

Une politique du réel

En politique, on échappe difficilement aux clichés. Certains engluent avec persistance les discussions politiques : ainsi de l'opposition qui mobilise tant les médias, entre progressistes et réactionnaires. Il conviendrait cependant de remarquer que le vocable « réactionnaire » est un terme purement négatif. Il l'est de deux manières : d'une part parce qu'il ne reçoit jamais aucun contenu effectif. Dans les médias, on le voit systématiquement, il n'y a jamais une seule phrase pour définir ce que l'on entend par « réactionnaire ». D'autre part, c'est un terme purement exclusif : le réactionnaire est méchant, le progressiste est bon. Vide et exclusif, les deux caractères fonctionnent ensemble.

On connaît ce type d'élément linguistique. Un exemple analogue serait celui du terme « mythe », tel que l'explique Marcel Detienne dans *L'invention de la mythologie* (1981). La thèse de ce livre, c'est que ce qu'on appelle habituellement la mythologie grecque ne renvoie à aucun tout effectif chez les Grecs eux-mêmes. Toutes ces histoires bien connues, tous ces récits traditionnels qu'on trouve chez Homère, Hésiode ou les tragiques, n'étaient pas des *mythes* pour les Grecs. Le terme *muthos*, puisque ce terme existe en grec, signifiait autre chose. Dans les premiers textes où on le trouve, chez Homère et ensuite, c'est un pur synonyme de *logos*, c'est-à-dire un terme tout à fait neutre. Puis son usage change, et le moment qui m'intéresse de cette histoire sémantique que réalise Detienne, se situe entre Pindare et Hérodote, c'est-à-dire au V^e siècle av. J.-C. A ce moment-là, le *muthos* en vient à désigner un mauvais récit traditionnel, une illusion, une opinion fautive ou mensongère, une rumeur incroyable ou absurde : « *C'est un mot-geste, toujours mobilisable, disponible pour chaque procédure d'exclusion¹* ». Autrement dit, peu importe l'objet auquel il renvoie, ce qui compte est le processus d'exclusion de l'adversaire. Et le geste d'exclusion sera d'autant plus efficace que le mot lui-même est vide de toute définition. On retrouve là les caractéristiques du terme « réactionnaire » aujourd'hui. Et comme ce terme ne peut fonctionner qu'avec son envers, le « progressiste », on comprendra que le terme progressiste est tout aussi vide, sauf qu'il inclut l'individu ou tout autre objet imaginaire dans le cercle du Bien. De sorte qu'il serait vraiment illusoire de vouloir

¹ Marcel Detienne, *L'invention de la mythologie*, Paris, France, Gallimard, 1981, p. 104.

penser la politique en se fondant sur ces deux termes, sauf à vouloir enfermer la politique dans la sphère de la Morale – tentation assez répandue.

Je présenterai ici deux versants de la pensée politique de Jean-Claude Milner. La première, à teneur plutôt marxiste, examine l'avenir de la classe bourgeoise. La deuxième, à teneur plutôt lacanienne, propose une logique minimaliste de la politique.

La fin de la bourgeoisie ?

Dans *Le salaire de l'idéal*, comme l'indique le titre, Milner parle du salariat, et parlant du salariat, il parle de la bourgeoisie, du changement de sens de cette classe entre le XIX^e et le XX^e siècle. Il pose la question de son avenir.

Au centre du livre, il y a donc la notion de salaire, et en particulier de *sursalaire*, terme que propose Milner et que je vais tâcher d'expliquer. Le salaire, c'est ce qui différencie la bourgeoisie du XIX^e et la bourgeoisie du XX^e siècle. Au XIX^e siècle, la bourgeoisie désigne fondamentalement le propriétaire vivant du revenu de ses biens, c'est-à-dire le rentier. Le salarié, au XIX^e siècle, c'est le prolétaire.

Il faut préciser. Qu'est-ce que le salaire dans un système capitaliste ? C'est, d'après Marx, ce qui rémunère la marchandise « force de travail ». Le salaire *prolétarien*, c'est le prix minimum permettant la reconstitution physiologique de la force de travail, en fonction du prix minimum des marchandises permettant cette reconstitution. Comme ce prix minimum désigne le salaire prolétarien, s'il existe un salaire *bourgeois*, il ne peut qu'être distinct du salaire prolétarien. La valeur du salaire bourgeois doit donc être différente de celle du salaire prolétarien, soit minorée, soit majorée. Ainsi, en réalité, il y avait bien des bourgeois salariés au XIX^e siècle, mais, de manière étonnante pour nous, leur salaire était moins élevé que celui des prolétaires, puisqu'ils étaient censés vivre de leurs rentes. Un salaire correct était même jugé indigne : « *un salaire bourgeois digne de ce nom doit littéralement ne pas permettre de vivre*² ». La situation change au XX^e siècle : le bourgeois devient majoritairement un salarié non propriétaire. Du même coup, les rapports s'inversent : le salaire bourgeois se distingue du salaire prolétarien en étant plus élevé, ce que Milner appelle un sursalaire.

² Jean-Claude Milner, *Le salaire de l'idéal: la théorie des classes et de la culture au XXe siècle*, Paris, France, Éd. du Seuil, 1997, p. 26.

Pourquoi « sursalaire » ? Qu'est-ce qui distingue le sursalaire du salaire ? Ne ferait-on pas mieux de dire « salaire qualifié » et « salaire non-qualifié » ? N'est-ce pas une différence de qualification ? Non : l'expérience la plus quotidienne montre que ce n'est pas la qualification qui détermine la différence des rémunérations. Entre salaire et sursalaire, il y a une différence de nature. D'où l'importance de ne pas en faire simplement une différence de hauteur de la rémunération. La différence entre les deux est purement politique ; ou plutôt, l'un répond à des nécessités économiques, l'autre à des nécessités politiques. Le sursalaire ne rémunère pas la force de travail, ou pas seulement. C'est le sens du « sur- » : il rémunère aussi un surplus, qui est strictement politique : c'est le simple fait *d'être* bourgeois. Il sanctionne l'appartenance de classe. Ensuite, entre les différents sursalaires, la qualification n'entre pas plus en ligne de compte. Il s'agit là encore de questions politiques : le salaire bourgeois « *reflète les arbitrages politiques d'une société et sa définition de la puissance. Sera surpayé celui qui est réputé surpuissant, et il sera surpayé à proportion de sa surpuissance. (...) Déterminer qui du professeur, du policier ou du militaire sera le mieux payé, voilà qui est donc révélateur*³ ».

Problème : quelle est cette importance politique de la bourgeoisie, telle qu'elle amène le capitalisme à se nier lui-même, c'est-à-dire à nier son fondement, qui est de maximaliser les profits ? Pour le comprendre, il faut bien voir que ce que Milner entend ici par « politique », c'est la pure domination, la force. Et dans l'univers moderne, en tant qu'il est marqué par la science moderne, c'est-à-dire par l'illimité, la politique est basée sur la quantité, et non plus sur la qualité. Pour Milner la démocratie moderne n'est que ça : la conjonction du pouvoir et du nombre. D'où ensuite les différentes formes que prend la démocratie moderne : suffrage universel, arithmétique des sondages, lesquels relèvent du quantitatif et nient toute qualité. On commence à voir que chez Milner, la politique n'est pas une affaire d'idéal – on y reviendra.

Reprenons : pourquoi ce rôle politique clé de la bourgeoisie ? Deux réponses. Premièrement, la bourgeoisie est la classe sociale jugée la plus adéquate au développement du capitalisme. La domination de la bourgeoisie sur la société assure la prospérité du capitalisme. Mais pour cela, en vertu de la politique moderne, la bourgeoisie doit être une classe nombreuse, et même de plus en plus nombreuse – contrairement à l'aristocratie, qui était une classe fermée. Or, la liaison entre bourgeoisie et propriété ne permettait pas cet accroissement ; au contraire, les patrimoines se concentrant mécaniquement, la bourgeoisie ne pouvait que se réduire. Le passage au salariat bourgeois permet cet accroissement, c'est-à-dire le fait que des

³ *Ibid.*, p. 29.

non-bourgeois deviennent bourgeois, ce qui s'appelle tout simplement, dans la langue de la démocratie libérale, le progrès social. Deuxièmement, le rôle politique de la bourgeoisie concerne l'Etat. Alors qu'on pense au XIX^e siècle que l'Etat est stable par lui-même, les événements du XX^e siècle vont montrer l'inverse : guerres mondiales, crises économiques, totalitarismes, Vichy, etc. Du coup, l'Etat doit s'appuyer sur ce que Milner appelle une « classe stabilisante », ce que ne peuvent pas être les entrepreneurs et les producteurs du système capitaliste, trop peu nombreux. Pour que le système soit stable, il faut que ceux qui en tirent avantage soient suffisamment nombreux. La bourgeoisie, c'est donc véritablement la classe du nombre, et de l'accroissement de ce nombre. Voilà ce qu'est la bourgeoisie au XX^e siècle, et surtout à la suite des guerres mondiales : une classe stabilisante, qui fonctionne comme l'allié naturel du capitalisme.

Dans ce mouvement d'accroissement de la bourgeoisie, l'Université joue un rôle clé. Pour bien le voir, il faut reprendre un peu l'histoire de l'Université elle-même. C'est une institution ancienne, et même si l'on y pense l'une des rares qui subsistent aujourd'hui en gardant une telle importance. Les Universités en Europe naissent au XIII^e siècle, sous l'impulsion de l'Eglise catholique, à Bologne, à Paris avec la Sorbonne, en Angleterre avec Oxford et Cambridge. Elles répondaient à un besoin de l'Eglise, à savoir la production de prêtre. Au Moyen Âge en effet la filiation est un critère fondamental de l'appartenance sociale : les rapports interindividuels, économiques et sociaux sont déterminés par le lignage auquel chacun appartient. Les métiers, les charges se transmettent souvent de père en fils. Or, en principe, le prêtre doit être célibataire, et donc n'enfante pas. Il n'est pas censé y avoir d'enfants de prêtres, et s'il s'en trouve, il n'y a pas lieu de s'en vanter. D'où la difficulté : la prêtrise ne peut être produite par la filiation ; ni héritage, ni transmission du savoir de père en fils. D'autant que l'Eglise a le projet de s'étendre au nombre le plus élevé possible d'êtres humains. Elle ne souhaite pas seulement conserver un nombre raisonnable de prêtres, mais en avoir toujours plus à sa disposition. D'ailleurs le XIII^e siècle est un moment important de renouveau de la foi chrétienne et de développement du prosélytisme. De nombreux épisodes en témoignent : Saint François d'Assise part pour convertir le sultan d'Egypte, vous avez des missionnaires dominicains ou franciscains qui partent évangéliser les Mongols, etc... « *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*⁴ ». Or, de

⁴ Jean-Claude Milner, *L'universel en éclats. Court traité politique 3*, Lagrasse, France, Verdier, 2014, p. 102.

même que l’Eglise, la bourgeoisie a pour principe son propre accroissement. Avec la perte d’importance de l’Eglise dans les sociétés modernes, la bourgeoisie va reprendre cette institution pour son compte, et favoriser ainsi l’augmentation de ses rangs : c’est ce qui arrive au XIX^e siècle. C’est là pour Milner la cause réelle de la jonction idéologique entre qualification et sursalaire : l’Université donne des titres au sursalaire, et donc autorise l’accession à la bourgeoisie. Son lien avec le savoir est certes important, mais circonstanciel, et non décisif comme on pourrait le croire ; la création de savoir a parfois pour lieu majeur les Universités – on pense au XIX^e -, à d’autres périodes elles ont fait preuve au contraire du conservatisme intellectuel le plus extrême ; le savoir que les Universités produisent est fonction de leur rôle politique à une période donnée.

Le Salaire de l’idéal est publié en 1997, à un moment où la mondialisation entre dans une phase accélérée, et où les pays asiatiques, Chine en tête, accélèrent leur développement économique selon les méthodes capitalistes. Or, il s’agit alors d’un développement capitaliste sans développement de la classe bourgeoise, c’est-à-dire sans sursalariat : il semble donc possible pour le capitalisme de se passer de la bourgeoisie. La bourgeoisie n’apparaît plus comme la classe la plus à même de permettre le développement du capitalisme. C’est qu’entre les deux se nichent une contradiction. Pour le capitalisme, la maxime générale est la maximalisation des profits. Pour la bourgeoisie du XX^e siècle, c’est le sursalariat et l’accroissement en nombre : tous les non-bourgeois doivent devenir des bourgeois. Or, il y a contradiction : si tous les non bourgeois deviennent bourgeois, alors le capitalisme nie son axiome fondateur, puisqu’il devra payer à tous un non-travail : l’appartenance à la classe bourgeoise. Donc, avec les pays émergents, la contradiction éclate. A terme, la question de la disparition pure et simple de la classe bourgeoise est posée, ce qui pose du même coup la question de la survie des démocraties modernes, puisqu’elles sont fondées sur l’existence de la classe bourgeoise : « *Les conséquences politiques commencent à apparaître. On se souvient qu’en politique moderne la domination repose sur le nombre. Dans ce cas, la diminution numérique des bourgeois salariés (...) doit entraîner leur mort politique. Deux possibilités dès lors : ou bien il faut s’employer à ralentir ou stopper l’augmentation des non-bourgeois (...), ou bien il faut que le pouvoir cesse de reposer sur le nombre ; on restreint alors l’accès à la décision effective sans nécessairement toucher aux apparences. L’affaiblissement tant déploré des systèmes de représentations parlementaires, la constitution de cercles de pouvoir*

restreints et occultes, l'émergence de bureaucraties insituables et fermées, tels sont les symptômes⁵ ».

Notons que, du même coup, le rôle de l'Université change de sens. Comme on l'a vu, l'Université est l'institution qui convient le mieux aux groupes qui souhaitent devenir de plus en plus nombreux. Si la bourgeoisie décroît, alors quel sera ce groupe ? Le groupe des acteurs du marché mondialisé, qui se veut désormais coextensif à l'humanité toute entière. Telle est aujourd'hui la situation des savoirs au sein des Universités : « *Un savoir peut et doit être converti en multiplicateurs 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'ordre⁶ ».*

Milner est revenu récemment sur ce qu'il disait en 1997, et a apporté des correctifs, notamment en 2011 et en 2012⁷. Certes, capitalisme et bourgeoisie présentent en germe une contradiction majeure, mais le fait central est la constitution d'une classe stabilisante. D'où la constitution progressive et récente, dans les pays émergents, d'une bourgeoisie salariée qui puisse permettre la stabilité de l'Etat. Par conséquent, il n'envisage plus à long terme la fin de la bourgeoisie en général, mais seulement de la petite bourgeoisie intellectuelle, qui ne sert plus à rien politiquement, notamment en France depuis mai 68 où elle a montré qu'elle ne pouvait pas fonctionner comme classe stabilisante⁸. Mais depuis 2013 sont parus les travaux de Thomas Piketty, qui, me semblent-ils, changent la donne. A mon sens, elles permettent de valider au contraire les thèses de 1997, en montrant que l'effritement progressif de la classe moyenne est en cours à un rythme accéléré.

Logique du politique

Comme on sait, le terme « politique » est l'un des plus équivoques qui soit. Certains l'entendent de manière très englobante, très large, d'autres au contraire s'en

⁵ J.-C. Milner, *Le salaire de l'idéal*, op. cit., p. 108-109.

⁶ J.-C. Milner, *L'universel en éclats. Court traité politique 3*, op. cit., p. 104-105.

⁷ Voir notamment Jean-Claude Milner, *Clartés de tout: de Lacan à Marx, d'Aristote à Mao*, Lagrasse, France, Verdier, 2011, 181 p ; Alain Badiou et Jean-Claude Milner, *Controverse: dialogue sur la politique et la philosophie de notre temps*, Paris, Ed. du Seuil, 2012, 194 p.

⁸ Sur la petite bourgeoisie intellectuelle, et notamment la distinction fondamentale que fait Milner entre sursalaire et surtemps, deux formes différentes de surrémunération, voir J.-C. Milner, *Le salaire de l'idéal*, op. cit.

tiennent au minimum. C'est le cas de Milner, qui se laisse volontiers définir comme un sceptique, ou un pragmatique en ce domaine : « *Il n'y a pas de méthode en politique, il n'y a que des données et des faits ; dans des situations concrètes, on gère de la meilleure manière possible, et pour une durée très courte et déterminée*⁹ ».

Ainsi sa définition du politique n'est pas extensive et vague, mais minimaliste et intense. Ce qu'il cherche à atteindre dans ses traités politiques, c'est le point par lequel le terme « politique » reçoit son acception la plus forte. D'autre part, à la manière du contrat social de Rousseau, ou même du Freud de *Totem et tabou*, la politique se laisse entendre selon un schéma purement logique, et non en premier lieu historique ou chronologique. Sa théorie politique est d'abord une logique du réel.

Ce schéma logique a une base strictement matérialiste. Milner, sans doute en écho au Foucault des *Mots et les choses*, emploie très rarement le nom « homme », et part d'une double matérialité : le corps et la parole, en tant qu'ils se rejoignent dans des corps parlants. Au point de départ donc, il y a le réel des corps parlants. La politique existe parce que les êtres parlants parlent. Comme les êtres parlants parlent, ils font sans cesse l'expérience du fait qu'ils sont plusieurs à parler. Ils font l'expérience de leur multiplicité. Or, on ne peut pas tous parler en même temps, et même on ne peut être que seul à parler. Du coup, prendre la parole consiste à empêcher les autres de parler, et donc à les abolir en tant qu'être parlant :

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 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 atomise¹⁰.

Le fondement de la politique naît de cette blessure narcissique, la possibilité d'être réduit au silence, ou de réduire l'autre au silence, c'est-à-dire de devenir des non êtres parlants, ou des choses. A partir de là, la mise à mort de l'autre n'est pas loin. Du même coup, la politique naît de la découverte qu'il n'est pas nécessaire de tuer pour faire taire : « *faire taire et ne pas tuer, ce sont les deux faces du même axiome* :

⁹ A. Badiou et J.-C. Milner, *Controverse*, op. cit., p. 34.

¹⁰ J.-C. Milner, *L'universel en éclats. Court traité politique 3*, op. cit., p. 36.

*l'axiome initial de la politique*¹¹ ». Première étape de la politique, la suspension de la mise à mort. Dès lors, la politique apparaît comme une technique des corps qui prohibe la mise à mort et organise la régulation des prises de parole. On sait que c'est comme cela que fonctionnait la démocratie athénienne. Chaque assemblée était précédée par un sacrifice où l'on répandait du sang tout autour de l'espace que constituaient les citoyens rassemblés, puis l'assemblée commençait véritablement lorsqu'était prononcée la phrase « qui veut prendre la parole ?¹² ». Donc, au centre de la politique, on trouve non pas la mort en tant que telle, mais le meurtre : « *La politique a ceci de propre qu'elle s'affronte sans médiation à la dimension de la mise à mort*¹³ ».

Il faut bien voir qu'avec une telle définition de la politique, un grand nombre d'objets peuvent être réinterprétés en fonction de leur caractère politique ou non. Prenons l'Etat. On sait que pour Max Weber, l'Etat se caractérise par le fait de détenir le monopole de la violence légitime ; et donc en un sens limite, la violence légitime, c'est la mise à mort possible. Dans cette acception, l'Etat devient la forme limite de la politique : c'est une limite *externe*, car l'Etat peut mettre à mort et donc sortir de la politique, par exemple par « l'assassinat politique », expression qui devient un véritable oxymore ; c'est une limite *interne*, puisqu'en se réservant le monopole de la mise à mort, l'Etat délimite le champ d'où la mise à mort est exclue : « *L'Etat rend la politique possible en se réservant ce qui la rend impossible*¹⁴ ». Autrement dit, l'Etat n'est pas le représentant premier de la politique, ce n'est pas la zone où s'exerce la politique, c'est la ligne de crête de la politique. C'est une forme funambulaire, toujours prête à passer du politique au hors politique. Ce qui garantit la politique est ce qui est constamment susceptible de la détruire. Ce qui montre bien que la politique est chez Milner une notion purement négative : de même que la politique, c'est la non-mort, la politique est rendue possible par l'Etat en tant que maître envahissant de son dehors.

Par conséquent, toute décision d'Etat n'est pas nécessairement une décision politique. Elle est politique si elle participe de la sauvegarde de la vie ; elle est indifférente à la politique si ce n'est pas le cas ; elle est antipolitique à mesure qu'elle se rapproche d'une possible mise à mort. Milner réduit donc considérablement l'espace de la politique, c'est-à-dire qu'un faible nombre de décisions d'Etat seront considérés comme politiques. Mais en même temps qu'il le réduit en extension, il l'approfondit, il donne l'intensité la plus grande au terme « politique », en en faisant littéralement une

¹¹ Jean-Claude Milner, *Pour une politique des êtres parlants. Court traité politique 2*, Verdier., s.l., 2011, p. 21.

¹² *tis agoreuein bouletai ?*

¹³ J.-C. Milner, *Pour une politique des êtres parlants. Court traité politique 2*, *op. cit.*, p. 20.

¹⁴ A. Badiou et J.-C. Milner, *Controverse*, *op. cit.*, p. 129.

question de vie ou de mort. Par conséquent, le pouvoir prend très peu de décisions politiques.

La politique est confrontée en permanence à la domination, c'est-à-dire à la *force*, au rapport de force. Or, si la loi du plus fort joue à plein, alors la volonté du plus fort peut s'appliquer sans limite, jusqu'à la mise à mort possible. La politique, c'est donc faire que le faible soit fort devant le fort. Ici, on revient en à une conception tout à fait classique du rapport de force, telle qu'on la trouve notamment chez Thucydide. On peut penser par exemple, dans la *Guerre du Péloponnèse*, au dialogue des Athéniens et des Méliens¹⁵, mise en scène la plus crue qu'on puisse trouver du rapport de force. On rappelle le contexte : pendant une trentaine d'années, à la fin du V^e siècle av. J.-C., la Grèce est divisée en deux, entre Sparte et Athènes ; toute cité est sommée de choisir son camp. Un beau jour, les Athéniens débarquent sur la petite île de Mélos, cité minuscule qui avait réussi à conserver une certaine neutralité. Contrairement aux habitudes, les négociations diplomatiques se déroulent en petit comité. Ne nous parlez pas de droit, de justice, ou d'honneur, disent les Athéniens. Nous ne connaissons que la force. Nous sommes les plus forts, nous fixons les conditions : obtempérez, entrez sans résistance dans l'alliance athénienne, ou vous mourrez. Les Méliens n'obtempèrent pas ; les hommes en âge de porter les armes sont assassinés, les femmes et les enfants réduits en esclavage. Notons que la forme littéraire choisie ici par Thucydide pour donner à la force sa pleine mesure, c'est celle du dialogue. Chez Thucydide, la politique et la diplomatie s'exercent au moyen de monologues, des discours longs où les arguments se répondent. A Mélos au contraire se trouve le seul et unique dialogue de toute la *Guerre du Péloponnèse*. C'est que, à l'inverse de nos conceptions modernes, c'est le monologue, le discours public de l'orateur à l'assemblée qui est considérée comme la forme politique par excellence. Le dialogue au contraire n'est pas ce lieu merveilleux où les arguments s'échangent d'égal à égal. Il souligne chez Thucydide l'inégalité absolue des deux parties : à chaque tentative de négociation amorcée par les Méliens, la réponse des Athéniens assène le tranchant de la force. De même, contrairement à ce que l'on pourrait croire, le dialogue platonicien n'est pas, pour une oreille grecque, la tranquille exposition d'arguments contradictoires, mais la mise en scène de l'implacable supériorité de Socrate sur ses adversaires¹⁶.

Le premier temps de la politique, c'est donc la survie des corps. Le deuxième temps, après que la mise à mort ait été suspendue, c'est la constitution d'un tout

¹⁵ Thucydide, V.84-116.

¹⁶ Sur le dialogue chez les Grecs, voir Nicole Loraux, « L'équité sans équilibre du dialogue » dans *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, Belin., Paris, 1998, p. 261-294.

consistant, la constitution d'un *tous*. Mais la constitution d'un *tous* seulement en tant que pluriel du *chacun*, du chacun singulier des corps parlants : « 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*¹⁷ ».

La difficulté vient alors de la tendance à inverser les deux moments de la politique, et à autoriser la mise à mort au nom de la préservation du *tous*. Ce qui revient à nier la politique elle-même, et à basculer dans l'idéalisme, ou ce que Milner appelle la « vision politique du monde », ou encore le « tout politique » ; ce qui, en termes lacaniens, est un basculement du réel des corps à l'imaginaire du lien :

On commence par tenir en mépris ce qu'il y a de corporel dans les libertés ; de là, on passe bien vite à l'étape suivante : l'indifférence à ce qu'il advient des corps parlants, pensants, se mouvant, mortels. L'idéalisme en politique est la pire des fautes ; c'est aussi la plus fréquente chez les lettrés. Il faudrait pourtant tirer les leçons de l'expérience. Celui qui cède un instant à l'idéalisme politique, pour ornés que soient ses propos, pour admirée que soit sa posture, il se rend vulnérable au moindre tyran qui passe. Dans cette voie, on est toujours conduit, en fin de compte, à avaliser la souffrance physique, prélude de la mise à mort. On l'avalise pour les autres et, ce qui peut-être l'emporte en abjection, on l'avalise pour soi-même¹⁸.

Mais de plus, faire passer le *tous* au premier plan, c'est nier la primauté logique de l'être parlant en tant qu'être parlant, c'est nier la primauté du *chacun* sur le *tous*, et transformer l'être parlant en ce que Milner appelle une *chose* ; et donc réduire le *tous* à un amas de choses. Cette politique, par un autre oxymore, il l'appelle la « politique des choses », qui est une forme de renversement de la politique, par laquelle ce ne sont plus les hommes qui gouvernent, mais les choses.

De ce qu'il appelle « politique des choses », c'est-à-dire le fait de remettre les décisions politiques non aux hommes mais aux choses en tant qu'elles sont censées parler d'elles-mêmes, Milner donne de nombreux précédents : science de la nature, idéologie du progrès technique, planification, etc. C'est le discours de l'expert : « *Quand la réalité des votes ne se plie pas aux plans les mieux préparés, quand les mesures les mieux ficelées ne soulèvent pas une adhésion immédiate, quand des promesses d'avenir provoquent le bâillement, on dénonce une faute de pédagogie ou le manque de communication. (...) Ainsi entendue, la pédagogie se ramène à la pure et simple leçon de choses ; il s'agit de faire accepter à tous la conviction que personne*

¹⁷ J.-C. Milner, *L'universel en éclats. Court traité politique 3*, op. cit., p. 56.

¹⁸ J.-C. Milner, *Pour une politique des êtres parlants. Court traité politique 2*, op. cit., p. 19-20.

*ne peut jamais rien changer à rien. Ce que les bons gouvernants proposent aux gouvernés passe pour inévitable, puisque tel est l'ordre des choses ; les gouvernants se reconnaissent un seul devoir : bien communiquer. Les gouvernés sont priés de s'imposer le devoir symétrique : bien écouter*¹⁹ ». La politique des choses, c'est la subordination des hommes aux injonctions des choses ; choses qui parlent plus, et mieux, que les hommes eux-mêmes.

Réduits à l'état de choses, les êtres parlants tentent de sauver les apparences par ce que Milner diagnostique comme « discussion politique », ce qu'il reste quand il n'y a plus rien à dire. S'y adonnant, le gouverné se met imaginativement à la place du gouvernant, se plaçant du point éloigné d'où la politique forme un monde. Mais ce monde n'est que l'illusion de celui à qui nul pouvoir n'est jamais donné de prendre aucune décision. Mimant le gouvernant, le gouverné se retire la possibilité d'en obtenir quoi que ce soit. Il se retire la possibilité de voir clair dans son propre désir, que seule une véritable stratégie pourrait obtenir du gouvernant.

Le constat est aussi sévère, la logique aussi nette, que les propositions politiques sont rares, minimalistes, et donc fondamentales : « *une voie escarpée se propose ; en se fondant sur ce que les êtres parlants, au pluriel, ont en partage, maintenir la légitimité du singulier, non pas en opposition au pluriel, mais comme condition de possibilité du pluriel. Tel devrait être le pari d'une politique des êtres parlants*²⁰ » ; au passage, la politique se laisse alors strictement saisir selon la forme musicale du contrepoint. « *La politique minimaliste part des corps parlants et y revient. Son temps n'est ni le passé craintif, ni l'avenir plein d'espérance ; son temps est le présent, porteur furtif de ce qu'on sait et de ce qu'on veut, ici et maintenant*²¹ ».

Adrien Zirah

¹⁹ Jean-Claude Milner, *La politique des choses. Court traité politique 1*, Lagrasse, Verdier, 2011, p. 26. Le caractère à la fois tyrannique et infantilisant du pédagogisme politique avait d'ailleurs été bien vu, déjà, par Hannah Arendt : « En Europe, ce sont surtout les mouvements révolutionnaires à tendance tyrannique, qui croient que pour mettre en place de nouvelles conditions il faut commencer par les enfants, et ce sont ces mêmes mouvements qui, lorsqu'ils accédaient au pouvoir, arrachaient les enfants à leur famille et se bornaient à les endoctriner. L'éducation ne peut jouer aucun rôle en politique, car en politique c'est toujours à ceux qui sont déjà éduqués que l'on a affaire. Quiconque se propose d'éduquer les adultes se propose en fait de jouer les tuteurs et de les détourner de toute activité politique. (...) on prétend éduquer alors qu'en fait on ne veut que contraindre sans employer la force » (Hannah Arendt, « La crise de l'éducation », dans *La crise de la culture*, Gallimard, 1972, pp. 227-228).

²⁰ J.-C. Milner, *Pour une politique des êtres parlants. Court traité politique 2*, op. cit., p. 30.

²¹ *Ibid.*, p. 82.