

La démocratie et la question de l'autre chez Derrida et Rancière

Daisuke Kamei (Université de Ritsumeikan)

Jacques Derrida a exposé un concept de la démocratie à venir qui est devenu l'un des principaux enjeux de sa pensée dernière. Après la mort de Derrida, en 2004, Jacques Rancière a publié, en anglais, deux essais au sujet de son concept de la démocratie: "Does Democracy Mean Something?" et "Should Democracy Come? Ethics and Politics in Derrida." Dans ces textes, il a développé une réflexion critique sur la question, et a distingué son propre concept de démocratie de celui de Derrida. Pour lui, la démocratie derridienne est une "démocratie sans *demos*" et Derrida n'aurait pas saisi l'importance politique de son objet.

Nous tenterons d'examiner la critique que fait Rancière de Derrida, et d'éclaircir la pensée de ce dernier par l'entremise de cette critique. À cet effet, nous insisterons d'abord tout particulièrement sur ce que Rancière appelle le « tournant éthique »(1), puis sur le rapport entre la démocratie et la pensée de la différance chez Derrida (2), et enfin sur la signification de l'hétéronomie dans la conception derridienne de la justice (3).

1 « Tournant éthique » et question de l'autre selon Rancière

Dans les deux articles qu'il a consacrés à Derrida, Rancière montre en conclusion que la théorie derridienne de la démocratie est fondée sur la base d'une éthique, et qu'il s'agit là d'une pensée qui appartient au « tournant éthique », tel que Rancière l'identifie dans des situations politique et esthétique contemporaines. Nous voudrions confirmer que c'est bien le « droit de l'autre » qui se trouve remis en question dans ce « tournant ».

Dans son essai paru dans *Malaise dans l'esthétique*, "Le tournant éthique de l'esthétique et

de la politique”, Rancière met en évidence une signification de ce terme. Selon lui, l'*ethos*, qui est à l'origine du mot « éthique », signifie “le séjour” et “le manière d'être, le mode de vie qui correspond à ce séjour”¹. L'éthique est donc “la pensée qui établit l'identité entre un environnement, une manière d'être et un principe d'action”². C'est à partir de ce constat que Rancière peut faire la distinction entre la morale et l'éthique de la façon suivante: l'éthique signifie “la constitution d'une sphère indistincte où se dissolvent la spécificité des pratiques politiques ou artistiques, mais aussi ce qui faisait le cœur même de la vieille morale: la distinction entre le fait et le droit, l'être et le devoir-être.”³, alors que la « morale » implique “la séparation de la loi et du fait” et “la division des morales et des droits”⁴. Rancière constate que, dans la politique et l'éthique contemporaines, la norme se dissout dans l'action et la distinction entre la loi et le fait disparaît. Cette remarque est importante car elle contribue à expliquer le fait que le monde actuel ait perdu son principe de régulation par rapport aux lois, et qu'il se soit mué, par conséquent, en une lutte de « la justice infinie » contre « le mal infini ». Rancière emprunte à George W. Bush une phrase qui, selon lui, constitue un résultat exemplaire du « tournant éthique »: “seule la justice infinie est appropriée à la lutte contre l'axe du mal”⁵.

Pourquoi cela s'est-il produit? Parce que, pour Rancière, l'une des formes que prend le « tournant éthique » est “l'affirmation d'un droit de l'Autre qui vient fonder philosophiquement celui des armées d'intervention”⁶. Rancière décrit la chose en détail en se livrant à une lecture critique de “The Other's Right”, qui est un texte écrit par Jean-François Lyotard pour *The Oxford Amnesty Lectures* en 1993. Lyotard considère « the other » comme le fondement même du droit à être traité avec humanité, à partir du fait que “[w]hat makes human beings alike is the fact that every human being carries within him the figure of the other”⁷, selon une référence à Hannah Arendt. Lyotard considère “the capacity to speak to

¹ Jacques Rancière, *Malaise dans l'esthétique*, Galilée, 2004, p. 146.

² *Ibid.*, p. 146.

³ *Ibid.*, p. 145.

⁴ *Ibid.*, p. 152.

⁵ *Ibid.*, p. 148.

⁶ *Ibid.*, p. 156.

⁷ Jean-François Lyotard, “The Other's Rights” in: *On Human Rights*, ed. Stephen Shute and Susan Hurley, Basic Books, 1993, p. 136.

others” comme “the most fundamental human right”⁸ et insiste sur le fait que c’est l’altérité dans le moi – “inhumain”, par exemple l’enfance, l’inconscient, etc – qui constitue la raison de ce droit. Rancière tient pour le point essentiel de l’argument de Lyotard le respect de la loi de l’Autre, c’est-à-dire le principe de l’hétéronomie. Puis il développe la démonstration suivante: reconnaître un droit à l’Autre en tant qu’inhumain signifie donner un droit à ceux qui sont exclus de la communauté et qui ne peuvent pas parler, à savoir à ceux qui ne peuvent pas utiliser leur droit. Mais quand ce droit ne peut être exercé par celui qui devrait le détenir, alors, quelqu’un d’autre doit en hériter. Rancière écrit en anglais que cela revient à la nécessité de “l’interférence internationale” :

“(…) the Rights of Man become the rights of those who have no rights, the rights of bare human beings subjected to inhuman repression and inhuman conditions of existence.(…) if those who suffer inhuman repression are unable to enact the Human Rights that are their last recourse, then somebody else has to inherit their rights in order to enact them in their place. This is what is called the “right to humanitarian interference”—a right that some nations assume to the supposed benefit of victimized populations, and very often against the advice of the humanitarian organizations themselves.”⁹

Ainsi peut-il affirmer que “[a]s a result, the rights of the Other ultimately lead to the justification of the military campaigns against the axis of Evil”¹⁰ et que le respect de l’Autre devient finalement l’exclusion radicale de l’Autre.

Il est possible d’expliquer ce processus dans les termes mêmes de Rancière: «dissensus» qui constitue la politique, versus « consensus ». Dans la communauté politique, les « exclus » sont ceux qui existent dans le conflit ou dissensus et qui peuvent se constituer comme sujet politique supplémentaire. À l’inverse, le consensus signifie “the attempt to get rid of politics by ousting the surplus subjects and replacing them with real partners, social groups, identity

⁸ *Ibid.*, p. 141.

⁹ Jacques Rancière, “Who Is the Subject of the Rights of Man?” in: *South Atlantic Quarterly*, 103, no. 2-3, 2004, p. 307-8.

¹⁰ Jacques Rancière, “Does Democracy Mean Something?”, in: *Adieu Derrida*, ed. Costas Douzinas, Palgrave Macmillan, 2007, p. 98.

groups, and so on”¹¹. Dans la communauté éthique qui suppose que tout le monde y soit inclus¹², un sujet politique supplémentaire ne fait pas son apparition, et les « exclus » sont, soit « radicalement Autres », soit mis hors-jeu dans telle ou telle circonstance. La phrase suivante de Rancière évoque l’atmosphère de crise à la faveur de laquelle l’exclusion de la communauté se radicalise, ce qui a pour résultat que “la communauté politique est ainsi tendanciellement transformée en communauté *éthique*”¹³.

2 la démocratie et la différence chez Derrida

Ce jugement de Rancière est fondamental pour analyser de façon critique certaines situations politiques d’aujourd’hui. Toutefois, dans la mesure où il se réfère à l’implication éthique en jeu dans la conception de la démocratie chez Derrida, son propos n’est pas sans poser problème. C’est ainsi qu’il dit, dans son entretien récent :

“Et il[Derrida] est aussi celui qui carrément disjoint la politique, identifiée à la souveraineté, et la figure de l’autre, l’hôte que l’on accueille mais aussi celui dont on est l’otage. En somme, il y a pour lui le même, qui est de l’ordre du sujet souverain, et le radicalement autre qui est l’humain habité par la puissance de l’inhumain. Cela revient à exclure la figure même du sujet politique comme puissance d’altération de l’ordre identitaire.”¹⁴

Afin de vérifier si l’on peut être en accord avec cette compréhension, il nous faut examiner la façon dont Rancière comprend la pensée de Derrida. Pour cela, nous distinguerons deux points : d’une part, Rancière considère qu’il existe une affinité entre la pensée de Lyotard et celle de Derrida concernant le concept d’éthique qui repose sur le rapport à l’autre. Par conséquent, selon lui, la théorie derridienne de la démocratie “semble ainsi appartenir à la

¹¹ Jacques Rancière, “Who Is the Subject of the Rights of Man?”, *op.cit.*, p. 306.

¹² Cf. Jacques Rancière, *Malaise dans l’esthétique*, *op. cit.*, p. 153.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Jacques Rancière, *La méthode de l’égalité*, entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan, Bayard, 2012, p277.

logique de ce tournant éthique (...)”¹⁵. D’autre part, Rancière considère que Derrida se livre “à des interprétations très différentes [de Lyotard] de la relation entre éthique et politique”¹⁶. Selon lui, Derrida traverserait un « premier tournant », qui transformerait l’hétérogénéité en hétéronomie, voire en une altérité divine, puis un « second tournant », qui transformerait cette altérité en l’altérité de tout autre, et enfin aboutirait au respect de l’autre en tant que n’importe quel autre. Ce qui revient à la phrase de Derrida: « tout autre est tout autre »¹⁷. En somme, c’est en passant par l’« éthique » de l’hétéronomie que Derrida concevrait la « politique ». D’où la question de Rancière: “Derrida n’a-t-il pas délié la politique d’une certaine théologie simplement pour la lier à une autre?”¹⁸ Rancière peut alors faire remarquer qu’un élément éthique est indispensable à la théorie derridienne de la démocratie.

Contre cette affirmation, nous voudrions préciser que, si l’on met au jour la position éthique chez Derrida, la pensée de Derrida elle-même ne doit pas appartenir au « tournant éthique » tel que le pense Rancière. À cet effet, nous examinerons les deux points suivants: le premier consiste à considérer la pensée dernière de Derrida comme l’une des formes de sa « pensée de la différence », le second consistera (ce sera l’objet d’un prochain chapitre) à traiter de la question de l’hétéronomie.

Tout d’abord, on sait qu’il existe, dans les recherches anglophones, une conception généralement admise du « tournant éthique » de Derrida depuis les années 1980, conception que l’on peut dater de la lecture de Simon Critchley¹⁹. C’est ainsi que tout récemment, un philosophe tel que Jacob Rogozinski a observé un certain tournant dans la pensée déconstructrice du dernier Derrida²⁰. Mais, comme on sait, Derrida lui-même a nié avec force qu’il puisse exister un tel tournant dans sa pensée, en écrivant dans *Voyous*, en 2003: “(...) il n’y a jamais eu, dans les années 1980 ou 1990, comme on le prétend parfois, de *political turn* ou de *ethical turn* de la « déconstruction » telle, du moins, que j’en fais

¹⁵ Jacques Rancière, “La démocratie est-elle à venir? Éthique et politique chez Derrida” dans: *Les temps modernes*, no. 669-670, Gallimard, 2012, p. 168.

¹⁶ *Ibid.*, p. 169.

¹⁷ Cf. *ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 173.

¹⁹ Cf. Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Edinburgh University Press, 1992.

²⁰ Cf. Jacob Rogozinski, *Faire part. Crypte de Derrida*, Lignes, 2005, p. 143.

l'expérience. La pensée du politique a toujours été une pensée de la différ^ance et la pensée de la différ^ance toujours aussi une pensée *du* politique(...)”²¹. Selon Derrida, sa théorie de la démocratie est aussi une variation de sa pensée de la différ^ance, c'est-à-dire de la pensée philosophique que l'on appelle la déconstruction de la métaphysique de la présence dans la première période de sa pensée. De fait, Derrida écrit que “[l]a démocratie n'est ce qu'elle est que dans la différ^ance par laquelle elle se diffère et diffère d'elle-même”²². Mais dans quel sens la démocratie se trouve-t-elle identifiée à la différ^ance? Pour examiner cela, nous montrerons que la pensée de la différ^ance chez Derrida est à considérer strictement comme une variante de la pensée du mouvement « tournant ».

Rappelons, ici, que Derrida décrit deux mouvements de la différ^ance dans son fameux texte de 1968: « La différ^ance ».

“Comment penser *à la fois* la différ^ance comme détour économique qui, dans l'élément du même, vise toujours à retrouver le plaisir ou la présence différée par calcul (...) et d'autre part la différ^ance comme rapport à la présence impossible, comme dépense sans réserve, comme perte irréparable de la présence, usure irréversible de l'énergie, voire comme pulsion de mort et rapport au tout-autre interrompant en apparence toute économie? Il est évident – c'est l'évidence même – qu'on ne peut penser ensemble l'économique et le non-économique, le même et le tout-autre, etc.”²³

Cet énoncé nous montre que le mouvement de la différ^ance renvoie à deux mouvements contradictoires qui sont, d'une part, le détour économique visant à retrouver la présence et, d'autre part et en même temps, le rapport au tout-autre qui interrompt ce mouvement économique. Il s'ensuit que la différ^ance est le double mouvement qui constitue le cercle de l'identité tout en le retardant, et qui, tout au contraire, le brise par la venue de l'autre. Le mouvement de la démocratie comme différ^ance est fondamentalement le même mouvement que celui décrit ci-dessus. Derrida met au jour dans la démocratie un « renvoi », animé d'un double mouvement, renvoi *de* l'autre par exclusion et renvoi *vers* l'autre comme respect

²¹ Jacques Derrida, *Voyous*, Galilée, 2003, p. 64.

²² *Ibid.*, p. 63.

²³ Jacques Derrida, *Marges – de la philosophie*, Minuit, 1972, p. 20.

de son altérité de l'autre. Selon lui, il s'agit de "la différ^{ance} comme sursis et tour du détour, voie détournée, ajournement dans l'économie du même", et, en même temps de "la différ^{ance} comme renvoi à l'autre, c'est-à-dire comme expérience indéniable (...) de l'altérité de l'autre, de l'hétérogène, du singulier, du non-même, du différant, de la dissymétrie, de l'hétéronomie"²⁴. Il est évident que cette expression correspond rigoureusement à celle qui est présentée dans « La différ^{ance} ». Ce mouvement de la démocratie prend des formes différentes, par exemple, celle de l'alternance de l'intégration et de l'exclusion des immigrés, ou de la reproduction du mal par le fait de se défendre contre des attaques venues de l'extérieur. C'est ce que Derrida nomme l'auto-immunité, ce qui veut dire que la démocratie est ouverte à sa perfectibilité et sa "pervertibilité", autrement dit, qu'elle est exposée à l'autre comme chance mais aussi comme menace.

De plus, on peut voir, dans la figure de ce mouvement, l'« ellipse » dans laquelle, "[r]épétée, la même ligne n'est plus tout à fait la même, la boucle n'a plus tout à fait le même centre, *l'origine a joué*. Quelque chose manque pour que le cercle soit parfait."²⁵ L'ellipse nous interdit, par conséquent, de former la clôture, et maintient ouverte la limite entre dedans et dehors. C'est la figure même du mouvement déconstructeur, et on peut donc dire que la différ^{ance} est ce qui dessine un mouvement elliptique tournant. Au début de *Voyous*, Derrida décrit en ces termes la relation entre la démocratie et l'ellipse: "Entre le « moins un » et le « plus un », la démocratie a peut-être quelque affinité essentielle avec ce tour ou ce trope qu'on appelle l'ellipse"²⁶.

Or, comment l'éthique se situe-t-elle par rapport à cette pensée? Derrida a écrit, en 1967: "Il n'y a pas d'éthique sans présence *de l'autre* mais aussi et par conséquent sans absence, dissimulation, détour, différ^{ance}, écriture"²⁷. Ce qui veut dire que l'éthique pour Derrida signifie, certes, la relation à l'autre, mais seulement à la condition que l'autre ne s'enracine que dans le mouvement de la différ^{ance}, même si Rancière, pour sa part, pense que Derrida fait la distinction entre le même et l'autre, Derrida n'est-il pas ce philosophe qui explique que le même ne peut pas se dissocier de l'autre? Dans *La voix et le phénomène*, par exemple,

²⁴ Jacques Derrida, *Voyous*, *op. cit.*, p. 63.

²⁵ Jacques Derrida, *L'écriture et la différ^{ance}*, 1967, p. 431.

²⁶ *Ibid.*, p. 19.

²⁷ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, 1967, p. 202.

il affirme à propos de l'auto-affection qui préfigure le concept de l'auto-immunité qu'il s'agit d'"une auto-affection pure dans laquelle le même n'est le même qu'en s'affectant de l'autre, en devenant l'autre du même."²⁸ Cette logique de l'identité non-identique, ou "identité de l'identité et de la non-identité du même,"²⁹ est cruciale pour saisir la pensée de la différence. En empruntant une phrase à un commentateur de Derrida, nous pouvons dire qu'"affirmer la différence entre l'identité et la différence ne menacerait en rien l'autonomie logique de l'identité; c'est seulement en affirmant l'*identité* de l'identité et de la différence qu'on la menace."³⁰ En somme, nous pensons que Derrida est un philosophe qui pense l'indissociabilité du même et de l'autre. De même que l'éthique n'est qu'un des éléments qui constituent le mouvement de la différence chez Derrida, il ne « tourne » pas à l'éthique, mais il pense constamment un mouvement « tournant » elliptique comme la présupposition de l'éthique, voire des apories issues de ce mouvement même.

3 De l'hétéronomie de la justice chez Derrida

Nous voudrions à présent examiner l'analyse que fait Rancière de l'hétéronomie comme caractéristique de la pensée derridienne de la « justice » et de l'« événement ». Rancière dit, en citant Derrida dans *Voyous*:

"L'ouverture à l'événement est la soumission à un autre « plus grand et plus ancien que moi ». Ainsi la conciliation entre autonomie et hétéronomie repose-t-elle sur la puissance d'une hétéronomie, d'une loi et d'une décision de l'autre. Elle repose sur la puissance d'une injonction qui « vient sur moi de haut ». La justice signifie alors une dissymétrie radicale, une pure hétéronomie."³¹

²⁸ Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, 1967, p. 95.

²⁹ *Ibid.*, p. 77.

³⁰ Peter Dews, "Déconstruction et dialectique négative: la pensée de Derrida dans les années 1960 et la question du « tournant éthique »", dans: *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, PUF, 2011, p. 425.

³¹ Jacques Rancière, "La démocratie est-elle à venir? Éthique et politique chez Derrida", *op. cit.*, p. 168.

Nous introduirons ici deux considerations:

1/De ce point de vue, il s'ensuit que Derrida identifie l'hétéronomie en tant que soumission à l'autre de par un principe de justice. Certes, comme il le dit dans *Force de loi*, Derrida pense que toute décision est "la décision de l'autre", et il appelle justement ce rapport à l'autre la « justice ». Mais la justice derridienne signifie-t-elle "une pure hétéronomie" comme le dit Rancière? Ne faut-il pas plutôt la comprendre à partir de la pensée de la différence? Derrida dit, à propos de la « décision de l'autre », que la décision juste "garde quelque chose de passif, voire d'inconscient"³², parce que la décision en tant qu'événement doit non seulement obéir aux règles et au savoir, mais aussi convenir de la rupture avec des règles et un savoir, et c'est l'aporie même au cœur de la décision d'un sujet prétendument libre. Si bien que « la décision de l'autre » chez Derrida signifie l'intervention inévitable de l'hétéronomie dans l'autonomie, et n'implique pas, par conséquent, une "pure hétéronomie" dans le sens d'une hétéronomie dépourvue de toute autonomie. Ce que montre Derrida, c'est l'aporie selon laquelle "la justice incalculable *commande* de calculer", et qui dérive du fait que "dans leur hétérogénéité même, ces deux ordres [la loi et la justice] sont indissociables: en fait et en droit"³³, à savoir, selon l'inséparabilité entre l'autonomie et l'hétéronomie.

2/En outre, l'expression: "vient sur moi de haut", employée par Derrida, ne renvoie pas à l'impératif ou à la puissance selon un ordre hiérarchique. Pour Derrida, la hauteur "veut dire que l'événement en tant qu'événement, en tant que surprise absolue, doit me tomber dessus. Pourquoi? Parce que s'il ne me tombe pas dessus, cela veut dire que je le vois venir, qu'il y a un horizon d'attente."³⁴ Cette hauteur est donc la caractéristique de l'événement comme imprévisible.

Pour conclure, revenons une fois encore à la phrase de Derrida: "tout autre est tout autre". Rancière l'interprète comme une manifestation de l'égalité de chaque autre. Pourtant, selon Derrida, c'est l'expression de la singularité absolue de tout autre³⁵. C'est pourquoi Derrida

³² Jacques Derrida, *Force de loi*, Galilée, 1994, p. 58.

³³ *Ibid.*, p. 62.

³⁴ Jacques Derrida, "Une certaine possibilité impossible de dire l'événement" dans: Jacques Derrida, Gad Soussana, Alexis Nouss, *Dire l'événement, est-ce possible? Séminaire de Montréal, pour Jacques Derrida*, L'Harmattan, 2001, p. 97.

³⁵ Jacques Derrida, *Donner la mort*, Galilée, 1999, p. 97.

explique que l'aporie du *demos* est “à la fois, d'une part, la singularité incalculable de *n'importe qui*, avant tout « sujet », la possible déliaison sociale d'un secret à respecter, au-delà de toute citoyenneté et de tout « État », (...) et, d'autre part, l'universalité du calcul rationnel, de l'égalité des citoyens devant la loi, le lien social de l'être-ensemble, avec ou sans contrat, etc.”³⁶ Certes il n'y a pas de *demos* au sens du sujet politique dans la théorie de Derrida, mais pour lui, le *demos* est l'aporie même.

Sa conception de la démocratie à venir est donc celle d'une démocratie avec des apories ou d'un *demos* aporétique. Elle continuera de tourner et de retourner à l'infini.

[日本語要旨]

亀井大輔「デリダとランシエールにおけるデモクラシーと他者の問い」

ジャック・デリダは、その後期思想において「来たるべきデモクラシー」の概念を展開した。ジャック・ランシエールは二つのデリダ論のなかでこの概念を扱っている。ランシエールによれば、デリダのデモクラシーは「デモスなきデモクラシー」であり、デリダは政治的主体の重要性を捉えていないことになる。本稿はこうした理解の妥当性を批判的に検討する。まず、ランシエールは政治の倫理化として現代の政治や美学における「倫理的転回」を批判し、デリダ思想にも同様の動向を認めるが、われわれはデリダにそうした「転回」はなく、あるのは「回転」運動としての差延の思想であることを確認する。デリダによればデモクラシーも差延の運動にもとづくものである。次に、ランシエールはデリダの「正義」の議論を絶対的他者からの他律的命令に対する主体の服従と捉えるが、われわれはデリダ思想において描かれるのは、主体の自律的決定のなかに入り込む他律的契機の不可避性であることを明らかにする。

Daisuke Kamei, « La démocratie et la question de l'autre chez Derrida et Rancière »,
Journée d'étude: La question de la démocratie: Derrida / Rancière, le 29 mars 2014, Paris.

Reprinted by permission of Daisuke Kamei.

³⁶ Jacques Derrida, “Auto-immunités, suicides réels et symboliques”, dans: Jacques Derrida et Jürgen Habermas, *Le « concept » du 11 septembre*, Galilée, 2004, p. 178.