

**Autour de**

***Communitas. Origine et destin de la communauté***

(PUF, 2000) et

***Immunitas. Protezione e negazione della vita***

(Einaudi, Turin, 2002)

**de**

**Roberto Esposito**

**Interventions**

**de**

**Rada Ivekovic**

**Frédéric Neyrat**

**Boyan Manchev**

**Roberto Esposito**

**Papiers n°59**

**2008**

**COLLEGE INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE**

Ce numéro rassemble les interventions qui ont eu lieu autour des livres récents de  
**Roberto Esposito**, le samedi 18 juin 2005.

Rada IVEKOVIC, <i>Roberto Esposito interrogé sur l'immunisation</i>	p. 3
Frédéric NEYRAT, <i>Immunité globale</i>	p. 13
Boyan MANCHEV, <i>Puissances de la communauté</i>	p. 17
Roberto ESPOSITO, <i>Réponses</i>	p. 23

## **Roberto Esposito interrogé sur l'immunisation**

**Rada IVEKOVIC**

### **Travaux de Roberto Esposito pris en compte ici :**

- 1) "Communauté, immunité, démocratie", dans *Transeuropéennes* n°17, *La fragilité démocratique*, 1999, p.35-45.
- 2) *Communitas. Origine et destin de la communauté*, précédé de *Conloquium* de Jean-Luc Nancy, PUF, Paris 2000.
- 3) *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino, 2002.
- 4) *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, 2004.

Il y a dans le travail de Roberto Esposito quelque chose comme un éternel retour... du différent. D'un livre à l'autre, Esposito se relit et reformule, jamais égal à lui-même. C'est pourquoi il y a un avantage à le lire à rebours. C'est surtout la très grande impression qu'on a en passant de *Communitas* à *Immunitas*, puis à *Bios*. En ne lisant que le premier, on perdrait l'évolution de la pensée.

Si *Communitas* évoque... et semble au premier abord se limiter à l'horizon de l'immanence de la communauté restreinte, on peut dire qu'*Immunitas* la dépasse de manière jubilatoire en trouvant une alternative à l'immunitaire assassin et suicidaire, suicidaire parce qu'assassin. Et que *Bios. Biopolitique et philosophie* permet de surmonter la dichotomie ainsi configurée – et le *partage de la raison* – par un exercice de traduction du jargon courant de la « biopolitique ». Il retraduit le langage de Foucault, en approfondissant les références historiques en termes d'immunité, tout en y introduisant une rigueur analytique supplémentaire. Ce passage de la biopolitique à l'immunité, qui opère plusieurs croisements de lecture inattendus mais rendus évidents par la force d'argumentation et le parcours historique de Roberto Esposito, met l'auteur lui-même en traduction. On a l'impression qu'il finit par proposer lui-même une démarche qui n'est pas de l'ordre de la postulation ni de l'affirmation, qui le rapproche toujours plus de l'indifférencié, résultat on peut dire *méthodologique* ou quasi-méthodologique, par réduction « noématique », de toute auto-centricité et velléité d'exposition non pas dans l'évacuation du politique mais au contraire dans sa reconnaissance. Cette démarche ne concerne point les contenus (des « thèses », des « affirmations ») mais, par élimination de toute approche ayant un support dans l'auto fondation du propre, elle culmine dans une sorte d'« éthique » (ou de politique de la politique) complexe à **découvert**. Celle-ci a pour caractéristique et pour objectif la dépossession de soi, un certain renoncement, un don sans attente de retour comme seule alternative aux effets mortifères de l'immunité et de la biopolitique à outrance. Cette « éthique » est problématique en tant qu'éthique bien évidemment ; elle n'est surtout pas normative ; elle rejoint complètement l'épistémologie : elle est ce qui « reste » (alors que, pour aller vite, il ne reste rien) **après** l'élimination des positionnements cognitifs trop péremptoirs (R. Esposito reprend le panoramique dans chaque livre, en passant en revue l'histoire de la philosophie moderne) et ne laisse désormais qu'une option, celle que l'humanité n'a pas encore tentée, celle du *mollare* (it.), du **lâcher prise**.

Mais dans *Communitas*, nous n'en sommes pas encore là, même avec Bataille comme dernier chaînon, et revisité par Jean-Luc Nancy ou à travers Heidegger et Sartre, et relus par Esposito ; bien que nous nous soyons déjà d'emblée démarqué(s) du modèle hobbesien, paradigme de départ de la communauté politique en tant que formée, sinon déterminée, par la mort : tous égaux selon Hobbes oui, mais dans la mort. Car la mort chez Hobbes, extériorisée et instituant la communauté en l'organisant autour d'un « rien en commun », de l'« irrelation », n'est pas la même que chez Bataille où, dans la finitude de l'existence, il y a une certaine part de « non sacrificable », **ou d'excès**, qui donnera lieu à une création nouvelle.

Dès *Immunitas* plus explicitement, il sera démontré que l'immunisation se présente bien depuis le *Léviathan* lui-même. Mais dans *Communitas*, on n'a pas encore abordé directement la **force constitutive de la forclusion** : l'exclusion inclusive, ou l'inclusion subordonnée, ou l'extérieur constitutif... En effet, l'image du parricide qui renvoie à la violence première du père et à la peur continue à occulter un autre meurtre « originaire » – et suicidaire en retour – celui de la mère, qui justement **échappe** à la symbolisation (*l'abject*). Le lien entre le principe d'auto fondation, de reproduction du même, et la subjectivation, puis de la citoyenneté, en ces conditions, ne donne nullement historiquement les mêmes résultats en termes de subjectivation pour les hommes et pour les femmes. La fêlure historique et interne (sexuée et coloniale) du concept de souveraineté lui-même (ou d'autonomie) le montrera. Le concept de communauté ne peut être entendu qu'en tant qu'**hétérosexualité** pré-établie ou obligée (hélas non interrogée par R. Esposito), je veux dire en tant qu'[un] ordre [spécifique] des sexes qu'il n'y a même pas à énoncer, tellement il va de soi. Ce partage fondateur est inscrit dans la forclusion à plusieurs niveaux dans les rapports sociaux des sexes aussi bien que dans la hiérarchie des préférences sexuelles. Il donne forme à et justifie toutes les autres inégalités, s'offre à la réflexion sur toute la ligne et en particulier à partir de Rousseau. Chez Rousseau, les termes de la fermeture renvoyant de soi à soi (penser l'autre par amour-propre !) étant donnés dans la communauté, comment ne pas penser à la manière différentielle dont celle-ci s'opère ? Ce n'est bien sûr que Kant qui donne la formulation paradigmatique du partage de la raison, mais il ne l'a pas articulée non plus selon le partage des sexes, et ne s'aperçoit pas que le concept distinctif de volonté, tout aussi bien que celui de loi que pourtant il lui oppose, **est déjà sexué**. C'est ma supposition et ma lecture – que je vois confirmée dans *Communitas* au-delà d'Esposito : **que l'on ne peut penser la sortie de l'alternative mortifère (communitas/immunitas) tant que le partage de la raison, qui est de l'ordre d'une logique et aussi du déjà-là, n'a pas été pensé sous l'aspect « paradigmatique » de l'inégalité des sexes**. Et j'en trouve la preuve plus loin, à la fin d'*Immunitas*, où les deux se présentent ensemble. **Car c'est bien avant tout l'impensé des sexes qui renferme la pensée sur elle-même**. Une préfiguration en est donnée dans l'« Excursus sur Kant » (p.80 etc.) dans le premier livre par le biais de Lyotard, un Lyotard bien sûr kantien et imprégné de psychanalyse. Le **double bind** aussi l'annonce, mais ne l'énonce pas. Et alors que Heidegger ébranle le sujet en philosophie, permet de remettre en cause l'origine, l'occasion est encore manquée de voir la sexuaiton du sujet dans le chapitre qui lui est consacré. Mais Nietzsche est en alerte peut-être dans l'excursus de Roberto Esposito sur Heidegger (p.113 etc.), et avant que Bataille ne soit examiné. L'impensé des sexes sera abordé dans les livres suivants d'Esposito, et sous un autre angle. En tout cas, la communauté invoque la naissance (et devrait donc évoquer la différence des sexes, ce qu'elle ne fait que dans un sens normatif en assignant le sexe, et ce qui à son propos n'est pas examiné – chez Esposito aussi peu que chez d'autres –). Tout en invoquant la naissance, la communauté se constitue autour de la mort et de l'absence, de la désunion. C'est là d'ailleurs qu'intervient la religion en tant que ce qui renoue le lien – *re-ligio* – **et** ce qui définit, **relit**, à cet effet l'instrumental rapport des sexes et ordre des corps (selon l'idée d'Agamben, la religion « relit » – et non « relie » – la formule entre le sacré et le profane). L'idée d'éviter le sacrifice, de partir de la vie plutôt que de la mort (p.147) annonce

discrètement le tournant du livre suivant, *Immunitas*. **La religion, elle, s'occupe à définir et séparer les sexes.**

Mais venons-en au *munus* et dénominateur commun des deux termes **communitas** et **immunitas** (et donc du partage de la raison en tant que dispositif) : on a l'impression qu'Esposito s'est donné en ce *munus* un tremplin pour lancer la pensée (« **il *munus* è un punto di partenza ermeneutico, epistemologico, non ontologico o metafisico** »... p.XII), mais il se lance ainsi forcément déjà dans un monde partagé : ce partage-là, il faudrait l'interroger.

La communauté reste impensée parce qu'elle est à la fois « la dérive dissolutive de l'homme » et sa « seule dimension » (p. XVIII). Et à mon avis aussi à cause de l'inclusion subordonnée dite « exclusion » qui en est constitutive et qui représente ces deux aspects. Voilà une belle figure du partage de la raison qui est à la base même de la communauté, et qui dit que « la chose publique est inséparable du néant, du rien : *dal niente* ». Et puis, Roberto Esposito dit (p. XXXII) que l'immunisation est le paradigme moderne sans doute dans ce sens que la communauté ne se donne pas sans elle, ou se donne déjà seulement avec son retrait constitutif : « *l'origine stà già nel suo dopo* ». La communauté est immunisée pour être communauté : or, l'immunisation traite en premier lieu du rapport social des sexes, en même temps qu'elle en donne une autre figure dans la grossesse. L'immunisation paradigmatique n'est-elle pas celle du masculin en tant qu'universel se protégeant contre le féminin qui le menace ?

Nous voilà donc à *Immunitas*. Esposito montre subtilement, par une démarche méthodologiquement impressionnante, que la **communauté** se constitue autour d'un vide et pour le « combler ». Mais cette pensée reste incomplète si l'on ne prend pas en compte le revers de la médaille, l'**immunité** à laquelle est dédié ce second volume. Dans celui-ci, l'auteur montre comment la communauté, pour se protéger, met en péril par un excès d'immunisation sa propre existence du fait de devenir immunisée... contre elle-même. L'exposition à l'autre déclenche le réflexe de renfermement qui, lui, peut produire des anti-corps fatals. L'immunisation serait donc bonne en doses mesurées, mais fatale quand démesurée. Dans les rapports humains, elle glisse trop facilement vers l'excès, et représente donc une menace constante.

Roberto Esposito refait le parcours à travers l'histoire de la philosophie occidentale pour identifier une fois de plus, à propos de Hobbes, l'origine de l'État et de la politique dans la **peur**, ce qui donne lieu à l'autodéfense préventive qui, pour être efficace, doit être ressentie comme l'exception à une règle générale. Là s'opère la connexion du discours médical et du discours juridique. La politique, sous l'effet de la peur, transforme la vie en « vie nue », ce que la vie n'est d'ailleurs elle-même jamais (**nue**) : la médiation s'y perd, car la menace physique à la vie déclenche l'immunisation comme forme de biopolitique (p.18). La vie doit ainsi être réduite à un « corps politique » afin d'être l'objet de la pratique biopolitique censée la préserver. Voilà donc le seuil dont parle Esposito (p.19) : **la vie elle-même devient le critère de légitimation de la (bio)politique**. C'est là la question de l'exclusion constitutive ou de l'inclusion excluante (ou subordonnée), mécanisme même de l'immunité. Voilà qui distingue ce livre du précédent comme son tour de vis supplémentaire, sans couper de lui. Apparaît alors l'image de la grossesse : un don sans attente de retour, une inclusion sans exclusion ou sans progression dans l'armement, l'acceptation de l'autre en son corps propre sans rejet, sans menace, puis maturation portée à son terme, création, don de vie et production du multiple. Cet exemple, à peine une métaphore, montre que ce n'est pas le mécanisme immunitaire lui-même en termes d'une anthropologie philosophique qui donne **nécessairement** lieu à la dépolitisation (à l'absence de médiation politique) bien qu'il puisse y aboutir. Mais c'est l'immédiateté biopolitique elle-même, qui se passe du formalisme des institutions, du droit, du langage, du temps, pour verser directement dans la brutalité de la

contrainte. Le corps dont il s'agit ici est en général celui de la population dans les circonstances qui sont celles de la souveraineté moderne (où le peuple se fait « souverain » et remplace le roi, tout en gardant sauf le cadre général de la hiérarchie sociale), avec tout ce qu'elle porte d'autonomie (de l'État ou de l'individu) et d'assujettissement par, justement, la biopolitique. Le renversement opéré entre le paradigme de la souveraineté et celui de la biopolitique est là : c'est le corps dispersé (la vie) qui devient le critère de légitimation du pouvoir, et non plus le souverain au centre. Ceci explique la médicalisation des termes du rapport et l'amplification des dispositifs sécuritaires et immunitaires (p.19). Ceux-ci fonctionnent par un excès de force de frappe (et par la guerre préventive, par le « droit d'ingérence ») qui renverse le rapport et fait paradoxalement de celui qui est à défendre la cible du système de défense. Le dispositif s'enfoncé dans une entropie auto-dissolutive, ou bien la nocivité extrême aux autres mène au suicide involontaire. On l'a vu dans l'hitlérisme pendant la seconde guerre mondiale, et on le voit à plus grande échelle encore dans la guerre généralisée plus ou moins latente qui nous menace tous aujourd'hui par le fait qu'elle nous « défend » tous. R. Esposito pense alors à une nouvelle philosophie de l'immunité, par l'intermédiaire d'une « identité » ouverte à l'altérité et traversée par elle, dont la métaphore (« plus que la métaphore ») sont les cyborgs (Donna Haraway) et la grossesse, mais aussi toute la réflexion de Jean-Luc Nancy sur l'« intrus », les greffes<sup>1</sup>. Il est difficile de ne pas y voir un projet d'Esposito, ce qui semble confirmé dans le 3<sup>e</sup> livre, *Bios*, même s'il s'en défend. Il est sûr que la solution doit ménager un équilibre dans le partage.

Pour ce projet, j'espère ne pas me tromper quand je dis qu'il pourrait être de l'ordre d'une philosophie « thérapeutique » mais évidemment non immunitaire (dans le sens dans lequel Foucault a aussi réhabilité cette orientation philosophique en Occident et dès les Grecs, dans *L'Herméneutique du sujet*), comme une espèce de tournant méditatif et de décentrement de soi, dont la nécessité est démontrée de l'intérieur par son entropie. « L'événement fondateur, afin de pouvoir donner effet à ce qu'il fonde, doit être à son tour fondé par lui. Dans ce sens il présuppose ce par quoi il est présupposé – il présuppose la propre présupposition. Peut-être faut-il examiner ce double fond de l'origine. » (p.42)

L'immunité en communauté, en tant que création de l'exception, a à voir avec le droit : celui-ci ne peut être de tout le monde, nous rappelle Roberto Esposito, puisqu'il est un privilège et donc une exception : il donne en effet une immunité – il est le *proprium*. En ceci, il est paradoxal – par sa généralisation du propre particulier, ce qui lui confère sa valeur d'immunité. À travers Simone Weil, Esposito montre le caractère appropriant du droit ; celui-ci ne peut se passer de la force. L'appropriation, qui est l'autre face de la souveraineté, est ainsi au cœur de la culture juridique, et ceci au-delà de la solution hobbesienne radicalement démocratique mais inutilisable à cause de son issue en la guerre généralisée – solution selon laquelle tous les humains sont nés égaux en tant que tous mortels. D'où la nécessité de l'État et du droit. L'auto-fondation du propre, donc, se fait par et dans le droit, autrement dit le droit s'auto-fonde. « La propriété ne peut être dérivée » (p.33). Voilà encore une occasion (ratée) pour penser le partage masculin-féminin en tant que fondateur, mais il faudrait à cet égard introduire Locke au sujet de la propriété (de soi), ce qui permettrait aussi de penser l'altérité coloniale. Car c'est Locke, actionnaire d'une entreprise de traite des noirs, qui identifie et construit le lien réciproquement constitutif entre citoyenneté et propriété ; lien à entendre aussi en termes de propriété de soi, et informé dès le départ par l'exclusion aussi bien des femmes que des esclaves et des colonisés<sup>2</sup>, car ceux-ci n'ont pas la propriété de soi. La violence est

<sup>1</sup> R. Ivekovic, « De la traduction permanente. Nous sommes en traduction/On permanent Translation/We are in Translation », *Transeuropéennes* n° 22, 2002, p. 121-145.

<sup>2</sup> Sandro Mezzadra, «The borders of citizenship », *REPUBLIC, RHETORIC, AND POLITICS. Roman and Italian Political Cultures and Contemporary Debates*, VAKAVA DOCTORAL COURSE AT VILLA LANTE, Rome 25-28 Octobre, 2004, manuscrit.

ainsi assimilée dans le droit sans être éliminée, et en est constitutive. Elle protège la vie en tant qu'elle sert le droit, et la protège contre (de) la vie elle-même associée, elle aussi, à de la violence. Elle montre ainsi le « double fond » de l'origine, le double jeu et le double fond de la violence. J'ai défini provisoirement ailleurs la violence comme une réaction au fait qu'on n'est pas auto-généré ; elle est **en cela** fondatrice.

Finalement, page 51, Roberto Esposito suggère, sans toutefois le dire aussi explicitement, que le politique commence avec le partage des sexes (et je veux bien que le statut du verbe « commence » soit problématique). Il est très important d'insister sur ce « premier » différend<sup>3</sup> qui garantit l'ordre social et fonde l'État à tel point que nous avons encore aujourd'hui, et en Europe, l'attribution « m » ou « f » dans nos cartes d'identité, alors que la religion en a été effacée. La constitution politique est introduite par cette distinction : l'assignation et la séparation des sexes est le premier acte de toute fondation communautaire, au même titre que l'exclusion extérieure. L'ordre sexuel ou l'ordre des corps institue en effet la communauté, et le fait dans la verticalité. C'est le *katéchon*. En sanskrit, l'ordre c'est *dharma*, du verbe *dhr* (/main/tenir). La religion sert à établir et maintenir cet ordre, à commencer par celui des sexes. Elle, de même que son équivalent sécularisé, l'État, met en place d'autres partages liés étroitement à celui-ci, tel que celui qui démarque le sacré du profane (ce qui est « protégé »). Le sacré implique un passage entre la vie et la mort, et donc un sacrifice. Il ne peut éluder la différence des sexes, à la fois son produit, instrument, critère et objet (par exemple, le fait que les femmes incarnent dans leur corps la communauté : préoccupation biopolitique avant toute biopolitique à leur sujet). Des couples de concepts se dessinent dans cette affaire, pour mettre en place les partages constitutifs de la hiérarchie et de l'hégémonie. Dépasser la division impliquerait rétablir (comme si) un état *préalable au* partage, même si imaginaire. Une dimension imaginaire pourrait en elle-même être décisive ici, bien que encore en forme *négative*<sup>4</sup>, et elle pourrait compléter la formalité de l'ordre (*dharma*) et du canon. Pour le dire avec Kant, l'impératif catégorique exige un aspect d'imagination ouvert à toutes les possibilités, y compris les accidents : « L'impératif ne pourrait pas prescrire si la législation était donnée », écrit Jean-Luc Nancy<sup>5</sup>. Il s'agit donc de dépasser le problème d'absence de fondation et de certitudes ou plutôt cette absence en tant que problème. Le « manque » initial imaginé (en même temps que son rattrapage ou son dépassement possible est imaginé) est loin d'être lui-même par-delà le partage : il est ce partage en ce qu'il a déjà d'asymétrique (de « tort », de différend, d'inégalité), organisé pour renforcer l'institutionnalisation d'une prépotence.

Je voudrais introduire ici un *excursus* moi-même :

*C'est mon maître Cedomil Veljacic, alias Bhikkhu Ñananjivako, professeur de philosophie à Zagreb, Yougoslavie, avant de se faire moine bouddhiste à Sri Lanka<sup>6</sup>, qui m'avait fait soupçonner qu'une*

<sup>3</sup> Françoise Collin, *Le différend des sexes*, Eds. Pleins feux, Nantes, 1999.

<sup>4</sup> Pourquoi « négative » ? C'est une question difficile : l'imaginaire est nécessairement à la fois dans l'imagination d'un état « antérieur », « indivis », ainsi que dans l'« in-imagination » et dans l'aspect *transindividuel* de la tentative. Également, le canon de la raison pure, en Kant, se rapporte seulement à la raison pratique. Le fossé qui la sépare de la raison spéculative ne peut lui-même être situé à l'intérieur de la raison, mais pourrait être raccordé à l'aide de la dimension imaginaire, et ceci seulement sur le plan individuel. L'imaginaire est aussi la sphère de l'impératif. C'est parce que la raison fonctionne dans un sens dialectique, qui l'empêche de régner de manière auto-référentielle dans une sphère plus large qui l'embrasserait indivise. Elle est donc transcendante (elle touche ses limites), ce qui veut dire qu'elle fonctionne à l'intérieur de la division mais non sur elle – sinon pour reproduire la dialectique. Il s'agit donc d'une mobilisation métaphysique permanente. Dans l'analogie indienne, *dharma* est le canon formel réduit à (une) discipline par l'imagination (négative). L'imagination négative est aussi ce qui ne peut être imaginé par manque de discipline, d'exemples, de pratique et, paradoxalement, par manque d'impératif aussi. L'impératif, de même que l'imagination, ne se laissera pas réduire à une dichotomie, ne se laissera pas exprimer en termes de actif/passif, sujet/objet, masculin/féminin etc.

<sup>5</sup> J.-L. Nancy, *L'impératif catégorique*, Flammarion, Paris, 1983, p. 15.

<sup>6</sup> Auparavant, il avait été diplomate yougoslave en Italie et Allemagne Fédérale.

antinomie de la raison pouvait en cacher une autre, ou qu'elles pourraient se traverser l'une l'autre comme une série de portes ouvertes, de miroirs dans une image auto-référentielle qui vous fait tourner la tête à la manière des escaliers d'Escher privilégiant les dimensions en enfilade ou tordues. Veljacic pensait aux deux antinomies à la fois, l'une manifeste et l'autre non, se redoublant, mais il n'a jamais explicitement lié les deux bien que l'aspect implicite de leur collusion fût plus qu'évidente : l'une de ces antinomies était la division kantienne de la raison pure en la raison théorique ou métaphysique ou spéculative d'une part, et la raison pratique de l'autre, cette dernière en fin de compte éthique/esthétique.

L'autre division en question – qui pouvait être cachée – était le grand partage entre l'Occident et le reste du monde (indien ou autre) en philosophie, et la non-reconnaissance générale du second par le premier. Veljacic ne doutait en aucun cas de la valeur philosophique de la philosophie indienne, et la prenait pour argent comptant<sup>7</sup>. C'est son livre sur **l'Ethos de la cognition**<sup>8</sup> qui ouvrit la perspective comparatiste de la manière la plus intéressante – et problématique. En lui, l'auteur tente de démontrer que c'est **l'éthique de la cognition** qui, d'une part en Kant, et d'autre part au travers de la philosophie indienne (principalement, bouddhiste), **pointe en direction d'une aire non divisée de la raison** comme vers une sorte de dénominateur commun pour la raison pratique et la raison cognitive (théorique). L'éthique devient alors elle-même un moyen de cognition, de la même manière que « connaître **brahman** » (l'absolu) dans l'école de Vedanta signifie se « fondre » en lui, devenir brahman. Cela n'implique aucun « savoir absolu », ce n'est pas la connaissance qui est absolue ici. Au contraire, cette approche laisse même un espace au scepticisme ou à l'interrogation cultivée en tant que « pureté » de l'intellect ou comme « noblesse » de l'esprit pouvant être pratiquée par une discipline (**yoga**). La liberté prêchée par le bouddhisme (**nirvana**) est complètement non extatique et « matérielle », relevant de l'expérience directe. Ce qui veut dire aussi que la méthode de contemplation menant à elle<sup>9</sup> est un **art de vivre abstrait** qui surmonte un autre clivage, celui entre l'éthique et l'esthétique<sup>10</sup>. C'est en cette indivision qu'émerge la « philosophie thérapeutique » comme un art de maîtrise de soi, de connaissance de soi, de reddition de soi et de jouissance, curieusement matérialiste, pourrait-on dire, par une étrange boucle d'auto-implication paradoxale au cœur même d'une politique de dépossession de soi volontaire. La dernière (quatrième) thèse, explicite, de Veljacic « depuis la perspective de la philosophie occidentale » dans la première partie de son livre, stipule que « l'ethos de la cognition, par sa dimension meta-logique devient un moyen d'accomplissement cognitif d'un ordre supérieur » (38). Au delà d'une philosophie purement « méditative », une telle philosophie de **l'art abstrait de la pure contemplation porte au delà (ou en deçà) de la raison**. Du côté indien, les analogies proposées sont plusieurs, et elles servent aussi à combler l'écart de/dans la raison produit par l'existence. Mais il y a une première thèse qui agit comme un axiome, depuis la « perspective européenne » comme elle est martelée par Veljacic et renvoyant à de nombreuses correspondances en Inde : « il y a une philosophie qui ne peut même pas être pensée si nous ne vivons pas en harmonie avec elle ». Son premier exemple émerge ici comme une référence importante à Kant, « le premier motif de la philosophie indo-européenne, basé sur l'ethos cognitif en Socrate, chez les Stoïciens et dans les écoles apparentées de philosophie hellénistique qui portent toutes des signes

<sup>7</sup> Cf. Rada Ivekovic, "Nasljedje Cedomila Veljacija. O nekim problemima komparativne filozofije", in: *Sudesika. Bhikkhu Nānājīvako - Cedomil Veljacic*, sous la dir. de Sinisa Djokic (Zagreb: Antibarbarus 1997), p. 69-81 ; "The Politics of Comparative Philosophy", in *Beyond Orientalism. The Work of W. Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*, Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities vol. 59, sous la dir. de Eli Franko et Karin Preisendanz (Amsterdam - Atlanta : Rodopi, 1997), p. 221-235.

<sup>8</sup> Cedomil Veljacic, *Ethos spoznaje u Evropskoj i u indijskoj filozofiji* (Belgrade : BIGZ, 1982).

<sup>9</sup> Pâli: *jhāna*; Sanskrit: *dhyāna*; Chinois: *ch'an*; Japonais: *Zen*

<sup>10</sup> Veljacic, *Ethos spoznaje, op. cit.*, "Zaključak", pp. 103-109.

plus ou moins prononcés d'influences de l'Est »<sup>11</sup>. Cette thèse, dit-il, n'exprime **pas** une hypothèse sur une opposition dialectique entre rationalisme et irrationalisme comme point de départ non clarifié du philosophe, mais témoigne plutôt de la constante érosion du transcendantalisme critique en une dialectique « non philosophique » ayant beaucoup à voir avec le positivisme, ajoute-t-il. Au contraire, il dit dans sa seconde thèse « du point de vue européen », « la discipline de la raison pratique est une discipline transcendantal-logique ». Veljacic s'intéresse à l'apparent effet de renversement intérieur-extérieur de la **Critique de la raison pratique** « contenant et se référant à » la **Critique de la raison pure**, où la fonction transcendantal-analytique de la première investit en quelque sorte une dimension ontologique. La critique de la raison pratique accueille la critique de la raison pure, de sorte que la **discipline** de la raison pratique devient formellement un domaine ontologique. La volonté est quelque chose au delà du niveau émotionnel et atteint un niveau plus élevé – par-delà les divisions. Kant pense qu'il est possible de fonder la discipline de la raison pratique en elle (en la volonté), c'est-à-dire au delà du bien et du mal, et qu'il est possible de la lier à la raison pure non divisée. Par ailleurs et au contraire, le concept schelerien d'une cognition négative et d'un regard rétrospectif de la conscience réflexive qui se purifie rapprocherait Scheler de certaines solutions yogiques du problème ou de l'appréciation kantienne de la figure du sage en tant que norme. (Cette digression simplement pour introduire le thème.) Après tout, la structure transcendantale de la raison pratique est également révélée dans l'effort de Scheler : **la raison devient pratique en cette coïncidence de l'éthique et de la cognition – comme dans les écoles indiennes de pensée**. Sa préférence pour l'expérience matérielle et sensuelle est seulement en apparence en contradiction avec cela.

Veljacic voit une base commune et non divisée des philosophies indienne et occidentale comme une **philosophia perennis** ne nécessitant aucune preuve ou déduction ultérieures. Méthodologiquement, il procède comme s'il n'y avait pas eu d'histoire d'un **différend** entre les deux philosophies.

Ainsi donc, se pencher sur l'un ou l'autre des partages de la raison peut nous empêcher d'en voir d'autres. Ou, en examinant même directement le partage stéréotypé de la raison en raison « occidentale » et « indienne », comme Veljacic le fait à propos de Kant, on peut ne pas se rendre compte de comment ces partages s'enchaînent et s'emboîtent les uns dans les autres, pour faire un système solidaire reproduisant le partage à l'infini **mais** en le condamnant à chaque étape.

Roberto Esposito, quant à lui, cherche à dépasser le partage arrêté et introduit le concept de **compensation**, qui désigne l'introduction, importante, du **négatif constitutif**. Cela fait se rejoindre théologie et anthropologie. Par la compensation, l'immunité auto limitée, il y a équilibre entre santé et maladie (p.101). Selon ce qui vient d'être dit plus haut à propos de Veljacic, j'avancerais ici que le concept de compensation n'exprime **pas** d'hypothèse sur une opposition dialectique comme positionnement de départ d'une pensée, mais constate la constante érosion du transcendantalisme critique en une dialectique « non philosophique », non politique, à laquelle il essaye de pallier.

C'est pourtant en premier lieu la **séparation des sexes**, et non pas n'importe quelle séparation (p.104), qui est un facteur d'intégration à la communauté. Elle renvoie certainement elle-même à la puissance du néant invoqué comme son écran, sans que la plupart du temps la raison de cette invocation soit affichée : le néant, c'est aussi le fait de ne pas l'afficher justement, ce qui constitue sa puissance. (Dans le bouddhisme, par exemple, on retrouve dans le même rôle le concept **avidya**, ignorance, équivalent de néant, et écran de la différence des sexes.)

---

<sup>11</sup> Bhikkhu Ñānajīvako, *Schopenhauer and Buddhism* (Kandy, Sri Lanka : Buddhist Publication Society, 1970). Cf. Peter Sloterdijk, *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik* (Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1989) et autres livres du même auteur.

Certes le manque et l'excès se valent (et dans le temps, s'enchaînent) et condamnent au binaire, c'est-à-dire qu'ils gardent *sauf* le même dispositif dichotomique. Esposito complète Foucault et va au delà (p.166). En deçà d'un excès d'auto immunité, la biopolitique a paradoxalement pour objectif de sauver la vie. À cet effet, c'est le point de passage, de contact, de suture entre **la vie et la mort – et non leur séparation** – qui compte ( comment éluder la différence des sexes qui intervient au plus haut degré dans cette histoire ?). C'est ainsi qu'Esposito en arrive à la **tolérance**, comprise comme plus que de la non immunité (p.202). Le système immunitaire **contient** la tolérance comme sa possibilité : la grossesse. Il est clair que nous ne pouvons plus alors en rester ici au concept traditionnel et antidémocratique de tolérance qui reproduit, fige et juge des « identités » arrêtées.

« Toute la tradition occidentale reste prise dans ce pli antinomique : l'étranger lui est pensable seulement dans les termes de sa dissolution préventive. » (p.208) C'est donc un discours sur la méthodologie d'approche des autres traditions ou manières pensantes, sur la construction et les modes des savoirs, sur l'altérité, qui est introduit en tant que critique de la pensée occidentale. Cela renverse le rapport du même à l'autre, et représente, dans l'essentiel de ce travail, comme une ouverture dans laquelle encore s'engager.

« Le 'soi' ne peut être immunologiquement prononcé qu'au négatif. » (p.210) C'est l'entrebâillement du réflexif qui peut nous laisser entrevoir, peut-être, un mode d'approcher, de penser l'étranger qui ne soit pas nécessairement sous l'angle de l'appropriation. En effet, le « soi » représente bien en quelque sorte en même temps **l'absence** de soi, vu que sa substantialisation, la substantialisation du pronom réflexif (**se ; atman**) – celui où l'action revient obliquement sur le sujet de la phrase – extrapole en quelque sorte, et désigne une réalité extérieure : sous ce regard-là (qui n'est pas celui de l'accusatif grammatical ni du nominatif, mais celui des cas obliques<sup>12</sup>), ce qui me revient n'est pas à moi, le propre n'est pas mien. N'est-ce pas la même raison pour laquelle le terme « personne » en français désigne à la fois **quelqu'un** et **personne** ? C'est là que Roberto Esposito signale une correspondance avec l'identité négative du soi immunologique : il n'est jamais adéquat à lui-même et ne peut donc être défini que par ce qu'il n'est pas... On dirait la présentation du sujet au féminin... Car si l'inadéquation avec soi-même est la caractéristique de toute identité, de tout sujet **en dernière analyse**, elle l'a bien été « en première analyse » pour les femmes, à propos desquelles elle a été historiquement sagement inculquée et entretenue... Mais cette inadéquation générale de soi à soi donne lieu à la démultiplication et au partage, et préserve à la fois l'individuel et le partage (= mise en commun) en ramassant la raison dispersée. Roberto Esposito en fait l'« énigme de l'immunité » (p.212) qui garde en réserve aussi la possibilité d'échapper à son overdose. On regrette que quelque chose de cet ordre-là soit encore par définition une énigme. L'« identité » se cristallise là où la raison s'arrête par paresse, arrêtant les histoires, les récits (constitutifs des identités) en tant que clôturés prématurément (mais **toute** clôture est toujours prématurée en ce sens qu'elle est la mort), interdisant les histoires alternatives, les autres scénarios, et l'imagination politique ; créant des stéréotypes, des folies identitaires etc. La dynamique entre l'inertie de la raison freinante et son élan, son mouvement (qu'il faut maintenir ouvert et fluide autant que possible) est inévitable.

Dans *Bios. Biopolitique et philosophie*, il n'est que juste, dès lors, qu'Esposito mette en question la philosophie elle-même, tout en prenant à bras-le-corps le concept imprécis de « biopolitique » en en traçant l'historique, pour le traduire en termes d'immunité. Il fait un parcours à travers la philosophie en amont de l'effet mode de ce concept par une lecture tardive de Foucault par ses admirateurs, ou par Agamben et plus encore par des agambénisants. Il débusque à ce concept des origines plus anciennes. Grâce aux interrogations de Foucault, R. Esposito réussit à formuler

---

<sup>12</sup> R. Ivekovic, « Eloge de la construction indirecte », *Bénarès. Essai d'Inde*, L'Harmattan, 2001, p. 117-125.

simplement la question principale concernant l'imprécision du terme de biopolitique : comment se fait-il que le rapport toujours plus direct de la politique à la vie risque de produire l'issue fatale de la mort ? Comment ou pourquoi ce renversement de la vie en mort **par** la (bio)politique se produit-il ? Esposito élargit considérablement le champ de cette exploration. Il cherche des éléments de réponse dans la biopolitique, le biopouvoir **au delà ou en amont** du seul nazisme ou de la métaphore des camps (auxquels s'arrêtent certains auteurs contemporains), mais il donne également des indications pour les voir du côté du biopouvoir colonial et du biopouvoir masculin patriarcal, et plus généralement dans l'intérêt de vie et dans la préférence que l'on se porte, associée au pouvoir. Pour ma part, je serais également encline à les chercher là (colonialisme et misogynie historique), si nous ne nous limitons pas historiquement à un calendrier « moderne » préétabli et arrêté. Mais c'est bien la logique qui en est plus intéressante que la localisation dans le temps. Ne faut-il pas développer encore plus cette perspective historique ? Le nazisme ne serait alors que l'apogée d'une **tendance biopolitique qui avait déjà pris de l'élan**. N'y a-t-il pas qu'un historicisme rigide qui pourrait nous empêcher d'en penser ainsi ? – et je pose ceci comme question à Roberto Esposito.

L'humain (l'humain masculin, s'entend) ne s'est-il pas toujours immunisé **contre** le féminin en soi et extérieur, aussi bien institutionnellement, politiquement, en interdisant la citoyenneté active des femmes, que plus « biopolitiquement » par l'infanticide des petites filles et les avortements sélectifs de fœtus féminins par exemple, avec le résultat qu'en Inde, en Chine mais aussi (par des manières plus douces) en Europe rurale ou ailleurs, les hommes ne trouvent désormais plus de femmes à épouser ? Le problème est grave à ce point qu'un État indien, l'Andhra Pradesh, a décrété il y a quelques années – du jamais vu là où une vie féminine ne vaut pas une vie masculine – une aide à la naissance des petites filles, et une bourse pour toutes les études à une enfant fille unique de ses parents... La Chine prend aujourd'hui des mesures analogues dans la relance de la politique de l'enfant unique. C'est de la contre immunisation réparatrice. Il s'impose, dans des cas comme celui-ci, la nécessité d'un **calcul plus précis** des avantages et désavantages. Il ne faut pas croire que ces pratiques d'immunisation contre le féminin soient récentes ou modernes – elles sont ancestrales, mais elles ont subi un renouveau redoutable avec la nouvelle mondialisation. Sur le plan des conquêtes territoriales, on peut dire que le statut extraconstitutionnel des colonies garantissait à leur sujet un traitement étatico-juridico-immunitaire très efficace, dont on voit encore des avatars dans le traitement immunitaire de l'immigration et de la production des « sans-papiers » en Europe, en tant que « vaccination » plus ou moins efficace contre le basculement dans l'altérité, cette altérité qui nous définit.

Mais Esposito pose un nouveau **seuil** – celui de l'absolue coïncidence entre la biopolitique et l'immunisation en 1989 – année que j'avais également repérée comme telle<sup>13</sup>. Je voudrais demander à Roberto Esposito de revenir sur cette question et sur la définition de ce seuil. Car c'est à partir de ce moment-là que nous voyons se mettre en place l'idée du « droit d'ingérence » au nom du bonheur et de l'intérêt vital des autres mais définis par nous (B. Kouchner !), puis l'idée de la guerre préventive. Ce « au nom de » cache mal le syndrome sécuritaire que nous savons : « le négatif de la procédure d'immunité se redouble sur lui-même jusqu'à occuper tout le cadre, écrit Esposito : la guerre étant non plus le revers toujours possible, mais la seule réalité effective de la coexistence globale » (p.161). Et si le nazisme n'a pas entraîné dans son effondrement tout le mal, c'est sans doute que la possibilité (mais non la fatalité) en vient de beaucoup plus loin. En effet, cela ne rejoint-il pas, à une autre échelle, le devenir système du modèle masculin mortifère – sans issue ?

<sup>13</sup> R. Ivekovic, *La balcanizzazione della ragione*, Rome : Manifestolibri, 1995 ; *Autopsia dei Balcani. Saggio di psicopolitica*, Raffaello Cortina, Milano 1999 ; en allemand, *Autopsie des Balkans. Ein psychopolitischer Essay*, Droschl : Graz 2001 ; S. Bianchini, S. Chaturvedi, R. Ivekovic, R. Samaddar, *Partitions. Reshaping States and Minds*, Routledge 2005 ; articles, R. Ivekovic : « Penser après 1989 avec quelques livres », in *Transeuropéennes* n° 17, 2000, p. 152-162 ; « De la nation à la partition, par la partition à la nation », in *Transeuropéennes* n° 19/20, 2001, p. 201-225.

C'est la préférence que l'on se porte, le refus de se reconnaître une origine dans l'autre et non seulement le rejet de cette dette envers l'autre, mais également le fait de se murer dans une auto-immunisation qui font en fin de compte coïncider assassinat et suicide. La violence, c'est cette auto-immunisation absolue, en dernier lieu suicidaire, c'est-à-dire qui touche par-delà sa visée qui aurait été à simplement éliminer l'autre extérieur, sans prendre en compte l'altérité en soi, l'intériorité de l'autre. Avec la prévalence du « masculin systémique biopolitisé », ce qui a prévalu globalement c'est la guerre préventive systémique, stade que nous avons atteint : « la multiplication exponentielle des mêmes risques que l'on voulait éviter » (p.161). D'où l'auto fondation du propre, la volonté de continuité du même en tant que système : « we who are on the right side of history », « we who are the best », « we the free world », par exemple, dans les phrases de Condoleezza Rice, dans l'auto représentation étatique des États-Unis. C'est un seuil aussi bien historique qu'épistémologique. Non seulement il dépolitise, mais encore, il désémantise le langage.

Comment renverser cette configuration thanatologique ? se demande encore Esposito. Certainement pas en acceptant toujours la réduction binaire au deux, au sujet/objet et autres dichotomies de la pensée (y compris m/f) (et où R. Esposito situe la limitation de H. Arendt et son incapacité à saisir la vie, catégorie dépassant largement le partage de la raison, instrumental au pouvoir), qui réduit nécessairement la complexité de la vie.

Il semblerait que le projet d'Esposito soit de **retourner les mêmes catégories (vie etc.) en en convertissant la portée immunitaire vers un « sens intense et originaire de la communauté »** (p.171), **afin de penser une biopolitique affirmative**. Car la modernité s'est bloquée par excès d'auto immunisation en produisant le totalitarisme, surtout le nazisme (p.173), et cela va encore plus loin aujourd'hui avec les guerres préventives. La double fermeture du corps sur lui-même dont parle Roberto Esposito à propos du totalitarisme, qui identifie absolument le politique et le biologique-racial, n'est-elle pas aussi fondamentalement et en premier lieu sexuée, et cette sexuation ne dessine-t-elle pas en elle-même le partage intérieur/extérieur dans le corps national ? Comment utiliser le partage dedans/dehors, et éviter le partage sexuel de la raison ? ! Comment peut-on oublier de le dire ? Le partage sexuel de la raison est aussi celui qui permet les autres partages et les autres redoublements : le féminin n'est-il pas aussi l'« intérieur » du corps réprimé (l'élément immunisant servant de vaccin) qui a pour effet de soutenir l'expulsion de l'altérité vers l'extérieur (et de toutes les altérités, pas seulement les femmes : le terme subordonné est toujours symboliquement féminisé) ?

Si la vie et la norme ont la même origine, ce n'est pas par l'excès de l'une ou de l'autre que l'on résoudra la portée thanatologique de l'immunisation biopolitique, mais en soignant leur rapport dans l'ouverture, dans l'équilibre, en le maintenant dynamique : c'est qu'il ne pourra jamais être résolu une fois pour toutes, et que donc la dépolitisation n'est pas une solution.

C'est la règle qui gère les situations des exclus, des inclus en subordination, des forclos : le mécanisme immunitaire de forclusion est d'autant plus efficace qu'il n'est pas transparent. C'est dans cette **incomplétude intrinsèque de toute identité et appartenance** que se situe la « chance » politique qu'a la communauté, si toutefois celle-ci devait elle-même être une chance, ce qui est une autre affaire.

## *Immunité globale*

Frédéric NEYRAT

### Questions adressées à Roberto Esposito

Ce texte respecte le caractère oral de mon intervention lors du « samedi du livre » consacré aux œuvres de Roberto Esposito. Il ne fait que rendre possible un certain nombre de questions que nous adressons certes à Roberto Esposito, mais bien aussi à nous-mêmes, cela va sans dire.

Pour supports de ma réflexion, le livre *Communitas* (Paris, PUF, 2000), ainsi que l'article intitulé « Communauté, immunité, démocratie », paru dans la revue *Transeuropéennes* n°17.

1. Au moment de conclure l'article intitulé « Communauté, immunité, démocratie », Roberto Esposito évoque l'hypothèse d'un « renversement », le « renversement d'un processus » : il s'agirait, nous dit-il, de « repenser la communauté à partir de l'accomplissement du processus d'immunisation ». « Au fond », écrit-il, « un monde sans extériorité – parfaitement immunisé – est nécessairement aussi un monde sans intériorité ». En ce sens, le « comble » de l'immunisation conduirait celle-ci, *par un mouvement pour le coup nécessaire*, à « s'immuniser elle-même – à réouvrir la brèche – ou le temps – de la communauté ».

À la fin, pour finir se donnerait une vérité, la vérité d'un processus d'immunisation au long cours – un processus analysé par Norbert Elias en tant que processus de civilisation, analysé aussi dans l'actualité du champ politique, en France par exemple, par quelqu'un comme Alain Brossat (dans *La démocratie immunitaire*). Et, pour finir, les choses pourraient tourner – tourner autrement, mieux tourner, se transformer.

C'est en effet une double vérité qui se délivre au final : celle de l'immunisation donc, mais celle aussi de la mondialisation. Comme si d'ailleurs, première question, première remarque, ces deux logiques se superposaient : **la mondialisation serait-elle immuno-cosmologique ? La mondialisation devrait-elle être envisagée comme vaccin contre l'autre, tout autre possible, pansement posé sur toute faille, brèche, altérité ?** (la mondialisation poursuivant, en ce sens, le projet immunologique de la modernité tel que Roberto Esposito le décrit dans *Communitas*). Ou destitution de l'Autre Absolu au profit d'une altérité sans fin ?

Toujours est-il que je souscris entièrement au constat relatif à la spatialité effectué dans les dernières lignes de cet article : analysant de mon côté la logique de la mondialisation, j'en suis venu à en penser sa forme à partir de la figure topologique d'un ruban de Möbius, où 1/ il n'est plus possible de séparer de façon étanche (sans acte en tous les cas, qui sait, sans acte révolutionnaire...) l'intérieur et l'extérieur et où pour le coup 2/ il devient impossible de simplement déclarer la « fin » du Dehors, de l'Autre, de l'Extérieur sans aussitôt déclarer la fin de l'« intériorité » ; ce corollaire est souvent oublié

Or cette nouvelle donne de la spatialité à l'ère de la mondialisation et/ou de l'immunisation laisse en effet entrevoir quelque chose comme une déchirure (une « brèche », un « manque », pour reprendre les termes de *Communitas*) au stade final de ce processus : mais, pour le coup, est-ce la logique de l'immunisation qui en vient à se retourner, se retourner comme un gant, ou plutôt *cette logique sur fond du monde ? N'est-ce pas*, en d'autres termes, et troisième question, **le monde lui-même qui, ne pouvant pas faire territoire, ne pouvant se constituer en tant que territoire**

(selon quelles limites ? quelles frontières ? on voit l'impossibilité d'une telle chose et, pour le coup, l'impossibilité de parler d'un Peuple Mondial : cette expression n'a peut-être pas de sens...), **laisse une béance sur ses frontières – laisse, comme possibilité de frontière, la béance elle-même ?**

Se mondialisant – donc cela ce serait ma thèse, ou mon hypothèse en tous les cas, le monde exprimerait l'impossibilité de l'Un (l'Un, en tous les cas, unifiant, clos sur lui-même – et non pas l'Un-en-Moins, l'Un-de-soustraction, car ça c'est autre chose).

2 : Reprenons la même question, à partir, toujours, de l'expression : l'immunisation « au comble de son succès », peut « être également amenée à s'immuniser elle-même ». Cette phrase semble proposer la thématique d'une auto-immunisation, d'une immunisation contre l'immunisation. Cette immunisation, en quelque sorte, réouvrirait sur le commun dans la mesure où le commun, dans *Communitas*, est toujours pensé à partir de ce qui lui « manque » – de l'« impropre, du « trou », du « rien », du « défaut » [C, 22], de la « souffrance », de la « faute », de la « mort » [C, 25] - mais un manque qui ne soit pas à produire, un manque non seulement impossible à combler, mais tel que la recherche de ce comble conduirait nécessairement au pire (à l'« immanentisme » dirait Jean-Luc Nancy). Mais alors, si l'immunisation en vient à s'immuniser au point d'ouvrir, de s'ouvrir, à nouveau (j'y reviendrai) sur le commun, quel est le statut exact du rapport entre l'immun et le commun ? Dans *Communitas*, Roberto Esposito dit clairement, et à plusieurs reprises : « L'« immun » n'est pas simplement différent du « commun », il en est le contraire » [C, 27]. Énoncé fondamental, c'est toujours un moment important lorsqu'on définit le rapport des termes dont on explore le sens, lorsqu'il s'agit de concepts fondamentaux. Or le rapport ici nommé est un rapport de contradiction.

Le « projet » de la modernité pourrait ainsi se résumer : pour congédier l'exposition à l'autre, au manque, à la dette etc., on a tenté de détruire *non pas simplement l'autre*, le manque et la dette – *mais l'ex-position elle-même* : le rapport. Le rapport à l'Ex- et le rapport au Co-, à l'Hors et l'Avec. Or le remède est pire que le mal. Mais voilà la question : si l'immun finit par ouvrir, ironiquement peut-être, *mais nécessairement*, sur le commun, **ne faut-il pas, quatrième question, envisager qu'il existe, au cœur même de la logique du commun, une logique de l'immunisation ?** Nous pensons bien évidemment ici aux thèses de Derrida : toute communauté, écrit-il dans *Foi et savoir*, est « commune auto-immunité » : pas de communauté sans destruction minimale des protections par lesquelles le soi, en voulant n'être *que soi*, ne serait *même plus un soi* ; destruction minimale pour que puisse passer le mince filet de l'« incalculable », de l'« im-possible », de l'« événement » etc. A priori, ces deux thèses, celle d'Esposito et celle de Derrida, ne s'affrontent pas ! Dans les deux cas, l'immunisation est considérée comme danger. Mais pour Derrida, il y a *au moins une vertu de l'immunisation lorsqu'elle s'applique au soi*, elle est même consubstantielle au soi, au *self*, à l'auto, *elle est leur moment de vérité*. Pour le coup, à la question posée page 34 de *Communitas* : « comment entamer l'immunisation de la vie sans la traduire en œuvre de mort ? » on pourrait il me semble répondre : c'est impossible ! Ou répondre aussi : entamer par la mort sans faire œuvre ; que ce ne soit, justement, qu'une *entame*.

Ce qui est dangereux, *ce qui peut devenir dangereux n'est pas l'auto-immunisation* (existence démontrée par les biologistes d'une auto-immunité naturelle), *mais l'emballement de l'auto-immunisation* (c'est d'ailleurs l'un des problèmes que se pose l'immuno-biologie : celui de la cascade auto-immunitaire, une fois la question de l'immunité pensée à partir de « processus cognitifs » non déterminés à l'avance, des « répertoires de réponses » et non plus simplement des « répertoires de récepteurs », etc., j'en parle dans mon livre *Biopolitique des catastrophes*. La réponse doit en effet être appropriée au « contexte », et rendre possible la cessation du processus immunitaire (problème d'autonomisation des clones du non-soi, etc.). On se demandera au passage 1) si la philosophie politique a bien pris acte de toutes les avancées scientifiques en matière d'immuno-biologie, en fait je ne le crois pas, elle est en retard sur l'état actuel de la science, c'est très clair chez Derrida par exemple, mais chez tous en fait, et 2) si le paradigme soi/non-soi n'est

pas autre chose que la projection rémanente d'un schème anthropo-politique sur la biologie du début du XX<sup>e</sup> siècle... Questions trop larges pour êtres débattues ici). C'est en effet que *l'emballlement* peut conduire au suicide, peut aller jusqu'à l'auto-destruction. Dans la logique de Derrida, la logique de l'auto-immunité appliquée à la démocratie conduit à un « double bind », une « aporie » [Voyous, p.60] : la démocratie peut-être amenée à suspendre la démocratie pour la défendre – à se suicider ... pour éviter le suicide !

En bref : **faut-il opposer communauté et immunité, ou bien considérer l'auto-immunité comme nécessaire au commun ?** Pour le dire encore autrement : **et si l'auto-immunisation n'était, en fin de compte, qu'un « renversement » « naturel » (logique, ontologique) ?**

3 : Supposons que le commun, ce soit ce qui s'immunise contre sa propre immunité, au point, précisément, de remettre en cause l'idée même du propre. Pouvons-nous cependant en rester là ?

Ce qui me semble ici devoir être interrogé, c'est le statut des protections, non pas uniquement en termes auto-immunitaires comme dans le second point, mais en termes *simplement immunitaires*.

**Peut-on en effet, cinquième question, penser le statut d'un sujet, individuel ou collectif, sans protections ?** La protection s'oppose-t-elle définitivement, irrémédiablement à la faille de l'être ? Je pense ici aux travaux de Peter Sloterdijk, à sa « sphéro-immunologie ». Il pense les frontières en termes d'« échangeurs », et les sphères en termes d'espaces viables. Une vie sans protection est-elle viable ? **Peut-on vivre au-dessus des abysses sans trop souffrir ?**

Prenons l'exemple de Rousseau. Exemple intéressant par rapport aux thèses centrales de *Communitas*, dans la mesure où Rousseau se situe à la fois dans la logique contractuelle de la modernité (contrat dont Roberto Esposito dit qu'il sature, par son origine volontariste, la passivité, la donation originelle qui précède toute institution communautaire), tout en se démarquant néanmoins de Hobbes par la situation de l'état de nature comme « manque de rapport, absence de relation » – pré-donné, avant tout *socius* [C, 63]. Roberto Esposito montre ainsi à quel point cette ouverture est dissoute dans « l'absoluité de l'individu enfermé dans son existence », absoluité ne pouvant être « mise en commun » [C, 70]. Mais cette absoluité est cependant marquée par quelque chose dont, il me semble, Roberto Esposito parle peu : l'égalité ! Qui est, ce me semble, une « réalisation politique » qui ne comble pas le « défaut, le manque, la dette » [C, 71] (sauf à confondre égalité et échangeabilité ; ce que certains toquevilliens de marché, je le sais bien, font sans sourciller de nos jours). C'est bien une *communauté des égaux* que fonde Rousseau par le contrat social. Et l'égal n'est pas, à mon sens, « isolé et auto-suffisant » (pour reprendre cette expression de *Communitas*, p.72), car il n'est pas un « dieu », précisément... Et donc, effectivement, « de véritable démocratie », « il n'en existera jamais ». Peut-on dire que cette communauté est nécessaire et impossible, ou doit-on dire qu'elle est possible – et heureusement – mais que cette possibilité de la communauté des hommes n'est pas l'impossibilité de la communauté des dieux ? Rousseau savait, lui aussi, la finitude.

Et c'est en ces termes qu'il faut peut-être penser le contrat social, comme moment sphérologique de la modernité, comme nécessaire et possible Nouvelle Donne. Après tout, rappelons-le, le « problème fondamental dont le contrat social donne la solution » est de « trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant » : ce qui nous invite à penser le contrat social comme *événement sphérologique, construction politique du passage à la bulle civile moderne* – de même qu'aujourd'hui nous cherchons ce nouveau passage, cette Nouvelle Donne. Le propos de Rousseau consiste en effet à nous promettre que le passage au *socius* moderne, s'il est démocratique, ne s'effectuera pas au détriment de la liberté. Comme si le contrat social était l'ultime recours lorsque, comme nous le dit le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, « détruire les sociétés, anéantir le tien et le mien et retourner vivre dans les forêts avec les ours » s'avère impossible pour

ceux qui sont déjà socialisés, déjà trop loin de l'« originelle simplicité », pour nous qui sommes déjà dehors...

Ce qui est tout de même génial chez Rousseau, c'est l'alliance de l'égalité, de la liberté ET de la sécurité. Là où, effectivement, il est un élément de résistance face à notre époque, c'est qu'il montre que les protections sont secondes, elles sont l'effet du contrat – *mais elles ne sont pas inexistantes*. Le mal, l'un des noms du mal, ce serait de penser en premier les protections. C'est ainsi, pour notre temps, que les formes de destructions éco-techniques de la planète nécessitent, sous le coup même de cette injustice globale, la nécessité de repenser les formes sociales, et la forme planétaire elle-même (je dirai : de penser *pour la première fois* cette forme comme *véritablement* planétaire). On comprendra dès lors à partir de là qu'il y ait une demande de protection émanant des gens qui habitent la planète ; mais cette demande, telle serait ma technique politique, demande à être réintégrée dans un désir sphérologique.

4 : Or, cette sphère, cette nouvelle sphère, cette forme sociale, il faut la produire. Je rejoins entièrement certaines analyses de *Communitas* : il y a un pré-donné, (un *es gibt*), qui ne peut ET (ce ET serait bien entendu à interroger) qui n'a pas à être produit ; meilleure façon, à mon sens, de définir la finitude. Ce qui est donné, il n'y a pas et il ne faut pas le produire.

Je me demande cependant si cette formule ne doit pas aussi trouver sa contrepartie, sous peine de demeurer un énoncé pré-politique, ou archi-éthique. Cette contrepartie serait : ce qui n'est pas donné peut être produit, et c'est là, aussi, où il y a du commun.

Ce que je déclinerai de deux façons :

1 : je ne dirai pas que la communauté est impossible, je dirai qu'il y a un *impossible communautaire*, un « noyau de silence » (Bataille), une *Chose* (Lacan), une « nuit » (Patocka) de la communauté, etc.

2 : et *c'est justement parce qu'il y a cet impossible que l'on peut créer ce que Bataille nommait les « liens d'immanence »*.

Comme si la transcendance du *il y a* était le noyau autour duquel tourne l'immanence de la communauté (la commune-ôtée faite de multiplicité des existences).

Un exemple, si vous me le permettez : si par exemple, comme le fait Vandana Shiva, je revendique l'existence de « droits de propriété collective » pour lutter, en Inde, et ailleurs, contre la bio-piraterie exercée par de grands groupes industriels, je dis que le *il y a* est donné au sein d'une communauté du *socius* et de la terre qui produisent ce qui, sans cette production (cette portée-devant), n'existerait pas. La protection de la biodiversité, c'est le laisser-être (ça, ce concept, ce n'est pas elle, ce n'est pas Vandana Shiva qui le dit...) de l'auto organisation, *et non pas quelque chose qui viendrait en plus*, d'un Grand Protecteur... Sans cette auto organisation, il n'y aurait pas de commun, il n'y aurait rien. Le *il y a* n'est pas en dehors de cette co-opération.

Et c'est cette immanence qui est la condition de possibilité du commun, c'est cette condition d'immanence qui peut nous empêcher de tomber en arrêt devant l'adoration du rien, du manque, de la faute etc. – bref de recouvrir la brèche...

## ***Puissances de la communauté***

**Boyan MANCHEV**

**Questions à Roberto Esposito au sujet de  
*Communitas. Origine et destin de la communauté* (Paris, PUF, 1998)**

Les analyses riches et originales qui composent *Communitas* se proposent de cerner les moments décisifs d'une véritable généalogie du concept moderne de la communauté. Cette généalogie est orientée, si l'on peut dire, par le vecteur d'une progression « désimmunisante » qui s'exerce avec la pensée philosophique moderne sur la communauté, de Hobbes et Rousseau, à travers Kant, jusqu'à Heidegger et Bataille. La méthode de ce parcours original qui établit une véritable « contre-histoire » du concept, c'est « la généalogie communautaire » qui implique l'histoire conceptuelle de la notion ainsi qu'une « logique structurelle du paradigme sacrificiel » (*Communitas*, p. 53). La progression de Hobbes à Bataille représente une véritable inversion des positions au point où Bataille apparaît comme un « anti-Hobbes » (« Si Hobbes a été désigné dès le début comme le défenseur le plus conséquent d'une immunisation destinée à garantir la survie individuelle ; si à cette fin – au nom de la mort – il n'a pas hésité à théoriser non seulement la destruction de toute communauté existante ne coïncidant pas avec l'État, mais aussi celle de l'idée même de communauté humaine, alors Bataille est son plus rigoureux adversaire : à l'encontre de l'obsession d'une *conservatio vitae* poussée au point de sacrifier tout autre bien pour atteindre son but, il reconnaît comme apogée de la vie un excès qui la mène continuellement au voisinage pressant de la mort. », *ibid.*, p. 154) Je concentrerai mon exposé sur ces deux points-limites de la « généalogie » moderne de la notion de communauté et de cette manière j'essaierai d'aborder certains aspects du nœud – et du dénouement – conceptuels qui se trouvent à l'origine et à la limite de la notion moderne de la communauté.

Selon la lecture d'Esposito à la base du pacte social chez Hobbes se trouve la peur, qui est avant tout peur de la mort. La cause de la peur c'est l'égalité naturelle des hommes, qui fait que tous les autres humains sont potentiellement dangereux. Pour échapper au danger de subir la violence des autres, ou en d'autres mots pour mettre fin à la fameuse guerre de tous contre tous, l'équivalence « horizontale » des forces devrait être supprimée par l'établissement de la structure verticale de la souveraineté, ce qui équivaldrait à l'établissement du pacte social. C'est à ce moment que l'autre notion principale d'Esposito, l'immunisation, entre en jeu. On pourrait dire que l'histoire politique de l'Occident est présentée dans le livre d'Esposito comme une histoire de l'immunisation. La modernité rabat la communauté sur le plan immunitaire, en la concevant en tant que corps auto-immunisant. L'immunisation est fondée sur une logique sacrificielle qui implique, évidemment, une dialectique de la mort et de la vie. L'examen de celle-ci me semble fondamental pour la problématique de la communauté, et c'est loin d'être un hasard si Esposito, dans ces deux derniers ouvrages *Immunitas* et *Bios*, propose une des voies de pensée les plus originales dans cette perspective.

Esposito identifie chez Hobbes le geste exemplaire d'une immunisation de la *communitas* qui se situe aux origines de l'histoire politique moderne. L'immunisation est bien évidemment la neutralisation de tout contact contagieux, du danger de contagion véhiculée par la relation avec les autres. L'acte immunisant serait donc le principe de l'établissement du régime politique. En d'autres mots, ce qui est immunisé n'est autre chose que la communauté même. Telle est

l'interprétation radicale d'Esposito, selon laquelle « l'État *est* la dé-socialisation du lien communautaire » (*ibid.*, p. 44). De ce point de vue l'état d'avant l'État avec une majuscule, d'avant la souveraineté, l'état de la nature brute et violente chez Hobbes coïncide, paradoxalement, avec la *communitas*. Il faut pourtant être prudent et ne pas identifier la *communitas* dans le sens d'Esposito à l'état naturel de Hobbes. Il s'agit d'une transformation complexe et non pas d'une simple équivalence. Car l'acte immunisant exemplaire chez Hobbes est double : il supprime le danger de la *communitas* en passant par deux moments structurels – en substituant d'abord à la *communitas* la fiction d'un état naturel de violence brute (d'après les mots d'Esposito lui-même, le *rien* de la *communitas*, le *delinquere* originel se transforme chez Hobbes en *délit* substantiel, c'est-à-dire en violence originaire, en contagion totalisée) et ensuite en supprimant cette violence par l'établissement de la machinerie de l'État, de l'artifice du Léviathan. Cette structure double est symptomatique de la conception moderne du politique : d'un côté l'acte immunisant est effectué pour supprimer la contagion, le contact ou la *communitas*. Mais en même temps, du même coup, l'acte immunisant *produit* (l'image de) la communauté, en véhiculant – paradoxalement – la fiction de son absence. Il immunise en effet contre *l'absence* de communauté : ce n'est pas la relation ou bien le vide de la relation d'après Esposito que Hobbes considère comme objet de l'immunisation mais le choc du contact sans distance – donc le « plein », la chose même. En même temps ce plein, ou bien l'état « naturel », brut de l'homme – l'état de guerre de tous contre tous, est explicitement traité par Hobbes de *fiction*<sup>14</sup>. Alors non seulement l'état brut est substitué à la *communitas* mais l'état brut lui-même est projeté en tant que fiction, comme un vide (l'état de nature est évidemment fiction au sens où il se substitue à la *communitas* ; pour cette raison son intégration à l'État donne lieu à un « vide » comme l'affirme Esposito). Il ne s'agirait pas du tout alors, avec l'état naturel, d'un « stade » originaire, d'un état réel qui a *véritablement* eu lieu. Cet état n'est qu'une pure fiction théorique qui transpose sur un vecteur chronologique une puissance toujours présente dans le monde humain. (Cela veut dire aussi que Hobbes est non seulement à situer à l'origine de la modernité – à la suite des affirmations de Schmitt, Strauss, Skinner –, mais qu'il se retrouve en cette position à la suite de l'interprétation radicale d'Esposito en tant que le penseur par excellence de l'absence d'origine, de la faille constitutive du politique). Donc, ce qui importe le plus pour Hobbes c'est la (production de la) fiction du moment originaire, qui n'est pas celle d'une violence originaire mais celle d'une suspension originaire de la violence, de l'état naturel, du *kratos* pré-politique, de l'*hydre à cent têtes* d'après l'éloquente figure de Hobbes. Cette fiction puise sa nécessité et sa pertinence dans le risque permanent de transformation du contrat social en son contraire, en d'autres mots de son caractère réversible qui est la conséquence du fait que l'état de guerre n'est guère une période mais un fait anthropologique incontournable, qu'il est inhérent à la nature humaine. Le risque toujours présent de la *stasis*, de l'émeute, de la guerre de tous contre tous (risque qui résulte inévitablement du droit naturel, inhérent à la nature humaine et dont la loi de nature est la suspension), est ce qui lui donne sa pertinence (« *by the manner of life, which men that have formerly lived under a peacefull government, use to degenerate into, in a civil Warre.* », *Leviathan*, chap. XIII, p. 98). En d'autres mots la fiction originaire – qui est aussi la fiction de l'origine, produit son propre moment négatif, qui est aussi la fiction de l'impensable *avant* de la constitution du régime politique – l'état brut, « animal » de l'homme de guerre de tous contre tous. Il nous faut conclure donc qu'à la base de la modernité se trouve une fiction contre-idyllique par excellence qui n'est pourtant point tragique : son économie renonce à l'intensité sacrificielle.

<sup>14</sup> C'est au chapitre XIII du *Leviathan* que Hobbes formule la fameuse phrase : « during the time men live without a common Power to keep them all in awe, they are in that condition which is called Warre ; and such a warre, as is of every man, against every man. » Une page plus loin seulement il se montre parfaitement conscient du statut de fiction théorique de cet « état naturel » : « It may be peradventure be thought, there was never such a time, nor condition of warre as this ; and I believe it was never generally so, all over the world : but there are many places, where they live so now. (...) But though there had never been any time, wherein particular men were in a condition of warre one against another » (Thomas Hobbes, *Leviathan*, Oxford, Carendon Press, 1965 (1909), p. 96-97).

Tout cela implique bien évidemment la thématique et le long débat autour du sacrifice fondateur. Ce qui importe ici, c'est de poser la question du sacrifice fondateur en relation avec le problème des origines de la modernité. Ne transparait-il dans ces origines un côté obscur et violent, mythique et, au bout de compte, « antimoderne » ? Comment se fonde un régime dont l'antécédent n'est pas pénétrable, n'étant plus qu'une fiction : si la présence d'un moment fondateur à l'état pur est niée ? Pour radicaliser la thèse sur le défaut du moment originaire chez Hobbes on pourrait aller jusqu'à affirmer que structurellement, le moment fondateur coïncide chez Hobbes avec la production de la fiction. Le sacrifice ne serait pas autre chose que la production de la fiction. Dans son *Excursus* sur Hobbes qui prolonge son interprétation par un enchaînement inattendu et original avec la théorie freudienne de *Totem et Tabou* sur les origines de la société, Esposito finit par identifier à la base de la *logique* sacrificielle de Hobbes également l'implication du mythe du sacrifice fondateur. Il s'agirait d'un véritable *double bind* puisque le sacrifice premier précède la peur des semblables qui est à la base de l'acte immunisant et pourtant la peur ne pourrait être sublimée que par un autre acte sacrificiel : l'acte immunisateur de la *déposition* de la vie (« déposition » voudrait dire à la fois la destitution de la vie et sa « mise en dépôt » dans l'union établie par le pacte social, une sorte de *container* de vie épurée et transpersonnelle).

Si je me permets de revenir plus longuement sur ce point, c'est parce qu'il me paraît fondamental pour toute la problématique et l'argumentation du livre d'Esposito qui cible le cœur même de la logique moderne du politique. Tout ce que je viens d'exposer de manière extrêmement réduite n'a pas d'autre fin que de présenter la divergence de Hobbes (divergence qui sera constitutive de la modernité) par rapport au modèle qu'on peut dénommer tragico-sacrificiel. Pourrait-on alors parler d'une violence sacrificielle fondatrice chez Hobbes ? Bien sûr, la violence sacrificielle est présente de manière négative dans la *déposition* de la vie dans le *container* de la vie *transimmanente* de la communauté politique. Mais ce serait plutôt une *logique* sacrificielle qu'une violence sacrificielle fondatrice : la violence qu'on pourrait appeler dans ce contexte « pré-logique » n'a rien de sacrificiel puisqu'elle ne concerne pas une vie sacrée. Autrement dit, la dialectique du sacrifice immunisant chez Hobbes inverse la structure archaïque du sacrifice, parce qu'elle supprime le grand moment du sacrifice fondateur mais intègre la logique sacrificielle à la base de l'artifice de la société. La société moderne, contrairement à la communauté archaïque d'après le modèle de Girard, se situant dans la lignée de Caillois et de Bataille, n'est pas purifiée, elle ne se purifie pas de la violence sacrificielle : elle l'intègre en soi. On ne manquera pas de constater cette symétrie oxymoronique : la pureté de la contagion s'oppose ainsi à l'impureté de l'immunisation. Cette violence latente, « incarnée », est celle qui a été analysée par Benjamin dans « La critique de la violence » sous le terme de violence répressive de l'État dont il a démontré le lien dialectique avec la violence mythique fondatrice. Cette transformation propre à la modernité et qui en effet en cerne l'origine, est liée à une transformation fondamentale de la conception de la vie (et respectivement de la mort). La purification par le sacrifice signifie toujours une renaissance par le contact avec – ou la contagion de – la vie transcendante sacrée. La modernité « perd » - ou révoque – cette dimension transcendante de la vie. La modernité serait de ce point de vue la période de l'immanentisation de la violence sacrificielle (Girard l'identifiait au sacrifice absolu du Christ, et à leur tour beaucoup de penseurs de la sécularisation voyaient dans la modernité l'incarnation accomplie du christianisme).

L'immunisation présuppose alors une logique compensatoire de penser la vie, qui n'est rien de moins que la condition d'universalité propre au régime ontopolitique de la modernité. Cette logique compensatoire est fondée sur un paradoxe de base, dont la structure est la suivante : la vie immanente des humains a la fonction de fournir la ressource de la vie transcendante de la « communauté » politique moderne, incarnée dans la structure de l'État, de même que la vie transcendante de la communauté est une figuration produite pour compenser l'insuffisance de base

de la vie immanente. Ainsi la communauté politique est-elle conçue comme un *dépôt*, comme un *container* de la vie pure, impersonnelle, transcendante à la vie immanente, « naturelle » des êtres singuliers ; elle n'est pas cependant identifiable à la vie transcendante dans ses dimensions théologiques, la vie éternelle et divine. Bien que celle-ci ne soit pas mise en question chez Hobbes, elle est désormais insuffisante pour garantir l'immanence de la vie et par implication sa valeur immédiate est mise en question. En garantissant la transcendance ici-même, la communauté la clôt dans le régime de la représentation politique (pour cette raison le Léviathan est un dieu mortel ou plutôt déjà mort). La communauté devient ainsi une *sur-prothèse* qui prothétise la vie immanente « même », en l'inscrivant dans une logique compensatoire.

Si l'opération conceptuelle fondamentale de la modernité représente une telle inscription de la notion de la vie à la base du régime ontopolitique, le geste radical de Bataille – cet « anti-Hobbes » d'après la formule éloquente d'Esposito – consiste ni plus ni moins en ceci : couper le nœud sacrificiel de cette inscription. La grande question politique de Bataille, ce véritable idéologue d'un retour au sacré archaïque « virulent » d'après ses mots, retour équivalent à un rejet violent de la modernité, n'est pas, paradoxalement, autre que « Comment sortir de la logique sacrificielle ? ». Selon Esposito Bataille est celui qui combat de la manière la plus radicale la logique immunitaire – en même temps il ne passe pas sous silence les limites et les contradictions de la pensée de Bataille, le risque qu'il court de retomber dans l'étreinte d'une logique sacrificielle. Effectivement, nous pourrions aller jusqu'à affirmer que le projet de Bataille de reformulation de la vie, et par conséquent du sujet et de la communauté, retombe à la fin dans la lignée de la modernité hobbesienne. Son projet, aussi radical qu'il puisse paraître, semble répéter en fin de compte le geste fondateur de la « théologie politique » de la modernité, de son économie sacrificielle « finie ». Si pour Bataille la communauté était le lieu même de la finitude, de la garantie de la possibilité de la mort, dans son impossibilité même (on sait bien que la communauté est pensée par Bataille à partir de la dépense sans réserve qui signifie finalement dépense de la vie – et qui est liée à l'extase, à la sortie de soi-même devant l'autre mort<sup>15</sup>), cela pourrait créer l'impression qu'il s'approche du nœud de base de la modernité hobbesienne. Sa vision de la continuité de l'être, ou du sacré tout court, à laquelle la communauté sacrée de l'excès ouvre la voie, ne serait-elle pas précisément une nouvelle manifestation de la vie transcendante, même sans transcendance – en d'autres mots de la vie de la communauté politique au-delà de l'ontothéologie médiévale, cette vie qui se « révèle » chez Bataille dans l'orgie sacrée ? Une telle hypothèse serait d'ailleurs conforme aux interprétations « vitalistes » de Bataille, qui découvrent chez lui une nouvelle et extrême manifestation de la logique orgiastique du *sparagmos* dionysiaque : le déchirement, la violence, l'excès, le démembrement du corps ont une valeur sacrée dans la mesure où ils sont une épiphanie de la vie même, ils révèlent une vie omnipuissante au-delà des limites des corps discontinus, une énergie vitale qui traverse l'être, qui *est* l'être lui-même.

Si on radicalise le soupçon émis par Esposito lui-même quant à l'opposition entre les orientations des projets de Hobbes et de Bataille, la question se poserait de savoir si leurs points de départ se situent en véritable opposition (ce qui impliquerait également la remise en question de l'idée de progression de la notion moderne de communauté). Je pense aux conceptions « anthropologiques » desquelles leurs pensées respectives procèdent. Esposito oppose un excès d'énergie chez Bataille à la défaillance de la nature humaine chez Hobbes (p. 154). On peut rappeler à cet égard les mots de Blanchot disant que l'excès chez Bataille voudrait dire excès de manque, et qu'il correspond au principe d'insuffisance de la nature humaine formulé par lui (cf. aussi Esposito, *op. cit.*, p. 149). Il est important d'évoquer dans ce contexte la notion de *blessure*, ou de *déchirure*, située par Esposito

---

<sup>15</sup> « S'il voit son semblable mourir, un vivant ne peut plus subsister que *hors de soi*. » (Georges Bataille, « La limite de l'utile », in *Oeuvres complètes*, t. VII, Paris, 1976, Gallimard, p. 245).

au centre de son analyse. En citant un passage du court texte de Bataille « Le Collège de Sociologie », Esposito commente : « il cherche la communauté dans une contagion provoquée par la rupture des frontières individuelles et par l'infection réciproque des blessures » (p. 154). Il me paraît très important, en suivant l'analyse de la déchirure faite dans *La communauté désœuvrée* par Jean-Luc Nancy, ce livre envers lequel nous conservons une dette de reconnaissance et d'amitié, un *munus* inextinguible, pour parler avec les mots d'Esposito, de dire que la déchirure n'est pas une sorte d'« épiphanie » des profondeurs cachées, enfermant la plénitude d'une vie invisible mais présente. En effet, cette affirmation est faite avec un accent critique envers Bataille et Nancy rejette sa figure de la déchirure précisément à cause d'un tel soupçon : « Il n'y a pas, à proprement parler, de déchirure de l'être singulier : il n'y a pas une entaille vive par où le dedans se perdrait dans le dehors, ce qui suppose un « dedans » préalable, une intériorité. »<sup>16</sup>. Nancy lui oppose la notion de *partage*, qui est liée à d'autres concepts nanciens majeurs, la *comparution* et l'*exposition*. Il est à noter que Roberto Esposito évoque lui-même dans son analyse la notion de *partage* (p. 155) mais elle se trouve chez lui plutôt du côté de la déchirure, qu'en opposition avec elle. Je me sens particulièrement proche de lui sur ce point, d'autant plus que, curieusement, il semble qu'un argument étymologique pourrait atténuer l'opposition entre *partage* et *déchirure*. On pourrait se hasarder à dire que le *partage* est dans l'étymologie même de la *déchirure*, puisque, à en croire les recherches étymologiques, le mot *déchirure* dériverait d'un francique *skerian* « partager » qu'on peut supposer d'après l'ancien haut-allemand *skerian* « priver, séparer »<sup>17</sup>. Il me paraît que le caractère complexe de la notion bataillienne de déchirure correspond à la perspective de la théorisation de la communauté chez Esposito.

Pour ma part, j'ai essayé récemment de montrer<sup>18</sup> que l'image ou la notion (« cette notion a pour elle-même une certaine force logique » écrit Bataille, cité par Esposito, p. 154) de la *déchirure* vient chez Bataille trancher de manière radicale le *nœud* sacrificiel qui fonde le concept moderne de la vie et de la communauté. Voici ce que Bataille écrit dans *L'expérience intérieure* : « Ce n'est plus le sacrifice. Plus loin est le sacrifice nu, sans bélier, sans Isaac. Le sacrifice est la folie, la renonciation à tout savoir, la chute dans le vide, et rien, ni dans la chute ni dans le vide n'est révélé, car la révélation du vide n'est qu'un moyen de tomber plus avant dans l'absence. »<sup>19</sup> C'est précisément ce sacrifice nu, la plaie dans laquelle aucun corps transcendant n'apparaît, qu'on peut nommer *déchirure*. Le sacrifice nu n'est pas en opposition avec le sacrifice, de même que le non-sens et le non-savoir ne sont pas les termes négatifs du sens et du savoir, ce qui veut dire qu'ils ne peuvent pas être maintenus dans une relation dialectique. D'après les mots de Bataille au sujet du non-savoir, le savoir absolu n'est qu'un savoir parmi les autres savoirs. Le non-savoir, le sacrifice nu est ce qui abolit la logique de l'opposition : il est la déchirure qui rend l'*Aufhebung* de la synthèse dialectique – ainsi que la logique sacrificielle – impossible à jamais.

À la fin, je me permettrai quelques questions plus générales, qui concerneront directement la conception de la communauté affirmée par Esposito à travers son analyse (formulée de la manière la plus explicite et directe dans l'Introduction « Rien en commun ») qui synthétise une pensée inédite autour de la communauté où se rencontrent les voix de Bataille, Blanchot, Nancy. L'originalité du geste d'Esposito consiste dans le fait de substituer à la notion de communauté (ayant sans doute du mal à se débarrasser de toutes ses connotations redoutables qui n'arrêtent pas de s'accumuler) le mot « originel » de *communitas*, sans égard pour les risques inhérents à ce que Paulhan avait appelé « la preuve par l'étymologie » : dans le cas de *Communitas* la valeur d'usage de l'étymologie va au-delà de l'argument historique. Le sens étymologique acquiert chez Esposito

<sup>16</sup> Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1986, p. 76.

<sup>17</sup> Cf. Oscar Bloch, Walther von Wartburg, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, PUF, 1968.

<sup>18</sup> Dans l'article « La désorganisation de la vie », *Lignes*, 17 : « Nouvelles lectures de Georges Bataille », 2005.

<sup>19</sup> Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1954, p. 66.

plutôt une valeur typologique, en avançant une idée qui va à l'encontre de toute *doxa* autour de cette notion. Tout de même, ce retour à l'étymologie, tel est mon sentiment au moins, ne manque pas d'impliquer une certaine vision d'origine, un sens originel de la communauté. Pour l'exprimer de la manière la plus directe au risque de formuler une question naïve, je demanderais : la *communitas* telle qu'elle est présentée dans l'introduction, *a-t-elle eu lieu* ? Est-elle envisageable en tant qu'actualité de la communauté (passée ou future) ? En d'autres termes, s'agit-il d'une ontologie de la communauté ou d'une u-topie conceptuelle ? Est-ce que l'origine in-originnaire est pourtant *une* origine ? Et si oui, ne serait-ce pas un nouveau mythe fondateur – même s'il n'est pas constitutif mais « destitutif » ? Ou l'image de la *communitas* – une image exemplaire – se situe dans la lignée de la généalogie communautaire établie si rigoureusement par Esposito ? Ou bien s'agirait-il d'un autre registre, non pas diachronique, mais synchronique, autrement dit, d'un type procédant d'une « logique structurelle » ? Ou bien, on pourrait peut-être plutôt dire que la *communitas* n'aurait lieu que par sa propre suppression, par son rejet continu dans l'histoire de l'Occident ? Qu'elle serait le modèle toujours présent mais jamais actuel, la présence dont l'actualité est toujours supprimée, soustraite à sa propre puissance, qui reste pourtant la seule « origine » de toute actualisation altérante ou contraignante, voire pervertie, de la communauté ? C'est pourquoi, me semble-t-il, qu'il faudrait insister en parlant de la communauté sur le moment de la puissance en tant que puissance de l'altération. Ce moment est aussi un des accents majeurs dans la théorisation d'Esposito. Seule cette idée de l'altération pourrait aider à éviter les risques d'une « ontologie négative » de la communauté (qu'une lecture inattentive pourrait supposer sous le paradigme « négatif » du vide, de la faille, du néant de la *communitas* – ces notions déduites à partir de l'analyse étymologique et avancées pour désigner l'essence non-essentielle – l'essence d'une essence en défaut – de la communauté ; on sait bien, surtout après les critiques radicales de la négativité (pour n'évoquer que celles de Blanchot, de Merleau-Ponty, implicitement voire inconsciemment de Bataille à travers la notion de « déchirure »), autant théologique que dialectique, que le vide risque toujours de se retrouver un « plein » renversé : c'est pour cette raison qu'il faudrait parler plutôt d'une *ambiguïté originelle* à l'instar de Blanchot ou bien d'une opération altérante à la base de la communauté). D'autant plus qu'au cas où l'on parlerait d'une puissance, son actualisation ne serait pas par nécessité historiquement ou « anthropologiquement » identifiable. *Communitas* ne serait alors que la puissance d'une insuffisance excessive, le rien en commun auquel toute singularité est exposée, dans le mouvement d'une altération illimitée.

## *Réponses*

### **Roberto ESPOSITO**

1. Je voudrais avant tout remercier le CIPh d'avoir organisé cette rencontre, qui n'aurait certainement pas été possible sans l'apport précieux de Rada Ivekovic. Je l'en remercie vivement ainsi que Boyan Manchev et Frédéric Neyrat non seulement de l'attention qu'ils ont bien voulu consacrer à mes textes, mais aussi pour le genre d'attention, à la fois analytique et critique, qu'ils leur ont adressée. C'est là pour moi – cette capacité d'interroger un texte tant de l'extérieur que de l'intérieur – la seule façon d'animer une discussion sur un livre ou sur un auteur, de donner du sens à son travail, de le faire grandir, voire de contribuer à le transformer.

Ce n'est pas tout. Cette dialectique, cette articulation de points de vue, est également pour moi le témoignage que j'ai en quelque sorte frappé juste, que j'ai touché une corde tendue de notre réflexion actuelle et même de notre condition contemporaine. Le fait que le thème de la communauté et de l'immunisation soit l'occasion d'une confrontation d'opinion riche et intense est pour moi la preuve que ce n'est pas là un simple objet de la philosophie, mais quelque chose de plus important. Je veux dire que cette question met en cause quelque chose qui correspond à notre contemporanéité d'une façon qui va même au-delà de la formule hégélienne du propre temps appris par la pensée et qui rappelle de près ce que Foucault entendait par ontologie de l'actualité – une question radicale sur ce qu'est notre présent, sur ce qui le connote profondément, sur ce qui peut en changer la physionomie.

C'est du moins de cette urgence qu'est né le parcours de recherche qui m'a porté dans la dernière décennie à écrire les trois livres - *Communitas*, *Immunitas* et *Bios* - qui constituent l'objet de cette rencontre et des questions qui m'ont été posées. Il s'agit de questions bien trop complexes pour que je puisse penser leur donner une réponse pleine, ne serait-ce que pour les problèmes de langue qui m'obligent à lire ces notes. Ce qui ne veut pas dire que je n'essaierai pas de répondre, dans la mesure du possible, à vos principales questions.

Toutefois, avant de le faire, mais en entrant déjà dans le vif des questions posées, je voudrais rappeler brièvement les présupposés qui sont les fondements de mon travail, sa motivation globale. Où s'origine-t-il ? Comme cela arrive souvent, je dirais qu'il y a à la base de ce travail un manque, un écart, un vide. La sensation que l'idée – mais aussi la pratique – de la communauté est aujourd'hui exposée à une contradiction insoutenable.

D'un côté tout semble nous parler de communauté. Tout – chaque fragment de notre expérience singulière et collective – paraît la nommer, l'évoquer, la rappeler. Car que disent en effet, de quoi d'autre parlent, si ce n'est de la question de communauté, de son absence, mais aussi de son exigence - les corps, les visages, les regards de millions d'affamés, de déportés, de réfugiés dont les images nues et terribles nous interpellent de tous les coins du monde ? Et n'est-ce pas encore la communauté qui rappelle chaque naissance, chaque rencontre, même la plus anonyme, la plus quotidienne, la plus apparemment banale ?

Toutefois – et c'est à cette contradiction que je faisais allusion – surtout de nos jours et plus que jamais de nos jours, la communauté, dans son sens essentiel, apparaît éloignée, abandonnée au double destin de l'oubli et de la déformation, du refoulement et de la trahison. De l'oubli, en premier lieu, parce que la fin inévitable du communisme a créé un vide de pensée, comme un tourbillon où la question de la communauté semble avoir disparu, dans l'abîme du discrédit et dans la honte de régimes explosés et implosés sous le poids de leurs erreurs et de leurs horreurs.

Mais il est un autre danger, encore plus grave, qui s'ajoute à ce danger d'oubli et d'effacement. C'est le risque de la déformation, voire d'une véritable perversion de l'idée – et de la pratique – de communauté. Il en est ainsi partout : loin de nous, à la périphérie du monde, en Asie et en Afrique, mais aussi dans le cœur de Los Angeles et de Londres. Et il en est ainsi chaque fois que ce grand mot de communauté est réduit et appauvri dans la simple défense de nouveaux particularismes, de petites patries fermées et murées par rapport à leur extérieur, opposées et hostiles à tout ce qui ne leur appartient pas, à tout ce qui n'est pas étroitement tenu par le lien obsessionnel et mortifère de l'appartenance et de l'identité à soi. C'est ainsi que, dans cette alternance sans débouché entre oubli et perversion, la communauté risque de se transformer en désert ou en forteresse : voire de disparaître de l'horizon de pensée tout comme ces étoiles qui cessent de briller ou de se transformer en son opposé.

Mais c'est, selon moi, pour échapper à cet étau, à cette double dérive qui la menace, que la communauté demande un effort de pensée qui entame cette croûte d'opacité et la livre à un autre langage. Et c'est de cette exigence qu'est née, en France surtout, avec Bataille déjà, puis avec Blanchot, avec Nancy, et en Italie avec Agamben et moi-même, une réflexion nouvelle sur la communauté.

Mais dans quelle direction, avec quels instruments conceptuels et lexicaux, à travers quel langage est-il aujourd'hui possible de s'adresser radicalement au thème de la communauté ? Je ne crois pas que ce langage puisse être celui de la philosophie politique moderne, c'est-à-dire le langage de l'individu, du sujet, entendu métaphysiquement comme entité autosubsistante, maître de soi et de sa propre substance intérieure. Car c'est justement à ce langage que l'on doit cette contradiction qui investit toute la philosophie moderne de la communauté, de l'organicisme allemand de la *Gemeinschaft* au néocommunitarisme américain, aux éthiques de la communication de Apel et de Habermas, mais qui investissait déjà, sous d'autres aspects, également le communisme marxien.

Ce qu'est cette contradiction, ce qu'est cette antonymie, j'ai tenté de l'éclairer dans mon livre : il s'agit de la tendance à déclinier la communauté et le commun en termes de propriété et d'appartenance plutôt qu'en termes d'impropriété et d'altération. Pour échapper à ce paradoxe, pour briser ce court-circuit sémantique apparemment inattaquable, en prenant pour ainsi dire de dos toute la philosophie moderne, j'ai cherché un levier, un soutien qui lui soit extérieur, dans l'étymologie du terme *communitas* et dans celui de *munus*, d'où dérive le premier.

Comme vous le savez, le résultat en a été un véritable renversement de sens par rapport à ce que l'on entend généralement par communauté : à ce regard plus profond la communauté se révèle caractérisée non pas par le “propre” mais plutôt par l’“impropre”, voire, d'une façon plus extrême, par l'autre, par un évidement de la propriété initiale, par une dépropriation, ou expropriation, du sujet propriétaire, porté par la loi du *munus* à sortir de soi, à s'altérer au point de perdre son statut de sujet individuel fermé et protégé par des confins infranchissables.

Naturellement, s'il en est ainsi, si l'idée de communauté exprime une perte, une soustraction, une expropriation ; si elle renvoie non pas à un plus, à un plein, mais à un moins, à un vide, à une altération, il est évident qu'elle est ressentie non seulement comme une possibilité extrême, mais aussi comme un risque, comme une menace pour l'entité individuelle du sujet, justement parce qu'elle desserre ou rompt les liens qui en protègent l'identité biologique, économique, sociale. Parce qu'elle expose chacun à un contact, et aussi à une contagion, potentiellement dangereuse par rapport à l'autre.

C'est justement contre ce danger implicite dans l'idée originare de communauté – c'est là le thème affronté dans *Immunitas* – que la modernité dans son ensemble met en œuvre ce que je définis comme un processus d'immunisation. Contre l'exposition et l'extériorisation de la *communitas*, l'immunisation est le dispositif qui referme les confins du sujet, le soustrayant aux lois du *munus*, c'est-à-dire du don réciproque, et donc aux risques de sa propre expropriation.

2. Une fois fixé – bien que schématiquement – le cadre, ou mieux le présupposé, du discours, venons plus directement aux questions posées en essayant de les réunir par blocs de problèmes. Le premier, que je retrouve dans toutes les interventions, mais plus explicitement dans les questions de Manchev, concerne la caractérisation ontologique de la *communitas*. Qu'est-ce que, précisément la *communitas*, demande Manchev ? Une réalité historique, un instrument conceptuel, un mythe fondateur, bien que de type destitutif et non pas constitutif ? Et comment doit-on comprendre son inoriginarité ? Comme ce qui nie toute origine ou bien comme une origine négative ? Et encore, doit-elle être située le long d'une ligne diachronique, selon une généalogie, ou bien sur un plan synchronique, de caractère structural ?

C'est peut-être la question décisive, celle d'où les autres découlent. Je dois dire que j'ai moi-même oscillé au cours des années entre deux modalités différentes de réponses. Dans *Communitas* prévaut, si je puis dire, le modèle diachronique, ou mieux généalogique, selon lequel une série d'auteurs, de Rousseau à Kant, à Heidegger, à Bataille, semblent parvenir à une définition toujours plus radicale de la *communitas*, dans la mesure où ils la voient progressivement de toute signification présupposée ou superposée, la rapprochant de plus en plus de ce vide, de cette expropriation implicite dans l'idée de *munus*.

Si chez Rousseau prévaut encore une interprétation subjectiviste, naturaliste ou volontariste de l'être en commun, tandis que Kant en formule une définition éthique, liée à la forme irréalisable de la loi, Heidegger d'un côté et Bataille de l'autre thématisent, bien que dans des perspectives différentes, le lien entre la communauté et le rien. La communauté n'est pas une chose, ni La Chose dans le sens lacanien du terme, mais c'est proprement un rien, une non-entité. Elle est le rien de substance qui réunit les existences, les dépouillant ainsi de leur statut de sujets, les ouvrant à leur altérité commune.

Cette approche présente toutefois un risque que Manchev a parfaitement repéré : le risque de proposer une ontologie négative, une ontologie de l'absence, plutôt que de la présence, du vide plutôt que du plein. Comment éviter ce risque ? Comment éviter d'entifier la communauté même dans la forme cave du rien ? J'ai essayé de trouver une réponse à cette question dans la dialectique entre la communauté et l'immunité, déplaçant de plus en plus mon regard de la première à la seconde. Les deux concepts, ainsi que je l'ai expliqué, se tiennent de façon indissoluble du moment qu'il n'existe pas de communauté qui ne soit de quelque façon immunisée, tout comme l'immunisation fait toujours référence négativement à la communauté.

Mais l'important est le côté d'où l'on regarde ce croisement. Dans le deuxième livre j'ai concentré toute l'analyse sur l'*immunitas*, laissant dans l'implicite la *communitas*. Nous tous, en tant qu'individus et en tant que communauté, nous ne pourrions survivre sans nos systèmes immunitaires, même si un excès d'immunisation menace de détruire la signification même de notre existence. L'on pourrait même affirmer, comme le fait Nietzsche, que le processus d'immunisation exprime la réalité dominante de notre vie singulière et collective, presque au point de coïncider avec elle. La communauté n'est que ce "presque", ce qui reste, ce qui n'est pas entièrement capturé par ce processus d'immunisation générale qui nous assure l'existence.

Elle n'est pas un "rien en soi", un rien en tant que tel, un vide fourni par quelque statut ontologique. La *communitas* n'est rien d'autre que l'objet de l'immunisation et aussi son point de résistance. Si nous voulions nous référer aux auteurs dont traite *Communitas*, et en particulier à Hobbes et à Bataille, auxquels Manchev fait, avec raison, allusion comme aux pôles extrêmes du discours, nous devrions dire que chez Hobbes la *communitas* est absente dans la mesure où elle est entièrement absorbée ou anéantie par ce grand dispositif immunitaire qu'est l'État LÉVIATHAN.

C'est dans ce sens que l'on peut affirmer que Hobbes est le premier grand penseur nihiliste. Et non pas parce qu'il découvre le NÉANT – le retrait de la *veritas* transcendante en faveur de la *auctoritas* –, mais au contraire parce qu'il le recouvre d'un autre NÉANT de type artificiel, c'est-à-dire d'une prothèse destinée à transformer le conflit originaire en ordre. Et en effet l'ordre politique dans le Léviathan n'est rendu possible que par l'élimination radicale de tout autre rapport social extérieur à l'échange entre protection et obéissance. Une fois représenté en termes destructeurs et autodestructeurs – comme l'exprime bien Manchev – le *cum*, le rapport interhumain, doit être sacrifié à une forme politique qui met chaque individu en contact direct avec le pouvoir souverain. D'où le caractère intrinsèquement sacrificiel de l'immunisation hobbésienne.

À l'opposé la position de Bataille, chez qui, contrairement à Hobbes, l'élément immunitaire, tendu à la survie individuelle, est réduit au minimum en faveur de moments, ou expériences communautaires, qui prennent sens précisément à partir du rapport avec la mort. Ici aussi, donc, on peut parler de conception sacrificielle ou autosacrificielle, mais selon une forme tout à fait contraire à la forme hobbésienne : c'est-à-dire selon une forme où le sacrifice n'est pas en faveur de l'autoconservation individuelle, mais en fonction d'une pratique communautaire qui pousse l'individu à se perdre dans le continuum de l'expérience commune.

Quelles que soient les contradictions et les antinomies internes du discours de Bataille – qui, du reste ne voulait pas être un discours – je suis substantiellement d'accord avec Manchev : il est vrai que Bataille, sacrifiant la pratique traditionnelle du sacrifice, reste dans le cadre de sa logique – ainsi que l'avait souligné Nancy : il est vrai que, renversant la transcendance en termes d'immanence, il risque de restaurer une forme différente de transcendance renversée. Mais il est également vrai que dans son cas ce qui semble déconstruit est le principe dialectique d'identité et d'opposition lui-même. Si nous voulons, ce que Bataille appelle *déchirure*, un peu à la façon du *partage* de Nancy, est ce qui rend impossible le langage métaphysique du sujet et de l'objet, de l'individualité et de la totalité, de l'identité et de la différence.

3. Les questions posées par Frédéric Neyrat concernent essentiellement d'un côté le rapport – dont j'ai déjà un peu parlé – entre communauté et immunité, et, de l'autre, la relation entre immunisation et mondialisation. Des questions liées entre elles par le complexe concept d'auto-immunité, tel qu'il a aussi été élaboré par Derrida. Très significative de l'importance de la question est la circonstance que dans ces années où j'élaborais mes volumes de façon tout à fait autonome tant Derrida en France que Peter Sloterdijk en Allemagne et Donna Haraway aux États-Unis travaillaient, bien que dans des perspectives différentes, sur le même thème. C'est là le signe de comment le paradigme immunitaire, dans toutes ses possibles déclinaisons, caractérise de façon si profonde notre temps qu'il devient le point de croisement problématique de la réflexion philosophique contemporaine. Quant à moi, les thèses de fond que j'ai soutenues dans mon travail sont substantiellement au nombre de deux. La première est que le dispositif immunitaire, c'est-à-dire l'exigence d'un système de protection et d'exemption originairement liée aux seuls domaines médical et juridique, est allée s'étendant au cours des années à tous les autres secteurs et langages de notre vie, au point de devenir le lieu de coagulation, réel et symbolique, de l'expérience contemporaine dans son ensemble. Quel que soit le point d'où l'on observe ce qui se passe aujourd'hui dans le monde, du

corps individuel au corps social, du corps technologique au corps politique, la question de l'immunité reste au croisement de tous les parcours. Ce qui compte est d'empêcher, de prévenir, de combattre par tous les moyens la contagion quel que soit le lieu d'où elle semble menacer notre identité biologique, sociale, politique.

Naturellement cette exigence autoprotectrice n'appartient pas seulement à notre époque. Toutes les sociétés, comme tous les individus, se sont toujours souciées d'assurer leur propre survie par rapport aux contaminations du milieu ou bien interhumaines. Mais le seuil de conscience du risque de contagion - et donc l'entité de la réponse - s'est extrêmement diversifié au cours des années au point d'arriver à son apogée à la fin de la modernité. De ce point de vue - pour répondre directement à la première question de Neyrat sur le caractère moderne de l'immunisation - l'on pourrait dire, comme, du reste l'a déjà fait Nietzsche, que ce que l'on appelle modernité n'est rien d'autre que le métalangage qui a consenti de répondre plus efficacement à une série de requêtes d'autoconservation qui jaillissaient du fond même de la vie.

Ainsi que le souligne Peter Sloterdijk, auquel Neyrat se réfère opportunément, cette demande de récits salvifiques – pensons, par exemple, à celui du contrat social – est devenue plus pressante à la fin de l'âge médiéval, lorsque se sont affaiblies les défenses qui avaient jusqu'alors constitué un bouclier protecteur de l'expérience humaine, à partir de la perspective transcendante de matrice théologique ; justement parce que projeté vers l'extérieur dans une forme jamais expérimentée auparavant, l'homme moderne a besoin d'une série d'appareils immunitaires visant à protéger une vie remise entièrement à elle-même par la sécularisation des références religieuses. Dans le volume *Bios* j'ai essayé d'analyser comment les grandes catégories philosophico-politiques modernes, celles de souveraineté, de propriété et de liberté, expérimentent un processus d'immunisation les poussant de plus en plus près de l'exigence de sécurité.

Mais – et j'en arrive ainsi à la question du rapport avec la mondialisation que souligne avec raison Neyrat – à la fin de l'ère moderne le processus d'immunisation connaît un développement ultérieur en termes de quantité et de qualité qui semble atteindre un sommet. Ceci est dû à une série de causes partiellement reconduisibles à ce que l'on nomme justement globalisation : en ce sens que plus les hommes – mais aussi les idées, les langages, les techniques – communiquent et se croisent, plus se détermine, comme réaction, une exigence d'immunisation préventive. Ainsi que le dit Derrida, les nouveaux repliements locaux et leurs dérivés ethno-fondamentalistes peuvent s'expliquer ainsi comme des rejets immunitaires de cette contamination globale que représente la mondialisation.

C'est ici que se greffe la seconde thèse que j'ai présentée ; soit l'idée que l'immunité, certes nécessaire à la protection de notre vie, finit par la nier si elle est portée au-delà d'un certain seuil. Voilà pourquoi mon livre est sous-titré "protection et négation de la vie" – on pourrait également dire "protection *est* négation de la vie" : car cette protection, poussée au-delà d'une certaine limite, contraint la vie dans une sorte de cage ou d'armure qui nous fait perdre non seulement notre liberté, mais le sens même de notre expérience individuelle et collective : c'est-à-dire cette circulation sociale, cette ouverture de l'existence en dehors d'elle-même, que je définis par le terme "communitas" – le caractère constitutivement exposé de l'existence. Ainsi que l'exprime bien Neyrat, c'est justement ce caractère qui est menacé par le développement irrépressible de l'immunisation. L'on pourrait dire – pour reprendre le langage de Benjamin – que l'immunisation à doses élevées est le sacrifice du vivant, soit de toute forme de vie qualifiée, aux raisons de la simple survie.

Il y a un point au-delà duquel l'insistance obsédante par rapport au risque devient elle-même un danger. Cela se passe comme si, au lieu d'adapter le niveau de protection à la quantité effective de risque, on adaptait la perception du risque à l'exigence croissante de protection. C'est ce qui se passe dans les maladies auto-immunitaires, lorsque le système immunitaire est tellement fort et développé qu'il se retourne, au point de le détruire, contre ce même organisme qu'il devrait défendre.

C'est exactement ce qu'il menace de se passer à partir des événements du 11 septembre 2001. Car ma thèse est que la guerre en cours – définie du reste comme guerre de prévention – est intimement liée au paradigme immunitaire, qu'elle est la forme à la fois de son exaspération et de son affolement, de sa perte de contrôle. Elle est le point de chute de ce que j'appellerais – en me reliant ici à l'idée de "crise sacrificielle" de René Girard – une crise immunitaire.

Je veux dire que le conflit actuel jaillit de la pression antagoniste de deux obsessions immunitaires spéculaires : celle d'un intégralisme islamique décidé à protéger jusqu'à la mort une prétendue pureté religieuse, ethnique, culturelle de la contamination de la sécularisation occidentale et celle de l'Occident, occupé à exclure le reste du monde du partage de ses biens excessifs. Lorsque ces deux forces antagoniques se sont entrelacées de façon indissoluble, le monde entier a été pris de convulsions caractéristiques de la plus dévastante des maladies auto-immunes : l'excès de défense et d'exclusion par rapport aux éléments étrangers à l'organisme se retourne contre ce dernier avec des effets potentiellement fatals. Ce qui a explosé, avec les deux tours de Manhattan, c'est le double système immunitaire qui a auparavant soutenu le monde.

Cet élan auto-immunitaire peut-il se convertir – c'est la question que me pose encore Neyrat – en une impulsion autodestructrice capable de redonner de l'espace à la communauté ? J'ai fait allusion à cette possibilité, supposée également par Derrida, mais je ne serais pas en ce moment si optimiste. Il me semble que le dispositif auto-immun, plus que de s'auto-détruire, voire avant de s'auto-détruire, risque de détruire son objet, le corps qu'il devrait défendre, c'est-à-dire le monde même. De ce point de vue, Sloterdijk, à son tour, semble accentuer excessivement, à mon avis, le côté positif de l'immunisation. Certes, les sphères immunitaires sont nécessaires, comme je l'ai déjà dit, mais elles sont en train de se gonfler de manière inquiétante. Nous ne pouvons pas attendre que le mécanisme se règle tout seul : il faut, de quelque manière, intervenir.

4. Et comment ? Comment intervenir pour renverser cet état de choses ? C'est là la question qui circule dans toutes les interventions, bien qu'avec un accent plus intense dans celui de Rada Ivekovic, à laquelle je m'adresse maintenant. Sur ce point – le point décisif – il est naturellement difficile de donner plus qu'une esquisse de réponse, une trace de discours, qui ne peut être supportée que par une réflexion collective.

Ce qui est certain c'est que, confié à ce régime immunitaire, le monde, c'est-à-dire la vie humaine dans son ensemble, n'a pas de grosse possibilité de survie. Toutefois, il est également impensable d'imaginer que cette crise mondiale qui suit les totalitarismes du vingtième siècle, sera résolue grâce aux instruments conceptuels et aux stratégies autoconservatrices du lexique politique moderne. Croire que la vie peut être sauvée, voire développée, à travers les canaux bouchés des institutions souveraines ou grâce aux instruments inefficaces du droit international, est une idée qui ne porte pas bien loin.

Si je devais utiliser une formule me reportant à mon dernier livre, je dirais que ce n'est pas la vie qui peut être sauvée par la politique, du moins par cette politique. C'est plutôt la politique qui peut, et doit, être repensée à partir de la vie par laquelle elle a toujours été impliquée, même quand elle a

voulu se l'approprier et la diriger en fonction de ses fins propres. Toutefois, pour que la vie puisse indiquer à la politique un horizon de sens différent, il s'agit de la considérer dans toute sa complexité, c'est-à-dire qu'il faut la soustraire à cette réduction à la vie nue, rêve pervers d'une biopolitique renversée en thanatopolitique par le totalitarisme nazi.

C'est sous cet aspect que je peux saisir la perspective féministe – ou féminine – de l'intervention de Rada, une perspective qui, en réalité, n'est pas au centre de mes livres, mais qui est présente, entre les lignes, surtout dans *Immunitas* et dans *Bios*, là où la question de la naissance et donc du corps féminin est au premier plan. C'est un thème que j'ai saisi à la négative dans *Bios* à partir de l'analyse du nazisme et de sa lutte contre la naissance et la femme en général.

On sait que les femmes ont été les principales victimes de la stérilisation nazie, tant en chiffres que pour la fréquence des décès. Toutes sortes de prétextes, même en contraste entre eux, ont été bons pour les mutiler : parce que femmes de maris psychopathes, ou au contraire, parce que mères sans maris. Pour les femmes jugées déficientes mentales, on ne pratiquait pas de ligature de trompes mais directement l'hystérectomie. Alors que certaines femmes, menacées de stérilisation, ont répondu par une sorte de grossesse de protestation, on arriva à prescrire l'avortement obligatoire jusqu'au sixième mois de gestation. Du reste, dans les camps de concentration toute grossesse était punie par la mort immédiate.

Si l'on pense que la loi sur la stérilisation fut en fait la première mesure législative adoptée par le nazisme au pouvoir – tout comme les enfants ont été les premières victimes de l'euthanasie – il est évident que chez ces derniers on voulait frapper le principe, tant symbolique que temporel, de la vie, la vie à l'état naissant. Maintenant c'est justement de ce point de vue que la naissance, selon une voie prise du reste aussi par Hannah Arendt en polémique justement avec le nazisme, doit être mise au centre de la pensée politique. Dans *Bios* je l'ai fait en la mettant en rapport avec le thème de la nation, qui dérive étymologiquement du terme naissance. Il s'agit de penser le rapport naissance/nation en contraste avec tout nationalisme ethnique ou de sang dont a parlé dans ses travaux Rada Ivekovic et de reproposer la question de l'altérité et de l'altération, celle que Manchev définit comme "puissance d'altération".

Mais la question de la naissance peut aussi être pensée en rapport avec le paradigme d'immunisation, auquel elle est biologiquement liée. Comme on sait, le système immunitaire de la femme ne rejette pas l'enfant qu'elle porte, malgré les différentes caractérisations génétiques. On dirait au contraire qu'elle le garde et le protège d'autant plus qu'il est génétiquement différent. Comment interpréter cet événement qui semble défier les lois normales de l'immunisation ? Le système immunitaire de la femme, au lieu de rejeter l'élément étranger, le protège en raison même de son être étranger.

Pour interpréter ce phénomène, il faut parvenir à une définition du dispositif immunitaire différente de l'interprétation en circulation, voire de le faire tourner autour de son axe sémantique au point d'éclairer un aspect jusqu'alors caché. Rada Ivekovic cite, justement, d'un côté les thèses sur le cyborg de Donna Haraway et de l'autre le récit autobiographique de Nancy sur la greffe du cœur. Dans ces deux cas, mais aussi dans d'autres textes auxquels je fais référence dans la partie finale de *Immunitas*, une conception affirmative, non pas négative, de l'immunité se profile : elle y est comprise plus que comme une barrière défensive ou offensive par rapport à l'étranger, comme un filtre ou une caisse de résonance à travers lequel cet étranger est mis en contact avec le soi, tout comme cela se passe dans les greffes à travers le mécanisme biologique défini comme "tolérance immunologique".

L'expérience de la naissance – et donc le corps féminin – est le lieu qui restitue plus que tout autre cet aspect le moins évident du paradigme immunitaire. Dans le cas de la grossesse c'est justement la diversité des deux organismes entrés en contact qui protège le produit de leur union. La mère est différente de l'enfant et l'enfant de la mère. Et pourtant le fruit de cette diversité est l'étincelle de la vie. On ne peut pas ne pas remarquer le caractère métaphorique qui connote cet épisode particulier du corps humain par rapport à une possible manière d'être du corps politique, d'un ordre politique possible unifié justement par la différence des éléments qui le forment.

Ce qu'il faut relever c'est que l'expérience de naître brise, de l'intérieur même de la procédure immunitaire dont pourtant il dépend, le lien apparemment nécessaire entre protection et négation de la vie. Car dans ce cas, dans le cas de la naissance, la négation exprime une affirmation absolue : la vie, pour une fois, mais aussi chaque fois que quelqu'un vient au monde, s'affirme en tant que telle, est protégée par l'acte même de s'affirmer. Il en est ainsi dans la naissance parce qu'ici conservation et innovation ne sont qu'une seule et même chose : on conserve la possibilité d'innover la vie et la vie même comme puissance innovatrice.

Dans ce cas – au moins dans ce cas, le cas le plus chargé de force symbolique parce que concernant chacun d'entre nous – la fonction immunitaire laisse transparâître, dans la forme la plus limpide, son rapport avec la *communitas* et le *munus* qui en constitue le revers. La naissance est le lieu originaire où l'immunité est tout un avec la communauté – où la première ne contraste pas mais développe et amplifie la seconde. Il me semble que c'est là le point d'équilibre entre vie et norme auquel fait allusion Rada : la norme non pas comme l'ordre imposé à l'extérieur sur la vie, mais comme le caractère toujours innovateur de la vie même dans sa dimension à la fois singulière et plurielle. Pour l'instant il n'est pas possible d'en dire plus. Mais il me semble que dans cette métaphore on peut entrevoir plus d'une trace de la politique à venir.