

Revista Filosófica de Coimbra

vol.12 | n.º24 | 2003

Miguel Baptista Pereira

Amândio Coxito

Mário Santiago de Carvalho

Marie-Louise Mallet

Luis Arenas

José Reis

Luiz Alberto Cerqueira

LA RAISON DU PLUS FORT * ...

MARIE-LOUISE MALLET

*«La raison du plus fort est toujours la meilleure
Nous l'allons montrer tout à l'heure.»*

L'avant-propos de *Voyous*, de Jacques Derrida, commence par cette citation de la célèbre fable de La Fontaine, *Le Loup et l'agneau*. Ce fut aussi une sorte de leitmotiv de son séminaire intitulé *La bête et le souverain*, lors de l'année précédente. L'art de La Fontaine est certes inimitable et la formule est si bien frappée qu'elle a pris une valeur quasi-proverbiale, mais l'idée, elle, est très ancienne: déjà esquissée dans la fable d'Esopé, elle pourrait assez bien résumer le discours de Calliclès dans le *Gorgias*, comme celui de Thrasymaque dans la *République* de Platon. Qu'on l'accepte ou qu'on s'en indigne, on la traduit généralement ainsi: c'est la force qui fait le droit, celui qui a la force a aussi le droit. Or, au début du *Contrat social*, dans le chapitre intitulé «Du droit du plus fort», avant de s'efforcer de montrer l'absurdité de ce «prétendu droit», Rousseau le désigne comme un «droit pris ironiquement en apparence et réellement établi en principe». Quel est donc le ressort de cette *ironie*? Pourquoi ce «prétendu droit» que l'ironie dénonce peut-il être, cependant, «réellement établi en principe»? Et si la raison s'en trouvait dans la raison elle-même?

Cette ironie on l'entend tout particulièrement chez La Fontaine, qui, en grand artiste de la langue, use des ressources de la langue française. Or si, en français, «avoir raison...», ou «avoir raison de penser (ou faire)... ceci ou cela», signifie être en accord avec la raison universelle,

* Texto de uma conferência proferida pela autora no âmbito do Seminário de Mestrado *Problemas de Filosofia da Linguagem* com o título «*Língua*», *hospitalidade*, *amizade e democracia* em torno do pensamento de Jacques Derrida e sob a docência de Fernanda Bernardo.

rationnelle ou raisonnable, on trouve aussi une autre expression, d'usage courant, qui n'a peut-être pas de traduction littérale possible dans beaucoup d'autres langues: «avoir raison *de* quelqu'un ou de quelque chose» c'est le vaincre, surmonter sa résistance, en venir à bout, le soumettre, triompher de lui, voire l'écraser, le détruire. On dira ainsi: «avoir raison d'un ennemi, d'un adversaire...», «avoir raison de la résistance de quelqu'un ou d'un animal...», «avoir raison d'une épidémie», «avoir raison d'une situation difficile». Et le sujet qui a ainsi raison n'est pas nécessairement une personne, un être doué de raison; ainsi on peut dire: «l'adversité a eu raison de lui», «la maladie ... la mort a eu raison de lui...» — (Une expression équivalente, plus ancienne, était «faire raison de...»: «... six pieds de terre [...] feront toujours raison du plus grand homme du monde ¹», écrit Chateaubriand). D'autres expressions encore, plus ou moins usitées, traduisent aussi ce lien entre la raison et la force, ou même la raison comme force: «mettre à la raison» c'est contraindre à l'obéissance, réduire par la force, par l'autorité, à une conduite raisonnable ou simplement soumise; «demander raison» c'est demander, exiger réparation d'un outrage, d'un affront, dans le cas du duel c'est demander réparation par les armes; «il m'en rendra raison» signifie «je me vengerai, il devra payer pour ce qu'il m'a fait...», et au recours à la force s'ajoute, dans ces derniers cas, le calcul, l'exigence d'une compensation, d'une *ratio*, fût-elle démesurée.

Le loup *a raison de* l'agneau; en le dévorant il coupe court à tous ses timides arguments, arguments pourtant raisonnables, qui faisaient appel à la raison universelle. Il est clair que La Fontaine ne donne pas raison au loup. Le loup *a raison de* l'agneau, mais *il n'a pas raison*. L'agneau *a raison de* plaider son innocence, mais le loup *a raison de lui*. Cependant, alors qu'il pourrait, étant le plus fort, le dévorer tout de suite, comme il ne tardera pas à le faire, «sans autre forme de procès», pour mieux avoir *raison de lui* sans doute, il commence par *raisonner* lui aussi. L'ironie n'est possible qu'en jouant de ce double sens du mot raison, du double emploi du mot dans les deux expressions: *avoir raison* et *avoir raison de...* Or la question du droit et de la justice se situe dans cet entre-deux.

Que la raison, le droit et la force aient partie liée, que la raison juridique soit inséparable et intrinsèquement dépendante d'une violence fondatrice, comme de la force qui la conserve, sans laquelle elle ne pourrait avoir «force de loi ²», c'est un des motifs récurrents et de plus

¹ Chateaubriand, Itinéraire de Paris à Jérusalem et de Jérusalem à Paris, 6^e partie. Cité dans le Littré.

² Cf. Jacques Derrida, *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994.

en plus insistants de la réflexion de Derrida. Nous en suivrons quelques trajets. Quant à la justice, nous verrons aussi, avec lui, qu'elle appelle peut-être une disjonction de l'ajointement de cet entre-deux.

Le livre intitulé *Voyous* a pour sous-titre «Deux essais sur la raison». Il est composé en effet de deux parties, qui se répondent comme «en écho», dit Derrida. Or comme l'indique le mythe d'«Echo et Narcisse», dans l'écho l'origine se perd, on ne peut plus distinguer ce qui est premier et ce qui est second, la répétition se fait différence, la question de l'un devient appel de l'autre, reprenant ce que dit Narcisse, Echo dit le même et autre chose... Aussi prendrai-je la liberté d'aborder l'ouvrage par sa seconde partie, celle qui a pour titre «Le "Monde" des Lumières à venir — (exception, calcul et souveraineté)», conférence prononcée à l'ouverture d'un congrès annoncé sous le titre: «Avenir de la raison, devenir des rationalités»³.

Comme toujours, avec les ouvrages de Jacques Derrida, il faudrait pouvoir suivre pas à pas sa démarche, la subtilité inventive de ses parcours; mais cela dépasserait largement le cadre restreint qui nous est imposé. Je prendrai donc des chemins de traverse, tout en ayant bien conscience de ce que cela comporte de simplification. Il faudrait aussi pouvoir se laisser conduire par ces chemins jusqu'à en croiser quelques autres, venus d'autres ouvrages; cela serait nécessaire, car la pensée de Derrida, quelles que soient les inflexions qui ont pu, au fil des années, moduler sa démarche, présente une remarquable fidélité à ses grands motifs majeurs, mais nous n'aurons guère le temps de le faire et dès lors les dangers de simplification ne peuvent qu'en être augmentés.

Le "Monde" des Lumières à venir — (exception, calcul et souveraineté)

Force, puissance, violence de la raison.

Dans l'un de ses plus anciens écrits, «Cogito et histoire de la folie», texte d'une conférence de 1963, publié en 1967 dans *L'écriture et la différence*, s'interrogeant sur le dessein de Foucault, dans son *Histoire de la folie*, d'«écrire une histoire de la folie elle-même»⁴, elle-même, c'est-à-dire arrachée au langage de «la raison classique», qui l'aurait enserrée

³ Congrès de l'Association des sociétés de philosophie de langue française, le 27 août 2002, à l'université de Nice.

⁴ Jacques Derrida, «Cogito et histoire de la folie», dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 56.

dans les filets de son «ordre» et réduite au silence pour mieux l'expulser, Derrida, tout en rendant hommage à la grandeur de l'entreprise, n'hésite pas cependant à qualifier ce projet de «fou». Et il évoque alors la puissance de la raison, son pouvoir d'*avoir raison de* ce qui croit pouvoir s'opposer à elle:

«Il n'y a pas de cheval de Troie dont n'ait raison la Raison (en général). La grandeur indépassable, irremplaçable, impériale de l'ordre de la raison, ce qui fait qu'elle n'est pas un ordre ou une structure *de fait*, une structure historique déterminée, une structure parmi d'autres possibles, c'est *qu'on ne peut en appeler contre elle qu'à elle, on ne peut protester contre elle qu'en elle...*» [je souligne]

Si bien que vouloir écrire une «histoire» de la folie «elle-même», ou «l'archéologie de son silence» est, dit-il, un projet «fou». «On ne peut sans doute pas écrire une histoire, voire une archéologie contre la raison, car [...] le concept d'histoire a toujours été un concept rationnel». Et si, dès ces premiers textes, s'esquisse une déconstruction du *logocentrisme*, puis de ce qui sera nommé plus tard *phallogocentrisme*, cette «déconstruction» n'est pas une attaque frontale qui impliquerait la supposition d'un dehors possible, mais une façon d'explorer, de l'intérieur de cet ordre impérial, ce que, bien plus tard encore, Derrida nommera un processus auto-immunitaire. Ainsi, dès ce «Cogito et histoire de la folie», discutant la célèbre interprétation foucauldienne du Cogito cartésien, il repère une certaine folie, non pas exclue, expulsée hors de la pensée par la raison, comme le prétend Foucault, mais *dans* la raison elle-même, à l'intérieur du Cogito:

«L'audace hyperbolique du Cogito cartésien, [...] son audace *folle* consiste [...] à faire retour vers un point originaire qui n'appartient plus au couple d'une raison et d'une déraison *déterminées*, à leur opposition ou à leur alternative. Que je sois fou ou non, *Cogito, sum*.

Invulnérable à toute contradiction déterminée entre raison et déraison [...] il est le point de certitude inentamable [...] où s'enracine *le projet de penser la totalité en lui échappant* [...]. En cet excès du possible, du droit et du sens sur le réel, le fait et l'étant, *ce projet est fou* et reconnaît la folie comme sa liberté et sa propre possibilité. C'est pourquoi il n'est pas humain au sens de la factualité anthropologique mais bien métaphysique et démonique: il se reconnaît d'abord dans sa guerre avec le Malin Génie du non-sens, et se mesure à sa hauteur, lui résiste en réduisant en soi l'homme naturel. En ce sens *rien n'est moins rassurant que le Cogito dans son moment inaugural propre*. Ce projet d'excéder la totalité du monde, comme totalité de ce que

je puis penser en général, n'est pas plus rassurant que la dialectique de Socrate quand elle déborde aussi la totalité de l'étantité en nous plantant dans la lumière d'un soleil caché qui est ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Et Glaucon ne s'y est pas trompé quand il s'écriait alors: "Dieu! quelle hyperbole démonique?"⁵ [Je souligne]

Nous retrouverons tout à l'heure ce «point» où raison et folie ne s'opposent plus, ce point où s'enracine le projet fou de penser la totalité en lui échappant. Cette folie est aussi celle de la «souveraineté», la folie qui lie la souveraineté à l'*ipséité*, à la position du sujet comme souverain: «je suis maître de moi comme de l'univers», proclame Auguste, dans *Cinna*⁶, alors même que sa souveraineté court le plus grand danger et ne trouve de sursaut que dans la clémence, ce droit de grâce qui est le privilège de la souveraineté. Ce rapport entre la souveraineté et l'*ipséité* est l'un des grands motifs de la première partie de *Voyous*; nous y viendrons.

La raison, «est, de sa nature, *architectonique*⁷»: Derrida rappelle cette célèbre phrase de Kant. Architectonique, c'est-à-dire, poursuit Kant, «qu'elle considère toutes les connaissances comme appartenant à un système possible». Kant écrit cela dans un chapitre qui concerne «l'intérêt de la raison». Car la raison que l'on dit *désintéressée* a un *intérêt*, un intérêt pratique et spéculatif qui la pousse, dans les antinomies qui la mettent «en conflit avec elle-même», à privilégier les positions de la thèse contre celles de l'antithèse car celles-ci «sont de telle nature qu'elles rendent absolument impossible l'achèvement d'un édifice de connaissances» et «ruinent les idées morales» en ruinant la position du sujet comme «libre dans ses actions volontaires et élevé au dessus de la contrainte de la nature». Ainsi, *l'intérêt de la raison* est lui-même *architectonique*.

De nature architectonique donc, la raison vise le *système*, on vient de le voir, c'est-à-dire *l'unité*, l'unité des connaissances qui suppose l'unité du monde, le monde comme unité. Notons que le terme architectonique rassemble en lui l'*archê*, le commandement, le principe impérial qui initie et ordonne, et la pratique du *tektôn*, du charpentier (ou du charron) qui assemble, ajoutée: la racine indo-européenne «*tek(s)-», [...] signifiant «ajuster, joindre», comme la racine «*ar-»⁸, qui a donné *harmonia*,

⁵ *Ibid.*, p. 86-87.

⁶ Corneille, *Cinna*, Acte V, scène III.

⁷ Kant, *Critique de la raison pure*, II, Livre II, Chapitre II, Troisième section, p. 364 dans la traduction Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF, 1950.

⁸ Cf. Gregory Nagy, *Le meilleur des Achéens*, Paris, le Seuil; 1994, p. 344-345. Les verbes ἀρπύσκω, ajuster, assembler, en grec et texo, tisser, assembler, en latin en découlent.

l'ajustement, l'accord, l'harmonie. Nous verrons tout à l'heure que la justice exige, selon Derrida un certain désajustement de cette jointure.

A l'horizon de cette activité architectonique de la raison, de l'exercice de «son autorité maîtresse et maîtrisante⁹», qui est certes une «tâche infinie», il y a la «totalisation organisée des vérités», la «totalité des vérités¹⁰», comme dit Husserl, ou encore ce que Hegel nomme le «savoir absolu». L'architectonique ne va pas sans cet horizon, c'est-à-dire sans «téléologie».

Téléologie et architectonique, tel est le titre du chapitre que nous traversons en ce moment.

Or cette téléologie rationnelle n'est-elle pas, aujourd'hui, au bord du naufrage, de l'échouement ou de l'échouage. La «cause de la raison» n'est-elle pas devenue une cause perdue que saluerait, sans pouvoir la sauver, «la mélancolie eschatologique d'une philosophie endeuillée»?

«Philosophie endeuillée [...] ou bien parce que *le monde serait en passe de perdre la raison, voire de se perdre comme monde*, ou bien parce que *la raison elle-même*, la raison comme telle *serait en passe de devenir menaçante*; elle serait un pouvoir, elle aurait *le pouvoir de se menacer elle-même, de perdre le sens et l'humanité du monde.* » (Je souligne).

La raison que la tradition philosophique a toujours pensée comme «fondement», «fondation», «fond» — pas d'architectonique sans fondement assuré — toucherait-elle le fond, c'est-à-dire serait-elle en danger de s'abîmer dans le sans fond, «là où le *Grund* ouvre sur l'*Abgrund*¹¹»? S'agirait-il alors de «sauver l'honneur de la raison», comme on sauve l'honneur quand c'est tout ce qui reste, quand «tout est perdu fors l'honneur»? «Sauver l'honneur de la raison», telle aurait été la phrase, l'obscur injonction, qui aurait donné son premier élan à cette réflexion sur la raison.

En 1935, après la première guerre mondiale et dans l'imminence de la seconde, écrivant la *Krisis*, Husserl diagnostiquait un «mal immanent à la raison», où la raison produit le mal qui l'affecte, où «c'est la raison qui met en crise la raison»¹². Le mal qu'il dénonce ainsi est «l'objectivisme» scientifique, un certain rationalisme étroit issu des Lumières: la

⁹ *Voyous*, p. 171.

¹⁰ *Ibid.*, cité p. 179.

¹¹ p. 172 - 173.

¹² p. 175 à 185.

raison, se spécialisant, produit des rationalités multiples, hétérogènes, régionales, dans la finitude desquelles sa «tâche infinie» s'auto-limite et se trouve comme arraisonnée. Le mal c'est alors «l'oubli fatal» de l'origine de ces rationalités régionales, une certaine «amnésie» de la raison qui se laisse détourner, par «la finité factuelle» de cet «objectivisme prétendument rationaliste», de sa «tâche infinie»: «connaître théorétiquement la totalité de l'étant», tâche qui suppose, au moins comme son horizon, «l'idée directrice de l'infinité, et du même coup aussi celle d'une totalité des vérités¹³». De plus, la «naïveté» de ce rationalisme objectiviste a pour conséquence, selon Husserl, une autre forme du même mal, contraire en apparence seulement, l'irrationalisme, qu'il dénonce également. Mais il y a, pense-t-il, une sortie possible de la crise et il fait appel alors à un certain «héroïsme de la raison», capable de surmonter définitivement le naturalisme¹⁴ — et c'est la tâche de la Phénoménologie transcendantale.

Mais s'agit-il d'une «crise», demande Derrida? C'est-à-dire d'un moment *critique* à traverser, d'une traversée qui peut être dangereuse et longue, certes, mais cependant provisoire? D'une crise que la phénoménologie serait susceptible de surmonter? Sans céder en rien à l'irrationalisme, tout en rappelant, en répétant inlassablement, qu'«il faut la raison», qu'il faut «raison garder», qu'«il faut le calcul», qu'«il faut le droit», qu'il ne peut y avoir de justice là où il n'y a pas de droit, Derrida va poser que ce que Husserl nomme une crise, est l'une des manifestations d'un processus inhérent depuis toujours à la raison, un processus de type *auto-immunitaire*, analogue au processus qui porte un organisme vivant, non plus à s'immuniser contre l'agression possible de l'autre, mais à s'en prendre spontanément à soi, à détruire par lui-même tel ou tel organe, telle ou telle de ses propres protections immunitaires¹⁵, ce qui est certes un mal, un processus de type suicidaire, mais qui peut-être aussi, on le verra, la «possibilité d'un bien¹⁶».

Ce qui menace l'unité architectonique de la raison ce ne sont pas seulement ces «rationalités plurielles» qui résistent, au nom de leur rationalité même, et ne se laissent pas aisément intégrer dans l'ordonnement architectonique d'un système qui aurait pour corrélât et garantie l'idée régulatrice d'une «unité du monde», au sens kantien. Ce qui menace l'autorité maîtrisante de la raison ne date pas non plus d'aujourd'hui, ni même d'hier ou d'avant-hier. Ainsi, rappelle Derrida:

¹³ cité p. 179.

¹⁴ cité p. 184.

¹⁵ p. 173-175.

¹⁶ p. 210-211.

«La rationalité du rationnel ne s'est jamais limitée, comme on a pu tenter de le faire accroire, à la calculabilité, à la raison comme calcul, comme *ratio*, compte, compte à rendre ou compte rendu [...]. Le rôle que joue la "dignité" (*Würde*), par exemple, dans *Les Fondements de la Métaphysique des moeurs*, appartient à l'ordre de l'incalculable. Dans le règne des fins, elle s'oppose à ce qui a un prix marchand sur un marché [...] et peut donner lieu à des équivalents calculables. La dignité d'un être raisonnable (la personne humaine par exemple, et c'est pour Kant le seul exemple) est incalculable comme fin en soi. Elle est à la fois universelle et exceptionnelle.¹⁷»

L'impératif catégorique de la raison pratique exige un respect *inconditionnel* de cette dignité incalculable. Comment articuler cette *exigence inconditionnelle* de la raison pratique avec l'*exigence* théorique d'*inconditionné* de la raison pure, exigence qui est vouée à demeurer suspendue à la simple possibilité d'un *comme si*? Comme le rappelle en effet Derrida, les idées transcendantales de la raison pure, qu'il s'agisse de l'idée du monde comme unité, ou des deux idées traduisant les «deux formes de souveraineté», d'ipséité, que sont le Soi et Dieu, ces idées, qui posent l'inconditionné comme unité systématique du divers des conditions phénoménales, ne jouent leur rôle théorique régulateur que sur le mode du «comme si...»¹⁸. Quant au «règne des fins», union systématique de tous les êtres raisonnables, «il dépend, au dire de Kant lui-même, deux fois d'un "comme si"¹⁹: tout être raisonnable doit agir en effet *comme si* (*als ob*) il était législateur, «*comme si* (*als ob*) [sa] maxime devait servir en même temps de loi universelle pour tous les êtres rationnels», c'est-à-dire, deuxième «comme si», «*comme si* par [sa] volonté la maxime de [son] action devait être érigée en loi universelle de la nature»; ce règne de la nature, règne des lois et donc du calculable, reste paradoxalement le modèle formel du règne des fins, c'est-à-dire de la dignité incalculable des personnes, qui n'a donc d'unité que *comme si* l'unité du monde n'était pas seulement une idée régulatrice, on vient de le voir. Avec ce *comme si* s'introduit comme une sorte de tremblement dans l'édifice architectonique de la raison.

Or, cette dignité incalculable, que Kant qualifie aussi de «sublime», est «l'axiomatique indispensable», aujourd'hui plus que jamais, des discours et des institutions internationales des droits de l'homme, c'est-

¹⁷ p. 186.

¹⁸ p. 124-125 et note 2 p. 125. Cf. *Critique de la raison pure*, Livre II, chap III, 7^o section, p. 468-469.

¹⁹ p. 187.

-à-dire d'une rationalité juridique, et par exemple du concept de «crime contre l'humanité», ou du projet de Tribunal pénal international qu'il inspire. Mais alors, «comment articuler cette juste incalculabilité de la dignité avec l'indispensable calcul du droit»? Une incalculabilité «qui ne soit ni irrationnelle ni dubitable» ne serait-elle pas possible, demande Derrida? Ne vient-on pas de voir, précisément, que cette «incalculabilité rationnelle et rigoureuse» s'est «annoncée *comme telle*», justement, «dans la plus grande tradition de l'idéalisme rationaliste»?

Et Derrida laisse revenir «la vibration d'un coup d'archet plus ancien», peut-être un coup d'archet inaugural, il s'agit de ce texte de la *République* de Platon, déjà rencontré dans «Cogito et histoire de la folie». De conditions en conditions, d'hypothèses en hypothèses, la raison remonte, on s'en souvient, jusqu'au fondement de son édifice architectonique, jusqu'à l'anhypothétique, au principe absolu, absolument inconditionné et inconditionnel, c'est-à-dire jusqu'à l'idée du Bien, qui est *epekeina tes ousias*, au delà des essences, de l'être ou de l'étantité. Ainsi cette idée, origine et *telos* de toute intelligibilité, déborde toute intelligibilité possible, appartient et n'appartient pas au *logos*, à la raison, «à la fois ordonne et s'ordonne au *logos* et au calcul qu'elle déborde²⁰». Idée souveraine, d'une absolue souveraineté donc, mais cette souveraineté absolue est-elle, pour la raison, l'aveu d'une limite de sa propre souveraineté ou bien la figure «hyperbolique», «démonique», de sa folie sans limite de souveraineté? De ce «projet fou» du Cogito d'excéder la totalité de l'étant? Comme dans «La pharmacie de Platon²¹» déjà, Derrida souligne la conjonction, autour de cette idée souveraine du bien, «origine sur-puissante d'une raison [...] qui a raison de tout²²», des grandes figures de la souveraineté que sont le Soleil, le Père, le Roi, figures de la «majesté», dans cette *République* où ce qui est en question, précisément, c'est le pouvoir du savoir, le savoir comme pouvoir. Nous viendrons plus tard à cette question de la souveraineté, mais relevons dès maintenant cette remarque de Derrida à propos des grandes philosophies rationalistes: «tous ces grands rationalismes sont, à tous les sens du terme, des rationalismes de l'État, sinon des rationalismes d'État.²³»

²⁰ p. 191.

²¹ «La pharmacie de Platon» (Tel quel, 1968), dans *La dissémination*, Paris, Galilée, 1972.

²² p. 192.

²³ p. 194.

Neutralisation de l'événement. «Téléologie et architectonique: la neutralisation de l'événement», tel est le titre complet du chapitre.

Peut-il y avoir « un avenir de la raison qui résiste à l'unité *téléologique* de la raison » demande Derrida? C'est la question de la possibilité impossible de *l'événement*, question qui est l'une des sources et des ressources essentielles de sa pensée et l'un des motifs les plus actifs de ce livre. La *téléologie*, le *téléologisme* qui commande tous les idéalismes et les rationalismes transcendants depuis Platon jusqu'à Husserl, en passant par Kant, et Hegel bien sûr (peu présent dans cet ouvrage²⁴, mais auquel tout ce qui est dit du téléologisme rationnel conviendrait superlativement), *limite ou neutralise l'événement*. Qu'il s'agisse de l'événement scientifique d'une découverte, ou de l'invention techno-scientifique, ou de n'importe quel événement, il n'y a véritablement découverte, invention ou événement que là où il n'y a pas d'horizon d'anticipation possible, pas de programmation, de «structure d'attente» possible; l'événement n'est possible que comme im-possible:

«Là où il y a *telos*, là où une téléologie semble orienter, ordonner et rendre possible une historicité, elle l'annule du même coup, elle neutralise l'irruption imprévisible et incalculable, l'altérité singulière et exceptionnelle de *ce qui* vient, voire de *qui* vient et sans quoi, sans qui, rien n'arrive plus. Ce n'est pas seulement la question du *telos* qui se pose ici, c'est celle de l'horizon et du *voir-venir* horizontal en général. Et c'est aussi celle des Lumières de la Raison.²⁵»

La *venue* de l'événement est *inconditionnelle*. Cette inconditionnalité de l'événement n'a rien de l'inconditionnalité de l'inconditionné qui achevait, en lui donnant son unité, la série des conditions dans le rationalisme classique. Elle exige peut-être un respect lui-même inconditionnel, comparable, en un sens, au respect inconditionnel qu'exige la dignité de la personne selon Kant, sauf que l'incalculable de l'événement n'est plus seulement l'incommensurable de la dignité sans mesure et sans équivalent de la personne — déterminée rationnellement, *a priori*, comme «humaine», c'est-à-dire, comme «être raisonnable» —, mais l'incalculable comme ce qui échappe à tout calcul, à toute anticipation, à tout horizon d'attente, à tout *a priori* transcendantal, qui échappe à toute «idée» fût-elle régulatrice. La question dès lors est de savoir si la pensée de cette inconditionnalité

²⁴ Mais très présent dans d'autres: outre *Glas*, les études de Jacques Derrida consacrées à Hegel sont nombreuses.

²⁵ p. 180.

incalculable de l'événement doit être «soustraite» à la raison, ou si elle appelle « *une raison qui soit autre que [...] la raison classique* », c'est-à-dire autre que la raison selon « *l'eidos, l'idea, l'idéal, l'Idée régulatrice* ou, autre chose qui revient ici au même, le *telos*.²⁶ » Tout au long de l'ouvrage, Derrida plaide pour cette deuxième solution.

« On ne pensera dans sa nécessité rationnelle, on ne prendra en compte l'*avenir* ou le *devenir* de la raison que là où l'on rendra compte de ce qui dans ce "venir" paraît en premier lieu *imprévisible* [...]. Un événement prévu est déjà présent, déjà présentable, déjà arrivé et neutralisé dans son irruption. Partout où il y a de l'horizon et où l'on voit venir depuis une téléologie et l'horizon idéal, idéal, c'est-à-dire depuis le voir ou le savoir d'un *eidos*, partout où de l'idéalité sera possible (et il n'y aurait ni science, ni langage ni technique, sachons-le, ni expérience en général, sans la production de quelque idéalité), partout cette idéalité horizontale, partout l'horizon de cette idéalité aura d'avance neutralisé l'événement et donc ce qui, dans une historicité digne de ce nom, requiert l'événementialité de l'événement ²⁷. »

Il ne s'agit donc pas de *s'opposer* à la raison qui calcule, prévoit, anticipe, produit des «idéalités», sans lesquelles il n'y aurait ni langage, ni science, ni technique, ni droit, ni expérience en général. Mais de donner à entendre, ou plutôt de laisser venir à la parole une «*raison autre*». Cette *raison autre*, la raison peut s'en défendre, par un réflexe immunitaire, s'en défendre comme d'un *autre*, d'un autre de la raison. Mais dans ce cas, elle méconnaît que cet autre elle le porte en soi et que, s'il dérange sa volonté architectonique de système, il est aussi sa chance, la chance de son à-venir. Si bien que sa défense contre cet autre en soi est en réalité un processus auto-immunitaire qui comporte certes des «risques graves», la «possibilité du pire», Derrida le reconnaît, mais aussi la seule possibilité d'un bien. Car l'auto-immunité n'est pas un mal absolu, elle permet l'exposition à l'autre, à *ce qui vient* et à *qui vient* [...]. Sans auto-immunité, avec l'immunité absolue, plus rien n'arriverait...». Mais pour accueillir ce qui vient, il faut que la raison renonce un tant soit peu à la maîtrise, il faut qu'elle accepte d'être affectée, d'être vulnérable, d'être cette «raison autre»:

« Si un événement digne de ce nom doit arriver, il lui faut, au-delà de toute maîtrise, affecter une *passivité*. Il doit toucher une *vulnérabilité exposée*, sans

²⁶ p. 189.

²⁷ p. 197.

immunité absolue, sans indemnité, dans sa finitude et de façon non horizontale, là où il n'est pas encore ou déjà plus possible de faire face et de faire front, à l'imprévisibilité de l'autre²⁸.» (Je souligne)

Il conviendrait ici de mettre en rapport, comme il le fait lui-même, cette pensée de l'événement avec sa pensée de l'*hospitalité inconditionnelle* (s'il y en a) qui, au-delà du droit, de l'hospitalité conditionnée par le droit d'asile, s'expose sans limite à la venue de l'autre, mais aussi avec sa pensée du *don* (s'il y en a) sans échange calculable, au point de n'être don qu'à condition de ne pas paraître comme tel, ou du *pardon* (s'il y en a) qui ne peut être donné qu'à l'impardonnable, hétérogène à tout échange entre demande repentante et grâce octroyée. Et l'on remarquera que dans tous ces cas Derrida dit «s'il y en a», car ces expériences de l'impossible ne sauraient être l'objet de preuves empiriques. Là où l'on croirait pouvoir les constater, c'est précisément là où il n'y en aurait pas ! Pensée de la *décision* aussi (s'il y en a) car, quelle que soit l'importance, la nécessité même de s'appuyer sur un savoir — «il faut le savoir», «le savoir est indispensable, il faut savoir, et le plus et le mieux possible, pour prendre une décision ou une responsabilité» —, il faut savoir aussi que le moment de la décision ne peut que «rester hétérogène au savoir».

«Une interruption absolue doit les séparer, qu'on pourra toujours juger “folle”, faute de quoi l'engagement d'une responsabilité se réduirait à l'application et au déploiement d'un programme, parfois d'un programme sous la forme raffinée de normes téléologiques, de valeurs, de règles, voire de devoirs, c'est-à-dire de dettes à acquitter ou à réapproprier, donc à annuler dans un cercle encore subtilement économique — et c'est pourquoi ce que je dis là, j'en suis conscient, comporte une risque très grave.²⁹»

Comme disait Kierkegaard, que Derrida aime à citer, l'instant de la décision est une folie³⁰. Hospitalité inconditionnelle, don, pardon, décision, dans tous ces cas, il s'agit de «singularités incalculables», «exceptionnelles», qui ne peuvent tomber sous la généralité d'une loi, d'une norme, et donc être anticipées, prévues par la raison, mais «là où il n'y a pas cette singularité absolue de l'incalculable et de l'exceptionnel, rien ni personne, rien d'*autre* et donc *rien* n'arrive³¹.»

²⁸ p. 210.

²⁹ p. 199.

³⁰ cité dans *Force de loi*, p. 58.

³¹ p. 203.

Il faudrait aussi évoquer toute une pensée complexe et riche de Derrida, élaborée au fil de nombreux ouvrages antérieurs, concernant les rapports de la justice et du droit. Faute de temps on se limitera à de rapides rappels.

Comme l'a fortement établi *Force de loi*, le droit est dans un rapport intrinsèque avec la force, avec une forme de violence: qu'il s'agisse de la violence fondatrice du droit — et un droit, en tant qu'il inaugure, ne peut, par définition, être fondé par un autre droit, sa fondation ne peut qu'être une violence elle-même sans fondement —, qu'il s'agisse de la force conservatrice qui protège et garantit l'application du droit, sans laquelle la loi serait sans efficacité, ces deux violences demeurent et se contaminent l'une l'autre inévitablement. D'autre part le droit est de l'ordre du calcul, des règles, il établit un ordre réglé du calculable. Le droit est pour ces raisons «déconstructible»: toute l'histoire du droit en témoigne. Mais la justice excède l'ordre du droit, de la raison calculatrice, de l'application des normes, des règles. Elle est hétérogène au droit. Derrida cite plusieurs fois, dans différents ouvrages, cette formule de Lévinas: «la relation avec autrui — c'est-à-dire la justice». La justice est en effet rapport à la singularité des existences irremplaçables. Elle est *indéconstructible*, mais elle appelle, comme à un devoir, à la *déconstruction* du droit, pour plus de justice. Pour penser cette exigence de justice, il ne suffit pas, comme le fait Heidegger de «soustraire [...] la *dikè* à la légalité du *jus romain*», il faut aussi, c'était déjà un motif central dans *Spectres de Marx*, questionner l'interprétation heideggerienne de la *dikè* comme harmonie ou rassemblement, ajointement, c'est-à-dire encore *logos*. Il faut poser la nécessité d'une certaine déliaison, d'une certaine disjonction, d'un certain désajointement de l'être *out of joint*, sans quoi il n'est pas de «relation avec autrui». «L'interruption d'une certaine déliaison ouvre l'espace libre du rapport à la singularité incalculable de l'autre», écrit-il.

Mais si la justice excède le droit, elle l'appelle également, et la déconstruction du droit est, indissociablement, un appel à plus de droit, pour plus de justice:

«L'hétérogénéité entre justice et droit n'exclut pas, elle appelle au contraire leur indissociabilité: point de justice sans appel à des déterminations juridiques et à la force du droit, point de devenir, de transformation, d'histoire et de perfectibilité du droit qui n'en appelle à une justice qui pourtant l'excédera toujours³².»

³² p. 208.

Il s'agit donc de penser «ensemble» cette hétérogénéité et cette indissociabilité de la justice et du droit. Et Derrida insiste: «*il faut et le calcul et l'incalculable*», deux exigences inconciliables. Et il ne s'agit pas là d'une contradiction dialectique susceptible d'être résolue, dépassée, par une synthèse relevante. La raison se trouve là dans une véritable aporie:

«La responsabilité de la raison [...] je la situerais [...] dans l'aporie auto-immunitaire de cette transaction impossible entre le conditionnel et l'inconditionnel, le calcul et l'incalculable. Transaction sans règle donnée d'avance, sans assurance absolue. [...] Une transaction toujours périlleuse doit donc inventer, chaque fois, dans chaque situation singulière, sa loi et sa norme, c'est-à-dire une maxime qui accueille chaque fois l'événement à venir. Il n'y a de responsabilité et de décision, s'il y en a, qu'à ce prix ³³.»

Si la justice en appelle toujours, à travers le droit, à un au-delà du droit, cet au-delà n'a pas cependant la forme d'une «idée régulatrice», d'un idéal certes lointain, peut-être jamais pleinement accessible, mais déterminé, de l'ordre du possible, et qui peut servir de règle, un idéal de la raison et qui répond à son «intérêt architectonique». Derrida parle de cet au-delà du droit comme de «l'attente sans horizon d'une messianicité sans messianisme.» C'est-à-dire d'une «foi hypercritique, sans dogme et sans religion», qui loin d'être irrationnelle ou déraisonnable serait «une autre façon de *raison garder*, si folle qu'elle paraisse.» Dès lors, il peut conclure:

«Si le minimum sémantique qu'on puisse garder aux lexiques de la raison [...] c'est l'ultime possibilité sinon d'un consensus, au moins d'une adresse universellement promise et inconditionnellement confiée à l'autre, alors la raison reste l'élément ou la respiration d'une foi sans église et sans crédulité, la raison d'être du gage, du crédit, du témoignage au-delà de la preuve, la raison d'être de la croyance à l'autre ou *en* l'autre — et donc aussi du parjure. Car dès lors que la raison ne se ferme pas à l'événement (de) (ce) qui vient, s'il n'est pas irrationnel de penser que le pire peut toujours arriver, et bien au-delà de ce que Kant contient encore sous le titre de "mal radical", alors seule la possibilité infinie du pire et du parjure peut accorder la possibilité du Bien, de la véracité et de la foi jurée. Cette possibilité reste infinie mais comme la possibilité même d'une finitude auto-immunitaire ³⁴.»

³³ p. 208.

³⁴ p. 211.

Cette attente, cette foi, cette croyance à l'autre ou *en* l'autre, ce crédit ouvert sans limite à la *venue* de l'autre, implique certes que la raison renonce à vouloir avoir raison de tout, à être toujours la plus forte, qu'elle accepte la possibilité d'être une «force faible», «[exposée] inconditionnellement à (ce) *qui vient* et qui vient l'affecter». Mais il ne faudrait pas confondre cette attente avec une sorte de quiétisme. Au «*peut-être* patient de la messianicité³⁵», Derrida joint toujours l'urgence d'une «*injonction inconditionnelle*», l'injonction impérative d'un appel à et de la justice, qui n'attend pas «l'avenir éloigné et assigné par une Idée régulatrice», l'urgence d'une injonction à décider, *ici et maintenant*, mais sans la garantie d'un savoir suffisant ou d'une règle, on l'a vu.

Sans la garantie d'un savoir suffisant, mais non sans l'effort le plus grand et le plus exigeant de lucidité. Et la «déconstruction», loin d'être une menace pour la raison, plus loin encore d'être un irrationalisme, doit être comprise, comme une exigence *de* la raison elle-même, «au nom de la raison», d'une raison qui ne se confond pas avec la «compulsion ou l'auto-position de souveraineté» (qu'il s'agisse de la souveraineté du "Je pense", de l'*ipséité*, comme de la souveraineté politique) à laquelle l'incline fortement son «intérêt architectonique». Elle est, au cœur même de l'aporie, le frayage sans fin d'un chemin vers toujours plus de justice, l'ouverture d'un espace pour une démocratie toujours à *venir*:

«Car la *déconstruction*, si quelque chose de tel existait, cela resterait à mes yeux, avant tout, un *rationalisme inconditionnel* qui ne renonce jamais, précisément au nom des Lumières à venir, dans l'espace à ouvrir d'une démocratie à venir, à suspendre de façon argumentée, discutée, rationnelle, toutes les conditions, les hypothèses, les conventions et les présuppositions, à *critiquer inconditionnellement toutes les conditionnalités*, y compris celles qui fondent encore l'idée critique, à savoir celle du *krinein*, de la *krisis*, de la décision et du jugement binaire ou dialectique³⁶.» (Je souligne)

La raison du plus fort (Y a-t-il des Etats voyous?)

Nous laisserons provisoirement de côté les toutes dernières pages de la seconde partie de *Voyous*, qui rejoignent étroitement la première partie. Ce premier essai, «La raison du plus fort (Y a-t-il des Etats voyous?)», que nous allons aborder maintenant, fut destiné au colloque de Cerisy

³⁵ p. 132.

³⁶ p. 197.

intitulé: «La démocratie à venir (autour de Jacques Derrida)», qui s'est tenu en juillet 2002. Si les deux essais, nous l'avons dit, se répondent, se complètent, conjuguent, chacun à leur manière, des motifs communs et communs à d'autres textes antérieurs, ce qui est toujours absolument nouveau, chez Jacques Derrida, c'est la façon dont s'effectuent ces conjugaisons, toujours productrices de pensées inouïes. Ce qu'il dit de l'événement concerne aussi les événements de pensée. C'est pourquoi vouloir faire un « compte-rendu » d'une de ses œuvres est toujours une entreprise vouée à l'échec: il faudrait pouvoir, disions-nous, le suivre à la trace, dans tous ses tours et détours. Et ce qui défie plus que tout l'anticipation, chez lui, ce sont ses véritables « inventions » qui tiennent autant de l'art que de ce que l'on nomme la pensée, des inventions pensantes. Ici, par exemple, une certaine invention de la *roue* comme moteur philosophique. Il faudrait donc, pour parler de ce premier essai, suivre tous les tours, les parcours, les détours, les retours, en roue libre ou non, les roueries aussi, de cette roue motrice qui entraîne tout le texte. Faute de temps, de crainte aussi d'alourdir de commentaires nettement moins inventifs les mouvements de cette roue, nous nous bornerons à tenter d'en saisir quelques tours au passage. Quant au mot *voyou*, s'il ne l'a pas « inventé », ni inventé l'expression récemment utilisée en politique internationale, d'« Etat-voyou », traduction française de l'expression américaine, « *rogue state* », sa façon de faire passer à travers ce simple mot, comme à travers « le chas d'une aiguille », l'immense problématique de la raison du plus fort, du droit, du droit international, de la souveraineté et de l'ordre international, de la guerre et du terrorisme, de la démocratie intra-étatique et inter-étatique, de la démocratie à venir, tout un monde en somme, une mondialisation ou la fin d'un monde, cette façon est bien à lui!

La question prédominante, la roue motrice de tout le texte est sans doute ce que Derrida désigne comme « la grande, urgente et si difficile question, la vieille-neuve énigme de la *souveraineté* ³⁷ ». Question de son rapport avec la démocratie, la démocratie intra-étatique et, plus difficile encore et d'une brûlante actualité, question de la démocratie entre Etats, s'il y en a, s'il peut y en avoir, en rapport avec la souveraineté, nationale et/ou supranationale. *Souveraineté et démocratie à venir*, non pas future, mais à *venir* — à supposer qu'à ce qui vienne convienne encore le nom de démocratie —, telle est la question, question torturante à plus d'un titre, en plus d'un *tour*, comme toute *torture* et la roue fut aussi le nom d'un supplice. Et la souveraineté a d'abord, par essence, quelque chose à voir avec la structure de la *roue*.

³⁷ p. 12.

La souveraineté et la roue de l'ipséité.

La roue tourne... et elle tourne en faisant retour sur soi. Qu'elle soit fixe ou mobile, la roue toujours tourne sur elle-même, en elle-même. Avant toute souveraineté politique, avant même peut-être toute distinction «entre *physis* et *tekhne*, *physis* et *nomos*, *physis* et *thesis*, etc.», il y aurait, dit Derrida, «la circularité [...] de quelque tour ou plutôt de quelque retour automobile et autonome à soi, vers soi et sur soi [...] qu'il s'agisse de l'auto-détermination, de l'auto-nomie du soi, de l'*ipse* [...] du rapport à soi comme être en vue de soi». C'est-à-dire «l'*ipséité* en général», le pouvoir d'un «je peux» quel qu'il soit, «le pouvoir qui *se donne à lui-même* sa loi, sa force de loi, sa représentation de soi», le pouvoir d'un «soi» comme «rassemblement souverain et réappropriant de soi dans la simultanéité de l'assemblage», mais aussi «de l'assemblée, de l'être-ensemble, du "vivre ensemble"...»³⁸. Se référant à l'étymologie et aux analyses de Benveniste³⁹, il insiste sur ce rapport entre le *soi*, le *soi-même*, le *même* du soi (*ipse*, *meisme*, *metipse*) et le pouvoir, la puissance, la souveraineté, le *pse* de *ipse* renvoyant à *pot*, *potis*, si bien que *ipse*, comme *autos* en grec, «désigne le soi-même comme maître au masculin, le père, le mari, le fils ou le frère, le propriétaire, le possédant, le seigneur, voire le souverain.»

«Avant même toute souveraineté de l'Etat, de l'Etat-nation, du monarque ou, en démocratie, du peuple, l'ipséité nomme un principe de souveraineté légitime, la suprématie accréditée ou reconnue d'un pouvoir ou d'une force, d'un *kratos*, d'une "cratie". Voilà ce qui se trouve donc impliqué, posé, supposé, imposé aussi dans la position même, dans l'auto-position de l'*ipséité même*, partout où il y a du soi-même, première, ultime et suprême ressource de toute "raison du plus fort" comme droit accordé à la force ou force accordée au droit.»

Mais le recours à l'étymologie n'est même pas nécessaire, l'analyse, la considération de la philosophie dans son histoire, depuis le «connais-toi toi-même» socratique au moins, suffisent à rendre manifeste ce rapport entre l'ipséité et la souveraineté. Dès le premier tour qui est un retour, tout est là. «Le premier tour, c'est tout», écrit Derrida:

³⁸ p. 30. Pour les citations qui suivent concernant le rapport souveraineté / ipséité, cf. p. 30 à 33.

³⁹ E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions européennes*.

«Le tour, le tour de soi, et le tour est toujours la possibilité du tour de soi, du retour à soi ou du retour sur soi, la possibilité de tourner sur soi autour de soi, *le tour, c'est le tout*. [...] Le tour fait un tout avec lui-même, il consiste à *totaliser*, à se totaliser, donc à se *rassembler* en tendant vers la simultanéité; et c'est là que le tour, comme tout, est *un avec soi*, ensemble avec lui-même. Nous sommes ici à la fois autour et au centre du cercle ou de la sphère où se rassemblent les valeurs d'ipséité et d'ensemble, de semblable, de simultanéité, de rassemblement, de simulacre aussi, de simulation et d'assimilation.» (Je souligne)

Si l'on remarque, comme nous y invite Derrida, que la roue tourne autour d'un centre, d'un axe quasiment immobile, nous avons là comme la figure du Premier Moteur selon Aristote, l'archétype de la souveraineté théologico-politique. Ce Premier Moteur, sans se mouvoir ni être mu, met tout en mouvement par le désir qu'il inspire (et le désir, la jouissance ne sont jamais absents du politique), un mouvement circulaire d'éternel retour, à la fois éternel et fini. N'est-il pas comme l'essence du monarque? Et Aristote ne met-il pas en garde contre le gouvernement de plusieurs? «Qu'un seul soit chef, qu'un seul soit roi» dit-il, citant l'*Illiade*. Le souverain serait-il l'*Urvater* de la théogonie, ou l'un de ses descendants parricides, régicides? Quoi qu'il en soit la théologie politique dite moderne de la souveraineté monarchique et même «la théologie politique inavouée, et tout aussi phallogocentrique, phallogocentrique-paterno-filio-fraterno-ipsocentrique, de la souveraineté du peuple, [...] la souveraineté démocratique» s'inscrivent dans cette filiation théologico-théogonique de la souveraineté, c'est-à-dire de l'ipséité.

Mais si le rapport souveraineté ipséité semble aller de soi lorsqu'il s'agit de monarchie, il n'en va pas tout à fait de même en ce qui concerne la démocratie. Lorsque Tocqueville, définissant la démocratie américaine, dit que le peuple y règne «comme Dieu sur l'univers», qu'il y est «la cause et la fin de toutes choses; tout en sort et tout s'y absorbe», ce peuple n'est pas sans faire penser, en effet, au Premier Moteur selon Aristote. Cependant, ce qui fait question, c'est l'*Un*. C'est le *demos* lui-même *comme Un* qui fait question. En effet, même si tous les grands philosophes idéalistes, rationalistes, pourraient plus ou moins dire, avec Descartes, que «le bon sens est la chose du monde la mieux partagée» et donc que la raison est universelle, ce qui pourrait apparaître comme le fondement même de l'unité du *demos*, de la démocratie, force est de reconnaître dès maintenant, à la suite de Derrida, «qu'il y a au fond assez peu de discours philosophiques, si même il y en a, dans la grande tradition qui va de Platon à Heidegger, qui aient pris sans réserve le parti de la démocratie»; l'engagement philosophique en faveur de la démocratie est «chose assez

rare en somme et fort moderne⁴⁰». La démocratie résisterait-elle à la raison?

L'un des motifs majeurs de la réflexion de Derrida sur la démocratie, énoncé dès le début de l'essai, c'est que le concept de démocratie est encore «à venir». Ainsi, parler, comme il l'a fait souvent et de plus en plus souvent ces dernières années, de «démocratie à venir» cela voudrait moins dire, précise-t-il, «*démocratie à venir*», que «*concept à venir de la démocratie*». Certes nous entendons bien quelque chose avec le mot démocratie, l'étymologie en est simple, mais le concept en est encore «en attente» de sens, «encore vide ou en vacance». Nous héritons de ce mot grec, mais nous ne savons pas encore de quoi nous avons hérité ainsi: «la démocratie ne se présente pas [...]. Ni le mot ni la chose "démocratie" ne sont présentables⁴¹», écrit Derrida.

Que signifie, en effet, «la souveraineté du peuple»? Une «expression inepète» selon Kant. La question, disions-nous, est celle de l'*Un*. Circulaire, la souveraineté, dans la démocratie, ne peut qu'avoir «la forme alternante du *tour à tour*, du *chacun son tour*, à *tour de rôle*». Est-ce compatible avec l'unité, l'indivisibilité, l'inconditionnalité caractéristiques de la souveraineté comme ipséité? Deux exigences, deux «vérités» de ce qu'on nomme démocratie semblent à la fois incompatibles et indissociables, comme dans un *double bind* torturant: la vérité ou l'exigence de l'*Un*, du *tous comme Un* et la vérité ou l'exigence du *chaque un*, chacun comme aucun autre:

«... la question qui me met à la question pourrait bien avoir quelque rapport avec ce qui structure telle axiomatique d'une certaine démocratie, à savoir le tour, le retour à soi du cercle et de la sphère, donc l'ipséité de l'*Un*, l'autos de l'autonomie, la symétrie, l'homogène, le même, le semblable, et même Dieu, finalement, autrement dit ce qui reste incompatible, jurant même avec elle, avec une autre vérité du démocratique, la vérité de l'autre, de l'hétérogène, de l'hétéronomique, du dissymétrique, de la multiplicité disséminale, du "quiconque" anonyme, du "n'importe qui", de "chaque un" indéterminé⁴².» (Je souligne)

Le concept de démocratie, est un concept en roue libre en quelque sorte...

La vacance, l'indétermination sémantique au centre du concept de démocratie c'est, dit Derrida, la «roue libre qui fait tourner son his-

⁴⁰ p. 66.

⁴¹ p. 28.

⁴² p. 35.

toire⁴³». Et il y a une « *historicité essentielle de la démocratie* », souligne-t-il: la démocratie est la seule forme politique qui soit, par essence, vouée à avoir une histoire, à ne pouvoir s'arrêter de rouler, de s'exposer au pire, même, et peut-être surtout, quand elle vise le meilleur. Nous verrons qu'il y a quelque chose d'intrinsèquement suicidaire dans ce qu'on nomme démocratie, «la démocratie a toujours été suicidaire⁴⁴» écrit Derrida, c'est ce qu'il désigne comme « la loi d'une terrifiante et suicidaire auto-immunité⁴⁵».

Si donc les philosophes de la grande tradition philosophique, en général, se sont méfiés de la démocratie, c'est d'abord parce qu'il est toujours difficile de «faire un partage rigoureux entre le bien et le mal de la démocratie [...] entre le bien de la liberté démocratique et le mal de la licence démocratique», écrit-il et il rappelle ce que Platon, dans la *République*, dit de la démocratie et de l'homme démocratique: absence d'autorité, d'ordre, démission générale, les jeunes qui s'abandonnent aux plaisirs licencieux et à l'oisiveté, toute liberté laissée aux «frelons» et aux «gueux» d'exploiter la paresse des licencieux, bref quelque chose comme une «foire», un bazar. La démocratie est comme un «manteau bariolé»; cette bigarrure peut avoir une certaine beauté certes, ne pas manquer de charme, mais pour les femmes et les enfants seulement. Enfin elle est le terrain propice pour l'arrivée d'une tyrannie. La liberté, ou la licence, est bien un pouvoir, un pouvoir de l'ipséité, mais qui, ne parvenant pas à constituer l'Un d'une souveraineté véritable, est menacé d'auto-destruction auto-immunitaire. Car, dans la démocratie la question de la liberté est inséparable de celle du nombre et de l'égalité. Après Platon, Aristote, dans *La Politique*, pose que «le principe fondamental du régime démocratique, c'est la liberté», et ajoute: «une des marques de la liberté, c'est d'être tour à tour, à chacun son tour, gouverné et gouvernant». Enfin, «la justice démocratique consiste dans l'égalité selon le nombre, mais non selon le mérite».

«La liberté et l'égalité ne sont conciliables que de façon, disons, tournante et alternative, en alternance. La liberté absolue d'un être fini [...] n'est équitablement partageable que dans l'espace-temps d'un tour-à-tour, donc dans une double *circulation*: d'une part la circulation du cercle qui transmet provisoirement le pouvoir de l'un à l'autre avant qu'il ne revienne à son tour au premier, le gouverné devenant à son tour gouvernant, le représenté à son tour

⁴³ p. 47.

⁴⁴ p. 57.

⁴⁵ p. 39.

représentant, *vice versa* ; *d'autre part* la circulation du cercle qui ainsi, par le retour de ce tour-à-tour, fait revenir le pouvoir final et suprême à *soi, au soi-même de soi, au même que soi*. Le même cercle, le cercle même devrait assurer la revenue à venir mais aussi le revenu du pouvoir final à son origine ou à sa cause, à son pour-soi ⁴⁶.»

Mais dans ce tour à tour on pourrait dire que la roue démocratique ne tourne pas toujours rond, comme on dit en français, et Derrida revient plusieurs fois sur les apories redoutables qu'implique ce tour à tour. Par exemple quand ce tour à tour apparaît comme une menace mortelle pour la démocratie, et il évoque un exemple de ce cas, particulièrement démonstratif: celui de l'interruption des élections en Algérie, en 1992, par décision souveraine du gouvernement algérien, lorsqu'il apparut à celui-ci et à une partie importante, mais non majoritaire, du peuple algérien, que ces élections risquaient de faire accéder au pouvoir un parti qui mettrait fin à la démocratie. Un cas comparable aurait pu se produire en France, en 2002, si le score très important du Front National, au premier tour des élections présidentielles, l'avait été davantage encore, au point de faire raisonnablement redouter une victoire au second tour. Toujours est-il que bien des régimes qui sont tout sauf démocratiques, fascismes divers, nazisme, sont arrivés au pouvoir par voie d'élection «démocratique». La démocratie se trouve alors aux prises avec une double tentation suicidaire: soit se laisser détruire démocratiquement, en ne changeant rien au jeu démocratique, soit se défendre par des moyens antidémocratiques non moins suicidaires, même s'ils la détruisent de façon moins immédiatement violente et qui peut, pour un temps, faire illusion. Il s'agit là de cette «loi auto-immunitaire» que nous évoquions tout à l'heure et dont Derrida ne cesse de traquer les symptômes, mais dont il trouve déjà le diagnostic chez Platon et Aristote lorsqu'ils font apparaître, au cœur de la démocratie, la «perversité» du double couple: le couple liberté et égalité d'une part et le couple égalité selon le nombre et égalité selon le mérite d'autre part. Car, écrit-il, « au nom d'un couple, le couple de la liberté et de l'égalité, on accepte une loi du nombre (de l'égalité selon le nombre) qui a pour effet de détruire les deux couples: *et* le couple des deux égalités (l'égalité selon le mérite et l'égalité selon le nombre) *et* le couple égalité-liberté ⁴⁷.»

Or Aristote va plus loin encore dans l'analyse de cette «perversité» en faisant apparaître dans le couple liberté-égalité lui-même une sorte de contamination, constitutive du *demos*, lourde de conséquences: «La démo-

⁴⁶ p. 47.

⁴⁷ p. 58.

cratie est née — écrit Aristote — de ce que les gens égaux sur un point quelconque s'imaginent être absolument égaux [...], purement et simplement égaux: parce qu'ils sont tous pareillement libres, ils croient être absolument égaux.⁴⁸ » Ainsi, outre que la naissance du *demos* se révèle liée à une croyance, à une imagination — mais «il n'y a pas de démocratie sans crédit, voire sans acte de foi», précise Derrida —, ce qu'il y a de redoutable, dit-il, dans cette naissance du *demos*, ce n'est même pas l'antinomie, classiquement reconnue, entre la liberté et l'égalité, pas plus qu'entre les deux égalités (selon le nombre et selon le mérite ou la proportion, calculables l'une et l'autre), c'est avant tout et surtout que «l'égalité n'est pas toujours un terme opposé ou concurrent à côté, en face ou autour de la liberté, comme une mesure calculable (selon le nombre ou selon le *logos*) à côté, en face ou autour d'une incommensurable et incalculable et universelle liberté», mais qu'elle est aussi incluse dans la liberté et, dès lors, c'est l'égalité elle-même qui devient à son tour *incalculable*. Ainsi:

«Dès lors que tout le monde (ou quiconque [...]) est également (*omoiôs*) libre, l'égalité fait partie intrinsèque de la liberté et alors elle n'est plus calculable. Cette égalité dans la liberté n'a plus rien à voir avec l'égalité selon le nombre et selon le mérite, la proportion ou le *logos*. C'est une égalité *incalculable et incommensurable en elle-même*, c'est la condition inconditionnelle de la liberté, son partage [...]. Et l'antinomie n'est plus seulement [...] tendue entre égalité et liberté. L'antinomie est déjà *inhérente au concept même de l'isonomie* qui inclut en lui-même plusieurs espèces inégales d'égalités: les deux égalités calculables (selon le nombre et selon le mérite ou le *logos* proportionnel), certes, mais aussi l'égalité incalculable dans une liberté qui est pareille pour tous et toutes.⁴⁹» (Je souligne).

Cette antinomie, beaucoup plus redoutable que l'antinomie classique entre liberté et égalité, se trouve au cœur du long débat amical, mais opiniâtre, que Derrida instaure, au centre de l'ouvrage, avec Jean-Luc Nancy — nous n'aurons malheureusement pas le temps d'y faire plus qu'une très brève allusion. Prolongeant l'explicitation qu'il vient de donner de l'aporie aristotélicienne (bien au-delà de ce qu'Aristote fait lui-même), il relève, dans *L'expérience de la liberté*, la même «aporie redoutable», dans telle double affirmation de Nancy: «l'égalité des singularités dans l'incommensurabilité de la liberté» *et*, cependant, «la nécessité d'avoir une

⁴⁸ Aristote, *Politique* (livre V 1301 a 29).

⁴⁹ p. 74 - 75.

mesure technique de l'égalité et par conséquent aussi de la justice, qui rende effectivement possible, dans des conditions données, l'accès à l'incommensurable». Comment concilier en effet cette égalité incalculable dans l'incommensurabilité de la liberté, avec la nécessité de calculer, techniquement, les conditions de cette égalité incalculable, sans lesquelles l'accès à l'incommensurable de la liberté ne serait pas possible?

Mais si cette aporie, «sans issue calculable, décidable ou prévisible», est une menace d'auto-destruction de type auto-immunitaire pour la démocratie, c'est aussi une chance ajoute Derrida. L'auto-immunité n'est pas un mal absolu, avons-nous vu, mais la chance pouvant toujours, à son tour, se retourner en mal:

«L'égalité, comme la recherche d'une unité de mesure calculable, ce n'est pas seulement un mal ou un pis-aller, c'est aussi la chance de neutraliser toute sorte de différences de force, de propriétés (naturelles ou non) et d'hégémonies, pour accéder justement au *quiconque* ou au *n'importe qui* de la singularité dans sa démesure même. [...] Mais du même coup, effaçant dans le calcul la différence de la singularité, ne comptant plus avec elle, la mesure risque de mettre fin à la singularité même, à sa qualité ou à son intensité non quantifiable. Et pourtant le concept de l'égalité mesurable ne s'oppose pas à la démesure. C'est pourquoi Nancy a raison de parler de "l'égalité des singularités dans l'incommensurabilité de la liberté"⁵⁰.»

Chance et menace, menace et chance, rien ne met fin à leur toujours possible réversibilité: «il n'y a aucun critère donné, aucune règle assurée, aucune unité de calcul incontestable, aucun schème médiateur fiable et naturel pour régler ce calcul de l'incalculable et cette mesure commune ou universelle de l'incommensurable». Et loin de s'en tenir à ces difficultés déjà considérables, Derrida procède alors à un déploiement quasi hyperbolique de la problématique:

«... est-ce que même en politique, et même en droit [...], cette mesure du démesuré, cette égalité démocratique s'arrête à la citoyenneté, donc aux frontières de l'Etat-nation? Ou bien devons-nous l'étendre à tout le monde des singularités, à tout le monde des humains supposés mes semblables — ou encore au-delà, à tous les vivants non humains, ou encore au-delà, à tous les non-vivants, à leur mémoire, spectrale ou non, à leur à-venir ou à leur indifférence au regard de ce que nous croyons pouvoir identifier, de façon toujours précipitée, dogmatique et obscure, comme la vie ou le présent vivant

⁵⁰ p. 80.

de la vivance en général? [...] [Et] que faire alors de ce qu'on appelle l'inconscient et donc de la divisibilité espacée, de la multiplicité hiérarchisée, du conflit de forces qu'il impose à l'identité souveraine? Combien de voix pour un inconscient? Comment les compter? [...] Quelle est l'unité de mesure et à quelle technique se fier pour calculer? Quelle est la loi de cette mesure? Où trouver le métronome? Comment repenser une métronomie psychique quoique non egologique de la démocratie, de ses alternances et de ses "tour à tour" ⁵¹?»

Problématique qui, on le voit, non seulement déborde les limites de l'Etat-nation, de ce que l'on définit couramment comme le politique, national et international, mais remet en question fondamentalement le concept même de sujet (comme soi conscient, comme soi-même), le concept de liberté comme attribut d'un sujet conscient et volontaire, le concept d'ipséité donc et la souveraineté qui lui est liée.

Mais tout en restant encore un moment dans les limites de la problématique politique de l'Etat-nation dit démocratique, toutes les difficultés que nous venons d'évoquer, trop rapidement, montrent déjà suffisamment pourquoi il est si difficile de penser la démocratie et pourquoi les philosophes de la raison ont pu reculer devant ce qui pouvait leur apparaître comme un défi pour la raison. Elles montrent aussi pourquoi, selon Derrida, la démocratie en appelle toujours au *renvoi*. Renvoi comme *sursis*, renvoi à plus tard, à la réalisation toujours future de son «idée régulatrice» qui joue alors ce rôle qu'il critique, celui de différer l'urgence de la décision par l'attente d'un avenir meilleur. (La prétention des nations colonisatrices d'apporter, pour plus tard, toujours plus tard, la démocratie aux peuples colonisés en serait la plus sinistre illustration). Mais aussi renvoi comme *exclusion*, de tous ceux qu'elle considère comme incapables ou dangereux. Renvoi comme *sursis* et comme *exclusion*, c'est-à-dire «meurtre et suicide à la fois», «le meurtre se transform[ant] en suicide et le suicide se laiss[ant], comme toujours, traduire en meurtre ⁵² ». La démocratie a toujours eu ses exclus de la citoyenneté démocratique: elle a toujours voulu n'accueillir que des citoyens qui soient des *semblables*, c'est-à-dire des hommes certes, des humains mais hommes plutôt que femmes ou esclaves, étrangers, immigrés, etc. C'est une des raisons qui rend la *fraternité*, avec toutes ses connotations viriles, familiales, généalogiques, voire autochtoniques, suspecte à Derrida, comme il l'a longuement analysé dans *Politiques de l'amitié*, et ici encore dans son débat avec Nancy.

⁵¹ p. 81 à 83.

⁵² p. 59.

Enfin, tout ce qui vient d'être dit permet de mieux comprendre sans doute, pourquoi, dès l'ouverture de l'essai, la démocratie fut dite «imprésentable», son concept, son sens «en attente». La démocratie dans laquelle «on chercherait en vain une seule constitution, une seule *politeia*», qui n'est même pas un régime, une constitution, selon Platon pour qui il n'y a «pas de paradigme absolu, constitutif ou constitutionnel et absolument intelligible, pas d'idée, d'*eidos*, aucune *idea* de la démocratie», la démocratie qui serait sans doute le gouvernement qui conviendrait à un peuple de dieux», selon Rousseau qui en conclut que «un gouvernement *si* parfait ne convient pas à des hommes», cette démocratie peut-elle même être un «idéale»? Peut-être. Mais à condition, une fois encore, de ne pas en faire une «idée régulatrice», un horizon de sens déjà défini, déterminé. «Il n'a jamais existé de véritable démocratie et il n'en existera jamais », dit encore Rousseau. Mais, commente Derrida, «*si* la démocratie n'existe pas et s'il est vrai que, amorphe ou polymorphe, elle n'existera jamais, ne faut-il pas continuer, jusque dans son cœur, à s'y efforcer? Eh bien *si*, il faut, on doit, on ne peut pas ne pas y tendre de toutes ses forces⁵³.» S'y efforcer donc, mais à condition de toujours se demander «si "démocratie" (surtout dans "démocratie à venir") doit seulement nommer une constitution ou une forme de gouvernement». Or en nommant une pluralité de dieux, «un peuple de dieux», Rousseau suggère peut-être une réponse qui appelle à penser autrement la souveraineté, c'est-à-dire à déconstruire le modèle théologico-politique de celle-ci. Prolongeant la pensée de Rousseau, Derrida écrit:

«Le pluriel dont le mot "dieux" est [...] affecté, la dissémination dans laquelle il est littéralement pris en compte [...], ce *plus d'un* annonce la démocratie, ou du moins quelque démocratie au-delà du gouvernement et de la souveraineté démocratique. Ce "*plus d'un*" affecte Dieu de *divisibilité* là où pourtant la souveraineté, c'est-à-dire la force, la *cratie* ne souffre pas la division, là où la force du Dieu unique, un et souverain, comme pouvoir de la souveraineté politique aura été dite une, unique et indivisible par tous ceux qui ont conçu la souveraineté, de Platon et d'Aristote à Bodin, à Hobbes et à Rousseau⁵⁴.» (Je souligne)

Nous sommes peut-être là «au cœur» de ce qui porte Derrida, malgré les analyses terriblement inquiétantes qu'il multiplie quant à la démocratie, à garder une attitude «militante» en faveur de quelque chose comme une

⁵³ p. 108-109.

⁵⁴ p. 110.

démocratie à *venir*, même si cela devait ne plus porter le nom même de démocratie. Car s'il hésiterait peut-être à se dire tout uniment «ami de la démocratie», il ne se rangerait sûrement pas dans le camp des «ennemis de la démocratie» et c'est pourquoi sa critique est militante, une «critique politique militante et sans fin⁵⁵». Critique qui est la véritable fidélité à ce que l'on pourrait nommer une «promesse» démocratique, car ce qui fait que la démocratie est toujours dans l'indétermination de son concept, dans «l'attente d'un sens», c'est précisément son «ouverture», une certaine «liberté de jeu» dans son concept même, et c'est là sa chance. La démocratie est le seul «quasi régime ouvert à sa transformation historique, assumant sa plasticité intrinsèque et son auto-criticité interminable⁵⁶», écrit-il, le seul qui ouvre un «droit indéfini à la question, à la critique, à la déconstruction»; si bien qu'il est possible de dire: «pas de déconstruction sans démocratie, pas de démocratie sans déconstruction⁵⁷».

Ainsi l'inconditionnalité caractéristique de la souveraineté, de l'ipséité souveraine, se trouve, dans le cas de la démocratie, travaillée sourdement, dès le départ, par une autre inconditionnalité, celle qui commande l'ouverture à l'autre, à l'événement et qui mine de l'intérieur la clôture, par cet «inconditionnel qui, dès le départ, aura inscrit une force auto-déconstructrice [...] dans le motif même de la démocratie, la possibilité et le devoir pour la démocratie de se dé-limiter elle-même.» Si bien que, déjouant le retour sur soi, autocratique, de l'ipséité, Derrida peut conclure: «La démocratie est l'*autos* [c'est-à-dire l'*ipse* ou l'ipséité] de l'auto-délimitation déconstructive.» Et nous retrouvons là, une fois encore, l'idée que la démocratie est «dépourvue de *mêmeté* et d'*ipséité*», dépourvue de «propre», qu'elle «n'est jamais proprement ce qu'elle est, jamais *elle-même*», que son concept est «sans concept», «en roue libre»:

«C'est le sens propre, le sens même du même (*ipse*, *metipse*, *metipsissimus*, *meisme*, même), c'est le soi-même, le même, le proprement même du soi-même qui fait défaut à la démocratie. Il définit la démocratie, et l'idéal même de la démocratie, par ce défaut du propre et du même⁵⁸.» (Je souligne)

Cet inconditionnel c'est aussi l'exigence de justice, exigence qui fait que la démocratie, alors même qu'elle privilégie le semblable, le calculable, le droit, est toujours aussi poussée à s'ouvrir au dissemblable, comme par un devoir de justice, précisément:

⁵⁵ p. 126.

⁵⁶ p. 47.

⁵⁷ p. 130.

⁵⁸ p. 61.

«Dans son auto-immunité constitutive, dans sa vocation à l'hospitalité (avec les enjeux de l'*ipse* qui travaillent l'étymologie et l'expérience de l'*hospes* comme les apories de l'hospitalité), la démocratie a toujours voulu *tour à tour et à la fois deux choses incompatibles*: elle a voulu, *d'une part*, n'accueillir que des hommes, et à la condition qu'ils fussent des citoyens, des frères et des *semblables*, en excluant les autres, en particulier les mauvais citoyens — les voyous —, les non-citoyens et toute sortes d'autres, dissemblables, méconnaissables, et, *d'autre part*, à la fois ou tour à tour, elle a voulu s'ouvrir, offrir une hospitalité à tous ces *exclus*. Dans les deux cas, [...] cette hospitalité reste limitée et conditionnelle. Mais même dans cet espace restreint, il est conforme à la démocratie de faire l'un ou l'autre, parfois l'un et l'autre, parfois les deux à la fois et/ou tour à tour ⁵⁹.» (Je souligne)

Certes elle ne va pas jusqu'à l'hospitalité inconditionnelle, qui ne peut qu'excéder le droit, et toute institution, mais cette exigence d'ouverture n'est peut-être pas seulement de l'ordre du politique. Elle relève de quelque chose comme d'une injonction éthique. Le lieu de la démocratie, le lieu qu'elle se cherche, c'est, dit Derrida, «la frontière instable et introuvable entre le droit et la justice», «entre le politique et l'ultra-politique»:

«La démocratie n'est ce qu'elle est que dans la différence par laquelle elle se diffère et elle diffère d'elle-même; [...] elle est (sans être) *égale et propre à elle-même seulement en tant qu'inadéquate et impropre*, à la fois en retard et en avance sur elle-même, sur le *Même* et l'*Un* d'elle-même, *interminable* dans son *inachèvement* par-delà tous les *inachèvements* déterminés, toutes les limitations dans des ordres aussi différents que le droit de vote (par exemple aux femmes — à partir de quand? —, aux mineurs — à partir de quel âge? —, aux étrangers — lesquels et sur quel territoire?—, pour accumuler en désordre quelques échantillons exemplaires de mille et mille problèmes analogues), la liberté de la presse, la fin des inégalités sociales dans le monde entier, le droit au travail, tel ou tel droit nouveau, bref toute l'histoire d'un *droit* (national ou international) *toujours inégal à la justice*, la démocratie ne cherchant son lieu que sur la frontière instable et introuvable entre le droit et la justice, c'est à dire aussi entre le politique et l'ultra-politique. C'est pourquoi, un fois encore, *il n'est pas sûr que "démocratie" soit un concept de part en part politique...* ⁶⁰» (Je souligne)

⁵⁹ p. 95.

⁶⁰ p. 63.

Cette impossibilité d'accéder à l'Un, au Même, conditions semble-t-il de la souveraineté au sens absolu du terme, qui constitue la faiblesse de la démocratie est aussi et avant tout ce qui fait la force de sa faiblesse, une «force faible⁶¹» qui «expose inconditionnellement à ce qui vient», à l'autre, la force de l'injonction inconditionnelle de la justice. «L'éthique pure, s'il y en a, écrit Derrida, commence à la dignité respectable de l'autre comme l'absolu *dissemblable*, reconnu comme non-reconnaissable, voire comme méconnaissable, au-delà de tout savoir, de toute connaissance et de toute reconnaissance: loin d'être son commencement, le prochain comme semblable ou ressemblant nomme la fin ou la ruine de l'éthique pure...⁶²»

Nous venons de voir passer le voyou parmi les mauvais citoyens que la démocratie doit exclure, mais qu'elle doit aussi ne pas exclure. C'est la première fois qu'il apparaissait dans notre exposé, mais pas dans l'ouvrage dans lequel tel un filou il se faufile. D'ailleurs pour les adversaires de la démocratie celle-ci n'est pas très loin d'être une «voyoucratie». Ainsi, le voyou n'est jamais ni tout à fait *dans* ni tout à fait *hors* de la démocratie. Seul ou en bande, bandit ou contrebandier, rangé ou non derrière quelque bannière, banni ou non, il est toujours «mis au ban» de la société, tout en pouvant exercer sur elle une certaine fascination. Tel un joker, il fait partie du jeu démocratique, de sa liberté de jeu, tout en y portant le trouble. Et *Voyous*, le livre, est, pour une part, une réflexion sur l'expression relativement récente qui désigne certains Etats comme «voyous», «*rogue States*», et sur le trouble qu'elle jette dans les rapports entre Etats dits souverains et dans l'idée d'une certaine démocratie inter-étatique, internationale posée comme valeur et visée par le droit international. L'usage plus que troublant de cette expression est donc l'objet de longues et riches analyses par lesquelles s'achèvent les deux essais. Ce sont ces analyses que nous allons tenter d'approcher maintenant, toujours trop rapidement.

Y a-t-il des Etats voyous? ou Les roueries de l'expression «Etats voyous».

Y a-t-il des Etats voyous? Telle était donc la question posée par le sous-titre du premier essai. «Etats voyous», c'est une accusation, une accusation infamante qui appelle et justifie d'avance une sanction. Notons immédiatement que si *voyou*, en français, qualifie uniquement des humains

⁶¹ p. 13.

⁶² p. 90.

(hommes plutôt que femmes) et leurs comportements, ce n'est pas le cas de l'anglo-américain *rogue* qui désigne aussi l'animal sauvage, au comportement déviant par rapport aux normes de son espèce, que l'on ne peut dresser. Et Derrida fait remarquer, au passage, que dans l'Irak qualifié de *rogue State* par les Etats-Unis, Saddam Hussein fut parfois désigné par eux comme «*the beast of Bagdad*», non seulement un animal mais une bête, la bête n'étant pas seulement un animal, mais une sorte d'incarnation du mal, voire du satanique, comme la bête de l'Apocalypse.

Mais quelle que soit l'atténuation qu'apporte la traduction française de *rogue* par *voyou*, dans tous les cas l'expression signifie: «des Etats accusent d'autres Etats d'être des Etats-voyous (*rogue States*). Ils entendent en tirer les conséquences armées, user de la force à leur rencontre, au nom d'un droit présumé et de la raison du plus fort, selon des modes qu'on ne sait plus en toute rigueur et en droit qualifier⁶³.»

Au nom d'un droit présumé et de la raison du plus fort, avons nous lu. Et en effet c'est toute la question du droit international et de ses rapports avec la force qui se trouve posée, la question de la démocratie dans les rapports entre Etats souverains et tout particulièrement dans les rapports entre ceux-ci et l'Etat qui, plus que tous les autres, dispose de la force, de la «raison du plus fort». Nous avons déjà remarqué, à la suite de Derrida, que tout au long de l'histoire de la philosophie politique et jusqu'à une époque récente, la démocratie a été essentiellement pensée dans le cadre intra-étatique, comme un type d'organisation à l'intérieur de la cité, puis de la nation. Si bien que, non seulement contemporaine, «la question d'une démocratisation universelle, internationale, inter-étatique ou surtout trans-étatique reste de part en part une obscure question d'avenir⁶⁴», écrit-il. C'est précisément la question de ce qu'il nomme «la démocratie à venir» et, tout en rappelant que cette question hante ses travaux depuis longtemps déjà, il rappelle aussi que cette question reste une «question», une attente «sans horizon», et non l'annonce de quelque venue susceptible d'être anticipée. Il faudrait pouvoir refaire, avec lui, le parcours qui, au moins, depuis *Du droit à la philosophie*, puis *Force de loi* (1989-90), *L'autre cap* (1991), *Spectres de Marx* et *Sauf le nom* (1993), *Politiques de l'amitié* (1994), jusqu'à *L'université sans condition* (2001), témoigne de l'insistance de ce motif de la *démocratie à venir*, et jusqu'à ces derniers textes, à l'occasion de la décade de Cerisy qui portait ce titre.

D'usage récent donc, l'expression *rogue states* semble apparaître, mais dans un emploi d'abord peu fréquent, dans les années 60 et pour désigner

⁶³ p. 117.

⁶⁴ p. 118.

seulement la politique intérieure de régimes peu démocratiques. C'est avec la fin de la «guerre froide» qu'elle quitte la sphère de la politique intérieure, de la non-démocratie interne, et qu'elle connaît alors un développement nouveau en s'étendant au comportement international et «aux manquements supposés à l'esprit ou à la lettre d'un droit international, qui se veut fondamentalement démocratique», de la part d'états soupçonnés d'avoir une responsabilité dans ce qu'on nomme alors le «terrorisme international». Pendant la guerre froide, en effet, un certain équilibre de la terreur nucléaire entre les deux superpuissances, surarmées, de l'est et de l'ouest, puissances organisées, stables, identifiables, territorialisées et en principe non suicidaires, pouvait faire croire à un équilibre assuré, à un ordre de la dissuasion. L'effondrement du bloc communiste a mis fin à cet équilibre et a laissé la place à la menace du terrorisme international. Et dès la fin des années 80 et surtout à partir de 1990, les accusations de *rogue States* se déchaînent, venant essentiellement des Etats-Unis et plus ou moins reprises, traduites, par d'autres états occidentaux. Précédé de «*outlaw States*» (Reagan), de «*renegade States*» (Bush senior), vient enfin «*rogue States*», très employé par Clinton, son administration en général et tout particulièrement Madeleine Albright, et enfin largement repris aujourd'hui par Bush junior et consorts.

Mais à qui demanderait «qui sont ces *rogue states*?», Derrida cite, en réponse, la formule lapidaire de Robert S. Litwak: «*A rogue State is whoever The United States says it is*⁶⁵.» En effet, les états ou les régimes qui ont été qualifiés ainsi: le régime de Noriega à Panama, Cuba, la Corée du nord (à laquelle on reproche moins son régime totalitaire que la possession de l'arme atomique, que l'on ne reproche pas à l'Inde et au Pakistan, pour ne rien dire d'Israël), la Libye, le Soudan, l'Iran, l'Irak enfin, tout particulièrement depuis 90..., l'ont été non pas à cause de quelque mal intrinsèque, et ce d'autant moins que certains d'entre eux ont d'abord été soutenus et utilisés par la CIA et les gouvernements des USA, mais seulement à partir du moment où ils ont paru constituer une menace sérieuse contre les intérêts des mêmes USA, alors que d'autres états, non davantage démocratiques à l'intérieur et non moins dangereux pour certains de leurs voisins, comme l'Afrique du sud, par exemple, au temps de l'apartheid, ne l'ont pas été. Si bien que l'on pourrait soutenir, à la suite de Noam Chomsky, auquel Derrida se réfère jusqu'à un certain point, que «les premiers et les plus violents "*rogue States*", ce sont ceux qui ont ignoré et continuent de violer le droit international dont ils se prétendent les champions, au nom duquel ils parlent, au nom duquel ils partent en

⁶⁵ cité p. 139.

guerre contre lesdits “*rogue States*” chaque fois que leur intérêt le commande. C’est-à-dire les Etats-Unis ⁶⁶.» Auxquels il faudrait ajouter plus ou moins leurs alliés.

Mais il faut aller plus loin dans l’analyse et voir comment s’articulent la souveraineté des Etats-nations, la prétention à la démocratie du droit international, et la raison du plus fort. Le théâtre, sur la scène duquel ces accusations sont proférées, est pour une part la presse, les médias, mais surtout et avant tout l’ONU. Or à l’ONU, «*deux lois articulent ensemble mais de façon aporétique, et tour à tour, un principe démocratique et un principe de souveraineté* ⁶⁷», écrit Derrida. Ces deux lois sont représentées par l’Assemblée générale d’une part et par le Conseil de sécurité d’autre part. L’Assemblée, son fonctionnement, sont conçus selon le modèle d’un Parlement démocratique:

«D’une part, qu’elles soient respectées ou non, les décisions de l’Assemblée générale sont prises, démocratiquement, après délibération, à la majorité des représentants des Etats membres élus par l’Assemblée, Etats dont chacun est souverain chez lui. Outre la référence constitutive à la *Déclaration des droits de l’homme* qui est d’esprit et d’essence démocratique, la Charte des Nations unies institue un modèle législatif qui est aussi celui d’un *Parlement démocratique*, même si les représentants ne sont pas élus par l’Etat qui les délègue, alors que l’Etat candidat est élu et accueilli, à certaines conditions, par l’Assemblée.» (Je souligne)

Mais comme la souveraineté démocratique de l’Assemblée des Nations Unies ne dispose d’aucune force exécutive et coercitive propre — et il n’y a pas de droit sans force, on l’a vu — donc d’aucune souveraineté effective ni même juridique, c’est l’institution du Conseil de sécurité qui porte toute la charge du pouvoir et de la décision exécutoire, toute la force de la souveraineté effective. Or constitué, comme l’ONU, à la fin de la Seconde Guerre mondiale et pour en prévenir une troisième, ses seuls membres permanents, ceux qui ont le véritable pouvoir de décision sont les Etats qui furent et restent encore les plus puissants du monde, (quatre sur cinq sont les anciens vainqueurs de la deuxième guerre mondiale) et qui sont dotés de l’arme nucléaire. Ils disposent chacun du droit de veto, cette «monstruosité» selon Derrida, par lequel ils peuvent rendre ineffectives les décisions démocratiquement délibérées prises par l’Assemblée générale. Les autres membres ne sont pas permanents, élus

⁶⁶ p. 138.

⁶⁷ Cf. p. 140 à 142.

pour deux ans seulement par l'Assemblée, dépourvus du droit de veto, leur pouvoir est d'autant plus réduit.

«Il y a là le fait d'un diktat ou d'une dictature qu'aucun droit universel ne peut en principe justifier.[...] La Charte des Nations Unies, "traité solennel" qui est au fondement du droit international et de l'ordre du monde, déclare en effet que le Conseil de sécurité déterminera tout ce qui menace ou interrompt la paix, tout acte d'agression, et fera des recommandations ou décidera des mesures à prendre en conformité avec les articles 41 et 42, [lesquels] prévoient différents types de recours ou de sanction: de préférence sans usage de la force armée mais au besoin à l'aide d'une force armée ([...] opérations [...] confiées à un ou plusieurs Etats Nations).» (Je souligne)

Si bien que Derrida peut écrire que « le sort de la démocratie à venir, dans l'ordre mondial, dépend de ce que deviendra cette étrange et supposée toute-puissante institution qu'on appelle le Conseil de sécurité ».

Enfin, outre cette contradiction entre d'une part le principe démocratique qui inspire la Charte des Nations unies et l'organisation de l'Assemblée et d'autre part le principe de souveraineté que traduit le Conseil de sécurité, il y a cette exception que constitue l'article 51, exception à l'universalité proclamée du droit international, mais exception qui est l'apanage même de la souveraineté. Cet article reconnaît «le droit individuel ou collectif de se défendre soi-même contre une attaque armée "jusqu'à ce que le Conseil de sécurité ait pris les mesures nécessaires pour maintenir la paix et la sécurité internationale"». Ainsi, Derrida rappelle que, dès 1993, Clinton déclara, à l'adresse de l'ONU que «son pays ferait l'usage qui lui semblerait approprié de l'article exceptionnel (l'article 51)» et annonça que «les Etats-Unis étaient prêts à intervenir militairement de façon unilatérale (donc sans l'accord préalable de l'ONU ou du Conseil de sécurité) chaque fois que leurs intérêts vitaux [accès libre au marché, approvisionnement en énergies et ressources stratégiques] seraient en jeu ». Cependant, pour dissimuler cette entorse faite au droit, «pour justifier cette unilatéralité souveraine, ce non-partage de souveraineté, cette violation de l'institution supposée démocratique et normale des Nations Unies, pour donner raison à cette raison du plus fort, il fallait alors décréter que ledit Etat tenu pour agresseur ou menaçant agissait en Etat voyou⁶⁸.» Et, dès lors «les Etats-Unis se posaient eux-mêmes en Etats voyous.»

L'article 51 confirme donc que «l'exception est toujours ce qui décide de la souveraineté ou inversement» — c'est la thèse de Schmitt — c'est-

⁶⁸ p. 147-148.

-à-dire consacre «la raison du plus fort», celle du Conseil de sécurité, ou de l'Etat assez fort pour se passer même de l'accord de celui-ci, ou encore pour aller contre le veto du Conseil de sécurité lui-même. Ainsi:

«*La raison du plus fort* ne détermine pas seulement la politique effective de l'institution internationale; elle aura d'abord *déterminé l'architecture conceptuelle de la Charte même*, la loi qui régit, dans ses principes fondamentaux et dans ses règles pratiques, le devenir de cette institution. Elle agence, elle met en oeuvre et au service de l'ONU, pour se servir d'elle, tous les concepts, toutes les idées (constitutives ou régulatrices), tous les théorèmes politiques occidentaux nécessaires, à commencer par ceux de *démocratie* et de *souveraineté*. Ceux de la démocratie: la loi de la majorité, le calcul des voix à l'Assemblée générale, l'élection du Secrétaire général, etc. Ceux de la souveraineté: à la fois pour chaque Etat et, afin que la souveraineté de l'ONU soit effective, le fait de prendre acte, de façon si arbitraire, injustifiable, *silencieuse et inavouable*, de la suprématie des membres permanents du Conseil de sécurité, et parmi eux, des deux superpuissances⁶⁹.» (Je souligne).

Mais ce travail «silencieux et inavouable» de la raison du plus fort pour mettre le principe démocratique au service du principe de souveraineté, n'est pas une simple rouerie hypocrite dont il suffirait de mettre à jour les stratagèmes pour rétablir le principe démocratique dans ses droits. L'extrême gravité du problème vient de ce que la démocratie mondiale requiert, elle aussi, une souveraineté. «Comme toujours — écrit Derrida —, ces deux principes, démocratie et souveraineté, sont à la fois, mais aussi tour à tour, indissociables et en contradiction l'un avec l'autre». En effet:

«Pour que la démocratie soit effective, pour donner lieu à un droit qui fasse valoir son idée, c'est-à-dire aussi à un pouvoir effectif, elle exige la *cratie* du *demos*, ici du *demos* mondial. Elle requiert donc une souveraineté, à savoir une force plus forte que toutes les autres forces au monde. Mais si la constitution de cette force est en effet, en principe, destinée à représenter et à protéger cette démocratie mondiale, en fait, elle la trahit et la menace d'entrée de jeu, de façon auto-immunitaire, et, disais-je, aussi silencieuse qu'inavouable. *Silencieuse et inavouable comme la souveraineté elle-même*. Le silence inavouable, la dénégation, voilà *l'essence toujours inapparente de la souveraineté*. L'inavouable de la communauté, c'est aussi une souveraineté qui ne peut que se poser et s'imposer en silence, dans le non-dit⁷⁰.» (Je souligne)

⁶⁹ p. 143.

⁷⁰ p. 143-144.

Arrêtons nous un instant auprès de cette pensée profonde et troublante de Derrida: le silence comme essence de la souveraineté. Certes, la souveraineté peut parler et beaucoup, être intarissable même, dit-il, mais ses discours, ses raisons, ses rationalisations sont là pour mieux recouvrir un silence abyssal. Ainsi fait le loup de la fable lorsque, interrompant son discours, ses rationalisations de mauvaise foi, il fait soudain acte de souveraineté en dévorant l'agneau, en silence, «sans autre forme de procès». Souvenons-nous: la souveraineté politique procède d'une ipséité qui précède, disait-il, toute distinction «entre *physis* et *tekhne*, *physis* et *nomos*, *physis* et *thésis*, etc.», c'est-à-dire qui précède tout langage, toute histoire. Reprenant cette idée, il écrit:

«... la souveraineté elle-même (s'il y en a une et qui soit pure) toujours se tait dans l'*ipséité* même de son moment propre qui ne peut être que la pointe stigmatique d'un instant indivisible. Une souveraineté pure est indivisible ou elle n'est pas, comme l'ont à juste titre reconnu tous les théoriciens de la souveraineté, et c'est là ce qui la lie à l'exceptionnalité décisive dont parle Schmitt. Cette indivisibilité la soustrait en principe et au partage et au temps et au langage. [...] D'une certaine manière la souveraineté est an-historique, elle est le contrat contracté avec une histoire qui se rétracte dans l'événement de l'exception décisive. La souveraineté se soustrait par là même au langage qui introduit le partage universalisant. Dès que je parle à l'autre, je me soumetts à la loi de la raison à donner, je partage un médium virtuellement universalisable, je divise mon autorité, même dans le langage le plus performatif qui a toujours besoin d'un autre langage pour s'autoriser d'une convention ⁷¹.»

Ainsi, face au discours du droit, la souveraineté se tait. Elle œuvre en silence et en silence elle a raison de tout. «Il n'y a pas de souveraineté sans force, sans la force du plus fort dont la raison —la raison du plus fort — est d'avoir raison de tout.», écrit Derrida. C'est son pouvoir, qui est toujours abus de pouvoir: «l'abus de pouvoir est constitutif de la souveraineté même». Mais le paradoxe, ajoute-t-il, «le paradoxe, toujours le même», c'est que la souveraineté qui est «incompatible avec l'universalité», est cependant «toujours appelée par tout concept de droit international, donc universel ou universalisable, et donc démocratique», tout en étant toujours prête à le trahir:

⁷¹ p. 144. (Je souligne).

«*La démocratie universelle, au-delà de l'Etat nation, au-delà de la citoyenneté, appelle en effet une super-souveraineté qui ne peut que la trahir.* L'abus de pouvoir, par exemple celui du Conseil de sécurité et de telles superpuissances qui y siègent en permanence, il abuse dès l'origine, avant même tel ou tel abus déterminable et secondaire. L'abus de pouvoir est constitutif de la souveraineté même⁷².» (Je souligne)

Dès lors le réquisitoire de Chomsky (ou de Blum), dont Derrida salue le «courage», ne va pas assez loin dans la réflexion politique. Il ne suffit pas en effet de dire que les Etats qui sont en mesure de dénoncer les violations du droit, les perversion et les déviations dont seraient coupables tel ou tel *rogue State*, ces Etats, garants du droit international, qui prennent l'initiative de la guerre, des opérations de police ou de maintien de la paix parce qu'ils en ont la force, ces Etats sont eux-mêmes «les premiers *rogue States* et cela en raison de leurs propres violations du droit». Car, s'il est vrai que «dès qu'il y a souveraineté, il y a abus de pouvoir», alors c'est en tant que «souverains», et donc *a priori*, que «les Etats qui sont en état de faire la guerre aux *rogue States* sont eux-mêmes, dans leur souveraineté la plus légitime, des *rogues States* abusant de leur pouvoir». Cet argument, sans exempter les Etats-Unis de leurs «fautes» contre la démocratie internationale, ou plutôt le droit international qui en esquisse la venue, marque cependant un écart avec un «anti-américanisme» devenu une mode et un mode facile d'éviter les vraies questions. Si, dès qu'il y a souveraineté il y a abus de pouvoir, il faut s'attendre à ce que la souveraineté la plus puissante tende aussi vers le plus d'abus de pouvoir...

Derrida en arrive donc à cet axiome: «*Il n'y a donc que des Etats voyous.* En puissance ou en acte. *L'Etat est voyou*⁷³.» Ce qui peut se dire aussi: «là où tous les Etats sont des Etats voyous [...], là où il n'y a que des voyous, il n'y a plus de voyous.»

«*Plus d'Etats voyous* », c'était le titre du dernier chapitre du premier essai, avant l'«Envoi» final. Titre susceptible d'une double lecture. Toujours plus d'Etats voyous, «il y a toujours plus d'Etats-voyous qu'on ne pense », plus d'Etats voyous que ceux qu'on accuse de l'être. Ou plus d'Etats voyous, il n'y en a plus, «là où il y a toujours plus de voyous qu'on ne le dit ou le fait accroire, il n'y a plus de voyou». L'expression «*rogue States*», «*Etats voyous* » aurait donc fait long feu ou serait sur le point

⁷² p. 145.

⁷³ p. 146. (Je souligne).

de le faire. Elle aurait fait époque, «l'époque des Etats voyous», et cette époque toucherait à sa fin.

Et ce qui s'est passé le 11 septembre 2001 en aurait comme sonné le glas. Le glas, car ce n'est pas l'annonce d'une «bonne nouvelle», mais l'annonce d'une «menace *pire et à venir*», d'une «menace absolue», écrit Derrida ⁷⁴. Ce qui est apparu, avec le 11 septembre c'est que, «après la guerre froide, la menace absolue n'avait plus une forme étatique». Sur ce point, les conclusions du premier et du second essai se rejoignent. Je cite ici un assez long passage, à la fin du second essai:

«...là où ladite mondialisation est plus inégalitaire et violente, donc plus alléguée et moins mondiale que jamais [...] quand [elle] concentre et confisque, à un degré inouï, dans une parcelle du monde humain, les ressources naturelles, les richesses capitalistiques, les pouvoirs techno-scientifiques et même télé-technologiques, se réservant aussi ces deux formes d'immunité que sont la santé publique et la sécurité militaire, *alors les conflits de force en vue de l'hégémonie n'opposent plus l'Etat souverain à un ennemi de forme actuellement ou virtuellement étatique*. Les Etats-Unis et leurs alliés, voire les institutions internationales qui dépendent largement d'eux dans leurs opérations effectives (telles le Conseil de sécurité, sinon l'ONU) *ne font plus face à un ennemi identifiable* dans la figure d'un territoire "étatique" au cours de ce qui serait encore une "guerre", voire une guerre contre le terrorisme international. Missiles aériens ou terrestres, chimiques, bactériologiques ou nucléaires, interventions discrètement informatiques ("cyberattaques"), toutes ces armes peuvent déstabiliser ou détruire les plus puissants appareils d'Etat. Mais elles échappent désormais à tout contrôle et à tout cadastre étatique. Elles ne sont plus à la seule disposition d'un Etat ou d'une coalition d'Etats souverains qui se protègent et équilibrent la terreur, comme ils le firent durant la guerre froide dans une surenchère calculable, selon la donne d'une théorie des jeux raisonnée qui excluait, selon la plus haute probabilité, et en principe, l'opération suicide. Tout cela est fini. *Une nouvelle violence se prépare et en vérité se déchaîne pour longtemps, de façon plus visiblement suicidaire ou auto-immunitaire que jamais. Cette violence ne relève plus de la guerre mondiale ni même de la guerre, encore moins de quelque droit de la guerre. Et cela n'a rien de rassurant, au contraire* ⁷⁵.» (Je souligne).

Il ne s'agit donc plus, quoiqu'on en dise, de guerre qui suppose toujours une référence à l'Etat, qu'il s'agisse de la guerre classique entre

⁷⁴ p. 148.

⁷⁵ p. 213-214.

Etats, ou de la guerre civile, à l'intérieur de l'Etat, ni même de ce que Schmitt a nommé «guerre des partisans», car celle-ci, comme le terrorisme dans sa nomination classique, «ne recourait encore à la violence et à la terreur qu'en vue de la libération ou de la fondation plus moins éloignée de quelque communauté état-nationale et territorialisée, donc de quelque souveraineté». Si bien que la désignation de l'ennemi comme «Etat voyou» n'est plus désormais que «gesticulations rhétoriques»:

«... on a besoin de faire croire qu'on part en guerre ou prépare une guerre contre telle ou telle force ennemie organisée en Etat ou en structure d'accueil étatique pour l'ennemi. Le vacarme de ces mobilisations guerrières est terriblement effectif, certes, concret, rationnel et réel, il détermine et assourdit la terre entière. Mais il ne peut faire oublier qu'il s'agit là de projections utiles et d'ultimes dénégations, de ce que la psychanalyse nomme "rationalisations"⁷⁶...»

Cela aurait pu être écrit ces jours-ci, à propos de la récente «guerre d'Irak»! Et cela devrait nous rappeler qu'il faut, au nom même de la raison, «se méfier des rationalisations».

Mais qu'en est-il dès lors de la souveraineté?

Nous avons vu, en tentant d'accompagner, aussi fidèlement que possible, la pensée de Jacques Derrida, que la souveraineté était, par essence, une, indivisible, absolue, auto-position de puissance, puissance en soi et par soi du soi souverain, ipséité, inconditionnalité. Qu'elle était donc par essence, abus de pouvoir. Elle peut décréter le droit, s'en servir, ou le suspendre, en faire fi, surtout lorsqu'il s'agit du droit international et qu'il pourrait limiter l'affirmation de sa puissance. Nous avons vu aussi à quel point la souveraineté démocratique n'allait pas de soi, traversée qu'elle était d'exigences contradictoires, qui exacerbèrent ses défenses auto-immunitaires jusqu'au risque du meurtre ou du suicide. Quant à la souveraineté nationale à l'intérieur d'une assemblée internationale, à visée démocratique, comme l'est, dans son principe tout au moins, l'Organisation des Nations Unies, nous avons vu combien les souverainetés les plus puissantes s'étaient arrangées pour y préserver leurs privilèges et y imposer leur «raison du plus fort». Combien aussi ces souverainetés nationales résistaient à l'internationalisation du droit: les résistances au projet de Tribunal pénal international, auquel s'opposent encore les intérêts de tant d'Etats-nations souverains qui tiennent pour cette raison même à leur souveraineté, en seraient un exemple actuel particulièrement probant.

⁷⁶ p. 214.

Mais nous avons vu aussi, et c'est le paradoxe, que sans la force, le droit est comme inexistant et que l'exigence de justice elle-même, si elle est, dans son incondicionalité, irréductible au droit et toujours fondée à le déconstruire, a cependant besoin du droit et l'exige incondicionallement. Que la démocratie, ou plutôt l'appel à quelque chose comme une «démocratie à venir», si hétérogène qu'elle soit à la souveraineté, a besoin aussi d'une certaine souveraineté démocratique, ne serait-ce que pour préserver ce «défaut du propre et du même» qui constitue sa paradoxale propriété et en fait la seule sorte de régime qui soit ouverte à sa transformation, à sa «déconstruction». Enfin, nous venons de voir que tout concept de droit international, c'est-à-dire universel ou universalisable, et donc démocratique requiert une souveraineté qui lui donne «force de loi», une souveraineté super-étatique, qui exigerait, pour ne pas le trahir et se retourner en menace mortelle contre lui, un consentement de toutes les souverainetés nationales, ou à tout le moins d'une majorité d'entre elles, c'est-à-dire la fin ou une transformation radicale du Conseil de sécurité.

«Sans doute est-il donc nécessaire, au nom de la raison, de remettre en cause et de limiter une logique de la souveraineté état-nationale. Sans doute est-il nécessaire d'entamer, avec son principe d'indivisibilité, son droit à l'exception, son droit de suspendre le droit, l'indéniable ontothéologie qui la fonde, même en régime dit démocratique», écrit Jacques Derrida. Et d'ailleurs, ajoute-t-il, le processus en est engagé dès lors que «au nom de l'universalité des droits de l'homme, en tout cas de leur perfectibilité [...], l'indivisible souveraineté de l'Etat-nation est de plus en plus remise en question, aussi bien que l'immunité de souverains, chefs d'Etat et généraux et aussi bien que la peine de mort, dernier attribut de la souveraineté étatique⁷⁷.»

Ainsi, la mise en cause de la souveraineté ne relève plus seulement de la réflexion philosophique, théorique, ni même de la seule «vigilance déconstructive». «Elle est en cours — écrit Derrida — elle est à l'oeuvre aujourd'hui, elle est ce qui arrive. Elle est et elle fait l'histoire à travers les angossantes turbulences que nous vivons⁷⁸.»

La nouvelle menace, dont le 11 septembre n'est que le symptôme le plus impressionnant, mais pas le seul, met en péril les souverainetés nationales, y compris les plus puissantes qui ne sont pas les moins vulnérables. Moins d'un mois après le 11 septembre, des mesures étaient prises pour qu'une attaque nucléaire sur la Maison Blanche ne puisse

⁷⁷ p. 216.

⁷⁸ p. 216.

détruire en quelques secondes l'appareil d'Etat des Etats-Unis: le Président, le vice-Président et la totalité du Congrès ne devaient plus se trouver ensemble, à aucun moment, dans le même lieu, comme par exemple le jour de la Déclaration présidentielle sur l'état de l'Union. La «mondialisation» des problèmes économiques et sociaux, comme de la possession et de la circulation des engins et techniques de destruction, fait que toute souveraineté nationale est devenue fragile.

Est-ce à dire que la fin de la souveraineté est annoncée? Ce serait naïf de le croire. De plus serait-ce tout uniment un bien? Comme toujours chance et menace sont indissociables, l'une ne va pas sans l'autre. Il ne faut pas croire à un quelconque «salut». La «messianicité sans messianisme» qu'évoque souvent Derrida est une attente «sans horizon», on l'a précisé, ce n'est pas l'attente d'un salut ni d'un sauveur. Et de même que le mal auto-immunitaire pouvait s'avérer aussi possibilité d'un bien, la chance d'une ouverture à l'autre, de même le mal de la souveraineté peut être parfois un moindre mal, le garant de cette possible venue de l'autre, à condition que son inconditionalité se laisse pénétrer par l'autre inconditionalité, l'inconditionalité de l'exigence de justice. Qu'il s'agisse de la souveraineté de la raison classique, ou de la souveraineté politique, la grande question qui parcourt tout l'ouvrage est donc bien, comme il est dit dès le début:

«... tenter de dissocier la "souveraineté" (toujours en principe indivisible) et «l'inconditionalité». L'une et l'autre se soustraient absolument, comme l'absolu même, à tout relativisme. C'est leur affinité. Mais à travers certaines expériences [...] et, de façon générale, à travers l'expérience qui se laisse affecter par (ce) qui vient ou (ce) qui arrive, par l'autre à venir, quelque renoncement incondicional à la souveraineté se trouve *a priori* requis. Avant même l'acte de décision ⁷⁹.» (Je souligne).

Dès lors, à l'avant-dernière page du livre, comme un dernier «salut» à la souveraineté, Derrida peut écrire:

«Et pourtant, [...] il serait imprudent et précipité, en vérité peu *raisonnable* de s'opposer incondicionallement, et de front, à une souveraineté elle-même incondicional et indivisible. On ne peut pas combattre, et *de front, toute* souveraineté, la souveraineté *en général*, sans menacer du même coup, en dehors de la figure état-nationale de la souveraineté, les principes classiques de liberté et d'auto-détermination. Comme la tradition classique du droit (et

⁷⁹ p. 13.

la force qu'il suppose) ces principes classiques restent indissociables d'une souveraineté à la fois indivisible et partageable. *La souveraineté état-nationale peut elle-même, dans certains contextes, devenir un rempart indispensable contre tel ou tel pouvoir international*, contre telle hégémonie idéologique, religieuse ou capitaliste, etc., voire linguistique qui, sous couvert de libéralisme ou d'universalisme, représenterait encore, dans un monde qui ne serait qu'un marché, la rationalisation armée d'intérêts particuliers. Une fois encore, dans des contextes chaque fois singuliers, là où l'attention respectueuse qu'on doit prêter à la singularité n'est pas relativiste mais universalisable et rationnelle, la responsabilité consisterait à s'orienter néanmoins sans savoir *déterminant* de la règle. 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 ⁸⁰.» (Je souligne)

Enfin, il faudrait ne pas oublier que « la souveraineté pure n'existe pas ⁸¹ ». Une, indivisible, inconditionnelle par essence, certes, mais à condition d'être unique, comme la souveraineté théologique, celle du Dieu Un, créateur de toutes choses, omnipotent et omniscient. Dans l'ordre de la finitude humaine, la souveraineté n'est jamais seule, unique et dès lors qu'il y a des souverainetés, elles s'entre-limitent. Dans l'ordre de la finitude humaine la souveraineté est elle-même finie et donc exposée, exposée à la venue incalculable de l'autre, de l'événement inanticipable, non maîtrisable, pour lequel seule l'hospitalité inconditionnelle, impossible, est possible.

Envoi final...

Puisque toujours il faut «le temps qu'il n'y a pas», puisque « l'histoire [est] faite de ce temps qui manque et qu'il faut », et puisque la démocratie, qui pose en principe la libre discussion sans limite, doit aussi imposer la limite du temps de parole ⁸², puisque donc il faut terminer, comment ne pas conclure, clore ce qui doit demeurer ouvert?

⁸⁰ p. 216.

⁸¹ p. 144.

⁸² cf. p. 29: Derrida remarque et interroge cette «étrange nécessité qui impose une limite à une discussion, à un échange de paroles ou d'arguments, à un débat ou à une délibération, dans l'espace et le temps finis d'une politique démocratique dont on dit que dans sa forme libérale, elle autorise ou appelle, par essence, une libre discussion, une délibération indéfinie...»

Nous avons vu que la raison, de par sa nature architectonique, requérait l'idée de *monde* comme unité systématique et finale, comme horizon rationnel de la diversité des phénomènes et de leurs lois calculables, mais qu'elle doit aussi, pour «raison garder», renoncer à cet horizon téléologique pour pouvoir accueillir la singularité inanticipable de l'événement. Nous venons de voir aussi que le monde politique et *cosmopolitique* est en train, plus que jamais, de laisser apparaître la fragilité de son ordre, combien ses frontières nationales, étatiques, masquent mal l'*apeiron*, le sans limite et sans forme, sur le fond sans fond duquel se frayent leurs tracés. Écoutons une fois encore Jacques Derrida:

«... là où il n'y a pas *le monde*, là où nous sommes, nous, sans monde, *weltlos*, là où nous ne *formons* un monde que sur ce fond de non-monde, là où il n'y a ni monde ni même cette pauvreté-en-monde que Heidegger prête aux animaux [...], en cet abîme du sans-monde où, sans support, et à la condition de cette absence de soutien, de fond, de sol et de fondement, c'est comme si l'un *portait* l'autre, comme si je me sentais, sans support et sans hypothèse, *porté* par l'autre et *porté* vers l'autre, là où, comme le dit Celan, *Die Welt ist fort, ich muss dich tragen*, le monde s'en va, le monde disparaît, il me faut te porter, là où il n'y aurait plus de monde, pas encore le monde, là où le monde s'éloignerait, perdu au loin, encore à venir, eh bien [...] ⁸³»

Eh bien... que reste-t-il? Il reste l'*injonction inconditionnelle*, son urgence, l'injonction impérative d'un appel à la justice et de la justice, qui n'attend pas. J'ai fait allusion tout à l'heure à la pensée «militante» de Jacques Derrida, de ce penseur qui préfère infiniment sa table de travail à la place publique, à l'agora, mais qui n'en a pas moins, continûment, «milité» en faveur d'une certaine «démocratie toujours à venir». Qu'il s'agisse de la création du GREPH, le Groupe de Recherches sur l'Enseignement Philosophique, en 1974, dont l'un des objectifs majeurs était d'ouvrir *démocratiquement* l'accès à la philosophie, au delà des limites dans lesquelles les structures de l'enseignement, toujours actuelles, l'enferment, en luttant non seulement contre les projets de réforme restrictifs de tel ministre de l'Éducation de l'époque, mais aussi contre le conservatisme d'une large part du corps enseignant, trop facilement dupe de l'idéologie d'une école «pour tous» qui, de fait, ne réserve l'enseignement de la philosophie, dans des conditions valables, qu'à une minorité seulement. Qu'il s'agisse, plus tard, de la création, dans un esprit comparable, du Collège International de Philosophie, dont il fut l'un des principaux

⁸³ p. 213.

fondateurs. Qu'il s'agisse de l'Association Jan Hus, fondée avec quelques amis, en 1981, pour venir en aide aux intellectuels tchèques dissidents alors persécutés, solidarité qui lui valut l'emprisonnement à Prague fin 1981. Qu'il s'agisse d'activités de soutien, par l'écrit ou la parole publique, à des personnes victimes de tyrannies, ou de manœuvres à la démocratie dans des pays dits démocratiques, célèbres, Nelson Mandela, Mumia Abu-Jamal, ou obscurs, immigrés, «sans papiers», etc. Enfin, mais il n'est pas question de dresser ici une liste exhaustive, sa participation à la création, en 1993, suite à l'assassinat de l'écrivain algérien Tahar Djaout et à la persécution exercée à l'encontre d'autres écrivains comme Salman Rushdie, du Parlement International des Ecrivains, comme à la constitution de la Charte et du réseau des «villes-refuges»...

Aussi, sans attendre aucun salut, ni aucun sauveur, fût-il un dieu, ne croyant pas à la possibilité pure et simple «de l'indemne, du sauf, du sain et sauf, de l'immun», «du salut, de la santé, de la sécurité», sans croire au «salut de salvation» donc, mais n'ayant cessé de saluer la venue de *l'autre*, il est fondé à dire, sans légèreté ni désinvolture: «*la démocratie à venir, salut!*». Ce sont les derniers mots de l'*Envoi* qui termine le premier essai.

Coimbra, le 17 mai 2003