

L'autre guerre

Inconditionnalité ou souveraineté. L'Université aux frontières de l'Europe, de Jacques Derrida, traduction et annotation de Vanghélis Bitsoris, Allocutions de Dimitris Dimiroulis et de Georges Veltsos, Athènes, Éditions Patakis, 201 p.

Ginette Michaud

Numéro 190, mai-juin 2003

La guerre du monde

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/18140ac>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Spirale magazine culturel inc.

ISSN

0225-9044 (imprimé)

1923-3213 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Michaud, G. (2003). L'autre guerre / *Inconditionnalité ou souveraineté. L'Université aux frontières de l'Europe*, de Jacques Derrida, traduction et annotation de Vanghélis Bitsoris, Allocutions de Dimitris Dimiroulis et de Georges Veltsos, Athènes, Éditions Patakis, 201 p. *Spirale*, (190), 22-24.

L'AUTRE GUERRE

INCONDITIONNALITÉ OU SOUVERAINETÉ. L'UNIVERSITÉ AUX FRONTIÈRES DE L'EUROPE de Jacques Derrida

Traduction-Annotation de Vanghélis Bitsoris, Allocutions de Dimitris Dimiroulis et de Georges Veltsos, Athènes, Éditions Patakis, 201 p.

raison la mieux orientée : car si cette force devait s'instituer, par exemple dans une autorité mondiale universelle, elle devrait elle-même se constituer démocratiquement pour se garantir contre les abus qui la menaceraient de manière presque intrinsèque. Le fonctionnement du Conseil de sécurité en donne les prémices, il en indique la logique toujours déjà problématique.

L'honneur de la raison

Est-il pensable d'appeler un dépassement de cette logique ? La seconde conférence de ce livre en annonce la figure : s'agissant de sauver l'honneur de la raison, et se plaçant une fois de plus sur les traces de Kant — mais aussi des conférences de Husserl sur *La Crise de l'humanité européenne* en 1935-36 —, alors que se profile l'horizon d'un échec violent de la rationalité (échec ou échouage, philosophie endeuillée des idéaux des Lumières), Jacques Derrida propose une reformulation des tâches de la philosophie, pour affronter ce qui se présente comme une nouvelle crise de l'humanité mondialisée. Il ouvre à cet égard cinq chantiers distincts. D'abord, dans la foulée des réflexions de Husserl sur la rationalité, la mise au net des aspects pratiques de la rationalité, et notamment de son présent vivant. Contre la candeur de l'objectivisme (croire qu'on peut mettre à plat les déterminants et préciser toujours des solutions ajustées), prendre la mesure de la contingence de la vie. Ensuite, engager une réhabilitation, un salut de la raison contre les excès du rationalisme. Ce salut passe par un examen critique du type d'objectivité des techno-sciences et par la reformulation d'idéaux pratiques. En troisième lieu, accepter dans le langage même de Husserl une forme de résurrection de la raison, fondée sur un héroïsme de la raison. Relisant tout ce qui dans le texte de Husserl prend de nouveau en charge l'héritage kantien de l'unité de la raison, Derrida veut en marquer l'urgence contemporaine, la plus actuelle. En quatrième lieu, il propose de réarticuler ce courage sur l'enjeu incalculable du droit et de la dignité humaine, une tâche qui fait écho à l'injonction démocratique de sa première conférence et qui la place en retour sur un horizon husserlien : ne pas limiter la rationalité du rationnel au calcul, l'ouvrir au contraire sur la rigueur exigée par la dignité. Insistons ici sur le fait que cette dignité incalculable — partout en jeu dans le génome, dans le gène, dans le clone, tout autant que dans le crime génocidaire, dans la terreur —, représente pour Derrida « l'axiomatique indispensable de la mondialisation en

cours ». L'institution du Tribunal pénal international, auquel s'opposent plusieurs États souverains soucieux de protéger leur imputabilité, n'est qu'un des exemples de l'évolution en cours. Enfin, en dernier lieu, par un retour sur l'inconditionnalité de l'exercice de la raison, Derrida insiste sur le caractère inconditionné de la raison pratique, sur ses finalités, sur sa radicale téléologie. Ce livre d'honneur et d'appel se termine donc sur la question de la fin ultime de la raison, en proposant de l'ouvrir à l'événement de ce qui vient à la raison : sauver l'honneur de la raison dans un monde de violence, c'est revenir à l'Idée platonicienne du Bien pour la réinterpréter de manière transcendante au-delà des États souverains. Si cette Idée, pensée par Platon comme manifestation pure de l'Inconditionné, doit préserver dans notre présent un pouvoir d'appel, ce doit être en vertu d'une souveraineté qui déborde les souverainetés de toute nature, politique et civique, qui engagent des logiques auto-immunitaires et bloquent la démocratie dans sa promesse même.

Une inconditionnalité sans souveraineté, ou au-delà de la souveraineté, ce serait par exemple une hospitalité inconditionnelle, un pardon inconditionnel : au-delà du droit, de ses limitations réglementaires, l'ouverture et l'amnistie excèdent le calcul des conditions et permettent de penser encore, toujours, la justice dans l'horizon de la raison. Seule cette pensée rend possible une éradication à-venir de la guerre, et son travail s'annonce dans la situation de mondialisation violente que nous traversons. Prise au sérieux, elle a ses exigences : partager la souveraineté des États-nations, briser l'immunité des souverains, nommer une responsabilité universelle. Le précepte n'en est pas simple, il n'est pas donné d'avance, puisqu'il est question justement de s'ouvrir à son avènement contingent : « Être responsable, raison garder, ce serait inventer des maximes de transaction pour décider entre deux exigences aussi rationnelles et universelles mais contradictoires de la raison comme de ses lumières. » On rêve du jour où, accueillant sous la figure de Kant, de Husserl ou de Derrida, critiques imprécateurs des dévoiements de la raison, mais porteurs de propositions radicales, l'Assemblée générale des Nations unies s'ouvrirait à un autre langage que celui du rapport de forces et rendrait possible, ne serait-ce qu'une fois, l'écoute d'une parole de paix.

GEORGES LEROUX

QUAND, à la veille de chaque guerre (chacune singulière mais participant aussi d'une généralité, d'une universalité, voire d'une mémoire qui la relie à toutes celles qui l'ont précédée, annoncée, préparée et qui, hélas, en procéderont, la poursuivront, la chasseront sur un autre terrain), un chef d'État s'avance et laisse tomber cette phrase terrible : « *les armes vont parler* », il faudrait avec vigilance débusquer sur-le-champ la dénégation et protester, débattre et se battre avec cet énoncé d'abord, car si les armes parlent, c'est qu'il n'y a déjà plus de langage, de pensée, de parole possible. Si l'on parle, même au cœur du conflit le plus violent, du différend le plus vif, il reste encore tout juste assez d'espace — presque rien, mais ce peut être tout — pour différer le pire, et différer l'insatiable pulsion de pouvoir, son impitoyable cruauté, c'est d'ailleurs tout ce qu'on peut espérer faire, Freud nous l'a bien dit, et encore à quel prix, avec quels efforts inlassablement repris (toute la culture, rien de moins) pour seulement parvenir à tenir à distance, à endiguer, à retarder l'inéluctable illogique de la vengeance qui s'engendre à travers les générations, les marquant « *pour la vie* » comme on dit trop vite...

Pourquoi insister et non sans maladresse — car il y aura toujours de la honte à parler de la guerre depuis un pays qui ne l'a pas connue chez lui depuis des siècles et qui se donne pour mission, parfois honorable, parfois douteuse, d'aller garder la paix dans le monde, sans toujours se questionner sur les frontières qu'il affermit et retrace ainsi — sur cette question, hautement éruptive elle aussi, du langage, et même de la langue, de l'idiome ? La guerre n'épargne rien, ni les mots ni la rhétorique, et quand « *les armes parlent* », c'est que de toute évidence l'autre guerre aura été perdue. Et c'est la raison pour laquelle, en essayant de repenser ce qui est en jeu dans le concept de guerre (celle

d'aujourd'hui, comme celles du Kosovo, de la Tchétchénie, celle dite du Golfe, et tant d'autres qui n'ont pas même de nom : car il y a celles qui sont « médiatisées » et celles qui ne le sont pas, celles qui sont « spectacularisées » et celles qui sont frappées d'invisibilité, et cela fait encore une différence, et ô combien meurtrière, il importe d'interroger avec rigueur ce qui se passe dans la langue de la guerre, la langue faisant aussi bien simultanément ou successivement la guerre, et la guerre à la guerre.

En ces temps de guerre

C'est en pensant à cet enjeu que ce texte de Jacques Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté*, me paraissait devoir prendre sa place et faire entendre sa voix dans ce dossier : d'abord parce que ce discours de Derrida — il s'agit du discours de réception prononcé le 3 juin 1999 à l'Université Pantion, à Athènes, à l'occasion d'un Doctorat *honoris causa* qui lui était décerné — rappelle de manière vibrante une autre guerre, non moins actuelle et pourtant si proche et si lointaine déjà (comme si chaque guerre s'employait à effacer la mémoire des précédentes), celle qui a secoué tout l'espace balkanique et fait trembler les frontières de l'Europe, la « vieille » comme celle qui se cherche, en un séisme décisif. Ensuite, parce que ce texte, livré au sein de l'enceinte universitaire (cérémonie souvent seulement d'apparat, en réalité le principe d'une politique de l'hospitalité, sa « raison d'être » même), provoqua quelque surprise : alors qu'il avait observé jusque-là la plus grande réserve à l'endroit de la guerre du Kosovo, Derrida saisit en effet cette occasion pour une première prise de position publique sur cette guerre, mais aussi pour soulever, à partir d'elle, la question politique et éthique des frontières de l'Europe, et en appeler à la responsabilité devant la question de la souveraineté, concept ontothéologique en train de céder de toutes parts mais ressurgissant de manière virulente et symptomale dans des guerres sans nom qui s'engagent encore en son nom, au nom de la souveraineté. Or le fait que Derrida ait choisi de prendre de front la question de la guerre — ce sont les toutes premières questions adressées à ses hôtes grecs : « Or que devient le front, aujourd'hui? Peut-on empêcher la frontière de devenir un front? Dans le monde et, plus près de nous, en Europe, dans l'Europe du Sud, où passent les fronts et où les frontières? » —, qu'il ait décidé de le faire précisément dans ce cadre (en apparence réglé par les usages les plus polis et policés), dans ce contexte particulier et

à cette date (la guerre gronde et fait rage là, tout à côté, chez les « voisins »), et en ce haut lieu de savoir qui peut et doit en être un d'indépendance, voire de dissidence (l'Université est une « tour » réputée à l'abri, contrefort ou enclave souveraine au sein de la souveraineté de l'État qui, tout en en dépendant, s'en affranchit aussi pour le critiquer du « dedans »), n'était pas exactement un geste sans portée politique, et de plus d'une façon. Car on ne pourra certes pas accuser Derrida de se dérober à la gravité de la situation face à cette guerre européenne, cette « guerre mondiale même qui n'ose plus se déclarer comme telle et sous ce nom ». Sans détour, il se rend ici à la question la plus pressante, la plus urgente, la nôtre aujourd'hui encore : « Comment interpréter, au-delà même de notre citoyenneté européenne, notre responsabilité universelle d'universitaires en temps de guerre? Non plus devant la guerre ni au-dessus de la mêlée, comme on dit, mais à la fois au bord d'une guerre toute proche, voire au cœur d'une mêlée que tout le monde reconnaîtra sous le nom de Kosovo, dans une tempête qui pourtant ne répond plus au concept et au nom, donc aux fronts traditionnels de la guerre, à ses fronts de vie et de mort, à ses fronts de tuerie, comme à ses fronts conceptuels, tels que le droit européen la définissait jusqu'ici? Car nous avons ici affaire à une guerre sans guerre, à une guerre sans déclaration de guerre entre États souverains (et c'est de souveraineté que je voudrais vous parler). »

En choisissant d'interroger les concepts de guerre et de souveraineté depuis cette enclave protégée (en principe, l'Université est, analogue en cela à la situation psychanalytique ou à la littérature dans la démocratie, le lieu d'un « droit inconditionnel à la vérité », l'expérience d'une affirmation sans limite du pouvoir de tout remettre en question), Derrida lie de manière extrêmement forte deux « fronts » on ne peut plus éloignés, en apparence du moins, la ligne d'attaque de la frontière d'une part, le front du savoir, « front conceptuel » ou virtuel d'autre part, en montrant qu'il n'y a pas là simplement deux côtés, pas davantage que deux lieux distincts, stables, définis. Le politique, il le rappelle, n'a d'ailleurs plus lieu proprement dit — d'où, à proportion, la résurgence violente des phantasmes des racines et des jalouses possessions territoriales —, mais étant par principe et par raison dissocié du territoire (du terrain, de la frontière terrestre, de l'autochtonie, de la « terre » même), il est aujourd'hui toujours davantage « déraciné par la technologie, par l'accélération et l'extension inouïe des distances télécommunicationnelles, par

d'irrésistibles processus de délocalisation ». Derrida ne manque pas de souligner la nécessité de compter avec ces nouveaux fronts virtuels (médiats, Internet, e-mail, etc.), qui peuvent parfois libérer « une certaine affirmation démocratique, cosmopolitique, voire métacitoyenne ». Car plus que jamais il apparaît évident que « Ces responsabilités ne s'arrêtent pas à la citoyenneté européenne ou grecque. Mais si elles sont universelles, en quoi sont-elles aussi universitaires aujourd'hui, de façon spécifique et impérative? En quoi sont-elles les nôtres, dans l'Université? Et dans la philosophie, cette discipline généralement assumée comme telle dans ce qu'on appelle d'un vieux mot chargé d'histoire, les "Humanités"? » De quoi parle-t-on au juste, demande-t-il dans l'Université — et celle qui l'accueille à Athènes n'est pas exactement n'importe laquelle, emblématique de toute la tradition philosophique et d'un héritage à jamais inséparables de la pensée occidentale, « un héritage, rappelle Derrida, d'avance inscrit dans notre langue, dans nos langues, dans des langues plus vieilles que nous et sans lesquelles nous ne commencerions même pas à penser » —, quand on évoque la souveraineté de l'Université? S'agit-il seulement de souveraineté, de la même souveraineté qui procède de celle qui nourrit l'idéologie ethnociste, nationaliste et état-nationaliste, ce discours souverainiste dans lequel viennent se souder — Derrida insiste beaucoup sur ce mot, qui revient aussi dans *Spectres de Marx* — « la religion, l'ethnie et l'État-nation »? Contre cette adhérence qui s'est fixée, durcie, collée à des orthodoxies qu'il qualifie d'« homohégémoniques », mais qui n'en est pas moins seulement « artefactuelle » et donc susceptible d'être analysée et dissoute, Derrida introduit la fine lame d'une distinction passant entre souveraineté et inconditionnalité, où il s'agirait de penser l'impossible : un « inconditionnel mais sans souveraineté » comme il l'écrivait dans *Foi et Savoir*, une inconditionnalité sans pouvoir : « Ma question et mon hypothèse concernent encore le front et la frontière, le devenir-front de la frontière, mais cette fois, de façon plus discrète, fragile, difficile aussi, sur la ligne d'une frontière entre deux concepts qu'on a souvent du mal à dissocier, l'inconditionnalité et la souveraineté. Ce sont deux représentations proches, mais hétérogènes, de ce qu'on appelle la liberté. » Cette distinction à laquelle il ne cesse de revenir dans tous ses textes récents (et moins récents, si l'on prend la peine de ne pas en rester à une lecture thématique de son travail en matière de philosophie politique), qu'on pense à *États d'âme de la psychanalyse*, à *L'Université sans condition* et à *Voyous* (voir, dans ce dossier, le

texte de Georges Leroux), constitue sans nul doute le point de passage le plus nécessaire et le plus difficile, aporétique, de la pensée politique de Derrida.

Un passage si furtif

Ce point sensible, à peine sensible d'ailleurs, qui passe une limite sans y toucher, il le cerne en ces termes : « [...] qu'est-ce qui permet de distinguer entre, d'une part, la liberté en principe inconditionnelle de la pensée, telle qu'elle cherche son meilleur exemple et son droit de cité dans l'Université, et, d'autre part, la souveraineté, notamment la souveraineté état-nationale ? » Rien, ou plutôt « presque rien », répond-il en s'avançant sous le masque de Socrate l'Athénien, et il y aurait beaucoup à dire, en fait presque tout, sur l'usage doublement détourné qui est fait ici de la fameuse Prosopopée des Lois dans le *Criton* alors que Derrida, comme le Socrate de Platon mais aussi contre lui, rusant encore avec l'habile dénégation par laquelle Socrate feint de défier les Lois en les faisant parler et s'adresser à lui, fait lui aussi résonner des voix autorisées, mais pour faire entendre d'autres voix, mortes ou vivantes, des « voix presque muettes, ces voix que j'invente » au nom desquelles il (mais qui parle dans cette *persona* de l'Étranger ?) déclare avoir « eu l'outrecuidance de défier devant vous les lois de la Cité »...

Ce « presque rien », cette « discordance dans la voix même des Lois qui interpellent Socrate », ce serait déjà, même invisible ou inaudible, l'ouverture « d'un lieu étranger à cette autorité souveraine ». Ce « presque rien », cette force sans pouvoir — « sans pouvoir mais sans faiblesse », souligne Derrida. Sans pouvoir mais non sans force, fût-ce une certaine force de la faiblesse —, seule l'Université, le lieu sans lieu que symbolise l'Université et non pas, comme trop souvent, ce « campus inoffensif et protégé par des autorités invisibles », pourrait l'accueillir et en préparer la pensée « de façon sereine et radicale », selon Derrida. Car de cet au-delà de la souveraineté, l'Université est à la fois l'épreuve et la mise à l'œuvre. Même si la liberté, en principe sans limite dont l'Université devrait être le lieu d'exercice, « peut ressembler et parfois paraître se lier à ce qu'on appelle justement la souveraineté » (Dieu, le Roi, la Reine, l'État-Nation, le « peuple », etc.), cette analogie est « trompeuse » pour Derrida, et il la conteste en une profession de foi envers les « Humanités », et tout particulièrement la philosophie, qui réitère celle qu'il livre dans *L'Université sans condition* (Galilée, 2001) et de la tâche critique, à venir, qui leur est confiée : « Je voudrais la [l'analogie

entre la souveraineté de l'Université et le concept ontothéologopolitique de la souveraineté] contester aujourd'hui [...] non pas seulement en vue de raffiner une analyse conceptuelle, une déconstruction généalogique ou une critique spéculative (ce qui sera nécessaire de tout temps et à un autre rythme) mais pour affirmer ici que c'est dans l'Université, dans ce qu'elle représente en tout cas, qu'on peut et doit aujourd'hui, grâce à cette liberté inconditionnelle, mettre en question le principe de souveraineté, ou penser la mise en question historique, actuellement en cours, du principe de souveraineté, de ce fantasme aussi de souveraineté qui inspire la politique de tous les États-nationalismes ». Cette question décisive, c'est donc seulement « dans l'Université, ou dans l'esprit de la recherche universitaire [ce qui implique également une délocalisation de l'Université comme pupille de l'État-nation], en toute indépendance, aujourd'hui, qu'on peut la tenter, en débattre patiemment, avec une rigueur inflexible ». C'est au nom de cet esprit, et aussi par fidélité à cet esprit de Socrate (comme à certains spectres de Marx), que Derrida en amorce l'analyse de manière particulièrement directe et franche dans cette allocution publique qui contourne le rituel académique jusqu'à la désobéissance civique (« Quant à moi, comme un autre, et modestement, je reste citoyen, citoyen de mon pays ou du monde, certes, mais jamais je n'accepterai de parler, d'écrire ou d'enseigner seulement en tant que citoyen. Et certainement pas dans l'Université »), et qu'il pense, dans cette enceinte même, avec ses hôtes grecs particulièrement partagés par cette guerre, ce qui se passe dans ce conflit des trois côtés à la fois — du côté serbe, dans le terrible projet de purification ethnique; du côté kosovar, dans des visées ethno-religieuses « à tendance homohégémonique »; et du côté de l'OTAN et de ses alliés, au service d'intérêts étatiques et de politiques hégémoniques elles-mêmes, et loin (cette guerre préparant la suivante) d'être au-dessus de tout soupçon dans leurs opérations d'intervention ou de non-ingérence dans le « monde » —, et toujours au nom d'une même souveraineté état-nationale indivisible...

Passage des frontières

On remarquera pour finir un détail significatif dans la disposition des textes recueillis dans cette édition bilingue française-grecque particulièrement soignée et élégante : comme il se doit, certains textes ont été traduits du français en grec (celui de Derrida, les notes très abondantes et riches du traducteur qui s'est auto-traduit, et qui cite, parfois très longuement,

plusieurs passages de l'œuvre de Derrida peut-être non encore accessibles en grec, donnant ici un prolongement aussi nécessaire que généreux aux questions abordées dans le discours de réception); d'autres l'ont été du grec au français (ceux des allocutions de Dimitris Dimiroulis et Georges Veltsos¹). Or dans tous les cas, la page de droite est réservée à la langue « d'origine », montrant ainsi de manière subtile mais éloquente, car cela implique des tours de parole différents, en quoi consiste la véritable hospitalité dès lors qu'il s'agit de s'adresser à l'autre dans une langue qui n'est-pas-lasienne, montrant aussi, en l'inscrivant dans la physique même du livre, en son architecture ou en son « fronton » pour demeurer fidèle à la « figure de figure » qui aura commandé tout ce dispositif de parole, à quel point la question de la traduction, loin d'être un simple protocole ou une formalité d'usage, porte l'avenir et ouvre la parole différemment, d'un côté comme de l'autre. Cette question de langue et d'idiome, la prévalence d'un certain concept de la langue qu'on met à l'œuvre dans sa singularité irréductiblement unilatérale, reste au cœur, sinon le foyer brûlant, de la souveraineté. Mais elle doit aussi, pour être entendue et pouvoir passer ses limites tant internes qu'externes, être d'avance traversée par la traduction, cette traduction qui implique « un compromis toujours possible mais toujours imparfait entre deux idiomes² » et qui entame irrémédiablement tout fantasme d'immunité, d'intégrité, de pureté ou d'autarcie de la langue souveraine. Car la traduction est elle aussi sur la ligne de front; lieu de franchissement, elle est parfois le front, le passage interdit, au double sens du mot, comme dans le poème de Celan, « Tout en un », où toutes les insurrections, toutes les dissidences, toutes les résistances se font entendre, comme en chaque guerre une fois, chaque fois pour toutes, dans une langue que tous comprennent sans la comprendre : « Treize février. Dans la bouche du cœur/s'éveille un schibboleth. Avec toi,/Peuple/de Paris. No pasarán³. »

GINETTE MICHAUD

1. Derrida avait signé en 2000 une préface, « Mais qu'est-ce donc qui arrive, d'un coup, à une langue d'arrivée ? », à l'ouvrage de Georges Veltsos, *Humus* suivi de *Camera degli sposi*, Athènes, Editions Plethron, 2000.
2. Jacques Derrida, *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994, p. 16-17, cité par Vanghélis Bitsoris, *op. cit.*, p. 96.
3. Derrida commente ces vers dans *Schibboleth* (Paris, Galilée, 1986, p. 45).