

## Déconstruction, auto-immunité, précarité.

ation and similar papers at [core.ac.uk](http://core.ac.uk)

brou

provided by Directory

Ciprian Mihali  
Université « Babes-Bolyai » de Cluj

### Abstract

#### **Deconstruction, Self-immunity, Precariousness: On Political Untranslatable in Derrida**

In this paper we try to analyze that which in Jacques Derrida's philosophical and political thinking is called "political untranslatable" through a triple movement described in the late texts: a deconstruction movement, which can be found in his entire works and which, in terms of political philosophy, aims to identify in politics an untranslatable remain that cannot be contained in any binary categories of philosophy; an autoimmune movement, which stretches and complicates deconstruction and which expresses the capacity of western political philosophy concepts to obliterate themselves from their inside. The political untranslatable, in terms of autoimmunity, signifies the difficulty, if not impossibility of transferring these concepts from a historical experience to another. Finally, the precariousness movement completes deconstruction and autoimmune vocabulary and refers to the necessity of considering, in any philosophical composition, the fragility of political, economic or social structures of the globalized world in which we live. The political untranslatable is another name for the rest of our individual and collective lives that resist to any recovery in totalizing ideologies.

**Keywords:** deconstruction, politics, precariousness, postcommunism, democracy, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy

Je voudrais entamer ce texte avec un témoignage biographique. C'est un témoignage de biographie intellectuelle, mais qui m'engage en entier en tant qu'être pensant et pratiquant de la philosophie. En 1996, je m'inscrivais en cotutelle de thèse à l'Université des Sciences Humaines de

Strasbourg (devenue depuis Université « Marc Bloch »), avec un projet qui portait sur « l'herméneutique du quotidien ». Ce projet était animé par une double motivation qui n'a pas cessé, en quelque sorte, de mobiliser tout mon travail philosophique ultérieur. D'une part, la chute du communisme, l'événement par excellence, nous avait surpris tous, à l'Est et à l'Ouest, et rendait urgente la tâche de penser un présent qui perdit toute forme et toute garantie, coincé entre un passé accablant et un avenir enthousiasmant, mais plus qu'incertain. Après l'euphorie, vint le temps laborieux de la compréhension, de la construction, de la projection. Et, peu à peu, on se rendait à l'évidence : que cette chute fut le grand événement, certes, car il changeât radicalement la vie de chacun, mais aussi que la chute n'était pas synonyme d'une cessation, d'un arrêt brusque des effets de l'époque communiste. Et nul autre temps et espace ne rendaient mieux compte de l'hétérogénéité introduite par cet événement que le temps et l'espace de la vie quotidienne. Ma première motivation concernait donc directement ce niveau élémentaire de la vie de tous les jours, de ma vie banale, répétitive, éparpillé en mille pensées, affects, gestes, éphémères et anonymes. La vie individuelle et la vie en commun gardaient et gardent toujours les alluvions d'un temps historique qu'aucune déclaration politique, aucune institution ou loi n'ont pu interrompre, avec toute leur volonté ou, trop souvent, à cause précisément de leur absence de volonté. Il s'agissait alors de comprendre, à travers toutes ces expériences banales, mais grâce aux outils philosophiques dont on pouvait disposer, que restait-il vivant ou agonisant ou vivant-mourant, spectral, d'un communisme dont le nom ne correspondait plus en rien à ce qu'il a pu être ou paraître pendant un moment au XX-ème siècle et dont la réalité désœuvrait tout concept métaphysique ou politique en place.

La deuxième motivation vient du choix de ces outils, et il concernait la philosophie française communément et hâtivement surnommé « post-structuraliste », « post-heideggerienne » ou même « post-moderne ». Je n'insisterai pas sur la description de cet engagement philosophique dans l'étude et l'emploi de la pensée française contemporaine ; je dirai seulement qu'il n'est pas moins important aujourd'hui,

perfectible, sans doute, évolutif et ouverts à de nouvelles approches théoriques. Ensuite, il doit, sinon tout, du moins quelque chose de décisif à Jean-Luc Nancy. La générosité de l'homme et de sa pensée m'ont permis de situer ma réflexion sur le quotidien, lors de cette recherche doctorale, sous la forte capacité de suggestion idéatique de ses textes, dont je citerai ici juste un fragment, celui que j'avais choisi comme exergue de ma thèse, en 2000.

Avant de citer ce fragment, je voudrais faire signe, depuis ce texte, vers un autre texte : le premier, celui qui parachevait un parcours toujours provisoire, laissant sans cesse l'impression d'un seuil déjà passé et toujours à passer, le fragment de Jean-Luc Nancy. Le deuxième se situe, d'une certaine manière, à l'autre bout du travail philosophique qui est le mien, qui marque l'ici-maintenant de ma pensée, et il appartient à Jacques Derrida.

Le premier texte, de Jean-Luc Nancy :

« A tout instant, ici et maintenant pendant que j'écris, que vous lisez, il peut être absolument nécessaire et pressant d'abandonner ces pensées et de se rendre en hâte à l'événement. Cela, en fait, a lieu tous les jours. Cela peut avoir lieu de manière moins quotidienne, et selon les événements de fin du monde que nous vivons. Tout discours sur le sens et sur la signification du monde peut être suspendu, basculant dans l'insignifiance, par une conflagration de la misère ou de la souveraineté, par une mutation technologique majeure, par une manipulation génétique inouïe, par une catastrophe mêlant inextricablement la "nature" et la "société", aussi bien que par un accident, une souffrance, une joie autour de moi, "à" moi. Ce qu'on appellera l'"urgence de la situation" me fera "jeter ma plume" (comme Hölderlin attendait d'avoir à le faire pour une Révolution), livrant mon discours à la dérision du "tu causes, tu causes". Mais cela même forme l'attestation du sens. » (Nancy 2001, 127)

Et le deuxième, de Jacques Derrida :

« Je serai tenté d'appeler philosophe, dans l'avenir, quiconque... demande des comptes à ceux qui ont en charge la parole publique, le langage et les institutions du droit international. Est "philosophe" (je préférerais dire "philosophe-déconstructeur") celui qui tente d'analyser, pour en tirer des conséquences pratiques et effectives, le lien entre les héritages philosophiques et la structure du système juridico-politique encore dominant et visiblement en mutation. Est

“philosophe” celui qui cherche une nouvelle critériologie pour distinguer entre “comprendre” et “justifier”. » (Derrida 2004, 161)

Les deux fragments parlent de ce qu'est ou pourrait être la condition du philosophe face au présent. Face à n'importe quel présent, à toute époque, de Hölderlin à nous, par exemple, ou face au présent actuel, si vous voulez, celui qui s'articule, parmi d'autres, dans un structure juridico-politique nationale et internationale. Une certaine différence semble donc se marquer entre les deux textes. La différence n'est pas celle entre une approche spéculative, générique, dans un cas, et une approche plus concrète, dans l'autre. Ni Nancy, ni Derrida n'accepteraient par ailleurs une telle différence et encore moins une telle division du travail philosophique. Les deux auteurs n'ont pas été à un certain moment des métaphysiciens, même s'ils ont consacré bon nombre de texte au dialogue avec la tradition métaphysique – et puis des philosophes de l'actualité politique ou juridique, tout en sachant que Derrida, quant à lui, ait intensément réfléchi surtout dans ses dernières années de sa vie aux questions de l'actualité internationale.

Mais de l'un à l'autre il y a un écart, plutôt artificiel, que j'introduirais par rapport à mon travail ; c'est l'écart, en fait le chemin imprévisible et qui ne trouve un sens, une cohérence minimale, que rétrospectivement, le chemin qui mène d'une analytique du quotidien post-communiste à une interrogation plus ample sur le présent mondial. C'est aussi la distance qui sépare une réflexion qui portait, dans mon travail, sur l'articulation la plus élémentaire du sens de la vie, dans les pratiques quotidiennes, à un niveau infra-politique, infra-éthique, infra-économique, et une autre interrogation, plus « actuelle », sur ce que Derrida appelle dans ce fragment « le lien entre les héritages philosophiques et la structure du système juridico-politique encore dominant et visiblement en mutation » : infrastructures existentielles, d'un côté, infrastructures philosophiques de l'autre côté. Toute interrogation philosophique porte, en fin de compte, sur la solidité et/ou la fragilité de ces infrastructures. Et, peut-être, Jacques Derrida a su mieux que quiconque assumer cette interrogation et en faire le motif de la déconstruction.

Arrivés à ce point, je voudrais rendre explicite l'idée qui me guidera dans la suite de mes réflexions.

Je désigne par « intraduisible politique » un triple mouvement qui engage les trois termes qui composent le sous-titre de mon intervention. J'expliciterai par la suite ce triple mouvement à l'aide de plusieurs exemples :

- un mouvement de *déconstruction* : il y a toujours un reste dans la politique, dans le politique même, impossible à traduire ; tout ce qui est politique ne se laisse pas comprendre dans les catégories binaires de la philosophie, même si les concepts du (de la) politique ont été fomentés dans le creuset d'une tradition philosophique millénaire.

- un mouvement *auto-immunitaire* qui prolonge et complique la déconstruction. Derrida avait introduit le mot « auto-immunité » dans plusieurs textes des années '90 (notamment dans *Foi et Savoir* et, plus tard, dans *Voyous* et *Le « concept » du 11 septembre*) et l'avait défini ainsi : « C'est surtout dans le domaine de la biologie que le lexique de l'immunité a déployé son autorité. La réaction immunitaire protège l'indemnité du corps propre en produisant des anticorps contre les antigènes étrangers. Quant au processus d'auto-immunisation... il consiste pour un organisme vivant... à se protéger en somme contre son autoprotection en détruisant ses propres défenses immunitaires. Comme le phénomène de ces anticorps s'étend à une zone étendue de la pathologie et qu'on recourt de plus en plus à des vertus positives des immunodépresseurs destinées à limiter les mécanismes de rejet et à faciliter la tolérance de certaines greffes d'organes, nous nous autoriserons de cet élargissement et parlerons d'une sorte de logique générale de l'auto-immunisation » (Derrida 2001 a, 67-68). En d'autres mots et d'une manière plus simple : « Un processus auto-immunitaire... c'est cet étrange comportement du vivant qui, de façon quasiment *suicidaire*, s'emploie à détruire 'lui-même' ses propres protections, à s'immuniser *contre* sa 'propre' immunité » (Derrida 2004, 145). L'intraduisible politique, fidèle à cette logique générale, désigne alors non seulement l'auto-ruine de toute conceptualité politique, mais aussi l'impossibilité de transférer cette conceptualité d'une expérience historique (politique, économique, juridique, culturelle) à une autre, d'une

époque à l'autre, d'un État ou d'une nation à l'autre. Chaque expérience historique est donc vouée à forger son propre appareil conceptuel, toujours inadéquat et incomplet, toujours en défaut par rapport à la réalité la plus concrète.

- un mouvement de *précarisation*. Le mot « précarité » vient s'ajouter ici à la déconstruction et à l'auto-immunité. Il me semble que ce mot nous aide à mieux comprendre la « méthode » de la déconstruction et la logique de l'auto-immunité telles que Derrida les avait élaborées. Je reviendrai plus tard avec quelques précisions sur ce mot. Disons pour l'instant qu'il apparaît à plusieurs reprises dans les textes de Derrida et il sert à décrire par exemple l'instabilité du règne de la souveraineté, le fait que celle-ci tend, pour un temps limité, à régner sans partage, sans y arriver autrement que de manière précaire. L'intraduisible politique marque à ce point à la fois la nécessité et l'impossibilité d'articuler une politique qui tienne compte de ce mouvement mondial de précarisation, dans les relations internationales, dans la gestion des affaires intérieures d'un pays et jusqu'au projet d'une vie individuelle.

Explicitons maintenant les trois mouvements, en commençant avec *la déconstruction*.

Derrida précise dans une note à *Voyous*, en 2003, en quoi la déconstruction serait autre chose que la *Destruction* heideggerienne, à laquelle elle aurait été abusivement associée, sans qu'il conteste cette filiation. En prenant ses distances eu égard une réinterprétation plus « originaire » du *logos*, de l'onto-théologie classique, Derrida nie aussi la réduction de la déconstruction à un « diagnostic » et l'association de celle-ci aux motifs de l'« après », du « post » ou de la « mort » (de la philosophie, de la métaphysique), de l'« achèvement », du « dépassement » ou de la « fin ». S'il a pu parler d'une clôture de la métaphysique, elle ne renvoie pas à l'image d'UNE métaphysique entourée, cloisonnée, comme par une sorte de mur de l'histoire, en nous reléguant à l'extérieur de la tradition ; elle désigne plutôt « l'espace hétérogène selon une grille de limites complexes et non circulaires » (Derrida 2003, 207). Si la déconstruction ne se réduit pas à destruction, elle n'est pas non plus l'équivalent de la désédimentation

luthérienne de la théologie, ni synonyme de la critique : « la déconstruction ne cherche pas à discréditer la critique, elle en relégitime sans cesse la nécessité et l'héritage, mais elle ne renonce jamais à la généalogie de l'idée critique, non plus qu'à l'histoire de la question et du privilège supposé de la pensée interrogative » (Derrida 2003, 207).

La déconstruction ne s'ajoute pas à la théorie de la politique (à ses concepts traditionnels ou plus nouveaux) comme un outil plus approprié que d'autres à la compréhension de la pratique politique ; l'idée de Derrida est que dans la démocratie - mais aussi dans le droit occidental - il y a un potentiel auto-déconstructeur, qui leur donne à la fois leur ouverture, leur flexibilité et leur fragilité. Ce qui ne veut pas dire que la politique et le droit du monde moderne n'auraient été qu'un long préambule à l'exercice que Derrida nommera, plus tard, déconstruction. Et cela est valable même lorsque le philosophe affirme, d'une manière apparemment provocatrice, que « la déconstruction est la justice » (Derrida 1994 a, 35) ou qu'il n'y a pas de déconstruction sans démocratie, ni de démocratie sans déconstruction (Derrida 1994 b, 128-9). Plutôt que d'y voir une déclaration arrogante ou, comme chez Heidegger, une histoire de l'être politique située sous une sorte d'essence déconstructrice, ou bien « une abdication quasiment nihiliste devant la question éthico-politico-juridique de la justice et devant l'opposition du juste et de l'injuste » (Derrida 1994 a, 43), Derrida nous invite à pratiquer la déconstruction au nom même de la politique, de la démocratie ou de la justice. C'est cette question même du nom qui entame par ailleurs toute déconstruction : il y a tout d'abord une suspicion, une inquiétude, pourrait-on dire, issue de l'expérience même du présent : « Si entre le nom d'une part, le concept ou la chose d'autre part, le jeu d'un écart donne lieu à des effets de rhétorique qui sont aussi des stratégies politiques, quelles leçons pouvons-nous en tirer aujourd'hui ? Est-ce encore *au nom de la démocratie* qu'on tentera de critiquer telle ou telle détermination de la démocratie... ? » (Derrida 1994 b, 126). Autrement dit, la déconstruction s'est toujours employée à mesurer, avec une mesure qui ne relève pas du calcul, l'intervalle qui s'est creusé entre le mot et la chose, entre les

mots mêmes, les concepts, supposés homogènes, et un réalité à jamais hétérogène, infinie, et résistant à toute conceptualisation. Et par rapport à l'actualité, l'engagement déconstructeur dénonce justement ce qu'on peut faire aujourd'hui au nom de la démocratie, au nom du droit, toutes les déclarations, tous les comportements qui se réclament de la démocratie et du droit (national ou international) et qui bafouent partout dans le monde non pas un idéal démocratique, ni un modèle parfait de justice, mais la possibilité même de l'avènement de la démocratie ou de la justice.

La déconstruction se situe alors (si une telle distinction reste opératoire) à la fois du côté de la théorie – quels concepts pour décrire, pour comprendre l'actualité ? – et du côté de la pratique politique – sans abdication, mais aussi sans programme révolutionnaire ou poussé anarchiste non plus, juste comme attitude critique et toujours ouverte à reprendre ses présuppositions les plus élémentaires. Pour le dire d'une manière plus simple, quant à la question démocratique : critiquer la démocratie telle qu'elle est imaginée et pratiquée aujourd'hui ne veut pas dire l'abandonner pour la remplacer avec une autre forme d'organisation politique supérieure ou figurée comme telle. Derrida est plus qu'explicite sur ce point : une « démocratie à venir » peut « signer un performatif, tenter d'emporter la conviction en sous-entendant l'adhésion, le « et pourtant il faut y croire » (Derrida 2003, 132). Il faut que, suite à cette démarche déconstructrice, quelque chose résiste encore dans la démocratie, quelque chose qui puisse nous engager, nous ordonner d'engager à la fois une déconstruction future et une démocratie à venir. La proximité de la déconstruction et de la démocratie est la plus visible à ce point précis : l'une et l'autre sont censées garder et garantir le droit indéfini à la question, à la critique, le droit à la démocratisation de la démocratie et à la réitération de la déconstruction. La prise de position de Derrida en faveur de la démocratie ne se fait pas donc à la manière d'un chef de parti ou de gouvernement, pour lesquels elle fonctionne tantôt comme idéal régulateur, tantôt comme justification pour toute action plus ou moins démocratique.

Dans la logique binaire du monde contemporain, lorsque la démocratie est opposée de façon simpliste au terrorisme, par exemple, même dans une telle logique trop schématique, l'option pour la première semble irréductible : « malgré tout, malgré toutes les trahisons *de fait*, malgré tous les manquements à la démocratie, au droit international, aux institutions internationales que les États de cette « coalition » [antiterroriste internationale] ont eux-mêmes fondées et soutenues jusqu'à un certain point, je prendrais parti pour le camp qui laisse, *en principe, en droit*, une perspective ouverte à la perfectibilité, au nom du « politique », de la démocratie, du droit international, des institutions internationales, etc. » (Derrida 2004, 169). Une fois éclairée cette option, tant les mécompréhensions et les malveillances (en Roumanie aussi) ont pu soupçonner et même montrer du doigt Derrida (et avec lui d'autres philosophes français, comme Deleuze ou Foucault, par exemple) pour avoir été subrepticement l'adepte et le promoteur de l'anarchisme, même d'un certain fascisme qui contreviendraient au bon esprit politiquement correcte –, une fois donc marquée stratégiquement « la limite entre le conditionnel (les bordures du contexte et du concept qui enferment la pratique effective de la démocratie...) et l'inconditionnel, revenons pour un instant au concept même du politique, à sa déconstruction et à son aspect intraduisible.

Dans l'ouvrage *Politiques de l'amitié*, Derrida confirme l'idée de Carl Schmitt selon laquelle nous assistons aujourd'hui à une dépolitisation essentielle et nécessaire. Sans déplorer ce processus historique et en cours, il nous semble qu'il ne serait pas le nom de l'instauration d'une indifférence négative à tout ce qui peut lier encore, en lien de société, de communauté ou d'amitié les singularités humaines. Il fait signe plutôt vers la possibilité de penser, d'interpréter et de mettre en œuvre une autre politique, une autre expérience de l'être (en) commun, qui ne ferait pas économie de tout ce qui peut encore créditer la familiarité, la proximité, la justice. Mais si la déconstruction est (encore et toujours) généalogique, elle l'est aussi parce qu'elle se méfie de la naturalité, de l'homogénéité, de l'originalité et de l'originarité de toute fondation politique. Fidèle à ses réflexions antérieures, Derrida affirme, contrairement à Schmitt, qu'

« aucune politique n’a jamais été adéquate à son concept. Aucun événement politique ne peut être décrit ou défini à l’aide de ces concepts. Et cette inadéquation n’est pas accidentelle, dès lors que la politique est essentiellement une *praxis*... l’inadéquation au concept se trouve appartenir au concept même. Cette inadéquation à soi du concept se manifeste par excellence dans l’ordre du politique ou de la pratique politique » (Derrida 1994 b, 134). L’intraduisible doit alors dénoncer justement cette naïveté qui consiste à croire qu’on pourrait subvenir à une réalité hétérogène et « sauvage » à l’aide d’une conceptualité maîtrisée et maîtrisant, capable de fournir un modèle d’action pratique. L’intraduisible nous donne aussi la possibilité d’approcher ce qui a été la dynamique perverse du communisme et ses résidus dans les années d’après sa chute : si pour le communisme, la démocratie populaire ou ce qu’on appelait ici « la société socialiste multilatéralement développée » ont pu fonctionner comme idéaux régulateurs contraignants et exclusifs, la pratique politique d’après 1990 est restée encore tributaire de cette régularisation à travers les modèles théoriques d’importation. L’exemple le plus significatif concerne la démocratie même, dont la compréhension (disjointe de sa pratique chaotique) restait, et reste encore redevable, d’une téléologie quasiment eschatologique. En d’autres mots, elle est vue comme un but à atteindre, en passant par de différentes étapes : l’OTAN, adhésion à l’Union Européenne etc., autant d’épreuves qui nous réconfortent quant à la rectitude et à la qualité du chemin choisi. Est démocrate celui qui s’achemine vers cet idéal démocratique, celui qui œuvre à cette fin par ses discours ou par ses croyances, comme dans une religion de la démocratie, si éloignée de ce que Derrida appelait « l’espace rationnel d’une foi hypercritique, sans dogme et sans religion, irréductible à toute institution religieuse ou implicitement théocratique » (Derrida 2003, 211).

L’intraduisible politique pourrait nous aider à comprendre également pourquoi dans la société post-communiste le dialogue entre les « concepteurs » (intellectuels, analystes politiques, journalistes, politiques même) et la société, la population, le grand nombre qui compose le tissu social est bloqué, déformé, voire impossible : on y travaille le

plus souvent avec des mots « d'importation », issus des théories classiques ou modernes, mais aussi issus d'expériences historiques, politiques, culturelles qui n'ont plus cours aujourd'hui. Le drame éternel de l'intellectuel, on le sait trop bien, c'est que la réalité ne colle pas à ses interprétations. De même, la réalité politique post-communiste, les événements qui arrivent dans la société et à la société ne se laissent pas traduire dans les descriptions et dans les explications que les intellectuels s'empressent de donner par toutes les voies médiatiques. Il y a une résistance du réel et une profusion événementielle qui oblige la pensée à s'ouvrir, à inventer, à créer, et non pas rester simplement dans l'imitation ou dans l'infusion terminologique. Ce qui n'arrive pas à se faire entendre suffisamment dans une société et dans une culture comme celles roumaines c'est ce que Derrida encore appelait « la *khôra* du politique », en désignant par cette expression, dans le cas de la démocratie, « l'espacement d'avant toute détermination et toute réappropriation possible par une histoire ou une révélation théologico-politique ». Autrement dit, la démocratie secrète et met en œuvre d'elle-même, pour elle-même (et, on verra cela plus loin, contre elle-même) une force auto-déconstructrice, au nom d'une perfectibilité indéfinie et d'une auto-délimitation inconditionnelle. Cette démocratie, qui doit avoir la structure d'une promesse, le philosophe l'appelle « démocratie à venir ».<sup>1</sup> Je me contente de donner une seule citation, un peu plus longue, mais qui dit plus que tout commentaire :

« L'à venir ne signifie pas seulement la promesse, mais aussi que la démocratie n'existera jamais, au sens de l'existence présente : non parce qu'elle sera différée mais parce qu'elle restera toujours aporétique dans sa structure (force *sans* force, singularité incalculable *et* égalité calculable, commensurabilité *et* incommensurabilité, hétéronomie *et* autonomie, souveraineté indivisible et divisible ou partageable, nom vide, messianicité désespérée ou désespérante, etc.).

Mais, au-delà de cette critique active et interminable, l'expression « démocratie à venir » prend en compte l'historicité absolue et intrinsèque du seul système qui accueille en lui-même, dans son concept, cette formule d'auto-immunité qu'on appelle le droit à l'autocritique et à la perfectibilité. La démocratie est le seul système, le seul paradigme constitutionnel dans lequel, en principe, on a ou on

prend le droit de tout critiquer publiquement, y compris l'idée de la démocratie, son concept, son histoire et son nom... C'est donc le seul qui soit universalisable et de là viennent sa chance et sa fragilité» (Derrida 2003, 126-7).

La déconstruction tient compte donc de ce double jeu de la chance et de la fragilité, de l'auto-immunité inhérente aux concepts et aux pratiques politiques du monde occidental. C'est alors avec cette dimension de l'auto-immunitaire que je vais continuer, plus brièvement cette fois, l'explicitation de ce que j'ai appelé au début l'intraduisible.

Nous avons vu que le terme « auto-immunité » provient du lexique biologique et désigne le comportement (étrange) d'un vivant qui se met à détruire ses propres protections, en se vulnérabilisant. Le détour par les théories de la biologie (celles de Hans Jonas ou de Georges Canguilhem) serait sans doute riche et fascinant, mais il prendrait trop de temps pour notre propos. Disons seulement que cette auto-fragilisation d'un corps vivant s'accompagne souvent d'une compléxification de la structure cellulaire et des fonctions des différents organes ou appareils du corps. Celui-ci s'expose dans certaines ou dans toutes ses dimensions et cet acte (qu'on pourrait appeler pour un instant « de courage ») est récompensé par un renforcement temporaire de sa durée ou de sa fonctionnalité.

Un autre détour, non moins surprenant et révélateur, devrait traiter la présence du lexique biologique dans les théories politiques, depuis le Léviathan de Hobbes jusqu'à la bizarre discipline qui s'appelle aujourd'hui biopolitique aux États-Unis, en passant par les idéologies racistes ou fasciste, ou, plus près de nous, par les nationalismes et les extrémismes de droite. Restons quand même extrêmement sensibles et prudents quant à l'emploi des métaphores biologiques dans l'analyse politique et encore plus dans les discours de l'action politique.

Derrida fait un usage limité et très attentif de ce lexique. Il lui arrive deux ou trois fois de faire appel aux descriptions biologiques et ce uniquement pour mettre en lumière le mouvement interne de la politique démocratique et de ses catégories fondatrices. Et le mot « interne » est fort important ici : il fait signe précisément vers le fait que si la

démocratie se trouve à des moment précis ou dans certaines configurations politiques, économiques ou militaires en « péril de mort » cela se passe surtout à cause du « mal » qui l'habite, qui loge dans ses interstices et dans ses possibilités « réelles » ou « concrètes », telles que Derrida les discute dans sa critique de la théorie de Schmitt. Cela devient encore plus clair lorsqu'on parle de la source la plus terrifiante de la terreur, celle qui, chez soi, expose l'individu aux pires menaces. En prenant l'exemple du terrorisme et en déconstruisant les idées reçues à son sujet, le philosophe propose trois types d'auto-immunité suicidaire, qui ne se distinguent pas en fait, mais qui s'accumulent et se surdéterminent : 1) le sol même de la démocratie supposée ou auto-présentée comme la plus forte au monde fait l'objet de l'agression, par des forces sans force qui utilisent justement la force, les moyens, les technologies que cette puissance mondiale leur met à disposition, une agression qui touche les symboles capitaux du corpus américain. 2) l'auto-immunité s'avère d'autant plus terrifiante qu'elle s'ouvre vers l'avenir : « le traumatisme est produit par l'avenir, par la menace du pire à venir plutôt que par une agression passée et « finie » (Derrida 2004, 149). L'événement majeur du « 11 septembre » aura révélé, à la fin de la guerre froide, parmi beaucoup d'autres aspects, le fait que les puissances et les responsabilités sont tellement disséminées qu'il devient difficile, sinon impossible, de déceler les porteurs de ces forces et de ces responsabilités. La logique auto-immunitaire remet en jeu ainsi la mondialisation de tout conflit et de toute menace, devenue intérieure y compris dans ce sens que les frontières des États ne garantissent plus aucun partage des intériorités et des extériorité sur lequel comptait les théories politiques et militaires classique. 3) L'effet le plus pervers, peut-être, de cette logique auto-immunitaire provient du fait que les défenses dont on dispose contre toute forme de terreur « travaillent à régénérer à court ou à long terme les causes du mal qu'elles prétendent exterminer » (Derrida 2004, 152).

D'où vient alors l'intraduisible auto-immunitaire ? En essayant une réponse, je dirai qu'il vient du fait que l'instrumentaire politique (concepts, théories, pratiques, institutions) dont nous disposons n'est pas et ne peut pas être

une réponse à l'auto-immunitaire. Celui-la ne peut et ne doit pas (si cette phrase impérative a un sens) se mobiliser contre ce qui la ronge de l'intérieur ou qui le menace de l'extérieur ; il ne faut pas comprendre cette affirmation comme un abandon de la lutte contre le mal, contre cette forme de mal qui est le terrorisme. Il faut y voir plutôt la complicité, la co-détermination de la construction et de l'auto-déconstruction, même de l'auto-destruction démocratique. Autrement dit, la fragilité démocratique n'est pas un défaut accidentel, elle est constitutive de toute démocratie. Il faut alors regarder du même œil les concepts de la démocratie : la souveraineté par exemple, qui est prise, elle aussi, dans un mécanisme d'auto-fragilisation, d'auto-contrainte : elle est à la fois nécessaire et impossible. Nécessaire, puisque la souveraineté reste l'une des dernières défenses des citoyens d'un État contre les dangers et les maux extérieurs, contre les hégémonies idéologiques, religieuses ou capitalistiques qui confisqueraient la liberté ou l'égalité au nom d'une téléologie universalisante et méprisante de l'autodétermination. Impossible, en même temps, parce que la forme de l'État-national souverain s'avère de moins en moins adaptée à faire face aux provocations mondiales et mondialisantes. Foucault l'avait dit aussi d'une formule concise et expressive : « il faut couper la tête du roi », renoncer donc à penser le politique comme guidé, animé par la figure symbolique du souverain. Une souveraineté fragile, précaire, se ruinant de par sa propre prétention à l'unicité, mais dont la précarisation débloque tout un assemblage conceptuel et institutionnel dans ce mouvement auto-immunitaire : État, guerre, droits de l'homme, libertés, égalité, émancipation etc., etc. Pour le dire encore une fois avec les mots aporétiques de Derrida :

« Comment décider entre, *d'une part*, le rôle positif et salutaire de la forme « État » (la souveraineté de l'État-nation), et donc de la citoyenneté démocratique, comme protection contre les violences internationales (le marché, la concentration mondiale des capitaux, aussi bien que la violence « terroriste » et la dissémination des armements) et, *d'autre part*, les effets négatifs ou limitatifs d'un État dont la souveraineté reste un héritage théologique, qui contrôle ses frontières et les ferme aux non-citoyens, monopolise la violence, etc. ? Une fois encore, l'État est simultanément autoprotecteur et autodestructeur, remède et poison. Le *pharmakon* est un autre nom,

c'est un vieux nom pour la logique auto-immunitaire » (Derrida 2003, 182).

Sans continuer l'analyse de cette logique, je conclurai avec la troisième forme de l'intraduisible politique, celle qui concerne le mouvement de précarisation. La précarité s'insinue en fait dans tout ce qui a été dit jusqu'ici ; elle est également précarité du réel et de nos théories sur le réel, avec toutes les précautions suggérées par Derrida ou par d'autres auteurs (à commencer peut-être avec Nietzsche ou Marx) contre la transformation de la misère de nos théories en théories de la misère du monde. En d'autres mots, fragilité, vulnérabilité, auto-immunité, dépendance, conditionnalité, hétérogénéité, auto-délimitations – autant de noms pour dire la précarité.

Rares sont aujourd'hui les mots qui aient un tel emploi inflationniste ; on entend partout parler de la précarité, jusqu'à croire que tout est précaire : institutions, techniques, sciences, politiques, économies, sociétés, communautés, vie, travail, etc. Un terme dont on peut dire qu'il est général, excessif, négatif et résiduel. Général dans sa définition, excessif dans son emploi, négatif dans ses déterminations, résiduel dans sa provenance. Mais, en dessous de toute cette inflation, derrière les synonymes (fragilité, vulnérabilité, insuffisance, besoin, instabilité) il y a une étymologie : dans le latin juridique du XIV<sup>e</sup>-ème siècle, « *precarius* » désigne ce qui est obtenu par prière. Est précaire, dans un premier sens, ce qui ne s'exerce que grâce à une autorisation révocable ; dans un deuxième sens, datant du XVII<sup>e</sup>-ème siècle, est précaire ce dont l'avenir, la durée ne sont pas assurés. Double relation donc de la « chose » précaire : relation à l'extérieur sous forme de dépendance, relation au temps, sous forme de finitude, de provisoire. La précarité est donc une sorte de relation, mais une relation asymétrique, une relation qui assure la consistance, l'identité, aussi longtemps que la chose ou la personne précaire reste attachée à la source de son identité, par un certain exercice, par une pratique ou une croyance qui lui est requise.

Parler alors de la précarité du politique aujourd'hui nous oblige à tenir compte de ces sens oubliés du terme, à nous interroger même sur une chose encore plus fondamentale : si le politique lui-même ne serait-il un projet humain collectif de maîtriser la précarité, celle biologique de chaque individu, celle sociale du contrat entre des êtres précaires. Ce projet censé réduire les effets de toutes les dépendances, les hétéronomies, ce projet moderne inscrit dans le grand projet d'émancipation et

d'autonomie du sujet individuel (en tant que citoyen) et collectif (en tant que peuple, nation, État) bute aujourd'hui contre ses propres limites et limitations.

Deux paraphrases seulement en guise de conclusion, avec cette mention que le mot « auto-immunité », employé par le philosophe, est remplacé et déplacé ici par mon mot, « précarité » :

« La *précarité* [auto-immunité] n'est pas un mal absolu. Elle permet l'exposition à l'autre, à ce qui vient et à qui vient – et doit donc rester incalculable. Sans *précarité* [auto-immunité], avec l'immunité absolue, plus rien n'arriverait. On n'attendrait plus, on ne s'attendrait plus, on ne s'attendrait plus l'un l'autre, ni à aucun événement ».

Et, finalement :

« Il n'y a pas de prophylaxie sûre contre le *précaire* [l'auto-immunitaire]. Par définition. Une transaction toujours périlleuse doit donc s'inventer, chaque fois, dans chaque situation singulière, sa loi et sa norme, c'est-à-dire une maxime qui accueille chaque fois l'événement à venir. Il n'y a pas de responsabilité et de décision, s'il y en a, qu'à ce prix » (Derrida 2003, 208, 210).

Si responsabilité et décision il y a, elles ont lieu dans l'intraduisible. Il ne faut pas croire, pour continuer à paraphraser, que la seule traduction suffirait pour nous sauver. Il n'est même pas sûr qu'il s'agisse d'un salut quelque part. La démocratie et sa politique, la démocratie comme vie quotidienne et non pas comme déclamation du haut d'une tribune, s'invente, se crée, se construit et se déconstruit en dehors de toute rédemption, dans l'infinie finitude des actes les plus banales de chaque être singulier. Précaires, nous le sommes tous et toutes, et reconnaître cela, payer le prix de la précarité, ne nous conduit ni vers le fatalisme, ni vers l'espoir naïf d'un monde stable ou définitif. L'intraduisible politique nous fait signe, si nous tardons encore un instant dans le sillage de Derrida, vers ce qui est le plus concret dans l'organisation de la vie en commun, à savoir un reste inassimilable, un reste qui résiste à toute appropriation identitaire ou homogénéisante, à toute promesse d'une Vérité, d'un Bonheur, d'un Bien absolus. Si la résistance à ces actions fondatrices ou rédemtrices s'appelle, à défaut d'autres mots, anarchie, alors, oui, restons anarchistes avec Derrida, avec Foucault, avec Deleuze, Lyotard, et, aussi, avec Nancy.

## NOTES

<sup>1</sup> Les limites de cet article ne me permettent pas d'insister sur cette expression que je considère cruciale pour la compréhension de la pensée politique de Derrida. Gardons quand même l'espoir que les lecteurs attentifs de ses textes rendront plus nette cette compréhension.

## REFERENCES

- Derrida, Jacques. 1994 a. *Force de loi*. Paris: Editions Galilée.  
Derrida, Jacques. 1994 b. *Politiques de l'amitié*. Paris: Editions Galilée.  
Derrida, Jacques. 2001 a. *Foi et savoir*. Paris: Seuil.  
Derrida, Jacques. 2003. *Voyous*. Paris: Editions Galilée.  
Derrida, Jacques. 2004. *Le « concept » du 11 septembre*. Paris: Galilée.  
Nancy, Jean-Luc. 2001. *Le sens du monde*. Paris: Editions Galilée.

**Ciprian Mihali** est maître de conférences au Département de Philosophie de l'Université « Babes-Bolyai » de Cluj (Roumanie). Docteur en philosophie de l'Université « Marc Bloch » de Strasbourg (2000), il est l'auteur de plusieurs livres en roumain sur le quotidien (*Sensus communis. Pour une herméneutique du quotidien*, Bucarest, 2001 ; *L'invention de l'espace. Architectures de l'expérience quotidienne*, Bucarest, 2001 ; *L'anarchie du sens*, Cluj, 2001, etc.) Ses derniers ouvrages: *Usures/usages de la philosophie* (Cluj, 2006) et *Double traité d'urbanologie* (avec Augustin Ioan, Cluj, 2009). Depuis 2008, il dirige l'Institut francophone régional d'études stratégiques – Europe centrale et orientale, qui fonctionne à Cluj sous l'égide de l'Agence universitaire de la Francophonie. Il est également traducteur d'une vingtaine d'ouvrages de la pensée française contemporaine en roumain (dont Guy Debord, Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean-François Lyotard, Jean-Luc Nancy etc.).

Address:  
Ciprian Mihali  
Babes-Bolyai University of Cluj  
Department of Philosophy  
Mihail Kogalniceanu 1  
400084 Cuj-Napoca, Romania  
Tel: (+) 40 264 405300  
Email: ciprianmihali@yahoo.fr