

« De quoi le gauchisme est-il le nom ? »

Entretien avec Jean-Claude Milner, propos recueillis par Aliocha Wald Lasowski

Jean-Claude Milner et Aliocha Wald Lasowski



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/labyrinthe/4011>

DOI : [10.4000/labyrinthe.4011](https://doi.org/10.4000/labyrinthe.4011)

ISSN : 1950-6031

Éditeur

Hermann

Édition imprimée

Date de publication : 19 juin 2009

Pagination : 155-162

ISBN : 978-2-7056-6885-3

Référence électronique

Jean-Claude Milner et Aliocha Wald Lasowski, « « De quoi le gauchisme est-il le nom ? » », *Labyrinthe* [En ligne], 32 | 2009 (1), mis en ligne le 01 février 2011, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/labyrinthe/4011> ; DOI : [10.4000/labyrinthe.4011](https://doi.org/10.4000/labyrinthe.4011)

« DE QUOI LE GAUCHISME EST-IL LE NOM ? »

Entretien avec Jean-Claude Milner,
propos recueillis par Aliocha Wald Lasowski

Dernier volet d'un triptyque commencé avec *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique* (Lagrasse, Verdier, 2003) et *Le Juif de savoir* (Paris, Grasset, 2006), le philosophe et linguiste Jean-Claude Milner poursuit sa réflexion sur la question de la singularité du « nom juif » en Europe et sur l'émancipation révolutionnaire lors d'une décennie dans *L'Arrogance du présent, Regards sur la décennie 1965-1975* (Paris, Grasset et Fasquelle, 2009).

Aliocha Wald Lasowski – Quel est votre rapport à la langue, s'il y a d'une part la langue comme entité objective à décrire et à formaliser, et d'autre part la langue où l'être parlant inscrit son désir et sa subjectivité ?

Jean-Claude Milner – Étudier la langue comme une entité objective s'est révélé extrêmement important et fécond pendant à peu près un siècle. Entre ce que les plus grands esprits comme Descartes, Leibniz ou Kant pouvaient savoir de la langue, et ce qu'on en sait à présent, il y a un abîme ; quelque chose d'extraordinairement nouveau est apparu, qui aurait passionné et surpris Descartes, Leibniz ou Kant. Aujourd'hui, la fécondité de cette étude touche à son terme : on ne peut plus apprendre des choses extrêmement importantes en se livrant à ce type de travail ; il n'y a plus d'effets de nouveauté ou de surprise à en attendre ; on a à peu près fait le tour. Le type de travail dans lequel je me suis inscrit comme linguiste a atteint son point d'achèvement, comme il arrive de certains modèles mathématiques ou physiques.

Pour ce qui est de la langue en tant que le désir s'y inscrit, cela n'a ni début ni fin. Pour un sujet parlant, c'est aussi ancien et aussi récent que lui-même. En ce qui me concerne, comment est-ce que j'écris quand je ne fais pas de la science ? Mon rapport à la langue n'est ni celui d'un écrivain ni celui d'un poète. Ce n'est pas non plus celui de n'importe quel sujet parlant, puisque j'ai eu une activité d'écriture savante. C'est

alors quelque chose qui se situe au point de limite du savoir et de l'implication subjective.

A. W. L. – *Dans L'Arrogance du présent, vous évoquez l'irruption de la structure dans le discours, dans les années qui précèdent 68. Comment ce moment particulier de la structure a-t-il pu alors libérer la langue, devenant à la fois la langue des lettres et la langue des savoirs ?*

J.-C. M. – Quand je faisais mes études de lettres dans les années 1960, la structure n'existait pas encore ; Barthes n'était connu ni des étudiants ni des professeurs ; la langue française était d'abord celle des Belles Lettres, c'était la belle langue. Il y avait par ailleurs la philosophie, et bien entendu des philosophes de langue française, mais la philosophie avait comme langue de déploiement soit le grec (et pas le latin) soit l'allemand (et pas le français, ni l'anglais ni l'italien). La répartition était assez claire : l'accès par la langue à la beauté se faisait par le français, l'accès par la langue au concept se faisait par le grec ou l'allemand. Aborder le concept en langue française se faisait sous la forme d'une traduction, soit en rappelant explicitement le terme d'origine, soit en proposant un calque, par exemple *être-là* pour *Dasein*. L'amusant est que ce calque fait sans doute contresens par rapport à ce que Heidegger a voulu dire.

Le premier grand exemple français de la répartition est donné par Sartre. *L'Être et le Néant* aborde le concept par la langue en renonçant à la beauté ; du coup, la langue française se veut transposition d'une autre langue – en l'occurrence, celle de Heidegger. Mais par ailleurs, Sartre a pour la littérature et pour la beauté de la langue, la plus grande considération : *Saint Genet, Les Mots, L'Idiot de la famille* en témoignent. Ce différend n'est pas subi, mais choisi. Il répond à une décision. *La Nausée* abordait le concept ; Sartre croyait encore pouvoir l'aborder par les voies de la belle langue, fût-elle remodelée par Céline. Après cela, il sépare les deux voies, en toute connaissance de cause : la littérature d'un côté (avec *Les Chemins de la liberté* et le théâtre) et la philosophie de l'autre, qui use de la syntaxe et des mots français, mais dont le moteur vient d'ailleurs. Qu'il s'agisse de la phénoménologie ou de la dialectique, elles sont indifférentes à la belle langue, sinon extérieures à elle.

J'ai donc connu la langue française divisée en deux : d'un côté le concept et le savoir qui renoncent à la beauté de la langue, et de l'autre côté, la belle langue qui renonce au concept et au savoir. Mais le moment de la

structure a changé tout cela. Roland Barthes ne renonce ni à la beauté ni au savoir : la même langue française va s'orienter vers la belle langue par les voies de la critique – c'est *Le Degré zéro de l'écriture* –, et s'orienter vers la langue du savoir par la sémiologie, ce sont les *Mythologies* ou *L'Empire des signes*. La même langue porte le savoir et, sinon la beauté, du moins l'accès à la beauté. C'est aussi vrai de Lévi-Strauss qui use de la même langue, d'un côté pour *L'Anthropologie structurale* ou *La Pensée sauvage* et d'un autre côté pour *Tristes tropiques* : à la fois le concept et le regard tourné vers la beauté. La phrase finale de *Tristes Tropiques*, clin d'œil aux *Chats* de Baudelaire, est aussi une référence au sonnet sur la Beauté et à l'idée que la même langue puisse servir à la fois l'amour de la beauté et l'amour du savoir. La structure a réconcilié deux abords de la langue française qui avaient été séparés depuis les années 30 par l'intervention de la phénoménologie et de la dialectique.

A. W. L. – *Comment faut-il comprendre le rapport que vous faites entre ce que la structure avait fait pour la langue, et ce que Mai 68 a fait pour les pratiques politiques ?*

J.-C. M. – Une croyance française traditionnelle posait que le français est une langue naturellement politique et que la politique parle naturellement le français, soit parce que c'est la langue de la révolution et de la liberté, soit parce que c'est au contraire la langue de l'ordre. Opposés en politique, Jaurès et Maurras étaient tacitement d'accord sur ce lien réciproque entre langue française et politique. Cette conviction a été mise en suspens à partir des années 20-30 : la langue de la politique était de plus en plus marquée par la révolution bolchevique et par la dialectique marxiste.

La langue française a dû, pour continuer à être politique, s'ouvrir à des choses qui ne venaient pas d'elle : le mot *révolution* a pris un sens nouveau, qui n'était plus en référence à la révolution française, mais à l'URSS ; de même pour la liberté, qui ne relevait plus exclusivement de la déclaration des droits de l'Homme, mais aussi de la distinction entre liberté formelle et liberté réelle, qui vient du marxisme. Après 45, les révolutions extra-européennes succédèrent aux révolutions européennes ; la conclusion n'en devint que plus évidente : la langue française devait se mettre à l'écoute d'un extérieur ; faute de quoi, elle apparaissait plutôt comme une langue de déni de la politique. C'est ce que démontre avec

force le texte de Franz Fanon. Avec Mai 68, renversement total ; à nouveau la langue française, dans son mouvement naturel, devient la langue de la politique. L'analogie avec le moment structural est frappante ; ce que la structure fait pour les langues du savoir et de la beauté, Mai 68 le fait pour la langue politique.

A. W. L. – *Le gauchisme est-il européen ? A-t-il pu rompre avec lui-même pour se fondre dans le présent ?*

J.-C. M. – Le gauchisme est apparu à un moment où le présent français et européen était perçu comme profondément humilié. La France était docile, acceptant trop longtemps la guerre d'Algérie, n'arrivant à en sortir que grâce à l'intervention d'un aîné providentiel, De Gaulle. Le gauchisme en Allemagne de l'Ouest commence sur un constat d'humiliation analogue : docilité à l'égard de Hitler, traitée par une autre docilité, à l'égard, là encore, d'un aîné providentiel : Adenauer. On pourrait étendre le propos à l'Italie. Comment sortir de cette humiliation ? Par l'arrogance.

Dans son premier mouvement, le gauchisme cherche l'arrogance dans un ailleurs ; il combat l'humiliation de l'ici-maintenant en incitant à regarder vers la Chine ou vers l'Amérique latine. Le risque est que l'humiliation de l'ici-maintenant demeure intouchée ; le gauchisme demeurerait alors inaccompli. Par rapport à cela, le véritable accomplissement, c'est Rudi Dutschke en Allemagne et en France, c'est Mai 68. Mais cet accomplissement est aussi une rupture. En 68, Berlin et Paris découvrent que, sur place et au moment présent, dans l'ici-maintenant, l'arrogance est permise. Or, le gauchisme était né d'un constat d'humiliation proche ; voilà que se constituait un constat d'arrogance proche. Au sein du gauchisme, le maoïsme a peut-être mieux qu'un autre éprouvé la contradiction et au sein du maoïsme français, la Gauche prolétarienne a ceci de singulier qu'elle a tenté de la traiter. Elle a voulu construire un accord entre les deux arrogances, celle de l'ailleurs et celle de l'ici-maintenant. D'où la difficulté : né d'un constat d'humiliation, le gauchisme doit renoncer à ce qui le fait naître ; il lui faut se mettre en accord avec un constat d'arrogance qu'il n'a pas vu venir et qui ne vient pas de lui. Durant une courte période, l'évidence s'imposa à ceux qui avaient voulu sauver le présent humilié en passant par le lointain : désormais, le lointain pouvait continuer de mériter le respect, mais il n'était plus un détour nécessaire ; avec Mai 68, le présent était en lui-même porteur d'arrogance.

A. W. L. – *Prêtez-vous attention à cette catégorie du savoir moderne qu'on appelle l'Histoire ?*

J.-C. M. : Le mot *histoire* est un mot équivoque : il y a d'abord « l'histoire-de ». Si vaste que soit son objet, l'histoire de l'humanité par exemple, elle reste relative à cet objet. C'est de cela que s'occupent les historiens. Et puis il y a l'Histoire absolue, sans complément et souvent avec majuscule. C'est de cela qu'on parle quand on dit que les hommes font l'histoire. Dans un texte célèbre, Benjamin a dépeint « l'Ange de l'Histoire » qui à la fois a ses ailes gonflées par le vent et se trouve face à des décombres qui, sans cesse, semblent se renouveler par un déferlement nouveau. De quelle histoire s'agit-il ? Je considère que les thèses de Benjamin portent sur l'équivoque, mais en la subissant. « L'Ange de l'Histoire » allégorise à la fois l'histoire relative aux objets – ce sont les décombres –, et l'Histoire absolue, pour laquelle la question des objets ne se pose pas ; c'est le vent. Comparés à Benjamin, peu de textes tiennent. Parmi ceux qui tiennent, je mentionnerai les textes de la Révolution culturelle. Là, l'équivoque est fracassée ; il n'y a pas d'histoire relative ; il n'y a pas d'objets pour l'histoire ; il n'y a pas de décombres et, ajoutons-le, il n'y a pas d'historiens. Il n'y a que l'Histoire absolue. S'il y avait un Ange, il n'y aurait que le vent et l'Ange qui ne verrait rien. Mais il n'y a pas d'Ange, il n'y a que le vent et il n'y a que la différence entre l'ancien et le nouveau. Mais cette différence n'est pas une césure entre deux modes d'existence, entre quelque chose qui existe, l'ancien, et quelque chose qui va exister, le nouveau. En fait l'ancien disparaît dès l'apparition du nouveau. Son souvenir même relève de l'illusion, car l'ancien n'existe pas ; c'est un nom de l'inexistence. À ce degré de radicalité, on peut soutenir que l'Histoire absolue exige la disparition des historiens. En sens inverse, la persistance des historiens exige la mise en déshérence de l'Histoire absolue. Bien entendu, je ne fais ici que retrouver des théorèmes énoncés par Foucault, mais je préfère ne pas entrer dans le détail de la démonstration.

A. W. L. – *Comment se déprendre de la « pensée massive » (« das plumpe Denken »), présente dans la formule de Wittgenstein dans le Tractatus logico-philosophicus, « le sentiment du monde comme totalité fermée » (proposition numéro 6.5) ?*

J.-C. M. – C'est Brecht qui faisait l'éloge de la « pensée massive », sinon lourdaude. Selon lui, la dialectique ne passe pas par la subtilité,

mais par la massivité. Il donne comme exemple le proverbe, qu'on trouve chez Lénine ou dans les propos de table de Luther, deux auteurs qui comptaient pour lui et qu'on trouve chez Brecht lui-même. Mao fait lui aussi un usage du massif, phrases en symétrie, équivalences brutes, slogans, proverbes. En langue française, le journal *La Cause du peuple* en a tiré ce qu'on peut appeler un style mao, qu'a raillé Françoise Giroud. Je me garderai d'embellir ce « style », dont le ratage est patent ; je soulignerai seulement qu'il relève d'une éthique politique de la langue et de la pensée massives. Mais cette éthique n'est pas propre au maoïsme comme tel, on la trouve ailleurs. L'expression *Chiens de garde* de Nizan est volontairement massive, de même l'équation « Un anti-communiste est un chien » de Sartre. En fait, l'expression de l'analyse politique semble ne jamais s'affranchir de la massivité. Or, il y a, selon moi, un lien structural, une relation de construction, entre cette massivité-là et ce que Wittgenstein appelle le « mystique » : dans le *Tractatus*, Wittgenstein définit le mystique comme ce point de vue qui considère le monde « comme une totalité bornée ». Je généralise : considérer non seulement le monde, mais toute situation ou tout aspect d'une situation comme une totalité bornée, c'est la clé de la pensée massive et c'est d'emblée choisir la voie du mystique.

En mettant en écho la thèse de Brecht sur la massivité et la thèse de Wittgenstein sur le monde comme totalité bornée, je crois avoir saisi quelque chose de ce qui longtemps m'a intrigué : comment est-il possible que la Gauche prolétarienne ait pu séduire ? C'est qu'au travers de la massivité, elle était porteuse d'un point de vue structurellement mystique. Dès que j'en ai eu la perception, je m'en suis détourné. Mais je comprends qu'on ne fasse pas le même choix que moi. En particulier, je respecte au plus haut point ceux qui, comme Guy Lardreau ou Christian Jambet se sont affrontés au discours mystique, à la fois par fidélité à la Gauche prolétarienne et par volonté de savoir.

A. W. L. – *Pourquoi dénoncez-vous l'illusion de « croire que les libertés sont aussi naturelles à l'être parlant que l'universalité » ?* (L'Arrogance du présent, p. 232)

J.-C. M. – C'est en effet selon moi une grande illusion de croire que les libertés s'obtiennent en laissant le mouvement naturel des êtres humains se déployer. C'est le contraire. Ma conviction est que nul n'est

libre naturellement. Les libertés sont artificielles ; il faut des artifices pour les rendre possibles. La question est de savoir, parmi les artifices possibles, lesquels sont les plus efficaces. C'est une question pragmatique. Abstraitement, on peut parfaitement démontrer que la Constitution de l'ancienne Union Soviétique était plus propice à la démocratie que la Constitution de la Grande Bretagne. Pragmatiquement, l'une s'est montrée plus efficace que l'autre pour garantir les libertés, j'entends les libertés réelles, celles qui concernent le corps. Or la plus efficace a bien été celle qui selon toute apparence était la moins démocratique, avec un Roi sacré dans une église et qu'aucun tribunal ne peut juger, avec une série de fariboles (dynastie, noblesse héréditaire, droit d'aînesse etc.), tout cela totalement artificiel. Ce qui est vrai des libertés l'est aussi de l'universalité. On ne l'obtient pas par une projection simple et naturelle à partir de ce qu'il y a de plus général en chacun. Je parle à ce propos d'« universel difficile », par opposition à « l'universel facile ». L'universel difficile passe par des constructions complexes qui semblent artificielles, pour peu qu'on n'en saisisse pas le principe. Volontairement, je prends un exemple qui fera scandale auprès des bien-pensants : l'artificiel assumé de la tradition talmudique et de l'étude juive repose sur un littéralisme entièrement non naturel ; il me paraît plus propre à approcher l'universel que les projections toutes simples et faciles de la philosophie académique. Si on considère l'universel en termes de projection simple, alors on en arrive inmanquablement au consensus et du consensus, on est renvoyé à la conversion – éventuellement forcée, car l'universel facile contient en germe la possibilité de la contrainte par corps. L'universel n'a d'intérêt que si justement il est disjoint du consensus, de la conversion et de la contrainte. Seules des procédures difficiles et non-consensuelles permettent de garantir cette disjonction.

A. W. L. – *Que représente pour vous aujourd'hui la figure de Benny Lévy ?*

J.-C. M. – Notre relation personnelle s'est étendue sur plusieurs années. J'ai été maoïste au moment où il dirigeait l'organisation dont je faisais partie. Je l'ai fréquenté en participant à *La Cause du peuple*, journal de La Gauche prolétarienne. Je le voyais très souvent, mais nous n'étions pas proches. Nous sommes devenus proches bien plus tard, après son livre sur Sartre, *Le Nom de l'homme*. À ce moment, notre relation était

Labyrinthe, n° 32

de l'ordre du savoir : je lui apprenais ce que je ne savais pas (au sens où l'interlocuteur de Socrate apprend à Socrate ce que ni lui, l'interlocuteur, ni Socrate ne savent), et il m'apprenait ce qu'il ne savait pas par lui-même, mais par ses maîtres de l'étude talmudique. Je parlerais volontiers d'une relation *dé-personnelle*, hors symétrie et hors égalité. Dialogue au sens platonicien, véritable conversation qui fait apparaître du nouveau par la seule force de l'interlocution. Mais lui avait des maîtres, moi non.