas l'inventeur et il n'en fixe pas une forme définitive. Il rejoint les autres solitaires – Descartes, Rousseau, Flaubert, Genet, Blanchot. Chacun d'entre eux expose une ou plusieurs potentialités du mythe; Freud se distingue peut-être par la diversité de ses maniements et par sa persévérance; reste que les solitaires s'interprètent les uns les autres, comme les variantes que rassemble un ethnologue. On sait mieux, en associant celles-ci librement, ce qu'est le mythe qu'elles déclinent.

Le mythe de la solitude abolit les divers mythes de l'origine et tout autant les diverses apocalypses. Il révèle que l'imaginaire du premier et l'imaginaire du dernier ne font jamais que se relayer. S'opposant à d'autres mythes, il n'est pas moins un mythe. Comme tel, il se formule en mode

narratif, mais, comme tel encore, il doit pouvoir se reformuler sans narration. Le récit de la décision doit pouvoir se projeter en un non-récit et une non-décision; la séquence des temps doit pouvoir s'interpréter en relations structurales. Commencer par l'être seul pour retrouver le réel de l'être parlant, on retrouve cette chronologie chez Rousseau, chez Freud et tant d'autres. Elle permet de comprendre que l'être parlant est réellement seul quand il parle et cela, du début à la fin. Il ne faut pas dire seulement qu'il est seul à parler, mais que parler l'inscrit comme seul. Mais pour en arriver à ce point, il faut renoncer au mythe.

Pour peu qu'on renonce au mythe, on découvre que l'annulation des êtres parlants n'est pas une décision; elle est consubstantielle au parler lui-même. Certes, la parole demande l'interlocution, mais cette demande est imaginaire. Sitôt qu'il parle, l'être parlant est seul, il est premier et il est dernier. Or, comme il y a réellement plusieurs êtres parlants, toujours déjà plusieurs, on n'échappe pas à la dureté de l'annulation réciproque, successive, indéfinie. L'oscillation du zéro au un ouvre la voie de la statistique; la foule tout à la fois rend la statistique plausible et tire, des succès de la statistique, la preuve de sa propre plausibilité; la même oscillation qui fonde la statistique et la foule fonde aussi la solitude. La prétendue décision du solitaire s'articule: *j'annule ceux que je ne suis pas*; elle se poursuit: *en chacun de ceux que je ne suis pas, je suis à mon tour annulé*. Le un que je pose en me posant fait naître à leur endroit un zéro, dont j'éprouve, l'instant d'après, qu'il me saisit à mon tour.

Sauf que la solitude ne se décide pas. Elle est là. Qui commence à parler a d'emblée engagé l'oscillation du zéro et du un. Sans que personne l'ait décidé, la machine se déclenche. Être parlant, c'est annuler pour être annulé. Je

ne me pose pas comme un; le un se pose, pour se dérober, me laissant ou nul ou multiple. Comme l'amour de Carmen, le un est un oiseau rebelle; aussitôt que le un s'est envolé, le zéro l'emporte, dans la forme du plusieurs, où le un s'est au sens propre fondu. On peut alors reprendre le mythe de Blanchot.

Il croyait, il voulait parler de l'écrivain. Mais il avait construit l'allégorie d'autre chose. Le *dernier écrivain* est un nom de l'être parlant. N'importe lequel d'entre nous qui commence à parler, il éprouve que, dans l'instant qu'il aura cessé de parler, son tour sera passé. Un autre être parlant – il y en aura toujours au moins un – se sera imposé. Alors s'annule celui qui, l'instant d'avant, parlait encore. C'était pour lui son dernier moment – j'indique ici, sans la parcourir, la voie de Kafka. D'autres moments reviendront, mais ils n'auront rien de commun; c'est donc toujours la première occasion et toujours la dernière. Dans le temps qu'il parlait, il imposait non pas son rythme, mais simplement sa parole, si peu rythmée qu'elle soit; il était seul à parler, pour la première et la dernière fois. Sitôt qu'il a cessé, il entend le murmure; Blanchot désigne ainsi, sans le vouloir ni le savoir, le fait brut de la multiplicité des êtres parlants. Or, ce murmure m'annule, pour peu que je cesse de parler. Ou plutôt il m'annulerait, si je ne rêvais pas la solitude. Car la solitude est la rêverie de celui qui n'est pas seul à être seul. Et qui du même coup n'est seul que quand il parle, puisque être seul n'est possible qu'à l'être parlant. Encore faut-il que, parlant, il ne s'impose pas à lui-même le suspens de son propre parler.

Or cela arrive constamment. Constamment, l'être parlant parle comme si des non-parlants parlaient par sa bouche. Ce que j'appelle les choses. Ou comme si le murmure l'emportait dans son propre parler. Le murmure, c'est les autres. Les autres, transmués en choses. Les autres et les choses,

c'est moi. Moi, consumé par le murmure. Le murmure qui m'annule, je m'y perds en m'affirmant comme un. *Un tigre me dévore, mais je suis le tigre*, écho de Borges et de Jean-Luc Godard<sup>1</sup>.

À quoi l'écrivain dit que non. J'ai soutenu que Blanchot, croyant parler du dernier écrivain, parlait en allégorie de tout être parlant en tant qu'il est et qu'il parle. Par un ultime repli, s'ajoutant à tant d'autres, j'avancerai que Blanchot, tout en parlant de l'être parlant, parle pourtant aussi de l'écrivain. L'écrivain atteste, par l'expérience, qu'être parlant, c'est possible. Pour un instant, qui toujours se suspend, mais qui toujours reprend. Car le dernier écrivain est toujours aussi le premier, et le seul, et seul. Comme tout être parlant.

1. Je paraphrase J. L. Borges, « Nouvelle réfutation du temps », *Enquêtes*, trad. P. Bénichou et S. Bénichou, Gallimard, « Folio essais », 1986, p. 247. À la fin d'*Alphaville*, Jean-Luc Godard reprend Borges, dans le discours qu'il prête à l'ordinateur Alpha-60, en cours d'autodestruction.

## Remerciements et informations

*Je remercie Catherine Clément, Daniel Heller-Roazen et Tiphaine Samoyault d'avoir bien voulu relire mon manuscrit. Leurs observations m'ont été précieuses.*

*Le premier chapitre reprend une intervention présentée au Banquet du livre, le 10 août 1998, sous le titre « Vérité et exactitude ». Une version écrite a paru à la même date dans *Corbières matin*, n° 40, p. 10-15, sous le titre « Exactitude et vérité ». Une traduction anglaise a paru, sous le titre « Truth and Exactitude » dans *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 31:1 (2010), p. 25-33. Le présent texte diffère, en de nombreux points, de la version de 1998.*

*Le chapitre 2 a pour point de départ une intervention présentée au Banquet du livre, le 13 août 2010, sous le titre « Propos sur l'être plusieurs de l'être parlant ». Le texte est inédit.*

*Le chapitre 3 reprend un article publié, sous le même titre, dans les Cahiers d'études lévinassiennes, n° 6, 2007, p. 77-91. Le texte a été modifié.*

*Le chapitre 4 reprend un article publié, sous le même titre, dans les Cahiers d'études lévinassiennes, n° 10, 2011, p. 97-117. Le texte a été modifié.*

*Le chapitre 5 reprend un article publié, sous le même titre, dans « Lacan au miroir des sorcières », *La Cause freudienne*, n° 79, septembre 2011, p. 67-73. Le texte a été modifié.*

*Le chapitre 6 reprend une intervention présentée au Banquet du livre, le 9 août 2012, sous le titre « Les paradoxes du solitaire ». Le texte est inédit.*

<i>Introduction</i> .....	7
I. Exactitude et vérité .....	15
II. Faire tous .....	35
III. Une conversation sur l'universel .....	63
IV. De l'Université comme foule .....	87
v. Lacan le Juif .....	115
VI. Être seul .....	131
<i>Remerciements et informations</i> .....	153

## DU MÊME AUTEUR

chez d'autres éditeurs

- Loi juive, loi civile, loi naturelle. Lettres sur le mariage pour tous et ses effets à venir*, avec P. Bacqué, « Figures », Grasset, 2014
- Malaise dans la peinture. À propos de la mort de Marat*, Ophrys, 2012
- Controverse. Dialogue sur la politique et la philosophie de notre temps*, avec A. Badiou, animé par Ph. Petit, Seuil, 2012
- L'Arrogance du présent. Regards sur une décennie, 1965-1975*, Grasset, « Figures », 2009
- Le Juif de savoir*, Grasset, « Figures », 2006.
- Voulez-vous être évalué?* avec J.-A. Miller, Grasset, « Figures », 2004
- Constats*, Gallimard, « Folio », 2002
- Le Salaire de l'idéal*, Seuil, « Essais », 1997
- L'Œuvre claire. Lacan, la science et la philosophie*, Seuil, « L'ordre philosophique », 1995
- Archéologie d'un échec, 1950-1993*, Seuil, 1993
- Introduction à une science du langage*, Seuil, « Des travaux », 1989
- Détections fictives*, Seuil, « Fiction & Cie », 1985
- Ordres et Raisons de langue*, Seuil, 1982
- De la syntaxe à l'interprétation*, Seuil, « Travaux linguistiques », 1978
- Arguments linguistiques*, Mame, 1973

## CHEZ LE MÊME ÉDITEUR

- Alexandre d'Aphrodise – TRAITÉ DE LA PROVIDENCE
- Paul Audi – QUI TÉMOIGNERA POUR NOUS? *Albert Camus face à lui-même*
- Paul Audi – LE THÉORÈME DU SURMÂLE. *Lacan selon Jarry*
- Damascius – DES PREMIERS PRINCIPES. *Apories et résolutions*  
*Traduit du grec, introduit et annoté par Marie-Claire Galpérine*
- Jacques Derrida – LE DROIT À LA PHILOSOPHIE DU POINT DE VUE COSMOPOLITIQUE
- Alain Finkielkraut et Benny Lévy – LE LIVRE ET LES LIVRES. *Entretiens sur la laïcité*
- Benjamin Fondane – LA CONSCIENCE MALHEUREUSE
- Marie-Claire Galpérine – LECTURE DU BANQUET DE PLATON
- Gilles Hanus – BENNY LÉVY. *L'éclat de la pensée*
- Gilles Hanus – ÉCHAPPER À LA PHILOSOPHIE? *Lecture de Lévinas*
- Gilles Hanus – L'UN ET L'UNIVERSEL. *Lire Lévinas avec Benny Lévy*
- Christian Jambet – LA GRANDE RÉSURRECTION D'ALAMÛT  
*Les formes de la liberté dans le shî'isme ismaélien*
- Guy Lardreau – LA VÉRACITÉ. *Essai d'une philosophie négative*
- Guy Lardreau – VIVE LE MATÉRIALISME!
- Guy Lardreau – L'EXERCICE DIFFÉRÉ DE LA PHILOSOPHIE. *À l'occasion de Deleuze*
- Benny Lévy – LE NOM DE L'HOMME. *Dialogue avec Sartre*
- Benny Lévy – LE LOGOS ET LA LETTRE. *Philon d'Alexandrie en regard des pharisiens*
- Benny Lévy – VISAGE CONTINU. *La pensée du Retour chez Emmanuel Lévinas*
- Benny Lévy – ÊTRE JUIF. *Étude lévinassienne*
- Benny Lévy – LA CONFUSION DES TEMPS
- Benny Lévy – LA CÉRÉMONIE DE LA NAISSANCE
- Benny Lévy – POUVOIR ET LIBERTÉ
- René Lévy – LA DIVINE INSOUCIANCE
- Maurice Merleau-Ponty – PARCOURS. 1935-1951
- Maurice Merleau-Ponty – PARCOURS DEUX. 1951-1961
- Maurice Merleau-Ponty – PSYCHOLOGIE ET PÉDAGOGIE DE L'ENFANT  
*Cours de Sorbonne 1949-1952*
- Jacques-Alain Miller – LE NEVEU DE LACAN
- Jean-Claude Milner – LE TRIPLE DU PLAISIR
- Jean-Claude Milner – CLARTÉS DE TOUT. *De Lacan à Marx, d'Aristote à Mao*
- Jean-Claude Milner – CONSTAT
- Jean-Claude Milner – MALLARMÉ AU TOMBEAU
- Jean-Claude Milner – EXISTE-T-IL UNE VIE INTELLECTUELLE EN FRANCE?
- Jean-Claude Milner – LE PAS PHILOSOPHIQUE DE ROLAND BARTHES
- Jean-Claude Milner – LES PENCHANTS CRIMINELS DE L'EUROPE DÉMOCRATIQUE
- Jean-Claude Milner – LA POLITIQUE DES CHOSES. *Court traité politique 1*

Jean-Claude Milner – LA POLITIQUE DES ÊTRES PARLANTS. *Court traité politique 2*  
Jean-Claude Milner – LE SAGE TROMPEUR. *Libres raisonnements sur Spinoza et les Juifs.*  
*Court traité de lecture 1*

Jan Patočka – ESSAIS HÉRÉTIQUES SUR LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE  
*Traduit du tchèque par Erika Abrams. Préface de Paul Ricœur. Postface de Roman Jakobson*

Jan Patočka – PLATON ET L'EUROPE. *Traduit du tchèque par Erika Abrams*

Jan Patočka – L'EUROPE APRÈS L'EUROPE. *Traduit du tchèque par Erika Abrams*

Jan Patočka – ÉTERNITÉ ET HISTORICITÉ. *Traduit du tchèque par Erika Abrams*

Porphyre – L'ANTRE DES NYMPHES DANS L'ODYSSÉE  
*Édition bilingue. Traduit du grec par Y. Le Lay. Étude préliminaire de Guy Lardreau*  
Emmanuelle Rousset – LES INTERMITTENCES DE L'ÊTRE. *Lecture du Sophiste de Platon*

François Regnault – NOTRE OBJET *a*

Jean-Paul Sartre – LA RESPONSABILITÉ DE L'ÉCRIVAIN

Jean-Paul Sartre et Benny Lévy – L'ESPOIR MAINTENANT. *Les entretiens de 1980*

Raoul Vaneigem – LETTRE DE STALINE À SES ENFANTS RÉCONCILIÉS

Gérard Wajcman – FENÊTRE. *Chroniques du regard et de l'intime*

Marlène Zarader – L'ÊTRE ET LE NEUTRE. *À partir de Maurice Blanchot*

•  
**Verdier / poche**

Paul Audi – L'AFFAIRE NIETZSCHE

Paul Audi – CRÉER. *Introduction à l'esthétique*

Paul Audi – ROUSSEAU. *Une philosophie de l'âme*

Jean Bollack – PARMÉNIDE. *De l'étant au monde*

Béatrice Commengé – LA DANSE DE NIETZSCHE

Benny Lévy – L'ALCIBIADE. *Introduction à la lecture de Platon*

Benny Lévy – LÉVINAS. *Dieu et la philosophie*

Maurice Merleau-Ponty – LE PRIMAT DE LA PERCEPTION  
*et ses conséquences philosophiques*

Jean-Claude Milner – L'AMOUR DE LA LANGUE

Jean-Claude Milner – DE L'ÉCOLE

Jean-Claude Milner – LES NOMS INDISTINCTS

Jean-Claude Milner – LE PÉRIPLÉ STRUCTURAL

Gérard Wajcman – L'OBJET DU SIÈCLE

Cet ouvrage a été achevé d'imprimer en février 2014  
dans les ateliers de Normandie Roto Impression s.a.s  
61250 Lonrai

N° d'imprimeur : 1400460

Dépôt légal : février 2014

*Imprimé en France*