

La démocratie à venir

Voyous. Deux essais sur la raison, de Jacques Derrida, Galilée,
« La philosophie en effet », 217 p.

Georges Leroux

Number 190, May–June 2003

La guerre du monde

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/18139ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Spirale magazine culturel inc.

ISSN

0225-9044 (print)

1923-3213 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Leroux, G. (2003). La démocratie à venir / *Voyous. Deux essais sur la raison*, de Jacques Derrida, Galilée, « La philosophie en effet », 217 p. *Spirale*, (190), 20–22.

Réflexion suspendue

Cette mise en rapport qui ne va pas toutefois sans amalgame (ainsi de la comparaison du travail des enfants en France à celui de certains pays du tiers-monde où ils sont réduits à l'état d'esclavage) ni jugements rapides. Le lecteur ne peut s'empêcher de sourire en lisant que, grâce à Colin Powell (« la personnalité la plus lucide de l'administration américaine »), les États-Unis ont réussi à garder leur sang-froid (*sic*) après le 11 septembre ou encore que « Les événements du 11 septembre ont balayé tous les doutes : Moscou, Pékin, Paris et bien d'autres ont explicitement reconnu la suprématie américaine ». Quand le directeur devient le personnage, il cède à la formule : « Donnez-moi l'ordinateur, et je vous donnerai la mondialisation. » Vraiment? Ou se permet la contradiction : la déforestation des pays du tiers-monde est imputée, en introduction, à la « croissance rapide de la population » et au besoin de combustible et « de terres pour l'agriculture » alors qu'en conclusion on la relie plutôt « à un modèle spéculatif et suicidaire, hyperproductiviste, uniquement centré sur les exportations ». Qui dit vrai? Les *flashs* théoriques du personnage sont parfois déroutants — le monde a connu au cours de l'histoire des villes-État, des régions-État, des partis-État et des nations-État. « Avec la mondialisation on voit maintenant apparaître un réseau-État, voire même un individu-État » : avec la mondialisation, l'économie exploite moins des ressources que de la matière grise, elle devient spéculative et non productive, d'où il s'ensuit que les nouvelles guerres ne visent plus le contrôle des territoires. Elles viseraient néanmoins « le contrôle des marchés et l'exploitation des ressources ». Retour en arrière? Que penser alors de ce nouveau concept de guerre qui a conduit un empire pour la première fois à faire la guerre « non pas à un État, mais à un homme... »? (les points de suspension sont de monsieur Ramonet). La multiplication des points de suspension est pour le personnage un artifice utilisé dans les passages cruciaux pour... laisser la réflexion en suspens. Parlant des destructions auxquelles les *crashes* économiques donnent lieu, le personnage écrit : « On dit parfois des révolutions politiques qu'elles dévorent leurs enfants. Les révolutions économiques font de même... » Vraiment? Les considérations du personnage sur le lien entre les « nouvelles Guerres » et la mondialisation laissent songeur. « La mondialisation économique [...] avait besoin d'être complétée par un projet stratégique global en matière de sécurité ». Il y a là beaucoup de rationalité. Hasardons une autre explication : au lendemain du 11 septembre, toutes les chancelleries du monde, « à l'exception notable de l'Irak », ont offert leurs condoléances aux Américains. On sait que Paul Wolfowitz a proposé, dès le 20 septembre, d'attaquer l'Irak. Cette guerre (évitée? à venir? advenue?) n'est-elle que pure vengeance de la part d'un géant aveuglé par sa puissance?

DANIEL DAGENAI

1. Dont, en passant, quelque 10 000 copies sont vendues au Québec à chaque parution, lectorat appréciable, ce qui a sans doute à voir avec les 150 000 personnes dans les rues de Montréal le 15 février dernier.

LA DÉMOCRATIE
À VENIRVOYOUS. DEUX ESSAIS SUR LA RAISON de Jacques Derrida
Galilée, « La philosophie en effet », 217 p.

L'AVANT-PROPOS porte un titre qui est un appel : « *Veni* », qui pourrait aussi être l'injonction politique la plus urgente de ce temps : adressée à la démocratie, dans son essence même d'égalité et de justice, cette demande serait une pression urgente à faire apparaître ce qui manque maintenant dans l'assemblée des nations, des États souverains. Dans ce « *Viens* » se tient en effet toute la requête de ce livre, habité par une fébrilité et un climat d'imminence qui mettent sous tension l'argument philosophique de la démocratie. Sans le placer, d'emblée ou même absolument, sous la figure d'un salut attendu, mais déjà considéré hors d'atteinte, Jacques Derrida donne à cet appel une réponse qui évoque à la fois Hölderlin et Heidegger. « Au lieu du plus grand péril surgit la possibilité du salut », phrase cruciale, elle-même enchâssée dans le texte si problématique de l'entretien, publié à titre posthume, de Heidegger : « Seul un dieu peut encore nous sauver. » On se tromperait si on n'accordait pas à cette ouverture et à cette fermeture en forme de prière tout le poids de la supplication qui enchâsse l'argument : prendre au sérieux les périls de la démocratie, c'est en effet aujourd'hui accepter de prendre le relais de la pensée de Kant sur la paix universelle et le cosmopolitisme. Et cela, prenant acte de ce qui nous sépare des espoirs révolutionnaires, mais évoquant tout de même l'horizon d'une révolution possible, Jacques Derrida le fait en acceptant la responsabilité la plus décisive, celle de l'interpellation du philosophe aux Nations.

Le livre est composé du texte de deux conférences qui se rejoignent dans une même proposition. S'il s'agit de deux essais sur la raison, ce ne saurait être au sens le plus ordinaire de l'extension de la rationalité et de ses conditions dans un monde de violence, encore que ce propos hérité lui aussi de Kant, de Husserl et de Lévinas sous-tende la recherche d'une autre raison, la raison du droit et de la justice. Cette raison à venir, et tout tient dans l'ouverture de cet à venir, ne saurait en effet se satisfaire de la réalité de ce qui passe pour rationnel, ou même juste, aujourd'hui : l'argument s'amorce donc sur une dénonciation. Alors que paradent au concert des Nations le droit international, les chartes et les règlements, remplissant ainsi une fonction qui

rassure — ne s'agit-il pas d'abord et avant tout de la sécurité, du Conseil de sécurité? —, le réel s'autorise de la souveraineté des nations, de leur force quasi ontologique pour subvertir la prétention au droit et rendre inopérante la rationalité même qui est induite par la démocratie instituée des Nations unies.

La raison dévoyée

L'histoire récente, qui place au centre du souci de sécurité la mondialisation de la violence et le terrorisme international, est la même qui veut légitimer une rhétorique arrogante, permettant aux uns de désigner les autres comme des voyous. Ce livre porte donc sur la raison dévoyée : les États-Unis, et les nations qui traitent avec eux sur le fond de cette rhétorique, s'arrogent en effet le privilège de désigner les *rogue States*. Bien qu'il soit facile de montrer, et on peut le faire à la suite de Noam Chomsky et de combien d'autres intellectuels américains courageux — Derrida cite encore Blum, Litwak —, que cette division des camps est aussi fallacieuse qu'absurde, la question de Jacques Derrida ne se concentre pas ici sur l'analyse des responsabilités et des dommages. La question est plutôt, prenant acte des spoliations et mensonges, de regarder la souveraineté en face : n'est-il pas requis, aujourd'hui, sur l'horizon de cet à venir, de penser un renoncement inconditionnel à la souveraineté? Mais déjà, dans cette demande, faut-il y insister, héritée encore de Kant, se profile la nécessité de repenser la souveraineté en la mettant à l'épreuve même de l'inconditionnalité. Par exemple, dans le moment même où on accepte la souveraineté de l'autre, renoncer à la sienne propre pour qu'une souveraineté ultime, inconditionnelle, prenne en charge notre commun destin. Ainsi se réaliserait, mais ce n'est encore qu'un rêve, une prière, une promesse, une communauté des nations inconditionnellement adonnée à la recherche de la justice.

La proposition n'a rien de banal et quand on la reporte sur le présent, sur l'actualité même de la guerre d'Irak, sur les décisions qui n'apparaissent que comme des décisions posant sur la force et qui ne recourent au droit que pour produire une justification qui les protège, elle montre la distance infinie qui sépare l'actuel du

concept d'une souveraineté transnationale. À cette distance, à ce qui dans cet écart souffre et se lamente, à toutes les vicissitudes de l'humanité opprimée de tous les bords, à cette « violence encerclante », aux tortures et aux bourreaux, Jacques Derrida donne ici tout l'espace du réel. Il n'y a pas, en effet, d'un côté une démocratie en acte, dont nous aurions lieu d'être fiers, et de l'autre une déficience ou une pauvreté que nous pourrions dénoncer : il y a plutôt le manque infini de la démocratie, dont les démocraties occidentales recouvrent le report ou la démission dans un ailleurs improbable, dans une temporalité indéterminée. Prendre la décision de la démocratie, ce serait déjà renoncer à la souveraineté, et cette décision impossible se trouve ainsi placée à la racine d'un paradoxe obsédant qui ne cesse de chercher son point de crispation dans le jeu international de la politique contemporaine. Où donc, en effet, pourrait se prendre une telle décision ? Une décision telle qu'elle exigerait la souveraineté de chacun, tout en la démettant au profit de la démocratie de tous ? Les mots ne manquent pas ici pour nommer les fictions et les légitimités superficielles qui bloquent l'avènement de pareille décision, encore une fois une décision éminemment kantienne.

La paix perpétuelle, puisqu'il faut au moins l'évoquer, le cosmopolitisme universel qui en serait la condition nécessaire, ne sont pas abordés ici comme des utopies, mais comme des événements. Leur *à venir*, qui est l'avènement même de la justice infinie, s'amorce à compter de la liberté grecque, qui place l'autonomie dans le pouvoir, mais il appartient d'abord à l'historicité du concept de démocratie : l'évolution en est indécidable, toujours déjà contingente, livrée aux roués et aux voyous, à la diversité des formes de la démocratie (libérale, monarchique, militaire, social-démocratique, etc.). Mis au travail dans chaque forme particulière, le concept demeure toujours à distance de ce qu'il doit rendre possible : l'égalité, la justice. L'examen historique de ces formes, de leur héritage multiple dans les sociétés postcoloniales et dans les traditions de culture qui ont pour mandat de les interpréter, qu'il s'agisse du christianisme ou de l'islam, tout cela rend la référence à la démocratie à la fois nécessaire et problématique. L'héritage grec est certes une responsabilité, mais il ne doit pas occulter tout ce qui de notre propre volonté d'imposer la démocratie a conduit à une perversion de son concept. Jacques Derrida évoque à cet égard la notion d'un réflexe auto-immunitaire, dont l'exemple algérien lui semble paradigmatique : pour se protéger, la démocratie doit renoncer à sa loi intrinsèque et suspendre son droit. Universalisé, cet exemple permet de mettre en relief plusieurs situations où la démocratie est ren-

voyée à plus tard et ses conditions placées dans une sorte de suspension qui équivaut à une démission. Parce qu'ils sont produits par son concept, ces exemples de renvoi et de suspension illustrent l'impossibilité d'une idée régulatrice de la démocratie, ou d'une essence progressivement dévoilée. Cet ajournement interminable porte, plus que le signe d'un idéal démocratique, l'appel d'une altérité toujours singulière. Jacques Derrida parle ici d'une expérience indéniable de l'altérité de l'autre.

Souveraineté et inconditionnalité

La chose n'est pas abstraite, même si elle permet de reprendre le chemin de la pensée, de la trace et de la différence au sujet même de l'expérience démocratique. L'exemple du 11 septembre, la discussion du terrorisme international, la désignation des États voyous, tout cela illustre le processus auto-immunitaire par lequel la démocratie s'engage en se dégageant, se proclame en s'abolissant. Rendant hommage, une fois encore, à la pensée de Jean-Luc Nancy, et analysant de près son concept de liberté, Jacques Derrida s'approche au plus près de ce qui dans ce concept pourrait mettre en jeu une fraternité généalogique, et de ce fait arrimer l'idéal démocratique à quelque partage archaïque pensé dans les grandes Écritures. Ce morceau du livre n'est qu'une occasion de plus d'être concret, c'est-à-dire de penser autrement l'hétérogénéité de l'actuel, et en particulier du musulman, en allant vers une singularité si puissante qu'elle en vient à commander tout l'avènement de l'*à venir*. L'enjeu mérite d'être posé aussi clairement que possible : d'une part, en s'auto-immunisant, la démocratie produit une aporie qui affecte toute son évolution, et en particulier son évolution internationale, soumise toujours davantage aux aléas de la force. Ce ne sont pas seulement des États souverains particuliers qui suspendent les libertés de leurs citoyens, ce sont souvent aussi ceux qui bloquent les libertés des autres, en particulier les voyous. Mais il y a aussi la convocation démocratique de la Société des Nations, pour reprendre son intitulé de fondation, qui appelle à une hospitalité universelle et une fraternité originaires. Et le jeu du politique consiste à assujettir cette hospitalité aux contraintes contingentes du présent, et à transformer les frères d'hier en voyous d'aujourd'hui. L'histoire récente, de l'Afghanistan à l'Irak, montre assez le jeu de ces roeries qui sont aussi des retours.

Pour que ces tours et retours ne se transforment pas dans le désespoir historique qu'ils provoquent, quasi inévitablement, chez les philosophes (de Platon à Heidegger, en passant par Hegel, Rousseau et Marx, pour ne rien dire de

Schmitt), les faiblesses de la démocratie doivent s'autoriser d'une certaine force pour se dépasser. Cette force est bien sûr elle-même le péril le plus extrême et le fait de l'avoir confiée très imparfaitement au Conseil de sécurité des Nations unies, qui exercent une force sans puissance, ne fait qu'exposer de manière plus tragique la contingence qui affecte l'*à venir* de la démocratie. Pas seulement parce que les membres de ce Conseil, par leur recours au droit de veto, suspendent, au gré des intérêts et de l'équilibre des puissances, les droits des uns et des autres, mais surtout parce que ce Conseil ne répond pas lui-même de l'avènement en cours de la démocratie mondiale. L'idéal kantien d'une république mondiale est-il le bon, se demande Derrida ? Là où Kant limite son projet à celui d'une fédération d'États qui demeurent pour ainsi dire propriétaires de leur souveraineté, rendant ainsi possible tout ce qui aujourd'hui s'autorise de cette souveraineté pour légitimer la guerre au nom même de la démocratie, Derrida veut penser plutôt, et de manière radicale, un suspens inconditionnel de la souveraineté, pour libérer le pouvoir du *demos* universel. Récapitulant les voies qu'il a lui-même empruntées au cours des dix dernières années, repassant par les propositions les plus claires de son travail, il refuse l'alibi d'une idée régulatrice de la démocratie, qui ne fait que légitimer le report indéterminé : les philosophes aujourd'hui sont appelés à dire plus, à faire plus. Il faut dissocier autonomie et démocratie, il faut penser « le plus inconcevable, une extension du démocratique au-delà de la souveraineté état-nationale, au-delà de la citoyenneté, avec la création d'un espace juridico-politique international qui, sans abolir toute référence à la souveraineté, ne cesse d'innover, d'inventer de nouveaux partages et de nouvelles divisibilités de la souveraineté ». Faut-il préciser, le Conseil de sécurité et son forum d'États puissants ne représentent rien qui se rapproche de cet *à-venir* ?

Une des conséquences les plus immédiates de cette proposition est de renvoyer à elle-même l'arrogance des propriétaires de la démocratie : les voyous sont partout, tous les États sont voyous, et particulièrement ceux qui pratiquent une violation systématique du droit international au nom de leurs intérêts et désignent les autres comme voyous. Pour renverser ces paradoxes, il faudrait que le pouvoir du peuple universel soit réel, substantiel, mais cette force est en retrait, elle s'auto-immunise dans un renvoi, dans un report qui fait confiance aux propriétaires, et c'est pourtant à cette souveraineté déficiente du peuple universel qu'il faut continuer de trouver une raison, un fondement, pour éviter sa divisibilité et son assujettissement aux particularités. Mais la spirale rattrape ici la

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